

COMITÉS EDITORIALES:

POR LA ESCUELA ECUMÉNICA:

M.Sc. Francisco Mena Oreamuno (EECR)
Lic. Fernando Villegas Alfaro (EECR)
Licda. Ana Ligia Rovira Sánchez (EECR)
Lic. Helio Gallardo Martínez (EECR)
M.Sc. Leopoldo Cervantes (México)
Dr. Heinrich Schäfer (Alemania)
M.Sc. Loida Sardiñas (Cuba)

POR EDITORIAL SEBILA:

Br. Elizabeth Cook
Dr. José Enrique Ramírez
Lic. José Duque
Dr. Victorio Araya
M.Sc. Edwin Mora

Auspiciado por
Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana
Convenio UNA-UBL
Maestría en Estudios Teológicos



Dirección: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional
Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica
Correo electrónico: ecumenic@una.ac.cr

Diseño de portada: Erick Quirós Gutiérrez. Publicaciones, UNA
Impresión: Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional

GLOSARIO

DE ÉTICA TEOLÓGICA

ANEXO DEL LIBRO

FUNDAMENTOS DE ÉTICA TEOLÓGICA
Una introducción a la moral cristiana

Axel Hernández Fajardo

PRESENTACIÓN

En la Introducción del libro *Fundamentos de Ética Teológica. Una introducción a la moral cristiana*, me refero brevemente a cómo se originó este Glosario y por qué fue necesario editarlo por aparte, como Anexo de dicho libro al cual pertenece.

En efecto, cuando me dediqué a escribir el libro no podía olvidar las manifestaciones de agradecimiento y los beneficios pedagógicos que expresaron los estudiantes –y que yo pude comprobar a lo largo del curso–, gracias a la inclusión de dos Glosarios que elaboré para el curso de Ética Teológica «a distancia», impartido en la UNED en el año 2003.

Ambos glosarios formaban parte del “*Material Complementario*” utilizado en dicho curso. En esa oportunidad quise –y pude– comprobar hasta qué punto se justificaban y eran pedagógicamente importantes las demandas que desde cursos anteriores de Ética Teológica, en la modalidad «presencial», me venían haciendo varios estudiantes acerca de la necesidad de contar con un Vocabulario o Glosario básico. Ello, con el fin de poder conocer y entender mejor aquellos conceptos y vocablos más importantes, polisémicos o difíciles de comprender en el ámbito de la ética, tanto filosófica como teológica. Vocablos fundamentales para una precisión y comprensión adecuadas de los contenidos del curso. Por ello, en aquella ocasión incluí los dos glosarios mencionados, sobre todo considerando que podían ser particularmente útiles y beneficiosos para estudiantes de educación a distancia, quienes en su gran mayoría tienen dificultades serias en acceder a bibliotecas y diccionarios de calidad. Y quienes también deben disponer, desde un inicio, de todo el bagaje teórico indispensable para su mejor aprendizaje y formación, sin tener que esperar las tutorías presenciales con el profesor para clarificar sus dudas

conceptuales. Tutorías a las cuales, por otra parte, solamente puede asistir un número muy reducido de estudiantes, generalmente residentes en la Meseta Central de Costa Rica.

Por todo ello, y conociendo ya los resultados y beneficios que la inclusión de dichos glosarios conllevó para aquellos estudiantes de la modalidad a distancia, no podía dejar de incluir en este libro un Glosario acorde con su finalidad, dirigido a estudiantes tanto de la modalidad «presencial» como «a distancia». Pero, además, lo elaboré por tratarse de un libro de carácter *introductorio*, destinado a estudiantes que por primera vez acceden y se enfrentan –de manera formal y sistematizada– al mundo y al lenguaje propio de la Ética Teológica. Esto fue determinante para su elaboración puesto que, se supone, la mayoría de los estudiantes estarán conociendo por vez primera el sentido propio y riguroso que, para la ética en general y la teológica en particular, tienen los conceptos o vocablos contenidos en el Glosario.

Ahora bien, como lo señalo en la Introducción del libro, al considerar que no era satisfactorio ni conveniente –precisamente por su carácter introductorio–, formular una escueta y comprimida descripción conceptual de los vocablos, al modo de los diccionarios de la lengua, preferí aprovechar las más amplias y enriquecedoras formulaciones de los distintos diccionarios especializados de ética y ética teológica a mi alcance, que siempre conjugan precisión y concisión. Y resolví, en consecuencia, hacerlo con un criterio de amplia inclusión de vocablos, incluso previendo y posibilitando –por sugerencia del director de la Escuela Ecuménica–, la utilidad y beneficios académico-didácticos de su uso en otras asignaturas de los diferentes niveles y carreras de teología que cursan los estudiante de nuestras universidades. A ello obedece, pues, lo prolijo de los más de 200 vocablos que conforman este Glosario. Y de ahí, también, la conveniencia y hasta necesidad didáctica de publicarlo por aparte y separado, como Anexo del libro. Pues de haberse incluido como parte final del mismo, según lo había pensado inicialmente, tendríamos un texto muy voluminoso e incómodo de manejar. Creo que la publicación separada de ambas partes facilita su manejo mutuo, beneficiando su inherente y esencial correlación, así como la relativa autonomía del Glosario en su uso pertinente para otras disciplinas y propósitos académico-pedagógicos.

Así, pues, en este Glosario se consignan, *por orden alfabético*, aquellos vocablos que –en su casi totalidad– aparecen con asterisco (*) en el libro, cuyo significado es necesario conocer apropiadamente para la adecuada comprensión y el mejor aprovechamiento de los contenidos del libro, pero que no pueden ser explicados en la exposición que se va desarrollando por razones obvias de orden y secuencia didácticos. Vocablos que, como indico en la Introducción del libro, proporcionan una explicación apropiada de aquellos conceptos y elementos más técnicos, polisémicos, difíciles o importantes, que siempre es necesario manejar con rigor en las precisiones disciplinarias. Vocablos, que son soporte básico para una mayor precisión, ampliación y comprensión de los contenidos del libro. Así, por ello, lo enfatizamos, la función de este Glosario no es de simple ilustración accesoria o superflua, sino de complemento básico y sustancial acerca de los diversos elementos y conceptos fundamentales del libro, especialmente cuando de forma expresa se remite a ellos. Todo esto constituye, por consiguiente, el propósito y los objetivos del presente Glosario.

Los vocablos han sido extraídos selectivamente de diccionarios idóneos para este nivel introductorio en la materia, cuyas referencias –conforme se indica entre paréntesis al finalizar cada vocablo transcrito–, corresponden a la “Referencia Bibliográfica” que se consigna al final del Glosario.

Confiamos en que el propósito y los objetivos perseguidos con este Glosario se logren satisfactoriamente mediante su lectura e indagación acuciosa, obteniéndose, así, el beneficio académico y formativo que deseamos para quienes lo consulten.

Axel Hernández Fajardo
Profesor de Ética Teológica
Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional – Heredia, C. R.

GLOSARIO

Absolutismo

Del latín *absolutus*, participio de *absolvere* (absolver, desatar lo atado). El poder es ejercido sin limitación jurídica alguna, por una sola persona («todos los poderes están refundidos en el monarca»). Aunque el origen del absolutismo se remonta a la Baja Edad Media —época en la que el poder real se fue afirmando frente a la nobleza y la misma Iglesia—, llegó a su culminación en Europa durante los siglos XVII-XVIII. Jean Bodin (1530-1596), Thomas Hobbes (1588-1679) y Jacques Bossuet (1627-1704) fueron los grandes teóricos del absolutismo y es considerado prototipo del poder absoluto Luis XIV («el Estado soy yo»). Aunque las ideas de «idolatría soberana» estaban en el ambiente político-cultural francés, el obispo de Chartres llegó a decir, en nombre de la Asamblea del clero, que «entre el universal consentimiento de los pueblos y naciones, los profetas anuncian, los apóstoles confirman y los mártires confiesan que los reyes están ordenados por Dios; y no sólo esto, sino que ellos mismos son dioses». Y H. du Boys, en *Del origen y autoridad de los reyes* (1604), escribía: «El mundo no puede existir sin reyes. Son como una segunda alma del universo, como un arbotante que sostiene al mundo». Términos afines: *autarquía*, *autocracia*, *tiranía*, *cesarismo*, *totalitarismo*, *dictadura*, *despotismo* (Blázquez, 1997: 8).

Acción / Acción Moral

El actuar es una exigencia del ser humano. A diferencia del animal, el hombre no está determinado a actuar de una determinada manera, sino que, en virtud de su libertad, puede optar entre múltiples posibilidades: puede ser médico, obrero, delincuente, abogado, etc. Mediante sus acciones conquista su propio ser. Pero la acción, además de ser una

exigencia ineludible (“tengo que hacer mi vida”), posee una dimensión moral. Dice Aranguren (1909-1996) en su libro *Ética* que las acciones son buenas si contribuyen a la perfección de la persona que las realiza. Pero ¿cómo sabemos qué acciones son buenas y correctas, y cómo actuar por motivos rectos? El motivo correcto y la acción correcta constituyen las dos cuestiones básicas de la acción moral. Aranguren, siguiendo la doctrina tradicional, afirma que la bondad o maldad dependen, en primer lugar, de la calidad del mismo acto moral (que el objeto sea adecuado o conveniente a la razón); en segundo lugar, de las circunstancias (“lo que está en torno al acto”) que concurren, la situación dentro de la cual el acto tiene lugar; y, finalmente, el fin (*finis operantis*, que decían los escolásticos) que, al ejecutar el acto, movió a su autor. Es decir, “el objeto otorga a las acciones su bondad intrínseca; las circunstancias que en el acto concurren pueden modificar, también intrínsecamente, esa bondad. Y el fin también da o quita bondad, pero de modo extrínseco. Esto significa que si el fin es malo, convierte el acto en malo; sin embargo, el fin no justifica los medios, tesis que, aplicada a la política, defendió el renacentista Nicolás Maquiavelo (1469-1527): con tal de conseguir un buen fin –como, por ejemplo, la salvaguarda del Estado–, todo está permitido: la fuerza, la ilegalidad, la muerte, etc.

Para el pensamiento escolástico el objeto de la ética consistía en los actos, tomados aisladamente; sin embargo –con palabras de Aranguren–, “el verdadero objeto de la ética lo constituyen, además de los actos y los hábitos y, en cierto sentido, por encima de ellos, la vida en su totalidad unitaria, y, lo que es más importante, el *êthos* o carácter moral; o, dicho en otras palabras, si se advierte que lo decisivo éticamente no son sólo las acciones aisladas, sino el sentido virtuoso o vicioso de la vida y, sobre todo, el ser bueno o malo; si se advierte que el ser está por encima del hacer, aun cuando se manifieste a través de él, entonces es claro que la cualificación moral de las estructuras superiores, vida y *êthos*, ha de repercutir, por fuerza, en la de los actos que en ella se insertan” (*Ética*, 324). Es decir, cada acto moral es la manifestación de una actitud, carácter o personalidad moral, que no se da de una vez, sino que se va haciendo, definiendo, a través de nuestras acciones. He aquí los elementos que estructuran el acto moral: la conciencia, la libertad, la responsabilidad, la voluntad, los fines, medios y motivos, los valores y las consecuencias (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 14 s).

Acción comunicativa

Esta expresión *acción comunicativa* –o *acción racional dialógica*, que dice en otros momentos– se debe a J. Habermas, quien, en su libro *Conciencia moral y*

acción comunicativa (1985), trata de introducir un nuevo paradigma filosófico –el consenso intersubjetivo– que facilite “formas de convivencia en las que, realmente, autonomía y dependencia alcancen una relación pacífica”. La sociedad sólo puede existir si los individuos coordinan su acción, lo cual exige entendimiento y comunicación. Se trata de pasar –comenta Adela Cortina– del “yo pienso” kantiano al “nosotros argumentamos”. Pero, antes de toda argumentación dialógica, hay que establecer una metodología previa, procedimental y formal (ajena a los contenidos concretos, que serían incompatibles con el universalismo propugnado), que Habermas resume en este principio: “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación general para la satisfacción de los intereses de cada particular pueden ser aceptados, sin coacción por cada afectado”. Así pues, la acción comunicativa o la acción racional dialógica implica en los hablantes: 1) una actitud de renuncia al egoísmo; 2) el reconocimiento de que todos deben ser aceptados como personas; 3) el compromiso de buscar la verdad; y 4) confianza en que el consenso es posible. Adela Cortina, en *Ética sin moral* (1990), escribe que la *ética dialógica*, sin negar el *deber-ser*, afirma que “puede considerarse moralmente correcta una norma cuando todos los afectados por ella estén dispuestos a asumir las consecuencias de su puesta en vigor, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría” (p. 186).

Hemos dicho que la acción comunicativa habermasiana es metodológica, procedimental y formal, en el sentido de que más allá del diálogo –piensa Habermas– no existen principios morales objetivos. Dicho de otro modo, sólo el consenso racional se constituye en criterio de fundamentación de la norma moral. Lo cual entraña lo que él denomina una “situación ideal de habla”, es decir, que todos los participantes en el diálogo gocen de las mismas oportunidades de intervenir y que no exista otra coacción que la derivada de la calidad de los argumentos.

Rorty ha criticado a los que llama “filósofos reyes” –y Carlos Díaz *dialólogos*– que confunden la realidad con sus deseos. Javier Muguerza ha escrito que los “éticos del discurso –Apel en especial– sientan sus reales en el castillo de Irás y no Volverás del trascendentalismo filosófico, respecto del cual se conocen casi tantas rutas de ida como filósofos trascendentales ha habido a lo largo de la historia, pero ninguna en cambio de regreso, puesto que nadie volvió nunca de la peregrinación. O se la puede comparar a la ‘comunidad de los santos’, inalcanzable para cualquier mortal como no sean los lamas tibetanos” (*El fundamento de los derechos humanos*, 1981, 35).

La repercusión de esta concepción dialógica en el derecho es innegable. Adela Cortina lo ha visto así: “Si –dice Habermas– las cualidades formales del derecho han de hallarse en los procedimientos institucionalizados jurídicamente, y si los discursos jurídicos que se atienen a este procedimiento son permeables a argumentaciones morales, la legitimidad del derecho será posible por la legalidad si los procedimientos para elaborar normas también se atienen a una racionalidad procedimental práctico-moral. (...) Ahora bien, es necesario evitar una materialización moral del derecho basada en valores irracionales dotados de contenido y, por tanto, es menester encontrar una nueva vía frente al *derecho natural* –renovado desde el cristianismo o desde la *ética de los valores*– y frente al aristotelismo, porque las premisas de las *éticas de bienes* y valores, que estipulan contenidos normativos particulares, son demasiado fuertes para fundamentar decisiones universalmente obligatorias en una sociedad pluralista, evitando los inconvenientes del iusnaturalismo material mediante una suerte de iusnaturalismo procedimental. (...) El núcleo racional del derecho no se muestra en contenidos, sino en la conexión entre el derecho válido, el procedimiento legislador y el procedimiento de aplicación, conexión elaborada sobre la idea de imparcialidad en la fundamentación de normas y en la aplicación de reglas. La imparcialidad constituirá, pues, el núcleo de la razón práctica, que se expresa en los procedimientos legitimadores de normas morales y jurídicas y en la idea de un Estado democrático de derecho” (En *Historia de la ética*, 1989, 564-565). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 15–17).

Acción voluntaria / involuntaria

Decir *voluntad* es referirse a la capacidad específica del ser humano de elegir y decidir la propia conducta. Las piedras caen, los animales actúan como actúan por instinto, genéticamente, porque tienen que hacerlo así, como si estuvieran programados por naturaleza. En cambio, los hombres no están programados: son –al menos hasta cierto punto– libres. Por eso se dice que la acción humana es voluntaria, porque no resulta de la respuesta automática a un estímulo, sino que procede de una deliberación y es libremente realizada. Tradicionalmente se vienen distinguiendo cuatro fases en el acto voluntario: 1) representación del fin que se busca; 2) deliberación de las razones o motivos de la acción; 3) decisión en libertad; 4) ejecución. Por el contrario, decimos que una acción es involuntaria cuando se realiza inconscientemente, sin darnos cuenta o por error. En la acción voluntaria el hombre se siente responsable de las consecuencias producidas, no así en las involuntarias. Sin

embargo, debe tenerse en cuenta la distinción existente entre moralidad y legalidad. Una persona puede, legalmente, ser considerada responsable de una acción que, estrictamente, fue involuntaria, como, por ejemplo, pasarse un semáforo en rojo por ir distraído (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 18).

Actitud

Término que procede de la Psicología. Es la disposición anímica, relativamente estable y adquirida, de la persona para la acción. Los psicólogos dicen que consiste en una predisposición conductual estable. Se emplea en Sociología, Psicología Social y en la Ética con el sentido de comportamiento no esporádico, sino habitual y continuado de una persona, a diferencia del acto (acción) aislado. Así se habla de una Ética de actitudes (disposición de ánimo a obrar bien) y no de acciones atomizadas u ocasionalmente buenas. «Actitud ética –según Aranguren– es el esfuerzo del hombre por ser justo», un ascenso del hombre al Bien. Xavier Zubiri la define como «la versión que no es un acto nuevo, pero tampoco es mi propia realidad sustantiva. Ni es acto ni realidad sustantiva. Es la versión del Yo que va a cobrar cierta forma en los actos que va a ejecutar: esto es actitud» (Blázquez, 1997: 11).

Actitud ética

Esfuerzo activo del hombre por ser justo e implantar la justicia, a diferencia de la *actitud religiosa*, que es entrega creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios y que se funda en un sentimiento de menesterosidad ante la realidad suprema. Según Aranguren, la actitud ética, rectamente entendida, se abre necesariamente a la religión, de la misma manera que la actitud religiosa desemboca en acción moral o buenas obras. Cuando la actitud ética (*eticismo*) tiene primacía sobre la actitud religiosa, es decir, la religión se subordina a la moral, hablamos de *calvinismo*. La moral calvinista es una moral de las obras –«se debe trabajar para la honra de Dios»–, pues a los fieles se les conoce por sus frutos. La laboriosidad y el recto ejercicio de la profesión es un servicio más grato a Dios que el de la liturgia. Max Weber dice que esta doctrina calvinista del trabajo y de la austeridad ha dado origen al *utilitarismo* y al desarrollo del *capitalismo*, al contribuir a la implantación del *ethos* moderno de la eficacia y del éxito (Blázquez, 1997: 11).

Actitud moral

El término *actitud* procede de la psicología, de donde pasó a ser empleado tanto en la sociología como en la ética. Consiste –dicen los psicólogos– en una predisposición a sentir, juzgar, reaccionar y actuar de una determinada manera. Así hablamos de la actitud de una persona ante el racismo, ante la religión, la política, o de una actitud autoritaria, dialogante, solidaria o insolidaria. Esta predisposición conductual estable expresa la personalidad de cada cual. Zubiri dice que “es la versión del Yo que va a cobrar cierta forma en los actos que va a ejecutar”. En ocasiones se usa como sinónimo de hábito. En todo caso, a diferencia de un acto o acción aislada, las actitudes expresan la personalidad más honda del ser humano, que está integrada por elementos afectivos (sentimientos), cognitivos (creencias y convicciones) y razón. La actitud moral es la disposición estable a obrar el bien. Marciano Vidal dice que “es la instancia y la categoría en que se concreta la decisión nuclear de la opción fundamental y la dimensión totalizante del *êthos* y del sentido moral”. Como el hombre no es espectador, sino actor y protagonista de su propia vida, la tarea de la educación moral consiste en crear las actitudes fundamentales y necesarias para obrar correctamente. Por ello, dice Aranguren que la “actitud ética es el esfuerzo del hombre por ser justo e implantar la justicia”, y “envuelve dos momentos, el de la ruptura con lo establecido y el de la invención de lo por establecer” (*Moral social*). Y pensando en la juventud, dice que “en un cierto sentido es la edad de la actitud ética; por de pronto, lo es, sin duda, en cuanto que es la edad del entusiasmo, de la valentía, del heroísmo, de las aspiraciones infinitas, del ‘querer ser’, de la gallarda no aceptación de ‘compromisos’, a los que el adulto con el correr del tiempo, muchas veces se va acomodando. Y no solamente esto: nadie como el joven tiene tan hipertenso sentido de la justicia y de la injusticia, tan acuciante búsqueda de ‘modelos’, tan fuerte exigencia de perfección. Nadie es tan riguroso juez como él por las faltas éticas (por lo menos para las de los demás)” (*Ética*, p. 495). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 19).

Actitud religiosa

Disposición anímica del individuo ante la realidad absolutamente suprema –el *Misterio*, en las religiones–, que irrumpe en la vida del hombre afectándole de forma incondicional en su ser y actuar. Xavier Zubiri, en su libro *Naturaleza, Historia, Dios*, describe así la actitud religiosa: «Ante él (Dios) pueden adoptar-se actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero, en cualquier caso, el hombre queda íntimamente afectado por ellas. Bien es verdad que hoy

día es enorme el número de personas que se abstienen de tomar actitud ante el problema de Dios por considerarlo irresoluble (...), pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud, tanto más honda cuanto más callada». Aranguren, en su libro *Ética*, defiende la tesis de que la actitud religiosa eficaz desemboca siempre en acción moral, en buenas obras: «Ningún contenido puede tener validez universal si no está sustentado en Dios y por Dios. El fundamento de la moralidad concreta [para el creyente] es Dios, no, es verdad, el Dios legislador, sino el Dios creador». Cuando la actitud religiosa se presenta separada de la moral, hablamos de *luteranismo*, que, al afirmar la justificación del hombre ante Dios por la sola fe, vacía de contenido y alcance religioso a la moral. Ésta es un asunto importante, pero válido exclusivamente para el orden terreno (Blázquez, 1997: 11).

Acto

En griego, *energeia* (actividad, actualización), realización de algo que está en potencia. Aristóteles lo contrapone a *potencia* (capacidad o posibilidad de llegar a ser o tener lo que, todavía, no se es o no se tiene), lo que hace que un ser sea lo que es y como es; y lo utiliza para explicar el movimiento. Acto es la realización efectiva de una forma en la materia, y significa perfección: la perfección o actualización de una potencia. El estudiante, que aún no es médico, pero está en potencia de serlo, cuando sea médico habrá logrado una perfección, será médico en *acto* y no en potencia. Dios es el acto puro, porque carece de potencialidad, es lo plenamente actualizado. Al acto que el hombre realiza con pleno conocimiento y decisión personal y al que se añade la dimensión ética, es decir, obrar conforme a los principios y valores morales de la justicia, respeto a la dignidad de la persona y de los derechos humanos, se llama *acto moral*. La bondad de los actos morales proviene, en primer lugar, del *objeto* mismo; en segundo lugar, de las *circunstancias* que concurren y que pueden modificar la bondad de la acción y, finalmente, del *fin* (*finis operantis*, según los escolásticos) del que actúa. Pero el fin nunca justifica los medios, como defendió Maquiavelo. La teología medieval distinguió entre *actus hominis* (acto del hombre), que no depende de la voluntad (como ocurre con los sueños y en los procesos fisiológicos) y *actus humanus* (acto humano), que surge de las facultades superiores del hombre (inteligencia y voluntad) y del que se siente responsable. Sólo este último puede ser acto moral. Los actos humanos se consideran buenos cuando contribuyen a la perfección de su realidad personal, a la plenificación de su *ethos* o carácter moral. Pero hay actos que son moralmente *indiferentes*. Así lo

afirmaban los escolásticos, fundándose en la «atomización» de los actos humanos, doctrina que se remonta al *estoicismo*, y que Ortega, Aranguren, Marciano Vidal, entre otros, niegan (Blázquez, 1997: 11 s). Ver *Atomismo ético*.

Acto del hombre

Los escolásticos distinguieron entre *actus hominis* (acto del hombre) y *actus humanus* (acto humano), y decían que los “actos del hombre” –a diferencia de los “actos humanos”– no se realizan por el hombre en cuanto tal hombre, sino que se dan en la naturaleza (como ocurre en los sueños o en los procesos fisiológicos). No son, pues, actos libres, ni deliberados, ni dependen de la voluntad, de modo que no son actos propiamente morales y, consiguientemente, no hay responsabilidad moral (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 19 s).

Acto humano

A diferencia de los “actos del hombre”, los actos humanos son libres y deliberados, surgen de las facultades superiores del hombre (inteligencia y voluntad) y el hombre es responsable de los mismos. El texto clásico de santo Tomás y fuente de referencia inexcusable dice: “De entre los actos que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente humanos aquellos que son propios del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellos actos de los que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanos. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y la razón. Llamamos, por tanto, actos propiamente humanos a los que proceden de una voluntad deliberada. Los demás actos que se atribuyen al hombre pueden llamarse del hombre, pero no propiamente humanos, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre”. Los actos humanos constituyen propiamente el objeto de la ética. Un acto humano es bueno cuando contribuye a la perfección de la realidad personal, a la plenificación del *êthos* o carácter moral (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 20).

Adoctrinamiento

Adoctrinar no es otra cosa que transmitir una doctrina o cuerpo de enseñanzas. Dicho así, no debería tener las connotaciones negativas que acompañan a dicho concepto. Pero, a partir de la modernidad, con sus valores de

autonomía y libertad, es decir, de toma de conciencia crítica –el “atrévete a pensar” (Kant)–, el término empezó a ser considerado como atentatorio contra la dignidad de la persona y su libertad personal. Nadie quería ser “adoctrinado” en los valores, sobre todo religiosos, y no sólo individual, sino también socialmente. Ninguna verdad –ni siquiera la verdad de la fe– podía imponerse, ni constituirse en rectora de la organización política y social. Los defensores de una nueva escuela entendían, asimismo, que “adoctrinar” era transmitir credos o idearios de manera dogmática, impositiva y acrítica, cuando la función de la escuela debe ser otra; ayudar a los niños a que piensen por sí mismos, es decir, de manera crítica y en libertad. Desde una perspectiva moral, no cabe el “adoctrinamiento” en el sentido descrito. Si la moral es una dimensión de la persona, y no “una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio” (Ortega); si ser moral es una tarea, un quehacer ineludible del ser humano, cada uno organizará su propia vida desde unos ideales propuestos y mediante la elaboración de unas pautas morales –en ocasiones no coincidentes, quizá, con las leyes– que nos orienten y conduzcan hacia la autorrealización y el bien común (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 22).

Aggiornamento

Del italiano *giorno* = día. Puesta al día, actualización (De Pedro, 1998: 13). Término italiano que puso en circulación el Papa Juan XXIII con motivo de la celebración del Concilio Vaticano II, y que, hoy, ha adquirido amplio uso. Significa «revisión», «puesta al día» de la Iglesia, renovación desde dentro (Blázquez, 1997: 16).

Agnosticismo / agnóstico

De *a* (no) y *gnoscere* (conocer), algo que no es objeto de conocimiento. El término fue introducido por Huxley (1869) y, con él, quiso afirmar que ciertos ámbitos de la realidad son absolutamente inaccesibles al conocimiento humano. Más en concreto, no se puede conocer lo suprasensible, es decir, no es posible la metafísica como ciencia, ni se puede afirmar o negar, racionalmente, la existencia de Dios, pero pueden darse otras vías de acceso a Dios (sentimiento, fe, esperanza, etc.). El sofista Gorgias habló ya de la imposibilidad de conocer a los dioses por desbordar los límites de nuestros sentidos. Kant es considerado el padre del agnosticismo moderno. Agnósticas pueden ser llamadas la Escuela Sociológica Francesa (Durkheim, Mauss, Lèvy-Bruhl), el pragmatismo de James, el intuicionismo de Bergson, el modernismo, la «Kierkegaard-Renaissance» con

K. Barth al frente, etc. El profesor Enrique Tierno Galván, en su libro *¿Qué es ser agnóstico?*, dice que agnosticismo es vivir perfectamente la finitud y no echar de menos a Dios: «El agnóstico dice que no es posible conocer nada que esté fuera de sus posibilidades de conocer y que sus posibilidades de conocer se agotan en lo finito (...). No tiene la ambición intelectual de sobrepasar la vida más allá de las fronteras del mundo, porque el mundo no tiene fronteras, todo es finitud» y, «como la posibilidad de verificar el contenido de la hipótesis de la trascendencia no es posible desde la finitud, el agnóstico sigue el sentido único de lo finito. El agnóstico no admite el *misterio*, es decir, lo que no sabe por razón de su esencia; ni el *enigma*, es decir, lo que no sabe porque encubre el sentido que manifiesta. Para el agnóstico, lo que no se sabe es ignorancia, es decir, lo que se desconoce porque no se poseen los elementos necesarios para obtener una explicación satisfactoria». Hay una versión teológica del agnosticismo que afirma que la fe es el único conocimiento válido para acceder a lo suprasensible (Fideísmo). (Blázquez, 1997: 17).

Albedrío

Se usa habitualmente como sinónimo de libertad. Para san Agustín, libre albedrío era la posibilidad de elegir entre el bien y el mal moral, mientras que la libertad significaba el buen uso del libre albedrío (Blázquez, 1997: 18). Ver *Libre albedrío*.

Aliedad (ética de la)

El término *aliedad* viene del latín *aliud* (otro entre varios), a diferencia de *alter*, que significa también “otro”, pero otro entre dos, es decir, “el otro”, que es sujeto individual, rostro, persona y prójimo. El profesor Aranguren acuñó la expresión de ética de la aliedad para diferenciarla de una ética de la alteridad, que él engloba dentro de la “ética social”. La ética de la aliedad considera al Estado como sujeto de eticidad, ya que “la moralización social no puede ser confiada a los individuos, ni siquiera en el plano interpersonal de la alteridad, sino que requiere ser institucionalizada, convertida en una función, en un servicio público” (*Ética y política*, 1963). Pero –añade el profesor Aranguren– como los más peligrosos enemigos de la moral institucionalizada son la inercia y el conformismo, cada individuo debe conservar intacta la autoexigencia ética y el espíritu de lucha, de iniciativa y entusiasmo; es decir, la ética de la aliedad no puede darse sin la autoexigencia ética, pues, de no ser así, se daría un traspaso total de lo ético-social a la Administración pública y los

ciudadanos se convertirían en simples aceptadores de las directrices del Estado. En este punto concreto se hace necesaria la intervención del intelectual. A él compete mantener una acción de crítica constante desde dentro de la sociedad para impedir la desmoralización, la inercia, el marasmo ético en las instituciones del Estado, así como mantener la tensión viva y operante entre la política y la ética (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 31 s).

Alteridad (ética de la)

Del latín *alter* (otro), otro entre dos, es decir, “el otro”. Hay alteridad cuando se da relación personal, a diferencia de la *alidad**, donde las relaciones son impersonales, como ocurre en el plano de las estructuras político-administrativas del Estado. Según el profesor Aranguren, una ética de la alteridad busca la moralización de la política desde la ética personal (Montesquieu, Rousseau) o desde los grupos sociales (Lukacs, Sartre). Las virtudes que caracterizan a la ética de la alteridad son la libertad y la justicia. Pero –añade Aranguren– aunque este tipo de ética supone un progreso frente a una moral meramente individualista, no basta para construir un ordenamiento social justo. La moralización del Estado de abajo arriba, ya en su vertiente individual, ya en su vertiente social, es imprescindible para la realización de la justicia social, pero no es suficiente; debe darse, además, la moralización por el Estado y desde el Estado, o, en otras palabras, que la fuente de la moral política sea el Estado.

Emmanuel Lévinas ha elevado el término *alteridad* a categoría filosófica cuando subraya la dimensión relacional de la persona en el seno de un grupo o comunidad. Pretendía superar la concepción del humanismo clásico que consideraba al hombre como “conciencia de sí” (egocentrismo) y absoluta libertad. El concepto de alteridad implica una comunidad constituida no por una suma de “yoes” autónomos e intercambiables, sino un “nosotros” que, lejos de anular la autonomía, la posibilita y desarrolla. Este principio relacional constituye la base misma del universo moral (*Totalidad e infinito*, 1987). “El rostro del prójimo –escribe en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1987)– significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. El rostro del otro me mira, todo en él me mira, nada me es indiferente. Cuando más respondo, más responsable soy; cuando más me acerco al prójimo, cuya carga tengo, más alejado estoy. (...) El término *yo* significa heme aquí respondiendo de todo y de todos. (...) El otro es de golpe el hermano de todos los hombres. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo

tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente invisible en la preocupación por la justicia” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 34).

América (descubrimiento de y moral cristiana)

Dentro de la reflexión teológico-moral del siglo XVI, el descubrimiento de América supuso una auténtica conmoción intelectual. Si la vida católica de España quedó marcada por la evangelización del nuevo continente, lo mismo sucedió en la teología moral. Anotamos las repercusiones más notables que tuvo el hecho del descubrimiento de América en la reflexión teológico-moral católica:

– Discusión sobre la *legitimidad ética de la conquista* de los territorios americanos. Esta cuestión fue importante en sí misma, pero lo fue todavía más en cuanto que revolucionó los esquemas mentales en orden a pensar teológicamente la política expansionista de los países en clave de bien común internacional. De los esquemas medievales del «poder religioso» (papal) sobre las naciones paganas, se pasó a planteamientos modernos basados en la racionalidad ética y en los derechos de los pueblos. Las tesis de Vitoria en la relección *Sobre los indios* constituyeron una novedad en el pensamiento teológico y un fundamento inequívoco del derecho internacional. Es preciso reconocer que la discusión sobre la legitimidad ética de la conquista de América no fue sólo una cuestión teórica, sino también un interrogante que afectó la conciencia de los gobernantes: originó en ellos lo que se denomina la «duda americana». «Es el primer caso de un pueblo que somete sus éxitos y su política nacional a un severo escrutinio ético» (G. Céspedes del Castillo, *América Hispánica (1492-1898)*. Barcelona 1986, 25). [De seguido, el texto reseña una selecta bibliografía sobre este primer aspecto o repercusión temática expuesta, la cual se omite para ganar espacio].

– Además de ser conciencia crítica en relación con la conquista de América, la teología moral se constituyó en un *frente de lucha por la justicia* en la conquista y colonización americanas. De varios modos: 1) *Denunciando* las injusticias que los conquistadores y colonizadores cometían con los nativos; la institución de la «guerra» y la institución de la «encomienda» (con las implicaciones y secuelas que las dos conllevan) fueron objeto de análisis moral y de denuncia profética. La denuncia del grupo de dominicos de la Española fue un grito temprano a favor de la justicia conculcada por los colonizadores. Bartolomé de Las Casas fue el continuador y el portavoz más destacado. 2) *Proclamando* la dignidad humana del indio (su condición plenamente humana; recordar la

discusión de Sepúlveda y Las Casas) y sus consiguientes derechos inalienables. [Aquí se vuelve a reseñar otra bibliografía selecta sobre este segundo aspecto o repercusión temática expuesta, que también se omite].

– El descubrimiento de América fue un *encuentro* entre dos culturas y dos formas de vida. Ello supuso para la moral: 1) El reconocimiento ético de la existencia del «otro» en cuanto ruptura del solipsismo de cada uno de los dos mundos. 2) La necesidad del «encuentro» entre los dos mundos diferentes: como conocimiento mutuo, como búsqueda de convergencias. 3) La toma de conciencia de la «unidad» de la especie humana, correlato antropológico de la abarcada redondez de la Tierra. Estos tres factores, en los que se concreta el significado ético del «encuentro», son decisivos para el planteamiento de la moral en la etapa moderna de la historia occidental.

– La evangelización de América supuso una *nueva inculturación* de la moral cristiana. Las aportaciones de los misioneros, de los obispos, de los concilios (recordar los concilios de México y Lima) en este terreno de la inculturación están todavía por evaluar y por estimar.

– El descubrimiento de nuevos mundos suscitó en Europa el interés por la razón utópica. El género literario de la *utopía* expresa ideales morales de la sociedad humana. Por otra parte, la vida en América producirá *formas sociales utópicas* (en México, en la primera etapa; en Paraguay, más tarde). Estas configuraciones sociales utópicas constituyen un enriquecimiento del programa ético de la humanidad y, más concretamente, de los cristianos.

– Es forzoso señalar una espesa y amplia sombra en el panorama moral de la colonización de América: *la esclavitud*.

Este conjunto de aspectos en los que hemos concretado el impacto que el descubrimiento de América produjo en la reflexión teológico-moral católica ha de ser tenido en cuenta para comprender la génesis y el significado de la actual ética de *liberación* (Vidal, 1991: 25 s).

Amoral

Significa «no moral», que no debe confundirse con inmoral. Realidad o realidades que no tienen que ver con la moral (una ecuación matemática, los animales y las cosas, por ejemplo) y también se dice de quien carece de sentido moral. «Lo moral» es una dimensión específicamente humana. Inmoral, en cambio, se dice del hombre que, comprendiendo lo que debe hacer, no lo hace. Posee sentido moral, pero carece de fuerza para actuar en consecuencia. (Blázquez, 1997: 23).

Anomia / anómico

Del griego *a* (no) y *nomos* (ley), sin ley, alegal, situación o sociedad caracterizada por la ausencia de normas o de roles, lo cual produce desconcierto personal y desorientación social. Para algunos sociólogos, consistiría en la conducta desviada con respecto a los valores, normas y costumbres vigentes en el grupo; y a tal conducta contribuirían, además de algún tipo de predisposición hereditaria, los cambios bruscos producidos en la sociedad, la masificación, la exaltación de valores económicos y de los éxitos de quienes triunfan económicamente y la imposible imitación de los mismos por caminos lícitos. Todo ello produce frustración, agresividad, desánimo y desmoralización.

El término *anomia* se debe a E. Durkheim en su obra *El suicidio* (1897), donde la define como la situación patológica de una sociedad cuya característica fundamental consiste en una sensación de desconcierto y desorientación, porque se ha resquebrajado la certeza de los valores, en la moral y en el orden social vigente. Una situación de anomia tiene incidencia en el universo ético, en cuanto que contribuye a la *desmoralización* personal y social, y “un hombre desmoralizado –son palabras de Ortega– es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad, y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino” (*Por qué he escrito “El hombre a la defensiva”*). El desmoralizado, el hombre que “no está en su propio quicio y vital eficacia”, carece de confianza tanto en la empresa de su quehacer personal como en la del quehacer colectivo. De ahí que, sobre todo en épocas de tránsito o de crisis de valores, se expanda la desmoralización social de un pueblo (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 41).

Antiguo Régimen

Organización social, administrativa y política, anterior a la Revolución Francesa. Es la denominación con que los revolucionarios franceses caracterizaron el tipo de sociedad que existía antes de 1789, año en que la revolución la abolió, dando paso al que se empezó a llamar «Nuevo régimen». No se define tanto en su relación con el pasado social y político, sino por contraposición a los cambios que la revolución liberal y la industrialización introducirían a partir del siglo XVIII en Francia y Europa (Blázquez, 1997: 28).

Antropología (y ética)

1. *Planteamiento.* El sujeto del comportamiento moral no es ni la «buena voluntad» (Kant), ni la «voluntad deliberada» (casuistas), ni tampoco ninguna

otra de las potencias o funciones humanas. El sujeto del obrar moral es el *hombre integral*. A pesar de parecer y ser tan obvia esta afirmación sin embargo a veces no se la tiene en cuenta.

No pretendemos ofrecer aquí un desarrollo completo de la antropología filosófica y de la antropología teológica. Nos limitamos a aludir a algunos aspectos más relevantes tanto de la una como de la otra, para terminar con algunas referencias de antropología ética.

2. *Perspectivas de antropología filosófica*. Dentro de nuestra perspectiva de una antropología «orientada» a la moral, resaltamos los siguientes aspectos como afirmaciones que «definen» al hombre integral.

a) *El hombre: unidad totalizante*. Frente a la concepción dicotómica del hombre, hay que proclamar su unidad totalizante, tanto constitutiva como funcional. Afirmación que es básica para la moral. El sujeto moral es todo el hombre: concurre el hombre integral y se expresa en el hombre total. Un comportamiento tendrá mayor o menor densidad moral en la medida en que sea expresión de la persona en su totalidad.

Esta afirmación tiene muchas aplicaciones para la antropología moral. En efecto, al acto singular debe atribuírsele mayor o menor valoración ética cuanto más profunda o superficialmente se expresa la persona en él. En esa manifestación entrará toda la riqueza personal que el hombre haya atesorado.

La afirmación de que el hombre es una unidad totalizante no quita la diversidad de aspectos que pueden integrar el comportamiento humano: exterioridad-interioridad, objetividad-subjetividad, intencionalidad-ejecución, etc. Son aspectos o dimensiones que es necesario ver en todo comportamiento humano. En los comportamientos concretos podemos advertir prevalencia de una u otra dimensión. Pero lo que no se puede perder es la unidad personal de todo comportamiento. Valdrá esta afirmación para valorar las dimensiones externas (actos externos), las dimensiones ejecutivas (intención y ejecución) en la conducta moral.

b) *El hombre: una "inteligencia sentiente"* (Zubiri). El hombre es un ser vivo. Las notas características del ser vivo se realizan plenamente en el hombre. El viviente se caracteriza por poseer una cierta independencia respecto del medio y un cierto control específico sobre el medio. Estar vivo significa tener una actividad propia y una interacción adaptativa con el medio.

El bios humano posee una originalidad. El vegetal, el animal y el hombre son seres vivos. Pero entre ellos existen diferencias abismales. La posición erecta del hombre, el uso instrumental de la mano, el prodigioso desarrollo del cerebro en su posición frontal, la posibilidad de adquirir un lenguaje articulado

y la capacidad de pensar abstractamente sitúan a la especie humana en la cúspide de la escala zoológica.

El «inteligir» es la modalidad biológica humana. La propia biología coloca al hombre en el trance de «inteligir». En efecto, la vida del hombre es biológicamente más completa que la del animal. La vida del animal es limitada y la del hombre es «casi-ilimitada». Por eso la función primaria y típica del animal es sentir estímulos; en cambio, la del hombre es inteligir realidades. «El hombre es un animal, pero un animal de realidades» (Zubiri).

La comprensión del hombre como «inteligencia sentiente» debe ser asumida dentro de la antropología moral. Destacaríamos de un modo particular las siguientes aplicaciones. En primer lugar, el comportamiento moral no debe ser entendido desde una visión cartesiana y racionalista. La pasión por las «ideas claras y distintas» ha conducido en el terreno moral a la búsqueda inútil por la «certeza» imposible en el obrar moral; recuérdese a este respecto, el gran problema de los *sistemas de moral* par resolver la duda de conciencia, problema que ha ocupado a los moralistas durante varios siglos.

Otra aplicación para la antropología moral es la de ver en todo comportamiento moral la manifestación unitaria del hombre en cuanto dimensión sensitiva e intelectual. En todas las acciones humanas actúa siempre esta actividad de la inteligencia sentiente. No podemos separar del comportamiento moral los aspectos emotivos, afectivos, etc., para quedarnos únicamente con los aspectos intelectual-volitivos. Esta «pureza» racional y volitiva es imposible; no es humana. Existe, pues, un aspecto de «irracionalidad» dentro de la moral que ha de ser asumida en una visión unitaria.

c) *El hombre: una estructura personal*. El ser humano tiene una estructura personal. Esta se concreta en la condición de «personidad», según la terminología de Zubiri. La noción de *persona* viene a coincidir con la definición del ser humano.

d) *El hombre: un ser para el encuentro*. La persona tiene una estructura de interioridad; pero es también una *realidad abierta*. Dentro de la definición de persona, es necesario introducir este elemento esencial. Por otra parte, se trata de un elemento muy importante en la definición actual de *persona*. Hemos querido desglosar este elemento del apartado anterior no por no considerar la apertura como un factor esencial de la persona, sino precisamente para darle mayor importancia.

Esta dimensión de apertura del ser humano tiene múltiples repercusiones para el planteamiento moral. Baste recordar los temas éticos de *sociabilidad*,

comunicación, encuentro.

3. *Perspectiva de antropología teológica.* La visión del hombre queda completada con la dimensión teológica. Es un aspecto decisivo a tener en cuenta en la antropología moral. Pero no es este el lugar para hacer un desarrollo de la comprensión teológica del ser humano. Únicamente queremos recordar las dimensiones esenciales de esta visión teológica del hombre:

- El hombre, creado a imagen de Dios: dimensión «teológica» de la moral.
- El hombre, re-creado en Cristo: dimensión «crística» de la moral.
- El hombre, ser eclesial: dimensión «eclesial» de la moral.
- El hombre, ser cultural: dimensión «mística y cultural» de la moral.
- El hombre, ser escatológico: dimensión «escatológica» de la moral.

4. *Antropología ética.* La concepción humano-cristiana del hombre se traduce en un conjunto de estimaciones éticas que configuran la antropología ética básica. De ésta queremos anotar tres series de rasgos deducidos de la imagen normativa que ofrecen los textos neotestamentarios:

a) *Valor absoluto del hombre* (evangelios sinópticos). Dentro de un contexto literario de «controversia» y con una gran carga «cristológica», los evangelios sinópticos ponen de relieve el valor original y decisivo de la persona humana frente a las valoraciones antihumanas «añadidas» por las deformaciones religiosas. En el evangelio de Marcos existe un bloque literario (2, 13 - 3, 6) en el que Jesús es presentado en su actuación como el «dueño» de las instituciones humanas, dominio y libertad que transmite a todo hombre que le sigue (2, 28: «el hombre es señor también del sábado»); de este modo, el valor de la persona se concreta con el «señorío» de Jesús, puesto de manifiesto en su actuación libre frente a las instituciones religiosas. El bloque literario de Marcos encuentra también sus paralelos en Mateo (12, 1-14) y en Lucas (5, 27 - 6, 11).

En otro bloque literario de «controversias», en que se presenta a Jesús desenmascarando el sinsentido de las «tradiciones» de los hombres y devolviendo el sentido de los valores originales, aparece de nuevo la valoración absoluta y original de la persona humana frente a dichas «tradiciones» de los hombres (Mc 7, 1-23; paralelo: 15, 1-20).

En estos bloques literarios se subraya el valor original del hombre. Para un seguidor de Jesús, la norma propia de actuación del hombre es el hombre mismo.

b) *El hombre «nuevo»* (teología paulina). La «novedad» es una categoría de la antropología ético-religiosa de Pablo. Puede traducirse actualmente por

«originalidad»: el cristiano es el hombre nuevo o el «tercer hombre» en contraposición con las dos comprensiones religiosas más conocidas para Pablo: la griega (sin esperanza y sin religiosidad auténtica) y la judía (definida fundamentalmente por la autosuficiencia emanada de una concepción religiosa de cumplimiento legalista):

– Rom 3, 21-31: corolario en que se proclama la originalidad del existir cristiano frente al existir ético-religioso del judaísmo y del paganismo. «Dios rehabilitará a los circuncisos en virtud de la fe y a los no circuncisos también por la fe» (v. 30).

Si la figura ético-religiosa del cristiano la define Pablo *por la fe* («rehabilitados ahora por la fe»: Rom 5, 1), la existencia cristiana es un existir en gracia y en esperanza. «Por él (Jesucristo) tuvimos la entrada en esta situación de gracia en que nos encontramos, y estamos orgullosos con la esperanza de alcanzar el esplendor de Dios» (Rom 5, 2). Esto supone entender y realizar la vida ética del cristiano como un vivir en novedad.

– Rom 8, 5-14; Gal 5, 16-24 (la vida del Espíritu).

– Ef 4, 22-24 (vida del hombre nuevo).

Pablo resume este rasgo del hombre nuevo con la exclamación axiológica: «Circuncisión o no circuncisión; ¡qué más da! Lo que importa es una nueva humanidad» (Gal 6, 15).

c) *El hombre «reducido a fe y amor»* (teología joanea). Creer y amar son los dos verbos en que «reductivamente» se expresa y se realiza el existir del hombre creyente. Tal «reducción» puede ser considerada como otro de los rasgos normativos de la imagen del hombre en los escritos joaneos:

– *Creer es*: la salvación (3, 18); es la vida (5, 24; 6, 47); es la obra a realizar (6, 29); es la victoria sobre el mundo (1 Jn 5, 4-5).

– *Amar es*: el mandamiento «nuevo» (13, 34-35); el mandamiento «antiguo» (1 Jn 4, 7-21). (Vidal, 1991: 30-34).

Atomismo ético

Algunos prefieren emplear el término de *atomización*, y se usa en contraposición a una ética centrada en los actos aislados, separados unos de otros, para reivindicar una ética de las actitudes, *ethos* o carácter de la persona que confiere sentido unitario a los actos y hábitos. Lo que interesa no son los actos aislados, sino la «vida moral», de la cual actos y hábitos son simples elementos. Los actos sólo adquieren su sentido emergiendo de un modo de ser moral, del *ethos* como objeto unitario del «quehacer y quehacerse» (Ortega y Aranguren). (Blázquez, 1997: 40).

Autonomía

Del griego *autos* (sí mismo) y *nomos* (ley), capacidad de darse uno a sí mismo sus propias normas, conforme a las cuales orienta y construye su propia vida. Su antónimo es *heteronomía*. Constituye un concepto clave en la reflexión ética, porque si la conciencia moral consiste en la capacidad de conocer y juzgar la bondad o maldad de las acciones propias y ajenas, ésta ha de ser autónoma y no heterónoma; es decir, ha de regirse por los principios morales que le parecen propios de los seres humanos, y no por normas o leyes impuestas, llámense instintos, deseos, tradición o la autoridad de alguien. Kant defendió la autonomía absoluta de la voluntad, al decir que el hombre es como un legislador universal y el único juez soberano de sus actos: “Sólo el ser humano es fin en sí mismo. (...) Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa gracias a la autonomía de su libertad”. En suma, ser autónomo es obrar moralmente. El profesor Aranguren se refiere al giro copernicano que imprimió Kant a la moral, que consistió “en fundamentarla, no como antes, sobre la idea de Dios, el ente increado como *summum bonum* (bien supremo o sumo bien), y sobre una teoría de la causa final, sino precisamente sobre la conciencia misma. (...) Una auténtica moralidad no puede ser teónoma, sino autónoma: la voluntad tiene que darse la ley a sí misma y, precisamente, en esta autonomía de la voluntad y el entendimiento es en lo que ha consistido, a su juicio, lo positivo de la Ilustración. Por tanto, frente a toda suerte de presupuestos teónomos, Kant considera que la conciencia es el supremo legislado” (*Ética*, 100-101). La autonomía de la conciencia no significa que el sujeto humano aparezca como un nuevo Adán, que se inventa sus propias normas y principios morales, sino que empieza aprendiendo las normas vigentes en la familia, grupos de amigos, escuela, etc., y asume como propias aquellas que le parecen las correctas. Ello significa que, en un principio, impera la heteronomía y que la autonomía implica una opción, un progreso de madurez en el desarrollo de la conciencia moral.

Hay un segundo uso del concepto *autonomía* en clave política: la capacidad de un ente administrativo para organizar su actividad política con independencia (no soberanía), pero dentro del régimen vigente (Blázquez, Devesa y Cano, 1999: 54 s).

Axiología / axiológico

De *axios* (valioso) y *logos* (tratado), tratado o teoría de los valores. Éstos no son objetos o seres, sino cualidades de las cosas (belleza, elegancia) o de las

personas (honradez, solidaridad, justicia). Una de las características de los valores es su bipolaridad (a un valor se contraponen un contravalor: bueno-malo, justo-injusto), y otra, la jerarquización: guardan un orden jerárquico de menor a mayor. Cada ser humano puede incorporar a su vida, mediante sus elecciones o preferencias, los valores morales de solidaridad, tolerancia, honradez, justicia, etc. (Blázquez, Devesa y Cano, 1999: 58 s).

Bien común

Sinónimo de “bien público” o “bien de todos”, “bienestar general” o “bien de la comunidad”. Aristóteles fue el primero en afirmar que los gobernantes deben procurar el bien de todo el pueblo. Santo Tomás y, posteriormente, los españoles Francisco Suárez, la Escuela de Juristas de Salamanca (Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, etc.), Luis Vives y los humanistas Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro recogieron la expresión en el sentido de que tanto los gobernantes como las mismas leyes han de mirar al bien común y no al bien de unos pocos, porque el bienestar común ha de ser la norma de toda la vida social. El fin del poder, dice Erasmo, es el bien del pueblo. “Cuando sigas un camino recto –escribe en la *Institutio principis christiani* (1516)–, cuando no hagas violencia a nadie, cuando no despojes a nadie, cuando no vendas ningún cargo ni corrompas a nadie con un regalo, seguramente tu tesoro estará menos repleto. Sitúa el bien público”. Para bien del pueblo y no del soberano se eligen los reyes –piensa Tomás Moro–, porque “nadie ignore –son palabras del español Juan Luis Vives en *El socorro de los pobres* (1532)– que no ha recibido para su uso y exclusiva comodidad ni el cuerpo, ni el alma, ni la vida, ni el dinero, sino que es su dispensero y escrupuloso repartidor”.

Pero el fin último de todo lo social no es la simple suma de los bienes individuales, ni la consecución del bien individual, sino que implica el conocimiento y el respeto de los derechos de las personas. Por eso suele definirse el bien común como la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales la persona puede conquistar con mayor plenitud su perfección, y consiste, fundamentalmente, en el respeto de los derechos y deberes de la persona. En la *Gaudium et spes* del Vaticano II se insiste: “La mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es desarrollar el sentido interior de la justicia, de la bondad y de servicio al bien común, robustecer las convicciones fundamentales sobre la verdadera índole de la comunidad política y su finalidad, como también sobre el recto ejercicio y los límites de la autoridad política” (n. 73). Esta doctrina se basa en el texto de santo Tomás de que “por ley natural, todas

las cosas son comunes”. San Ambrosio recogió la idea del destino universal de los bienes creados con estas frases, que cita la encíclica *Populorum progressio*: “Tú no regalas tu posesión a la persona pobre. Simplemente pones en su mano lo que es suyo. Porque tú te has reservado para ti lo que fue dado en común para utilidad de todos. El mundo fue dado a todos, no sólo a los ricos” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 65)

Burguesía

I. Breve esbozo histórico. Al pensar en el concepto *burguesía* es frecuente entenderlo en el sentido que ha cobrado desde el marxismo, a saber, esa clase social opuesta al proletariado y que Engels caracterizó como «la clase de los capitalistas modernos, propietarios de los medios de producción y que explota a los trabajadores asalariados». La cuestión, sin embargo, es más compleja, pues amén de no haber poseído siempre ese significado, al quedar configurada a lo largo del tiempo por grupos humanos muy diversos, habría que cuestionarse también si debe asociarse sin más con capitalismo. De modo que un repaso a su historia nos dará la medida aproximada de sus avatares, significado y funciones. En dicha historia cabe señalar dos grandes períodos, originados por esa especie de censura que fue la Revolución Francesa, en cada uno de los cuales cobran cuerpo unos tipos de burguesía que defieren entre sí cualitativamente. De una manera general, podemos caracterizar a los burgueses del primero de esos períodos por el hecho de tratarse de una clase de hombres libres e independientes, que al estar desligados de la tierra, y asumir como base el trabajo personal y el dinero, se separan del sistema de relaciones que configura el régimen feudoseñorial. En cambio –alcanzado el poder político y económico, y asegurada la total libertad de mercado– caracteriza a los burgueses del segundo período, el impulso y desarrollo dado a la Revolución industrial, así como la consolidación de sus conquistas.

¿Cuándo se inicia y cómo se desarrolla la burguesía en el primero de esos períodos y qué nota cabe señalar como caracterizadora de la misma? A finales del siglo X aparecen en las ciudades o *burgos* –origen de nuestra voz– grupos humanos cuya forma de vida no depende ya de la tierra, sino que, al ejercer como artesanos y comerciantes, se asegura en el trabajo personal y en el dinero. Este doble hecho convierte a los burgueses en una clase social de hombres jurídicamente libres y económicamente independientes, dentro, eso sí, del rígido organigrama feudal. Por eso, cuando siglo y medio después el comercio prospere, y a su socaire la burguesía adquiera riqueza y fuerza, no sólo su libertad jurídica

le permitirá organizarse con autonomía, sino monopolizar el gobierno de las ciudades, garantizando de este modo el ejercicio sin cortapisas de su actividad dentro del marco corporativo propio de una sociedad estamental. Aunque tardíamente, logrará así la burguesía que la nobleza y el clero la reconozcan como un grupo diferente del campesinado, con el que todavía estaba confundida, dando lugar en el ocaso de la Edad Media al nacimiento de la burguesía moderna de cuño capitalista (Sombart).

Nada tiene de extraño, pues, que el patriciado urbano o minoría burguesa dirigente apoyara al Rey en su afán por imponer su autoridad a la aristocracia, con el claro propósito de favorecer el desarrollo del capitalismo. Tres serán los hechos que se le ofrezcan a la burguesía para el logro de ese objetivo: primero, el poder alcanzado por la monarquía autoritaria, con la que está en connivencia; segundo, la explotación de la minas de metales preciosos, que dará lugar a un considerable aumento de la circulación monetaria; y tercero, el comercio colonial y sus enormes posibilidades de enriquecimiento, al traer a primer plano toda una serie de aspectos genuinamente burgueses como empresa, trabajo, organización y, en particular, su convicción de que el objetivo humano es la ganancia. Podemos, en consecuencia, decir que la nota que tipifica a la burguesía antes de la Revolución Francesa es su carácter mercantil estamental.

Ahora bien, pronto la estructura del Viejo Régimen detendrá ese progreso, tanto desde el punto de vista económico –ineficiencia estatal– como desde el político –la nobleza de sangre acapara los altos cargos–, lo que condujo a la burguesía a idear una reforma de la sociedad y del Estado y erigirse a sí misma en punta de lanza de la lucha contra el Absolutismo. Ambos aspectos se materializarán a lo largo del siglo XVIII en las revoluciones Inglesa –a comienzos del mismo–, que dará lugar a la monarquía constitucional, y a la Francesa –a finales–, que destruirá la organización sociopolítica de dicho Viejo Régimen.

Después de la Revolución Francesa, la burguesía asumirá un carácter industrial. De hecho –no se olvide– fueron las innovaciones técnicas del maquinismo, con las posibilidades de enriquecimiento que traían aparejadas, así como los liberalismos intelectual y económico, responsables en buena medida del movimiento revolucionario burgués de clase que condujo a 1789. La burguesía logró con ese triunfo la máxima libertad para producir y comerciar, dando lugar a la Revolución industrial, cuyo auge enmarida la historia de la burguesía y la del capitalismo. Y así fue. Tan pronto como la burguesía se hizo con el poder, dio por alcanzados sus propósitos, de modo que no encontró otra tarea que hacer sino la de consolidarlos, sacando con ello a la luz el carácter mistificador

de la ideología liberal, que hacía de sus conquistas privilegio tan sólo de unos pocos, no de todos, al verificarse *de facto* la igualdad universal ante la ley, únicamente en aquellos que poseían dinero.

Ese estado de cosas será lo que justamente dé lugar a la maduración de la conciencia social de la clase obrera y a su liberación de la hegemonía política burguesa. Como consecuencia de esta separación, emerge un nuevo concepto de burguesía, que abarca tan sólo a quienes poseen los instrumentos de trabajo o un capital que les permita, cuando menos, la independencia económica. Aparece así un enconado antagonismo entre burguesía y proletariado; estos, los proletarios, auspiciando una lucha de clases como única posibilidad de lograr transformar la realidad social; y aquellos, los burgueses, hablando de una sociedad sin clases cerradas, o, lo que es igual, en la que el ascenso social dependa tan sólo del esfuerzo y de los méritos individuales.

II. *Reflexión sistemática.* Leyendo por debajo de la historia que acabamos de delinear, puede observarse cómo trabajo y ahorro, sobre todo, aparecen como los grandes valores de la burguesía estamental, a la vez que un afán de seguridad anima no tanto a mejorar cuanto a mantener la situación de que gozan sus miembros. Empero frente a ella –y sin que esto suponga una contradicción– la burguesía industrial –la burguesía como clase–, asumirá los valores del ocio y consumo, así como el riesgo propio del espíritu de empresa (lucha, competencia, mercado), unido al afán de una ganancia sin límites.

Fue la Ilustración la que proporcionó a la burguesía la base ideológica para el logro, por esta, del poder político, social y económico, con la proclamación de una serie de principios universales de igualdad y libertad. Claro que estos pronto mostrarían su carácter mistificador al introducirse en el plano operativo una escisión entre el ciudadano universal, que teóricamente proclama la igualdad de naturaleza, y el hombre propietario, que fácilmente la niega. Así nos explicamos, por un lado, el hecho de que, si bien la igualdad de todos los ciudadanos era universalmente reconocida ante la ley, lo mismo que también la libertad de empresa y otras libertades, a la hora de la verdad únicamente quienes poseían dinero, es decir, la burguesía, tenían la posibilidad real de crear industrias y realizar negocios; e igualmente nos explicamos también, por el otro, que, aunque la ocupación de puestos de gobierno no estuviera limitada por rango o nacimiento, tan sólo los ricos podían de hecho ostentarlos. La burguesía, de esta manera, terminará identificándose con el capitalismo, con esa concepción del mundo basada en el dinero y en la utilidad, y asumiendo una actitud individualista que el personalismo criticará y rechazará, por considerarla uno

de los más perversos modos de anulación de la persona, pues «el capitalismo ha envilecido al hombre en la mediocridad del dinero. El obrero (...) es un instrumento intercambiable al servicio del capital» (Mounier). De ahí que la burguesía tratara de asegurarse en una ética basada sobre los tres principios de la producción, el dinero y el provecho, lo que tampoco debe sorprender desde que M. Weber aclarara la conexión existente entre las motivaciones religiosas del calvinismo y el desarrollo del capitalismo.

Pero, como no podía ser de otro modo, lo que la burguesía obtuvo fue una ética del egoísmo, que acabaría por configurar una sociedad también egoísta, al quedar estructurada sobre las coordenadas del dominio del hombre por el hombre y la despersonalización de todos sus miembros. A esa ética egoísta del hombre burgués o poseedor, atenido a la máxima del «se es en tanto que se tiene y en esa misma medida», le opondrá el personalismo su *ética amorosa*, una ética esta no tanto de normas como de actitudes, donde lo característico es la apertura, pues al basarse en el amor –un amor que da sin esperar nada, dirigido a los menos amados, de acción-testimonio y no excluyente– y ser este de suyo difusivo, no impone más ley que el querer al otro desde la libertad.

III. *Conclusiones para la vida práctica.* El espíritu burgués ha calado de tal manera en la cultura contemporánea, que no lo agotamos adjetivando como *burguesas* determinadas políticas, sistemas axiológicos, estilos de vida actuales, sino que cabe aplicar tal calificativo también a toda nuestra sociedad. Por eso, caídos los grandes relatos, hechas añicos las ideologías, el sentido de la inmediatez y del presente se nos impone sin más soporte que el del pragmatismo de un neocapitalismo cada vez más duro –propuesto, irrisoriamente además, como *el fin de la historia* por F. Fukuyama–.

Y, a decir verdad, tampoco se entrevén fórmulas lo suficientemente eficaces para sacarnos de este impás. Muy por el contrario, en nuestras actuales sociedades burguesas, las diferencias entre los hombres se reafirma y profundiza, día tras día, en medida proporcional a la que alcanzan las cotas de estandarización a que nos vemos sometidos como efecto de un riguroso control racional, llevado a cabo desde el poder y auxiliado por la *medioklatura*. Tales hechos nos muestran con nitidez la verificación de la escala burguesa de valores y de su sociedad homóloga, conjugados en esas dos alternativas dialécticas de *seguridad-libertad* y *planificación-progreso*.

Sin embargo, las consecuencias que se siguen de esos dos binomios que la sociedad burguesa siempre trató de conjugar, a saber, una *aurea mediocritas* –que permita la realización de los ciudadanos desde la estabilidad– y una producción

ininterrumpida –que exige la destrucción ingente de cantidades de energía–, están conduciendo al vacío humano y a la devastación ecológica, dos peligrosas consecuencias que es necesario evitar, ya que ponen en juego el sentido mismo de la vida humana y la seguridad de nuestro planeta Tierra. (M. Sánchez Cuesta, en M. Moreno Villa, 1997: 162–166).

Calvinismo (ético del)

La reforma llevada a cabo por Juan Calvino (1509-1564) recibe este nombre de calvinismo. A diferencia de Martín Lutero (1483-1546) –para quien el hombre se justifica ante Dios sólo por la fe (*sola fides*), pues las obras de nada valen–, admite que las buenas obras van necesariamente unidas a la fe. Es trabajando como se honra a Dios, de modo que la moral calvinista puede definirse como la “ética de la laboriosidad”, inseparable de la austeridad de vida. El vicio que más combate Calvino es la pereza. La laboriosidad, el puntual ejercicio de la profesión, es un servicio más grato a Dios que la liturgia. De ahí que –comenta el profesor Aranguren– “los elegidos, es decir, los que en el cielo, laboriosidad, activismo moral, austeridad y hasta ‘tristeza’, llevan impreso el sello de su incorporación a Jesucristo” (*Ética*, 297). Éstos serían los rasgos determinantes del *êthos* calvinista: tendencia compulsiva hacia el trabajo, pasión por el ahorro, ascetismo, austeridad de vida y exacerbado sentido del deber. Partiendo de este ideal del trabajo y de la austeridad, Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1901), intentó demostrar que allí donde se implantó la ética calvinista (Holanda, Nueva Inglaterra, etc.) se produjo una intensa actividad económica de tipo capitalista. La razón la encuentra en la idea-clave de la predestinación. El hombre –corrompido por el pecado original– nada puede hacer por sí mismo para merecer la salvación. Sólo se salvan los elegidos. Pero si el hombre, en vez de llevar una vida disoluta y ociosa, se dedica a trabajar y producir, huye del lujo, vive en la austeridad y ahorra en provecho de la comunidad, es probable que Dios le cuente entre los elegidos (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 76).

Carácter moral

Modo de ser y comportarse una persona, resultado de dos tipos de factores: hereditarios (temperamento) y adquiridos (con la educación, fuerza de voluntad, etc.). Aristóteles lo definió como *êthos*. En ocasiones se cofunde con el *temperamento* o *talante*; sin embargo, el temperamento tiene una base fisiológica, se nace con él, mientras que el carácter, aunque condicionado por

el temperamento, se adquiere, se forma y se forja, y se puede variar mediante la educación y la voluntad. Aranguren dice que “talante y carácter son los dos polos de la vida ética, premoral el uno, auténticamente moral el otro”. Los escolásticos asemejaron el carácter a una “segunda naturaleza”, mientras que la primera sería el “talante” o tono vital. Nacemos con una primera naturaleza (“talante”), pero forjamos una segunda: el *êthos* o carácter moral, y en esta tarea de adquirir virtudes y actitudes que componen el propio carácter consiste la vida moral o tarea de moralización. Esto supone que en la forja del carácter moral, además del temperamento o talante, debe darse el ingrediente de la *libertad*. Porque el hombre no nace realizado de una vez para siempre, ni está determinado a responder siempre y de la misma manera –como ocurre en el mundo animal– ante los problemas que se le presenten, sino que ha de construir “racional” y libremente su vida. Puede decirse que el *êthos* define globalmente la personalidad moral, pues –con frase de Aranguren– “el *êthos* o carácter moral consiste en lo que nos hemos apropiado viviendo”, ya que “es precisamente en el *êthos* o carácter donde se decanta y posa, donde se imprime lo que permanece y queda de ese fluir y pasar que es la vida” (*Ética*, 224). (Blázquez, Devesa y Cano, 1999: 78).

Casuismo / casuística

Aplicación de la ley moral a los casos concretos o a una situación particular: No debe confundirse con la *ética de situación*, donde la conciencia del individuo ha de «inventar», en cada situación concreta, la decisión que debe tomar. El casuismo, por el contrario, pretende prever, de antemano, todas las situaciones posibles y tener «dictadas» todas las decisiones que tomar. Pero «pensar que nuestra vida –dice Aranguren–, en todas sus situaciones concretas, con el peso de nuestra individual historia gravitando sobre ellas, pueda estar descrita y resuelta en un libro y que, por tanto, no hay más que abrirlo para encontrar allí escrito lo que tenemos que hacer, es quimérico y sólo pudo pensarse en la época del racionalismo». La expresión de *casuística moral* se aplica en concreto, a los manuales neoescolásticos de Teología moral del siglo XVI, en los que se ofrecía a los confesores un prontuario de preceptos y obligaciones morales rígida y minuciosamente detallados. Se obligaba a preguntar por el número de pecados, por su especie y circunstancias. Se privilegiaba exageradamente el aspecto del objeto pecaminoso por encima del sujeto y se caía en una especulación atomizada y voluntarista del pecado (Blázquez, 1997: 60).

Casuística: etapa histórica de la moral católica

Con la expresión «moral casuística» o *casuismo* se denomina la teología moral producida, con algunas excepciones, desde el Concilio de *Trento* hasta el Concilio *Vaticano II*. Por eso también se la llama moral *postridentina*; otras veces se habla de la moral de las *Instituciones morales*, ya que éste es el título que llevan muchos libros de moral casuística.

1. *Génesis de la casuística*. Dentro de la historia de la teología moral católica ocupa un lugar destacado el período postridentino. El comienzo de la moral como disciplina independiente coincide con la aparición de la moral casuista. Vereecke describe este acontecimiento del siguiente modo: «La aparición, en los albores del siglo XVII, exactamente en 1600, de las *Instituciones morales* del jesuita español Juan Azor señala el nacimiento de un género literario nuevo en teología moral. Desligada en adelante de la filosofía viva, del dogma e incluso de una teología moral especulativa, ajena a la espiritualidad y a la mística, esta *Theologia moralis practica*, modesta sirviente del confesor, se llamaba pomposamente *Theologia moralis*.

A partir de entonces, haciendo muchas veces de suplente del derecho canónico, la teología moral permanece fiel al plan y al método definidos en el Colegio Romano por los inspiradores de la *Ratio studiorum*.

El acontecimiento era, sin duda alguna, importante. Por primera vez en la historia de la teología, la moral había conquistado su autonomía. Ya no se dependería de la benevolencia de las demás disciplinas. El estudio de las virtudes teologales, por ejemplo de la fe, no se atendería ya, salga lo que saliere, como en Pedro Lombardo, a la extraña cuestión planteada por los viejos escolásticos: «¿Tenía fe Jesucristo?» Los problemas propiamente morales no esperarían a la segunda parte de los prolijos comentarios de la *Suma Teológica* de santo Tomás para recibir una solución» (Vereecke, 66-67).

La moral casuista tiene sus antecedentes históricos en los *Libros penitenciales* y en las *Sumas de confesores*. Si los primeros son la expresión teológico-moral del régimen de penitencia tarifada y las segundas del régimen de penitencia individual implantada por el Concilio Lateranense IV, la casuística corresponde al régimen de la penitencia surgido del Concilio de Trento.

Fueron muchos los factores que entraron en juego para que apareciese el género nuevo de las *Instituciones morales* o moral casuista.

– Nacidas al comienzo del siglo XVII, las *Instituciones morales* son la coronación de una evolución de la moral a lo largo de siglos anteriores. El mismo santo Tomás, al agrupar en la segunda parte de la *Suma Teológica* las cuestiones

relacionadas con la moral, preparaba, sin saberlo, la autonomía de la teología moral.

– Por otra parte, no se puede dejar de reconocer el influjo del *nominalismo* en la génesis de la moral casuista. Fueron los ockhamistas los que después de santo Tomás dominaron el campo de la moral. El concepto de «singular» dio una tonalidad individualista, extrinsecista, voluntarista y legalista a toda la ética. Se sobreestima el acto singular (frente a la valoración tomista de los hábitos) y se señala, como justificación de la bondad moral de las acciones, la voluntad de Dios. Estas orientaciones ejercieron un gran influjo en la moral, sobre todo desde el punto de vista metodológico. Los moralistas se dedicaron a analizar el acto singular, tanto en sus condiciones objetivas como subjetivas.

– Colocados en el siglo XVI, podemos señalar otros tres factores que tuvieron una importancia decisiva en la aparición de las *Instituciones morales*: el renacimiento del tomismo, la reforma tridentina, sobre todo en relación con el sacramento de la penitencia, y la organización de los estudios en la Compañía de Jesús.

Por lo que se refiere a los últimos factores, son acertadas las anotaciones de Häering: «Los decretos del Concilio de Trento, especialmente el de la administración del *sacramento de la penitencia*, exigiendo exacta declaración de los pecados, con el número, especie y circunstancias que cambian la especie, condujeron a ahondar las cuestiones de teología moral.

Por otra parte, la *espiritualidad individualista* se concentra más y más sobre el correspondiente examen de conciencia para la recepción del sacramento de la penitencia. La contrarreforma obliga también a los pastores de almas a una acción más profunda sobre ellas, la que se realiza sobre todo en ese sacramento. De ahí la necesidad de un conocimiento más exacto de la moralidad cristiana, especialmente por lo que toca a la parte práctica y positiva. Los esfuerzos para remediar esta necesidad partieron de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII.

La *organización* de los estudios en la Compañía de Jesús prevé dos clases de profesores: unos que, al explicar la *Suma* de santo Tomás, debían ocuparse exclusivamente de los principios generales de la teología moral, y otros que deberían de tratar *ex professo* los «casos de conciencia». Pero las «teologías morales» de estos últimos se distinguen de las anteriores *Sumas de confesores* en que el fin que persiguen es *determinar y proponer la doctrina* que regula la solución de los casos de conciencia» (B. Häering, *La ley de Cristo*, I. Barcelona 1968, 58-59).

2. *Desarrollo de la moral casuista*. El desarrollo histórico de la moral casuista, consumada su separación de la dogmática, va desde el siglo XVII hasta el

Concilio Vaticano II.

a) En los siglos XVII y XVIII, la historia de la teología moral se reduce a un esquema sencillo: lucha entre el *laxismo* y el *rigorismo*, entre el *probabilismo* y el *probabiliorismo*, en cuanto dos alternativas contrapuestas de los llamados *sistemas de moral*. Como dice Vereecke, la casuística, «girando alrededor del tratado de conciencia, se preocupa principalmente de solucionar el conocido problema del *probabilismo*; y tanto es así que la historia de la teología moral de estos dos siglos no es, en el fondo, más que la historia del probabilismo. Este aspecto especial conduce, además, a una casuística abstracta y falta de realismo: por más de un siglo quedó atascada la moral con semejantes cuestiones» (Vereecke, 68-69).

La lucha entre laxistas y rigoristas (mantenida, dentro de la ortodoxia católica, en términos de probabilismo-probabiliorismo) exigió la intervención del magisterio eclesiástico. Alejandro VII (1665, 1666) e Inocencio XI (1679) condenan tanto proposiciones laxistas como rigoristas.

La lista de los moralistas de una tendencia u otra es interminable. En los artículos correspondientes a las tendencias indicadas se encontrarán los nombres principales. Hay que anotar que algunos autores se mantuvieron al margen de la polémica.

b) Es mérito de san *Alfonso de Liguori* (1696-1787) el haber encontrado una postura equilibrada entre los dos extremos del laxismo y el rigorismo. La obra de san Alfonso, como moralista, tiene una importancia decisiva en la historia de la moral. En él concluye toda la etapa de evolución de la teología moral desde el siglo XVI, adquiriendo estabilidad el género de las *Instituciones*. San Alfonso es también el pilar seguro de toda la moral casuista posterior; aunque no sea aceptado por todos su sistema, casi todos siguen sus soluciones prácticas a casos concretos.

c) Después de san Alfonso, la moral continúa por los caminos del casuismo. Aunque persiste la división de autores a la hora de alinearse en uno u otro sistema moral, sin embargo, las resoluciones prácticas adquieren un marcado carácter monocolor y rutinario. Fuera del movimiento renovador alemán del siglo XIX (*Sailer*; *Hirscher*), la moral católica es plasmada en manuales de moral casuista, cuyas ediciones se multiplican sin otra novedad que la impuesta por las nuevas soluciones de la Santa Sede y por pequeñas adaptaciones a las nuevas circunstancias.

3. *El final de la casuística*. En el primer tercio del siglo XX no faltaron críticas, intraeclesiales y extraeclesiales, a la moral casuista, sobre todo dentro

del área lingüística alemana. Sin embargo, fue después de la Segunda Guerra Mundial cuando las críticas se hicieron más virulentas y eficaces, sobre todo entre los autores de lengua francesa.

Tratando de sintetizar las objeciones que los diferentes estudios opusieron hasta entonces a la hegemónica moral casuista, podemos decir que, a la altura del Concilio Vaticano II, existía un amplio consenso en la constatación de los fallos y limitaciones de la moral casuista. Conviene dejar constancia histórica de tal consenso.

Las principales deficiencias que se han advertido en la exposición de los manuales de moral casuista pueden ser esquematizados del siguiente modo:

a) *Desvinculación de la síntesis teológica*. No se trata de la separación en cuanto disciplina autónoma, sino de la desvinculación real de las fuentes auténticas de donde debe brotar el compromiso cristiano:

- desvinculación de la Sagrada Escritura;
- desvinculación de la teología (cristología, ecclesiológia, teología sacramental).

b) *Excesivo legalismo*. La moral casuista nació y se desarrolló dentro de un ambiente legalista. Ello ha dado lugar a un matiz legalista en la configuración del cristianismo de los últimos siglos. De un modo particular aparece el legalismo de la moral casuista:

- en la importancia otorgada a la «obligación» (al deber, a la obediencia, etc.);
- en la importancia que recibe la ley positiva, sobre todo eclesiástica («juridización» de la moral).

c) *Positivismo teológico y pragmatismo moral*. Dentro del estudio y de la enseñanza de la moral casuista, ha desempeñado un papel importante el positivismo teológico:

- al concederle un puesto de privilegio al argumento de autoridad (una cita bíblica, un documento del magisterio, la acumulación de opiniones unánimes de moralistas, etc.);
- al no someter a revisión los planteamientos y soluciones: la gran preocupación era deducir aplicaciones de unos principios indiscutiblemente aceptados, pero no el fundamentar los valores morales.

d) *Desvinculación de la filosofía*. La moral posttridentina ha sufrido una penuria extrema de diálogo y confrontación con el pensamiento filosófico de su tiempo. Mientras que santo Tomás construyó su edificio moral en un diálogo continuo con Aristóteles, los casuistas apenas si tuvieron en cuenta las corrientes ideológicas de su época.

e) *Vinculación excesiva con la «praxis penitencial»*. La moral casuista, como deudora de los *Libros penitenciales* y de las *Sumas para confesores*, ha tenido una relación directa e inmediata con la praxis penitencial. De ahí que los manuales de moral casuista estén pensados para los confesores. Esta excesiva vinculación con la praxis penitencial ha dado a la moral casuista unos matices muy particulares:

– la preferencia por determinar los «pecados»: de ahí que se haya dicho que la moral de las *Instituciones* es una «moral del pecado», una «moral del límite», una «moral del mínimo»;

– la insistencia en el caso concreto; pero estos casos se pensaban fuera de la realidad, sin tener en cuenta el análisis de las ciencias antropológicas, de ahí que se califique a este tipo de moral como «moral casuística», «moral de actos»;

– la prevalencia de los puntos de vista «prácticos», en orden a la praxis penitencial; de ahí que la moral casuista sea una «moral de sacerdotes y para sacerdotes» (en la que están ausentes los seglares como sujetos y destinatarios de la reflexión teológico-moral). (Vidal, 1991: 83–86).

Categoría

En griego *kategorēin* (predicar), que, a su vez, proviene de *katá* (contra, sobre, delante) y *agoreuein* (hablar en público); en latín, *praedicamenta* (predicamentos). Son las diversas formas o modelos de manifestarse lo real, los géneros supremos del ser y «los conceptos más generales conforme a los cuales se organiza la experiencia y conocemos y pensamos el mundo» (Aristóteles). «El discurso que expresa la esencia –escribió Aristóteles– se refiere unas veces a la entidad, otras a la cualidad y otras a cualquiera de las restantes *categorías*». Además de la *substancia* (primera de las categorías) enumera la *cantidad*, *cualidad*, *relación*, *lugar*, *tiempo*, *posición*, *condición* o *estado*, *acción* y *pasión*. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que los *predicamentos* o *categorías* –a diferencia de los *predicables* (género, especie, diferencia, propiedad y accidente), que son puras segundas intenciones o formas del entendimiento y pertenecen a la lógica– no son sólo formas de predicación, sino, sobre todo, modos de ser o grados del ser. Para Kant, las categorías son los conceptos puros del entendimiento, es decir, conceptos *a priori*, no empíricos, que se derivan de las formas de los juicios y de ellos se sirve el entendimiento para conocer. No describen la realidad, pero permiten dar cuenta de ella. No son géneros de las cosas, ni conceptos generales, ni formas lógicas. En Sociología se designa con este término

a la pluralidad de personas que forman una unidad social porque comparten alguna característica común, reconocida por la sociedad («los estudiantes», «los agricultores», «los empleados», etc.). (Blázquez, 1997: 61).

Categorico

Kant emplea el término en dos sentidos: como juicio en la *Crítica de la razón pura* y como imperativo en la *Crítica de la razón práctica*. En el juicio categorico se afirma el predicado del sujeto sin condición alguna (ej.: el aire es pesado), y da lugar a la categoría de substancia. En cuanto imperativo, designa un mandato incondicional, es decir, se ordena la acción en sí misma sin referencia a ningún fin (ej.: sé sincero). (Blázquez, 1997: 61).

Cisma

Derivada del griego, la palabra «cisma» significa literalmente corte, separación. El Código de Derecho Canónico, distinguiéndolo de la herejía y de la apostasía, que se oponen directamente a la fe, lo define como «el rechazo de la sujeción al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia a él sometidos» (c. 751). Es una forma grave de lesión y de violación de la unidad de la Iglesia, un delito que supone la recepción del bautismo y que se castiga con la excomunión llamada *latae sententiae* [«sentencia oculta». Son las penas eclesiásticas en las cuales se incurre sin necesidad de que expresamente se dicte sentencia, por el hecho mismo de cometer el delito que, según el Código de Derecho Canónico, está sancionado con una correspondiente pena]. La disciplina canónica de la Iglesia, sin embargo, tiene en cuenta las circunstancias atenuantes o eximentes por motivo de la edad; tiene también en cuenta lo que afirma el decreto sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II: «Quienes nacen ahora en esas Comunidades [separadas de la Iglesia católica] y se nutren con la fe de Cristo no pueden ser acusados de pecado de separación, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor» (UR 3).

La historia de la Iglesia estuvo marcada desde el principio por el drama de la división. Pero ha habido sobre todo dos acontecimientos que han originado la división entre los cristianos, que todavía dura: la separación entre la Iglesia oriental y la occidental sancionada en el año 1054 y la división que tuvo lugar en Occidente en el s. XVI con la Reforma protestante. El movimiento ecuménico se propone superar estas divisiones y restablecer la unidad de todos los cristianos. Movidado por el deseo de restaurar esta unidad entre todos los discípulos de Cristo, el Concilio Vaticano II ha propuesto a los católicos, en

un decreto especial sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), «los medios, los caminos y las formas con los que puedan responder a esta vocación y gracia divinas» (UR 1). (Pacomio y Mancuso, directores, 1996²: 148).

Comportamiento

[Del latín *comportare*, de *cum* = con y *portare* = llevar]. Cualquier acción o reacción que una persona manifiesta con respecto al ambiente. A veces implica la valoración subjetiva de una *conducta*. En el uso de la psicología general y experimental la actividad global de un organismo, considerada únicamente en sus manifestaciones objetivas, que pueden ser sometidas a un examen sistemático y a mediciones con procedimientos directos. A veces la psicología, por influencia del *conductismo*, es definida como *ciencia del comportamiento*, lo cual es un error tanto teórico como práctico (Merani, 1979: 32 s).

Comunitarismo

Teoría ética surgida en Norteamérica, en la década de los ochenta, y que engloba a autores tan diversos como A. MacIntyre, C. Taylor y M. Walzer, pero coincidentes en la crítica frontal a las éticas procedimentales (Apel, Habermas, Rawls, etc.) por haber contribuido –según ellos– a alentar el individualismo abstracto del mundo contemporáneo. Sólo en el seno de una comunidad es posible el aprendizaje y desarrollo moral, mientras que fuera de la comunidad los sujetos se sienten desarraigados, pierden su identidad y carecen de convicciones. Subrayan la importancia de la tradición frente a la argumentación y proponen la necesidad de recuperar las virtudes o formas de moralidad social frente a una ética de los principios. De todos los frentes les ha llegado la acusación de reaccionarios. Sus planteamientos éticos –dicen los críticos– significan un claro retroceso al pasado, no evitan fácilmente los riesgos de intolerancia y xenofobia y son proclives a caer en un relativismo intercultural. Valadier, en su libro *Elogio de la conciencia* (1994), valora de este modo el comunitarismo: “A las vivas críticas que avanza respecto de la moralidad actual, la perspectiva comunitarista responde con terapéuticas poco convincentes, puesto que pone por delante ya una valoración de comunidades restringidas, lo que queda muy por debajo de los desafíos masivos del presente, ya la exaltación de una tradición filosófica aristotélico-tomista ciertamente vigorosa, pero cuyos principios son extrínsecos a la modernidad, y por tanto, presumiblemente poco aptos para responder a las aporías actuales (...) (su) diagnóstico, ¿no queda marcado por la nostalgia respecto a tradiciones éticas bien estructuradas que ofrecen a la

conciencia modelos indiscutibles para ser seguidos?”.

Esta concepción ética tuvo una concreción política en el movimiento comunitarista, liderado por el sociólogo Amitai Etzioni, autor de *The Spirit of Community*, que era una réplica a los efectos perniciosos del liberalismo: insolidaridad, individualismo exacerbado, pérdida de identidad cultural, etc. (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 101 s).

Conciencia moral

El término *conciencia* viene del latín *cum* (con) y *scire* (saber), darse cuenta de algo, de las cosas, de sí mismo. La filosofía griega expresó esta conciencia refleja, específica del hombre, bajo el vocablo *sineidesis* (conciencia de los propios actos), que san Agustín tradujo en la frase *scio me scire* (tengo conciencia de saber) o *scio me agere* (tengo conciencia de mi obrar). A esta dimensión de la estructura humana, en virtud de la cual la persona es consciente de sus acciones, se designa conciencia psicológica, para distinguirla de otro ámbito de conciencia, que denominamos conciencia moral, o norma interiorizada de la moralidad; es decir, la capacidad del ser humano para conocer y juzgar la bondad o malicia de las acciones propias y ajenas. Se trata, pues, de un juicio de la razón práctica –*recta ratio* (recta razón), según santo Tomás– que nos permite reconocer la cualidad moral de un acto concreto que pensamos realizar, estamos realizando o hemos realizado. Es, por ello, la sede de la moralidad, el juicio próximo y práctico que indica lo que debemos hacer u omitir.

Los clásicos distinguieron tres niveles de conciencia –antecedente (dictamen que precede a la acción), concomitante (acompaña a la acción) y consiguiente (posterior a la acción)–, que santo Tomás recogió diciendo que la conciencia cumple tres funciones: 1) la de testificar (reconocer que se ha hecho u omitido algo); 2) la de instigar (reconocer qué no se tiene o se tiene que hacer); 3) la de acusar (remordimiento de conciencia) o excusar, es decir, juzgar que lo hecho está bien. Dice el profesor Aranguren que la conciencia moral mueve y orienta nuestra conducta hacia la acción correcta y aplica las normas generales a la situación concreta. Es el último juicio práctico que emitimos sobre la bondad o malicia de un acto. El lenguaje popular se ha referido a este núcleo más secreto del ser humano con expresiones como “me lo dicta mi conciencia”, “tengo la conciencia tranquila”, “me remuerde la conciencia”, “es que no tiene conciencia” o “allá cada cual con su conciencia”.

Si la conciencia moral aplica las normas generales a los casos concretos, significa que hay unos principios en virtud de los cuales juzgamos la bondad o malicia de nuestros actos. Estos principios o vienen de fuera –de la tradición, impuestos por alguna autoridad, de Dios a través de la “ley natural”, etc.– o se los da la persona a sí misma. En el primer caso hablamos de una conciencia heterónoma y, en el segundo, de una conciencia autónoma. Obramos de forma heterónoma cuando nos guiamos únicamente por lo que nos dictan, sin reflexionar ni decidir por nuestra parte si es o no lo que debemos hacer. Actuamos con autonomía moral cuando libre, consciente y reflexivamente decidimos sobre lo que debemos hacer. Pero autonomía no significa arbitrariedad subjetivista –la conciencia moral del hombre no crea la realidad buena o mala–, sino “libertad de la conciencia que previamente pasa por la personalización, que se refleja y constituye en la conciencia de sí; pero que se eleva a continuación a conciencia universal, conciencia individual y personal que, por principio, reconoce las demás conciencias individuales y personales, trabando con ellas la reciprocidad intersubjetiva, fundadora de derechos y deberes del sujeto libre de la moralidad” (B. Quelquejeu). Sólo la persona –dice Kant– es el único juez y soberano de sus actos, pues sólo ella sabe si actuó por deber.

Todos, de niños, actuamos de forma heterónoma: las normas nos vienen impuestas por la familia, la escuela, el grupo de amigos, los demás. Pasar de la heteronomía a la autonomía es una conquista, un progreso –como, igualmente, ha ocurrido en las sociedades–, un signo de madurez y realización personal (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 102 s).

Concilio Vaticano II

Concilio convocado por el papa Juan XXIII y celebrado bajo su pontificado y el de Pablo VI, de 1962 a 1965, en cuatro sesiones que se celebraban una por año, aproximadamente desde mediados de octubre hasta diciembre. Con una asistencia de más de 2000 obispos de todo el mundo, ha sido el concilio más representativo de los 21 que se han celebrado en la historia de la Iglesia. Por expresa voluntad de Juan XXIII, fue un concilio pastoral, es decir, no se dedicó a condenar errores, sino a buscar la actualización de la doctrina de la Iglesia al mundo de hoy y su proyección en la vida.

Aprobó 16 documentos, que se agrupan así: 4 constituciones (los de mayor categoría o importancia), 9 decretos y 3 declaraciones (De Pedro, 1998: 287).

Concupiscencia

Del verbo latino *concupiscere* (desear ardientemente), en la tradición católica se ha entendido como un movimiento del apetito sensible contrario a la razón humana y que es consecuencia del pecado original. Los santos padres y escolásticos medievales la denominaron *fomes peccati* o inclinación al mal. El evangelista Juan habla de la “concupiscencia de la carne” y de la “concupiscencia de los ojos” (I Jn 2,16), y san Pablo la identifica con la lucha que la carne sostiene contra el espíritu (Ga 5,16; Ef 2,3). Según el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992) “procede de la desobediencia del primer pecado. Desordena las facultades morales del hombre y, sin ser una falta en sí misma, le inclina a cometer pecados” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 107).

Conducta moral

“Comportamiento” y “conducta” suelen emplearse indistintamente como sinónimos. Hablar de comportamiento humano –hay también un comportamiento animal, que estudian los etólogos– es definir, de modo general, nuestro modo específico de existir en el mundo: “Es el perfil de cada ser humano en su relación con la circunstancia”, dice Ortega. El profesor Pinillos distingue dos aspectos en la actividad comportamental: la dimensión pública, exterior, observable de esa actividad, es decir, todo lo que puede ser observado por otro; y la dimensión íntima, privada, interior, accesible tan sólo a la persona que piensa, siente, proyecta o tiene la experiencia de su propia vida. A la dimensión observable del comportamiento llama conducta, y reserva los términos de conciencia o vida mental para la experiencia interior que cada sujeto tiene de sí mismo y de sus actos. Ambas dimensiones (conciencia y conducta) –piensa Pinillos– constituyen aspectos esenciales del comportamiento humano (*La mente humana*, 1973, 68).

El tema de la conducta observable constituye la preocupación central del *conductismo*. La conducta humana está integrada por lo que el hombre hace, es decir, por los actos y hábitos que va adquiriendo a través del sentido unitario de su vida, que –en palabras de Ortega– es tarea, faena diaria, quehacer constante. Decir conducta moral o vida moral no es añadir algo extraño a lo humano, como si de una superestructura se tratara, porque –como escribe Ortega– “la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical au-

tenticidad, y por ello no vive su vida, y por ello, no crea, ni fecunda, no hincha su destino” (*Por qué he escrito “El hombre a la defensiva”*). La conducta moral es la vida misma del hombre en cuanto encaminada a su autorrealización como persona, que logrará mediante la adquisición de actos y hábitos perfectivos. “Haciendo esto o lo otro –escribe el profesor Aranguren– llegamos a ser esto o lo otro; sabemos que al realizar un acto, realizamos y nos apropiamos de una posibilidad de ser. Si amamos, nos hacemos amantes; si hacemos justicia, nos hacemos justos. A través de los actos que pasan va decantándose en nosotros algo que permanece. Y eso que permanece, el sistema unitario de cuanto por apropiación llega a tener el hombre, es, precisamente, su más profunda realidad moral” (*Ética*, 218). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 108 s).

Conocimiento (de Dios)

La cuestión del conocimiento de Dios, lo mismo que la su desconocimiento o negación, del ateísmo, es una cuestión eminentemente práctica, incluso cuando se la reduce a cuestión meramente teórica. Y ello no sólo porque en el conocimiento de Dios se juega el hombre creyente su propia realización sino porque el conocimiento en cuanto tal es ya una componente esencial del devenir humano. Ahora bien, el conocimiento, y por tanto el conocimiento de Dios, ha sido “conocido”, es decir, interpretado de formas muy diversas en las diversas culturas, lo que ha conducido a diversas concepciones del modo de realizarse lo humano. Aquí vamos a considerar fundamentalmente las dos que han determinado nuestra cultura occidental, y en concreto la cuestión del conocimiento de Dios: la hebrea y la griega.

I. Conocimiento como poder/conocimiento como comunión.

En la tradición que arranca de Grecia y ha determinado el devenir de la cultura –de la historia entera– de Occidente, conocer es hacerse cargo de la realidad, captar sus estructuras, su esencia, para ponerla bajo el dominio del hombre, sujeto cognoscente. Conocer es dominar, doblegar la realidad, hacerla en este sentido humana. Conocer es poder. Siempre lo fue así en esta tradición ilustrada, pero muy especialmente desde los primeros pasos de la emancipación moderna de la razón y del nacimiento de la ciencia.

Este modelo de conocimiento ha hecho posible el espectacular desarrollo de la ciencia y la técnica en las sociedades del primer mundo, pero ha conducido también a una profunda crisis de sentido que pone hoy en cuestión el proyecto de la Modernidad, incluso el de la entera Ilustración. El sujeto cognoscente que pretendía dominar el mundo, reducirlo a objeto suyo, se ve cada vez más reducido él mismo a objeto de la dinámica de su propio conocimiento.

Pues bien, los diagnósticos más penetrantes de la raíz de esta crisis apuntan al olvido y a la represión, en esta concepción del conocimiento, de la componente de la comunicación o interacción a favor de la componente de la subjetividad dominante. Razón por la cual la propuesta racional para salir de esta crisis hace referencia a un “cambio de paradigma”: del paradigma moderno de la subjetividad al paradigma de la comunicación. Y resulta sintomático que en este nuevo paradigma se vea expresamente el influjo de la otra tradición de conocimiento a la que antes aludíamos, y que es la tradición hebrea-judía de la alianza y de la comunión. En efecto, en la concepción hebrea el conocimiento es fundamentalmente un acto de comunión, de relación personal y existencial de sujetos, y una acción comunicativa entre sujeto cognoscente y sujeto conocido.

El cambio de paradigma propuesto no implica sin embargo la sustitución de un modelo de conocimiento por otro, lo cual será volver a separar el conocimiento, sino de integrar el primer modelo, o mejor, la componente del conocimiento objetivo-científico en un modelo más integral que dé primacía a la componente de la interacción comunicativa, por tanto a la solidaridad frente al dominio.

II: Conocimiento de Dios como praxis de comunión y seguimiento.

En el conocimiento de Dios según la tradición bíblica esa dimensión tiene tal primacía que prácticamente se hace exclusiva. En efecto, conocer a Dios es entrar en relación personal con él, contemplar y dejarse calar por sus gestos y sus gestas, sus acciones liberadoras, entrar en su dinámica, sintonizar con él, hacer las obras que él hace, es decir, seguirle, caminar por sus caminos, realizar su designio, estar con él y donde está él. Conocer a Dios, según los profetas, es practicar la justicia y la verdad (Jer 9,23; 22,15-16), es partir del pan con el hambriento y acoger al pobre en el propio hogar (Is 58,5-12). De modo que Oseas no tiene reparos en afirmar lapidariamente: “No hay misericordia ni fidelidad, y por tanto no hay conocimiento de Dios en el país” (Os 4,1).

Es verdad que en la tradición bíblica se contempla también un modo de conocimiento de Dios que parece asemejarse más al primer modelo de conocimiento universal-objetivo. En concreto, en el clásico pasaje de Sab 13,1-9 se afirma la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de la realidad de su creación, un conocimiento, por tanto, más intelectual y menos práctico que el conocimiento de comunión. Y así ha sido interpretado, en contra del ateísmo, en el teísmo tradicional y en el mismo Magisterio de la Iglesia. Pero en esta interpretación sucede lo mismo que con la primera componente del conocimiento: que sólo es verdadera si es integrada en la concepción del conocimiento de

Dios en cuanto comunión y seguimiento, como ya hiciera Pablo al interpretar el desconocimiento de Dios, en la línea de los profetas, como injusticia que “subyuga” la verdad (Rom 1,18-21; Ef 2,12). El conocimiento de Dios no es una mera posibilidad abstracta del intelecto, sino una experiencia global que implica a la persona entera y en la que ésta se juega la plenitud o el fracaso de su existencia.

En este sentido es preciso interpretar todo conocimiento de Dios, el natural y el sobrenatural, si se quiere expresar su significado para la existencia humana. No es suficiente mostrar, ni siquiera demostrar, si ello fuera posible, la capacidad en el hombre de conocer a Dios con las solas fuerzas de su entendimiento y razón naturales a partir de la múltiple realidad de la creación, como se hizo en gran medida en el teísmo clásico. Este esfuerzo, aún siendo hoy tan necesario como ayer, incluso más necesario por cuanto la prueba la debe hoy poner el creyente y no el ateo, ha corrido siempre un doble riesgo: el no llegar al Dios específicamente cristiano, sino sólo a un Dios filosófico, cuando no a un ídolo, por una parte, y, por otra, el riesgo de no implicar la persona en ese conocimiento, o de implicarla de manera puramente intelectual y no existencial y socialmente como el conocimiento bíblico de Dios. Y tampoco es suficiente un conocimiento teológico de Dios que sólo en teoría aparezca como componente esencial de la existencia del creyente. El conocimiento del Dios Trinitario no puede darse fuera del modelo de conocimiento como comunión y seguimiento, y sólo en este modelo se revela plenamente su constitutivo sentido para la existencia cristiana. (Pikaza y Silanes, 1992: 298–300)

Consecuencialismo

Teoría moral según la cual se debe actuar en razón de las consecuencias (probables) de la acción. Las consecuencias desempeñan un papel decisivo a la hora de seleccionar las opciones del agente. Se engloban dentro de las éticas teleológicas —una acción es calificada de buena o mala según los resultados de la misma—, y una versión más generalizada y conocida es el utilitarismo. Los consecuencialistas dicen que es una teoría de la justificación —no de la deliberación, que defienden los no consecuencialistas—, porque los valores justifican las elecciones, e invocan unos valores que el agente debe fomentar, mientras que los no consecuencialistas invocan unos valores que deben ser respetados. Moore, entre otros, critica la tesis consecuencialista basándose en que, además de las consecuencias de nuestras acciones, hay también otras cosas que importan, como que se debe hacer el bien (ayudar a los demás, fomentar la justicia,

etc.) o que se debe cumplir una promesa sencillamente porque se había prometido. La gente piensa más en términos de pasado (la promesa hecha) que de futuro (las consecuencias de la promesa incumplida). Por su parte, F. H. Bradley (1846-1924) pensaba que el consecuencialista podría verse envuelto en una intrincada casuística. “Por lo que alcanzo a ver –escribió–, esto va a hacer posible, a justificar e incluso a estimular una incesante casuística práctica; y eso, no hace falta decirlo, es la muerte de la moralidad”. En frontal oposición al consecuencialismo están las éticas deontológicas o de las normas, del deber y de la obligación: el “valor ético” de la acción radica en el “cómo” se realiza, en obrar conforme a normas. Bueno es lo que se ajusta a lo que está mandado; malo, lo contrario. (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 113).

Corazón

I. *Consideraciones históricas y etimológicas.* Corazón es un concepto intuitivo, simbólico, que más allá de lo físico y lo metafórico, hace referencia a algo interior al hombre, en cuanto designa la unidad y la totalidad del ser humano. El corazón, ese órgano biológico situado en el centro físico de la persona, que es el motor de su vida y que, al pararse, produce la muerte, ha sido usado para señalar, prácticamente en todas las culturas, no sólo el núcleo de la vida física, sino también la existencia humana en su integridad físico-espiritual.

Desde su origen etimológico, el vocablo, más que el órgano fisiológico, hace referencia a su simbología. Proveniente de la raíz indoeuropea *krd*, que significa *corazón, centro, medio*, ha dado origen a la palabra española *corazón*, entre otras lenguas, como en la griega *kardía* y en la latina *cor, cordis*. En Homero designa el lugar de las pasiones y emociones, pero también sitúa en la *kardía* el pensamiento.

En el Antiguo Testamento en *corazón* (*lêb*) también encontramos los dos sentidos: el directo o físico y el figurado o simbólico. El *lêb* es el centro de la vida psíquica y espiritual del hombre y no sólo de la vida sensitiva; hasta el punto de que se confunde en algunos textos (1Sam 2,35; Dt 6,5) con el *alma* –si es que se puede traducir así el vocablo *nephes*–. En resumen, del corazón humano surgen los sentimientos y las emociones, pero también es el lugar de la inteligencia y de la voluntad (1Re 8,17).

El mundo antiguo ha utilizado el corazón para designar la totalidad del hombre, con un predominio, en la civilización occidental, de los conceptos relativos al mundo de los sentimientos (sede de las sensaciones y emociones), al que se añade en las culturas orientales el aspecto intelectual (también es la sede del pensamiento, de la inteligencia). En las religiones orientales, en la

bíblica y la islámica, expresa el núcleo, lo medular de la persona humana, su mismidad. El corazón humano, como centro de la vida, es el yo del hombre, su parte más íntima, su personalidad con toda la riqueza de sus manifestaciones anímicas, emocionales e intelectivas.

Incluso en la cultura precolombina del mundo *náhuatl* se concebía a la persona como *rostro*. Lo propio del hombre maduro es ser «dueño de un rostro y un corazón»; adulto es el que posee «un corazón firme como la piedra». Y curiosamente, coincidiendo en cierta medida con la tradición bíblica, la cara (*in ixtli*) y el corazón (*in yóllot*) coinciden en el hombre, simbolizando ambos lo que denominaríamos «fisonomía moral y principio dinámico de un ser humano». Los nahuas atribuían al corazón el dinamismo de la voluntad y la concentración por excelencia de la vida personal.

En el pensamiento moderno es Pascal quien, siguiendo la intuición agustiniana de la «lógica y orden del corazón», al dar importancia a las «razones del corazón», lo convierte en el centro del pensamiento, haciéndole regular no solamente las relaciones personales, sino también el conocimiento de las cosas. El proyecto filosófico pascaliano puede rezar así: «Hacer volver a los hombres a su corazón». El razonamiento lo concibe como una cesión al sentimiento y piensa que los hombres toman frecuentemente su imaginación por su corazón. Su pensamiento que dice «conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aun por el corazón» viene a significar una explosión de la cautividad del yo solitario cartesiano, implicando al otro humano y al Otro absoluto en la razón del corazón, en tanto que razón dialógica: *co-razón*. Con razón advertía A. Machado: «Atención, un corazón solitario, no es un corazón». Por eso concibe la fe como «Dios sensible al corazón, no a la razón». En efecto, «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce» y estas razones las conoce la persona en la entrega al otro, pues el otro me es necesario incluso para mi conocimiento, ya que el yo se ama y se conoce «a sí mismo naturalmente, según se entregue en cada caso»; aunque también es posible el endurecimiento «contra uno o contra el otro». De esta forma anticipa Pascal, en cierto sentido, la dialéctica entre el *alma bella* y el *corazón duro* de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Para Pascal, pues, la persona es un corazón que se entrega. Por eso el personalismo puede sostener que «una persona sólo se autopercebe como tal desde la interpelación del otro y no desde la autocontemplación de sí misma; la persona que se busca a sí misma en sí misma se pierde y sólo se encuentra en el encuentro con el otro, es decir, cuando se entrega».

II. *Reflexión sistemática*. La reflexión actual nos muestra que las culturas han optado por esta palabra para designar en el ser humano su centro personal,

el motor de sus pulsiones, la sede de su intimidad, la fuente de sus relaciones afectivas con los otros. No es, pues, de extrañar que el corazón se entienda como ese punto donde se tocan y convergen las experiencias anímicas, con las funciones fisiológicas. Esto significa que en el concepto *corazón* se supera el dualismo platónico (con su triple división del alma) y emerge de él la convicción de que la persona humana es una totalidad, un ser unitario. La persona experimenta el corazón como el centro en el que confluyen lo corpóreo y lo espiritual del hombre, haciendo de ella una unidad. Aspecto, por otra parte, nada novedoso puesto que la primera carta de san Pedro habla ya de «el hombre interior del corazón» (1Pe 3,4).

A esta concepción simbólica del corazón como centro de la persona, se une la evidencia de que todo centro es por naturaleza plural, pues en él se condensa todo lo que el hombre es y, por tanto, de él nacen la variedad de experiencias, opciones y manifestaciones anímicas que le caracterizan como persona abierta a los demás. Con la voz corazón, entonces, expresamos la pluralidad de las experiencias corpóreo-espirituales del ser humano, lo que le define más íntimamente y lo que mejor puede manifestar de sí mismo. De aquí se deriva que el corazón sea simbólicamente ese lugar donde la persona humana se descubre a sí misma como tal y desde donde entra en relación con las otras personas.

(...) Si el corazón es el centro de las emociones y los sentimientos, lo es también de las relaciones. «El corazón humano limita en todo momento con Dios y está siempre orientado a los demás hombres» (K. Rahner). Y porque en su corazón el hombre está *junto a sí*, nacen de él sus realidades últimas e íntimas, y las sigue con certeza. El dominio del corazón será, entonces, el señoría del hombre sobre sí mismo, sobre sus sentimientos, emociones y pulsiones, expresión de la más absoluta libertad, pues sólo se puede entregar al otro quien verdaderamente se posee a sí mismo.

No debe extrañar que los principios morales tengan su sede en la *ley del corazón*; ley que en el Nuevo Testamento va unida a la conciencia (Rom 2,15; 1Jn 3, 17-20), y que Kant veía como esa tendencia natural que tiene el hombre de acoger la ley moral. Desde esta concepción simbólica, Hegel puede afirmar que «no basta (...) que los principios morales, la religión, etc., estén sólo en el cerebro: deben estar también en el corazón». Pero al nacer la norma del obrar humano de algo tan subjetivo como puede ser el yo-corazón, tiene el peligro de convertirse, cuando la persona se encierra en el individualismo, en norma absoluta, haciendo así que la ley particular tenga valor universal, y es, en este caso, la ley de los *otros corazones* lo que se hace inflexible y flagelante para el

individuo. De ahí que solamente un corazón enteramente libre sea capaz de relación, dispuesto a aceptar la verdad de los otros.

Para las religiones, el corazón es el punto donde se unen el espíritu y la materia. Para los hindúes se ha de considerar el corazón como la morada de *Brahma*. Para la mística islámica, Alá, al que no puede contener el cielo y la tierra, está contenido en el corazón de los creyentes, ya que, como dice uno de sus representantes (Pili), cuando el Corán habla del Espíritu divino insuflado en Adán, se trata del corazón. Para el mundo bíblico, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el corazón aparecerá como el concepto privilegiado para expresar las relaciones con Dios. El corazón es así la sede de la religiosidad y el lugar donde el ser humano limita con Dios. Desde el corazón el hombre se abre a la Trascendencia y entra en relación con el Otro Absoluto, ya que su centro primario está abierto a Dios y posibilita la apertura al que le trasciende y le llama a ser y a obrar.

Y si la esencia del hombre es social, comunitaria y relacional, si el hombre se siente vinculado y se entiende dentro del concepto universal de la humanidad, sus *ser-con* le hace que, desde su yo más íntimo, se comunique con los otros hombres. Sus sentimientos y sus emociones son siempre producto del contacto con la realidad circundante y, como tal, el corazón será también la sede de la calidad de sus relaciones con los otros. Abierto al *tú*, lo tendrá que hacer *de corazón*, así en su obrar comunitario *amará, perdonará, se dará*, y pondrá el corazón y se entregará *de corazón* al otro. *El tesoro de la persona es el Otro*; el mandamiento bíblico impele a amar a Dios *con todo el corazón*. Por eso Dios es el mayor legado del hombre: «Donde esté tu corazón, allí está tu tesoro», podríamos decir parafraseando el evangelio (Mt 6,21). Mas la concreción de ese amor a Dios y de que en Dios está el mayor tesoro se explicita en el amor cordial al otro humano, pues nadie ama a Dios si no ama a su prójimo. (J. F. Cuenca Molina, en M. Moreno Villa, 1997: 260–263).

Cosmovisión

De *cosmos* (universo, mundo) y «visión», concepción general del mundo. Conjunto de aspiraciones, sentimientos e ideas que define a los hombres de una época. (Blázquez, 1999: 91).

Cristiandad

Forma histórica del cristianismo, que se concreta en los siglos VII-X, consistente en defender la unidad recíproca de la Iglesia y la sociedad. Es la

llamada *res publica cristiana* de la Edad Media, tiempo en que se hablaba de Dios a propósito de todo y de todo a propósito de Dios (*teocracia*). Este compromiso entre el poder temporal y lo religioso inspiró el Imperio Carolingio, y luego el Sacro Imperio Romano Germánico; también, y en menor medida, a las monarquías católicas del Barroco, cuando el rey de España era designado como su «majestad católica» y el de Francia, como su «cristianísima majestad». (Blázquez, 1997: 93).

Forma histórica que asume el cristianismo cuando la Iglesia y la sociedad tienden a una unidad recíproca, aunque con distintas finalidades y medios específicos.

El presupuesto básico es el de una homogeneidad substancial entre la fe cristiana y la cultura.

A partir de la Iglesia constantiniana, la idea de cristiandad se concreta históricamente entre los siglos VII y X con la cristiandad carolingia, en la que el ser cristiano ocupa el sitio del *civis romanus* del antiguo imperio. El modelo ejemplar es la *res publica christiana* medieval. Con Lutero y la doctrina de los *dos reinos* tuvo lugar la primera crisis de esta idea. En el siglo XIX se vuelve a presentar esta concepción como un modelo universalmente válido de relaciones entre la Iglesia y la sociedad; desde el punto de vista teológico sirve de inspiración a algunas expresiones eclesiológicas que sintetizan en la *societas perfecta* la instancia universalista de la cristiandad.

Más recientemente ha sido J. Maritain en su *Humanismo integral* (1936) el que ha recogido y vuelto a formular la idea de una «nueva cristiandad», basada en la convicción de que la verdad cristiana es capaz de una historicidad siempre nueva y en el encuentro entre el teísmo y el humanismo. En esta perspectiva cabe la posibilidad de concebir una filosofía de la historia en la que una nueva conciencia de Iglesia pueda dar paso a un proceso de reforma religiosa y política. Según otros, la edad de la secularización ha acabado irremediablemente con la idea de cristiandad, debido sobre todo al hundimiento de las instituciones y a la pluralidad de las «visiones del mundo», que ha traído consigo un pluralismo religioso. (Pacomio y Mancuso, 1996: 201).

Cruzadas

En sentido estricto, un conjunto de expediciones que, dando inicio en 1095, tenían la finalidad de recuperar los Santos Lugares que estaban en manos de los musulmanes. La Primera (1095-1100), al mando de Godofredo de Bouillon,

logró conquistar Jerusalén y originó la fundación de una serie de reinos latinos en Tierra Santa. Al producirse la caída de Edesa (1144), Bernardo de Claraval predicó la Segunda cruzada que, dirigida por Luis VII de Francia y Conrado III de Alemania, se saldó en un fracaso. En 1187 Saladino aplastó a los ejércitos cruzados, tomó Jerusalén y buena parte de los territorios latinos. La Tercer cruzada (1189-92), dirigida por Ricardo de Inglaterra y Felipe II de Francia, recuperó una franja de terreno en la costa de Palestina pero no Jerusalén. La Cuarta cruzada (1202-1204) no se dirigió contra los musulmanes sino contra Constantinopla que, saqueada por los cruzados, se convirtió en el centro de un imperio latino. Aunque la Sexta cruzada recuperó temporalmente Jerusalén (1229-1244), pronto quedó de manifiesto que el proyecto carecía de posibilidades y de éxito. De hecho, las dos últimas fueron dirigidas infructuosamente contra Egipto, y en 1291 se perdieron además los últimos territorios latinos en Tierra Santa. Con posterioridad, el término cruzada se ha utilizado para legitimar espiritualmente otras guerras en las que se percibía un poderoso elemento religioso; así se consideraron cruzadas las guerras contra los moros de España, los eslavos, los albigenses, los adversarios del papa (como los Hohenstaufen en el s. XIII), los turcos o los republicanos españoles en 1937. En el ámbito protestante el término cruzada se ha utilizado en los dos últimos siglos para designar algunos esfuerzos de carácter evangelizador. La visión de las cruzadas ha experimentado considerable variación con el paso de los años. Si todavía hasta hace poco las mismas eran contempladas como dotadas de un acento épico y cargado de espiritualidad, es dudoso que esa interpretación exclusiva se pueda mantener actualmente. Aunque de las mismas se derivaron aspectos positivos (como el conocimiento de Oriente) no es menos cierto que contribuyeron decisivamente a agriar las relaciones entre Roma y las iglesias ortodoxas y a afanzar la dialéctica de enfrentamiento violento creada por el Islam en el s. VII. La influencia negativa de ambos fenómenos persiste hasta nuestros días (Vidal Manzanares, 1999: 92).

Culpa / culpabilidad

Paul Ricoeur dice que: “el sentimiento de culpa” no es sino la “autoacusación y autocondenación por la conciencia que vuelve sobre sí misma”. Habitualmente se define como la infracción de una norma, que puede ser jurídica (delito), moral (actitud conscientemente contraria al deber moral) o religiosa (pecado). La imputabilidad jurídica del delito se basa en la responsabilidad, de modo que sólo será declarado culpable quien fuere responsable de la acción realizada. Pero cabe que alguien, siendo declarado culpable, no albergue en su interior

sentimiento alguno de culpa. Las culturas primitivas entendieron la culpa como la transgresión de un tabú que, inevitablemente, acarrea la cólera divina, lo cual producía pavor. El sufrimiento, la muerte y las desgracias eran signos evidentes de que un dios vengador castigaba alguna falta cometida. El mismo Platón –heredero de las ideas pitagóricas– creyó que el alma había sido condenada a vivir en un cuerpo en castigo por una culpa. Sin embargo, Aristóteles entendió que la culpa radicaba, no en ninguna supuesta maldad “original”, sino en el interior del hombre, como consecuencia de sus actos voluntarios y libres. Para Kant, el sentimiento de culpa provenía del no actuar “por deber”. Freud sitúa el sentimiento de culpa en el super-yo y dice que brota del *complejo de Edipo* donde –según él– se instala, inconscientemente, una especie de culpa original de la que nace la *conciencia moral*. El super-yo es la instancia crítica que genera el sentimiento de culpa (angustia, vergüenza, etc.). En el judaísmo, significó la ruptura (infidelidad) de la alianza establecida con Jahvé Dios, idea que perviven en el cristianismo bajo el concepto de pecado (“aversión de Dios y conversión a las criaturas”), que es “la transgresión voluntaria de la ley de Dios”. El sentimiento de culpa –en el que ha sido educada la conciencia ética occidental– produce remordimiento interior que, según santo Tomás, es una de las tres funciones de la *conciencia moral*, es decir, la de acusar y remorder. La infracción del propio deber no puede ser excusada desde fuera. Tal sentimiento de culpabilidad se interioriza en forma de remordimiento, y éste –en cuanto que hace relación directa al acto consciente reprochable– va inseparablemente unido al malestar por el daño causado con nuestra acción. Si el sujeto vive compulsivamente en la angustia de ser culpable, sin saber claramente de qué y por qué, puede desembocar en el masoquismo moral. (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 125 s).

Cultura

El término y el concepto de cultura aluden a una realidad muy compleja, objeto de diversos saberes: etnología, historia, sociología, filosofía, crítica social. Ello indica la dificultad de someterla a una definición aceptada indiscutiblemente. De hecho se pueden constatar alrededor de trescientas definiciones de cultura.

Colocados en una perspectiva antropológico-existencial, ofrecemos un conjunto de perspectivas generales que permiten situar en su auténtico horizonte el significado del fenómeno de la cultura. Señalamos a continuación la relación entre fe cristiana y cultura. Y completamos nuestro análisis con las tareas morales en este campo.

1. Nuestro concepto de *cultura* parte del término latino *colere* = cultivar, que del cultivo del campo (agricultura) pasó a significar el cuidado y perfeccionamiento de las aptitudes propiamente humanas, más allá del mero estado natural. La cultura es una dimensión esencial y universal del ser humano por la que se distingue de los animales y del resto de la naturaleza. Es un modo específico del existir y del ser del hombre. De hecho, el hombre vive siempre según una cultura mediante la cual accede a niveles verdaderamente humanos. «Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores naturales» (GS 53).

La cultura se sitúa siempre en relación esencial y necesaria con lo que es el hombre. Y en esta dimensión antropológica puede ser entendida y expresada:

a) Como *humanización*. La cultura es lo mismo que hacer al hombre: un proyecto. Ahora bien, la humanización es la suprema meta del hombre y de la humanidad.

b) Como *desnaturalización*: el hombre no es sólo naturaleza, es también historia. Tiene que ir liberándose de la naturaleza en cuanto realidad mítica y prehumana.

c) Como *liberación*: la cultura por tanto se identifica con la liberación. No tendría ningún sentido si no fuese instrumento de la liberación.

d) Como *solidaridad*: ni comunidad humana sin cultura, ni cultura sin referencia a la comunidad. La cultura, por tanto, pertenece al «ser», no al «tener» del hombre.

En una definición descriptiva podemos decir que la cultura es el despliegue de las virtualidades subjetivas del hombre. Son todas las actividades y creaciones humanas: en el ámbito de los bienes económicos, de los bienes del espíritu, de la vida social, etc. Está integrada por los descubrimientos científicos, las ideas filosóficas, el mundo de la estética, de la moral y de la religión.

Para terminar, diremos que la cultura es un proceso humano integrado por tres momentos: a) *La exteriorización*, por la que el hombre se proyecta en la realidad para transformarla y humanizarla. b) *La objetivación*, que indica el momento en que el grupo asume colectivamente una idea, un invento, una pauta o norma de conducta, dándole de este modo una validez objetiva. c) *La interiorización*, por la que el individuo internaliza los contenidos de la cultura, consiguiendo la «socialización» y la incorporación al grupo.

2. Las consecuencias que se derivan de entender la cultura son importantes para la fe y para la ética cristiana tanto en el orden teórico como en el práctico.

Y la primera es la afirmación general del *encuentro ineludible entre fe y cultura*. Se trata, en efecto, de un verdadero encuentro, con lo que supone de intercambio dialógico y enriquecimiento mutuo.

De este encuentro mutuo surgen los criterios que deben de regir la relación entre fe y cultura: a) *Función afirmativa*: la fe cristiana afirma el valor de la cultura, descubriendo el sentido de la misma a través de la cosmovisión cristiana: creación del hombre, proyecto de comunidad humana basado en el servicio a los demás, descubrimiento de Cristo como sabiduría de Dios. b) *Función crítica* respecto de la forma de la cultura de cada época. c) *Función transcultural*, ya que la fe cristiana no está ligada a ninguna forma cultural. d) *Función de servicio*: la fe cristiana ayuda a construir la cultura. e) *Función de encarnación*: la fe cristiana ha de adaptarse a la cultura en una postura de encarnación crítica. En esta afirmación estriba la exigencia de «aggiornamento» de la Iglesia y el imperativo de la *inculturación*.

3. La relación de la ética con la cultura se puede establecer partiendo de diversas perspectivas de correlación y persiguiendo diferentes objetivos. Existe una correlación entre ética y civilización; pero no nos detenemos a hacer la valoración ética del fenómeno cultural. Nos importa más formular los criterios éticos de la cultura en cuanto *bien humano social*. En este sentido formulamos los principios generales:

a) *Derecho de todos los hombres a la cultura* (GS 60). Los bienes de la cultura son tan esenciales a la vida humana como los económicos. La cultura no es una superestructura de lujo, un ocio inútil. Es un componente esencial de la vida humana. De este derecho se derivan estas cuatro aplicaciones: combatir el analfabetismo (cultura básica); acceso a los estudios superiores (igualdad de oportunidades); mejora de las condiciones de vida y de trabajo; reconocimiento de la participación de la mujer en los diversos sectores de la vida cultural. A partir de estos criterios, es necesario replantear muchas maneras de entender y de realizar la cultura en el mundo de hoy.

b) Es necesario, además, que la cultura esté *subordinada a la perfección integral de la persona humana*, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera. Para ello se ha de salvar la *persona integral*. No se ha de perder el sentido final de las síntesis y especializaciones: el hombre. «Se ha de cultivar el espíritu de manera que se promueva la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social» (GS 59).

c) La ética exige finalmente la *libertad necesaria* en el desarrollo, así como una legítima *autonomía crítica* en su orden. La cultura, aunque no es un valor absoluto, necesita una justa libertad para desarrollarse y una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. En consecuencia: 1) se ha de reconocer a todo hombre el derecho a investigar libremente la verdad y a proclamarla, así como el derecho a una información veraz. 2) El poder público o económico no pueden instrumentalizar la cultura para provecho de sus finalidades de poder. Frente a esta propensión «manipuladora» e «ideologizadora» de la cultura a favor del poder político, económico, religioso, surge la necesidad de una *cultura crítica*. Junto con otros frentes, sobre todo con el económico y el político, la cultura es uno de los medios privilegiados para alcanzar cotas cada vez más elevadas en el proceso de liberación humana. (Vidal, 1991: 133–135).

Deber moral / deberes

El concepto *deber* –estar obligado a algo– trae su origen del latino *officium*, que significa lo que es adecuado o decente (*quod decet*: lo que conviene), lo que está bien en el sentido (casi estético) de que guarda armonía con la naturaleza (ésta fue la concepción del estoicismo). De este primer significado deriva el de “obligación”. Deber es aquello a lo que la ley obliga, lo cual supone la existencia de una ley, previamente establecida y conocida, y, en consecuencia, el cumplimiento de la misma. En este sentido se afirma que todo deber es un “compromiso” anteriormente contraído. Alguien se obliga a pagar o rendir algún servicio a alguien que tiene derecho legal a tal pago o servicio. Para los estoicos –a quienes siguió Cicerón en su libro *De officiis*–, los *kathékonta* u *officia*, es decir los deberes, eran concretos, circunstanciales y plurales, y correspondían a cada hombre según su situación concreta (dimensión legal o jurídica del deber).

Por deber moral se entiende el sometimiento libre y voluntario de la voluntad a la ley *moral*, es decir, la ordenación a lo bueno o a lo malo consistirá en el deber, de modo que el hombre es considerado realidad moral porque es sujeto de deberes. Éstos son obligaciones en su sentido etimológico de *obligación* (ligarnos a un fin) y, si queremos el fin, hemos de realizar los medios necesarios para su consecución. Sin embargo –dice Aristóteles–, hay un fin que no elegimos, pues todos estamos necesariamente ligados a él: la felicidad. Por eso, el ámbito de lo moral es más amplio que el marco de lo debido, o, con otras palabras, lo moral es más amplio que el deber, ya que éste remite al bien.

Para Kant –quien puso la especificación moral en la conciencia– la ley moral se reconoce como deber, y sólo obra moralmente bien quien actúa no ya “conforme al deber” (que sería legalidad), sino únicamente “por deber”, por puro respeto al deber (imperativo categórico), y no para o en vistas a ningún otro fin, por elevado que fuere. Pero el deber no se define, pues “lo que sea deber se ofrece a todo el mundo y por sí mismo”, y la conciencia moral es una conciencia que es para sí misma deber. En otro lugar afirma que “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. (...) Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad sino, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica”.

Antes de Kant se venía diciendo que el bien consiste en lo que se debe hacer (*bonum est faciendum*), pero, con él, se produce el giro copernicano ético: “No es el concepto de bien el que determina la ley moral y la hace posible, sino, al contrario, es la ley moral la que determina el concepto de bien y lo hace posible”.

Esta concepción hipostática del deber moral le llevó a escribir su *Himno al deber* (dentro de la *Crítica de la razón práctica*), donde ofrece el siguiente cántico: “¡Deber! Nombre sublime y poderoso, tú que no envuelves atractivo sensible ni seducción, pero exiges la sumisión y, sin embargo, no te impones a la voluntad con ninguna amenaza incitando el terror o la aversión natural”. El deber no depende del bien, sino a la inversa. Es evidente, se impone a sí mismo. Es el imperativo categórico (“el deber por el deber”).

Zubiri –en un intento de armonizar la ética de la felicidad (Aristóteles) con la del deber (Kant)– dice que el deber es una posibilidad no sólo apropiable (como el bien en general), sino también apropiada. La felicidad es una posibilidad apropiada porque el hombre está ligado a ella, no la puede elegir. En cambio, a las demás posibilidades (deberes) está obligado. Los deberes dependen de la felicidad: “El hombre se encuentra debitoriamente ante la realidad en orden a su felicidad”. Lo que caracteriza a los deberes no es tanto que sean imperantes, sino apropiandos. Al hombre se le pueden imponer deberes justamente porque él es ya una realidad debitoria. Aranguren critica la reducción que hace Kant de la moral al puro deber: “El deber no puede fundar la moral porque se halla subordinado (...) al ser; pero, por otra parte, se halla subordinado a la felicidad. El estrechamiento que con la reducción de la moral al puro deber sufre la ética es bien visible: lo que se hace por inclinación, por amor, quedaría fuera de ella,

y no digamos lo que, como la aspiración a la felicidad, se hace por amor a sí mismo” (*Ética*, 244 y 255).

Desde una perspectiva sociológica, el deber/los deberes sería la conducta que se espera de un individuo en virtud de su posición social (estatus); y se da el nombre de *deontología* a la ciencia o tratado de los deberes. Jurídicamente considerado, el deber denota sólo el límite de la posibilidad de cada cual, y traspasado dicho límite, se chocaría con el impedimento legítimo de los demás; ello significa que los deberes no pueden separarse de los derechos. “Se deben cumplir los deberes si se quiere tener derechos”, ya que todo deber es la consecuencia de un derecho. Gilles Lipovetsky (*El crepúsculo del deber*, 1994) dice que, por poner el acento en los deberes, éstos carecen de atractivo, como expresa gráficamente la expresión popular referida al “penoso deber” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 127–129).

Deber-ser

Si por “ser” se entiende algo existente, es decir el nivel óntico de lo real, por “deber-ser” se pretende significar el aspecto valorativo de la realidad humana, es decir, su nivel ético. La diferencia entre ambos términos se aclara mejor si se distingue entre “juicios de hechos” o descriptivos, que expresan un hecho (“Antonio goza de buena salud”), y “juicios de valores” o prescriptivos, los cuales formulan normas morales (“debes cuidar la vida”). Hume (1711-1776) –en el *Tratado de la naturaleza humana* (1739)– propuso su célebre teoría del *emotivismo moral*: son los sentimientos los que realmente nos mueven a obrar, es decir, hay en nosotros un sentimiento moral (como una pasión o emoción interior) que nos induce a aceptar unos comportamientos y reprobar otros. Por eso, afirma, no se deben confundir los planos –el fáctico o de los hechos y el de la valoración moral–, en el sentido de que un deber no puede derivarse de un es. Es la llamada *falacia naturalista*. No pueden derivarse conclusiones morales a partir de hechos, porque los términos morales carecen de sinónimos naturales. En la actualidad, R. M. Hare mantiene que los juicios morales no describen cómo es el mundo, sino cómo debería ser. Cada ser humano es consciente de la distancia que media entre lo que “hace” y lo que “debería” hacer, entre cómo se encarnan en la sociedad valores, como la justicia, el altruismo o la tolerancia y cómo “deberían” vivirse. El deber-ser habla de exigencias éticas, que orientan e impulsan a la persona a actuar con referencia a los más nobles ideales (valores humanos (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 129).

Decisión

En griego *proairesis* (libre elección, resolución). Hacer, o dejar de hacer, una acción interna o externa. Implica libertad, voluntariedad y responsabilidad. Es uno de los caracteres del acto voluntario y libre. «Sólo por medio de la decisión –afirma Hegel– entra el hombre en la realidad». En la filosofía existencial constituye una categoría básica: El hombre es elección existencial, elige lo que va a ser porque «está condenado a ser libre» (Sartre). Ortega dice que el hombre, «al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir (...). Antes que hacer algo, tiene cada hombre que *decidir*, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otras, puede, en suma, vivir (...). La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum* (y) en cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades» (*Historia como sistema*). (Blázquez, 1997: 100).

Decisión moral

Los filósofos griegos disponían del término *proairesis* (libre elección, resolución, determinación), en el que hacían residir el paso fundamental de la estructura del acto moral. Es lo primitivo y característico del acto voluntario, dice Bergson. Sólo quien, tras deliberar libre y conscientemente sobre lo que va a hacer, elige, opta, decide, se autodetermina a obrar, sirviéndose de los medios que considera más correctos y eficaces. Sin libertad o posibilidad de elegir bien o mal, no hay obrar moral. Aunque la estructura del acto voluntario es unitaria –pues unitario es el yo personal, base y centro de las acciones morales–, William James (1842-1910) distinguió cuatro fases: 1) representación del fin (pretendiendo); 2) deliberación de las razones (motivos) positivas y negativas para actuar o no actuar, y hacerlo en un sentido o en otro; 3) decisión de la voluntad, y 4) ejecución. Sin decisión no habrá ejecución. Pero desde la pura razón no se deciden los conflictos. Hasta el mismo Descartes, el filósofo de la duda como método, en carta (15-IX-1645) a la princesa Elizabeth le aconseja que, en la práctica, hay que “abrazar las opiniones que nos parecen más verosímiles”, a fin de que “cuando tengamos que actuar, jamás nos mostremos irresolutos, pues es la irresolución sola la que causa dolor y arrepentimiento”. La decisión es una resolución práctica, que cada persona, irremediable y perentoriamente, ha de tomar.

Pero la decisión puede ser firme (“fuerza de voluntad”) y, entonces, la ejecución resultará más fácil; o puede ser débil, es decir, propia de abúlicos o veleidosos (“querrían hacer”, pero no hacen), y entonces la ejecución difícilmente se llevará a cabo. No obstante, hay que tener en cuenta toda una serie de condicionamientos que influyen o pueden influir en el acto decisorio del sujeto. Unos son internos a la persona en su constitución corpórea (herencia, salud/enfermedad, sexo, etc.), psicológica (temperamento, pasiones, etc.) e intelectual (ignorancia, error, temor, hábitos, etc.), y otros son externos (clima, hábitat, presión social, violencia, prejuicios, etc.). Estos condicionamientos limitan la decisión humana, bien obstaculizándola en su raíz (voluntad libre), bien en su desenvolvimiento (prolongándose indefinidamente). La *responsabilidad* moral imputable al sujeto dependerá del grado o nivel de influencia de estos condicionamientos (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 130 s).

Definición

Del latín *de-finire* (delimitar, acortar), operación mental que indica lo que un objeto es, y que tiene como función delimitar con precisión lo definido, separándolo de todo lo demás. Dice en *qué* consiste algo (su esencia), señalando las causas de que procede (eficiente, final, material y formal). Se debe a Sócrates la definición de lo universal. Los escolásticos distinguieron entre: 1. definición *nominal* o *aclaratoria* (identifica una palabra sustituyéndola por otra más conocida); 2. definición *etimológica* (busca el origen del término, ej.: «filosofía», viene de *philein* –amar– y *sophia* –sabiduría, amor a la sabiduría–) y 3. definición *real*: lo que una cosa es, su naturaleza o esencia (qué *es* algo); esta definición real se subdivide en *esencial*: define algo en virtud del género próximo y la diferencia específica (el hombre es un animal racional); *causal*: define algo en función de la causa que lo produce, y *descriptiva*: enuncia ciertos caracteres de un objeto. Las principales reglas de la definición se reducen a que: debe ser breve y más clara que lo definido. Lo definido no debe entrar en la definición. Debe convenir a todo y sólo lo definido. No ha de enunciarse en términos negativos. Ha de hacerse en términos de género próximo y diferencia específica. En teología, definición *dogmática* es la sentencia doctrinal con que la autoridad eclesiástica propone a sus fieles una verdad que debe ser creída (dogma de fe). (Blázquez, 1997: 102).

Deontología / deontológico

En griego *deón* es el participio neutro del verbo impersonal *dein* y significa “deber”, lo obligatorio, lo justo, lo que es adecuado. Por tanto, lo deontológico se refiere al deber-ser y responde a la pregunta de “¿qué debe hacerse?”, no a lo que es (nivel óntico de lo real). Se dice deontología a la ciencia o tratado de los deberes y, más en concreto, a la determinación de los deberes o normas éticas que han de cumplirse en cada profesión (deontología profesional: médica, jurídica, etc.). Jeremy Bentham (1748-1832), en su libro *Deontología o ciencia de la moralidad* (1834) –publicado póstumamente, y de gran influencia en el siglo XIX–, defendía que el “valor ético” de la acción no se mide por el resultado de la misma (consecuencialismo), sino por el “cómo” se realiza. Una acción es ética si se ajusta a la norma, a lo que está mandado. Como deontológico se define el sistema ético de Kant, porque, según él, el móvil de la acción moral no consiste en el deseo (ni siquiera el de felicidad), sino en el deber. Hay que hacer lo debido sólo por deber, por puro respeto a la ley moral, no por interés, ni por sentimiento alguno (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 134).

Derecho natural

Es la creencia de que existe un sistema de normas y principios (jurídicos) objetivos y universales, que tienen validez con independencia de que sean reconocidos por las leyes “positivas” (establecidas por el Estado). Esta concepción del derecho natural viene de Grecia. Sócrates en su crítica radical a los sofistas –para quienes las leyes eran meras convenciones aceptadas por utilidad–, puso los cimientos al reivindicar la idea de justicia, que Platón y Aristóteles desarrollaron después. Pero fueron los estoicos los que afirmaron que existe una ley universal en el mundo, de la que el hombre participa por naturaleza. La herencia estoica la recogió el derecho romano: existe una *naturalis ratio* (razón natural), que no es la mera razón subjetiva individual, sino una especie de racionalidad ínsita en el orden de las cosas y superior al arbitrio humano. Hay, pues, una ley natural, inmutable y universal, innata y no sujeta a mutaciones por obra de los hombres. Por eso, Paulo definió el derecho natural como “aquello que siempre es justo y bueno” (*id quod semper aequum ac bonum est*). Santo Tomás encontró la raíz de esta ley natural en la ley eterna, que es la misma razón divina que gobierna el mundo, y de la que participa la ley natural: participación de la ley eterna en la criatura racional mediante la razón. Derecho natural empezó a significar, en última instancia, derecho divino. Con la secularización intelectual en los siglos XVII-XVIII, se acuñó el término *ius-*

naturalismo, en sustitución de la vieja expresión de “derecho natural”, con el significado de derecho puramente racional, subsistente por sí, sin fundamentación anterior en Dios.

La finalidad del llamado derecho natural no sería otra que la de realizar la utopía platónica, es decir, encarnar en la sociedad la idea o, mejor, ideal, de la justicia, y, en este aspecto, constituye siempre un impulso, una búsqueda de la verdad moral y, consiguientemente, una instancia crítica (actitud ética) y vigilante frente a las injusticias, discriminaciones, desigualdades, etc. Ésta es la concepción del profesor Aranguren al explicar la múltiple funcionalidad del derecho natural: de “mantener abierto el derecho a la totalidad de la cultura y de la sociedad (proyecto de un ‘derecho universal’), y a la historia, en su pasado y hacia el futuro (derecho natural como progresista y revolucionario en sentido político-social, frente a la perpetuación de situaciones recibidas de poder)”. Y ello, porque entendido en su forma tradicional –como unos principios comunes de carácter eminentemente formal–, el derecho natural no sirve para fundamentar una ética social, por ser excesivamente abstracto e idealista, y estar alejado de la historia y de las circunstancias sociales y culturales que lo posibilitan (*Ética y política*, 1963, 34-35).

Para el positivismo y formalismo jurídico el derecho natural, por muy justo que sea, no es derecho hasta que adquiera positividad. Por eso, no existen delitos de derecho natural (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 137 s).

Derecho y moral

Aunque ambos órdenes –lo jurídico y lo moral– son normativos, arrancan del mismo tronco (la persona) y se proponen regular las conductas, sin embargo, ni se identifican, ni deben confundirse. La ética se refiere a lo que debe ser (es proyecto ideal), no a lo que es, mientras que el derecho es fáctico, positivo, prescribe lo que tenemos que hacer y, en caso contrario, comporta sanción. El profesor Elías Díaz lo expresa con toda claridad cuando escribe (1995) que “derecho es el sistema normativo que posee fuerza (coacción, sanción) para hacerse cumplir y/o corregir, en la medida de lo posible, las consecuencias de su incumplimiento. Eso es derecho con independencia, relativa, de su mayor o menor legitimación (aceptación) y de su mayor o menor legitimidad (justicia)”. Simplificando, quizá en exceso, puede afirmarse que lo moral se adscribe a la decisión íntima, libre y responsable de los actos y los hábitos. Lo jurídico es la imposición institucionalizada de un deber ético, de una propuesta moral. Es decir, libertad (ética) frente a obligatoriedad (derecho). “El derecho –sigue

Elías Díaz— puede ser impuesto coactivamente: significa esto que, en determinados casos, puede forzarse, incluso físicamente, al cumplimiento de las normas jurídicas y que, en consecuencia, la hipotética desobediencia y violación a la norma lleva consigo en términos generales la correlativa imposición de una determinada sanción. Coacción-sanción institucionalizada o, si se quiere, coerción o *coercibilidad* como posibilidad de tal coacción serían en última instancia dimensiones centrales, me parece que hasta esenciales, de la normatividad jurídica para su diferenciación de la normatividad moral”. Cristina Hermida (1997) piensa que en el derecho “se elimina el factor libertad en aras del factor seguridad”, porque, mientras lo esencial de lo moral es la aceptación voluntaria de la norma, por convencimiento interiorizado —y su incumplimiento se sanciona en forma de remordimiento—, lo esencial del derecho es su imposición obligada. En este sentido, el derecho aparece como regulador del mínimo ético imprescindible, y todo lo demás queda en la conciencia libre y responsable de cada uno.

Kant trazó una divisoria radical entre el derecho y la moral, tratando de evitar que aquél invadiera en ámbito, para él intangible, del puro deber. Decir derecho es hablar de *legalidad* y de *coacción* o fuerza; decir ética es hablar de convicción, de autoridad moral, de responsabilidad interior, de legitimidad o de justicia (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 138 s).

Derechos humanos (perspectiva ética)

Hablar de derechos humanos es afirmar que existen unos derechos fundamentales que el hombre posee por el hecho mismo de ser hombre, es decir, por su propia naturaleza y dignidad. Le son inherentes, no nacen de una concesión de la sociedad política, sino que ésta los reconoce, consagra y garantiza.

La convicción de que todo hombre, debido a su específica dignidad de persona humana, es titular de una serie de derechos es de origen relativamente reciente. Estos derechos, designados comúnmente como derechos humanos, han recibido, y todavía reciben, distintas denominaciones: Derechos naturales (porque tienen su fundamento en la naturaleza racional del hombre), originarios (nacidos con el hombre), del hombre y del ciudadano (como enuncia la declaración francesa de 1789), públicos subjetivos (Jellineck), libertades públicas (así los denomina la Constitución francesa de 1793), morales (porque son previos al ámbito jurídico), fundamentales: inherentes a todo hombre, sin distinción, como se afirma en la Carta de las Naciones Unidas (26 junio 1945). En todo caso, se entiende que constituyen esos “mínimos morales de justicia”

necesarios para poder desarrollar con dignidad la vida humana. Según Morris B. Abraham, delegado de Estados Unidos ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, son aquellos derechos “a los que el hombre debería tener acceso, en virtud puramente de su calidad de ser humano y que, por lo tanto, toda sociedad que pretenda ser auténticamente humana debe garantizar a sus miembros”. El profesor A. E. Pérez Luño da esta definición: “Conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional” (*Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*, 1984). Norberto Bobbio ha dicho recientemente que hay tres fundamentos posibles de los derechos humanos: 1) el del *iusnaturalismo*, que los deduce de la “naturaleza humana”; 2) el de considerar que son evidentes por sí mismos, y 3) fundarlos en un consenso intersubjetivo, que es su punto de vista y el de los propugnadores de una *ética comunicativa* o *discursiva*.

Existe, sin embargo, como un sentir común de que el hombre, por su propia naturaleza y dignidad, posee unas prerrogativas que son independientes de las circunstancias de raza, tiempo, cultura, lugar, sexo o religión, y que no conceden los Estados, sino que las reconocen –porque son anteriores y superiores al Estado– y deben garantizar su cumplimiento. El reconocimiento del valor ético de la persona constituye la base y el punto de arranque de los derechos humanos. Desde tal reconocimiento, sirven de principios reguladores (exigencias ideales) que orientan la convivencia humana. Y porque los posee el hombre por el hecho mismo de ser hombre, los derechos humanos son personales, prioritarios, universales, imprescriptibles, inalienables e irrenunciables.

Desde los albores de la humanidad –código de Hammurabi, el Decálogo, etc.–, hubo hombres que lucharon, incluso cruentamente, por conseguir unos valores mínimos de libertad, de justicia e igualdad, que se convirtieran en normas jurídicas de convivencia; pero fue con el nacimiento del Estado moderno (siglos XVI-XVII) cuando los ciudadanos sintieron la urgente necesidad de defenderse frente al poder absoluto (absolutismo) del Estado mediante la garantía del reconocimiento de los derechos humanos. Así, nacieron las primeras declaraciones: la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) y tras el triunfo de los ideales de “libertad, igualdad, fraternidad”, preconizados por la Revolución francesa, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Posteriormente se sucedieron las declaraciones universales –Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948); Pacto Internacional

de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966); Pacto Internacional de Derechos Civiles y Económicos (1966), etc.–, acogiendo cada una de ellas las nuevas exigencias (sociales, culturales, de solidaridad, etc.) para un pleno desarrollo humano. Este, quizá lento, pero constante progreso en las declaraciones hacia una concepción más social y solidaria de las personas y los pueblos permite, hoy, hablar de “tres generaciones” de los derechos humanos. Constituyen la primera generación los derechos civiles y políticos; los de la segunda generación, los económicos y sociales; y los de la tercer generación, los de la solidaridad (derecho de las colectividades al medio ambiente, a la cultura, a la paz, a la regulación de la informática, etc.).

Las declaraciones de derechos humanos, además de normas jurídicas, recogidas y protegidas por las leyes de los Estados democráticos, son instancias éticas en cuanto que expresan valores básicos morales: un ideal de justicia hacia el que permanentemente se tiende, aun sabiendo que nunca se alcanzará su plena encarnación. Precisamente ahí, la ética debe aportar la exigencia permanentemente crítica, utópica y profética frente al poder establecido, porque lo establecido es lo hecho ya y no lo moral. Esto es lo que está aún por hacer, lo que todavía es una exigencia incumplida. “Con lo cual ya vemos –escribe Aranguren– que la moral ha de servir de base a la democracia, en tanto que instancia crítica siempre tras un régimen ‘ideal’, es así mismo utópica” (Aranguren: *La democracia establecida*).

Varios organismos de carácter internacional promueven los derechos humanos y exigen el cumplimiento de los mismos a los poderes públicos: Amnistía Internacional (1961); la Comisión de Derechos Humanos de la ONU (1966); la Comisión Pontificia “Justicia y Paz” (1967); el Consejo de las Iglesias –de cuya III Asamblea emanó la importante Declaración sobre la libertad religiosa (Nueva Delhi, 1961)– y el Consejo Islámico, al que, bajo el patrocinio de la UNESCO y la colaboración del Consejo Islámico de Europa, se debe la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos (septiembre, 1981). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 141–143).

Desmoralización

Es el polo opuesto de la *moralización*, es decir, “estar bajo de moral” o, como se dice coloquialmente, “tener baja la moral”. Así lo entendió Ortega, en un célebre texto titulado *El hombre a la defensiva*: “Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda,

ni hincha su destino”. Si la máxima moralización es la máxima fuerza moral, cuyo estado de ánimo es el entusiasmo, su polo negativo es la desmoralización o carencia de fuerza y sensibilidad morales, y su estado de ánimo el de la apatía, desánimo, pesimismo y de la alienación, en cuanto que estar “alienado” significa haberse dejado arrebatar la propia identidad, y cuando se pierde el sentido de la vida se pierden también los principios, normas y códigos morales conforme a los cuales se organizaba la vida. Aranguren, siguiendo el planteamiento orteguiano, encuentra la primera causa de la desmoralización en el sentimiento de que el control de nuestra vida se nos escapa, de que no somos ya nosotros los protagonistas, sino que otros –sin rostro identificable– nos la hacen, de que nos falta esa fuerza que Zubiri llamó *moral como estructura*. La desmoralización no es, pues, inmoralidad, sino carencia de fuerza moral, pasividad, inercia, pérdida de confianza en la empresa del quehacer personal y colectivo. Y todo ello por la situación de crisis de los valores morales en el seno de una sociedad hedonista y consumista: “La crisis actual de valores consiste en la desmoralización, en la pérdida de confianza en la empresa del quehacer colectivo, que trasciende el personal de cada uno de nosotros”.

La desmoralización trasciende el ámbito de lo personal hasta las esferas social (anomia) y política. La desmoralización política –escribe Aranguren– “consiste en la pérdida de todo *ethos* revolucionario, de toda o casi toda pérdida de confianza-esperanza en el cambio liberador. Pues la desmoralización precisamente deviene al dar la batalla por perdida, al dejar de luchar contra ella” (*Propuestas morales*, 1983). Frente a la desmoralización, propone la recuperación de la “actitud moral” inconformista, discrepante, crítica y utópica, partiendo de problemas concretos, como el de la injusticia en el mundo, las desigualdades económicas, el racismo, el colonialismo económico internacional, la ecología, etc.; y la actitud moral permitirá superar el pesimismo de cara al futuro. “Yo creo –sigue diciendo Aranguren– que después de la actual desmoralización vendrá un rearme moral. Llegará por vía de la saturación de la fiebre consumista y del *confort*. Cuando quede sociológicamente claro que la felicidad, el propio bienestar social, no consisten en eso, surgirá un nuevo tipo de respuesta” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 152 s).

Dialéctica

Del griego *dialeghestai* (arte del discurso, arte de disputar). Es uno de los términos de más amplia andadura en la historia de la Filosofía. Heráclito lo empleó en el sentido de «lucha», «lucha de contrarios». Para Platón, era el

arte de dialogar, hasta el punto que, en el *Cratilo*, define al dialéctico como al que sabe preguntar y discurrir; y dice que la dialéctica es una forma superior de razonamiento, por la que, sin recurrir a imágenes sensibles, se alcanza el principio absoluto: la idea de *Bien*; es, pues, un proceso cognoscitivo ascendente que todo ser humano debe recorrer desde el conocimiento sensible (creencia, opinión) hasta el conocimiento inteligible, a fin de llegar a la verdadera ciencia (*episteme*) o intuición intelectual de las ideas. En la Edad Media era considerada como una de las tres artes liberales (junto a la gramática y la retórica). Santo Tomás, en concreto, la concibió como una parte de la lógica, y representaba la ciencia del pensar con rectitud. Kant habla de *dialéctica trascendental*, tercera parte de su *Crítica de la razón pura*, donde expuso que las ideas de la Razón (Yo, Mundo, Dios) no pueden ser demostradas, ni constituyen un saber objetivo (*ilusión de la metafísica*). Según Hegel, la dialéctica tiene lugar como proceso de contradicción y superación en la realidad misma, porque la contradicción no proviene de la razón que conoce, sino de los objetos en sí («todo finito tiene esta propiedad: que se suprime a sí mismo»). El proceso dialéctico tiene en su base la negación (*abstracto racional*) y genera un nuevo concepto que, reconociendo la parcialidad del primer momento, lo prolonga en una determinación más amplia (*concepto dialéctico* o *negativo*) y ambos terminan en la *síntesis* o resolución de la contradicción, en la que se asumen los dos aspectos anteriores *elevándolos*, es decir, considerándolos como momentos necesarios de una unidad superior donde cobran sentido y solución. El proceso dialéctico se expresa de manera triádica: tesis-antítesis-síntesis (lo ejemplifica en la parábola del *siervo* y *el señor*). Marx asumió el método dialéctico de Hegel y lo aplicó a la realidad que es dialéctica, y está regida por tres grandes leyes: negación de la negación, paso de la cantidad a la cualidad (*cambio cualitativo*) y unidad de los contrarios. Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, propuso la comprensión dialéctica, en vez de mecanicista, de la historia, en la que cada elemento adquiere su sentido según como estén configuradas las relaciones de producción. Kierkegaard –para quien la esencia del hombre consiste en angustia, desesperación, melancolía e intimidad cerrada y taciturnidad– defiende que la dialéctica consiste en la distancia abismal entre Dios inaccesible y el hombre, que es constitutivamente pecado. No hay posible mediación entre el Super-ser y el hombre (Blázquez, 1997: 113 s).

Dilemas (éticos o morales)

El dilema se define como un razonamiento disyuntivo que expresa la necesidad de elegirse entre dos conclusiones posibles. Partiendo de esta definición

filosófica, el dilema moral es aquella situación de encrucijada y, por ello, conflictiva, en que se encuentra una persona al verse abocada a tener que elegir entre dos valores morales mutuamente incompatibles. Kohlberg, en sus investigaciones sobre el desarrollo moral, se sirvió, preferentemente, de este método de “dilemas morales”. Pretendía que cada sujeto se colocara en el lugar del protagonista del caso planteado y eligiera, y justificara mediante juicios y argumentaciones morales, la alternativa que considerara más correcta. Muchos son los estudios de la educación en valores que siguen esta metodología como medio eficaz para el desarrollo de la autonomía moral en los adolescentes (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 159).

Discernimiento moral

En latín, *discernere* significa “percibir”, “captar” la diferencia entre realidades diversas desde ese ámbito interior de la persona que llamamos “yo”. El discernimiento ético se asienta en la conciencia moral, centro interior de las decisiones que orientan el actuar humano. Saber discernir es ser capaz de tomar decisiones, críticamente, desde la propia libertad.

En el pensamiento aristotélico (asumido luego por la escolástica tomista) era considerado como un momento de la actividad prudencial del hombre, y lo designaban con el término *synéidesis*, que los santos padres y la escolástica tradujeron como *syndéresis* (chispa de la conciencia) o capacidad de percibir los principios de la moralidad (distinguir el bien del mal) y aplicarlos a las circunstancias concretas. San Pablo, en su primera carta a los corintios y en la carta a los romanos, asigna a la *synéidesis* el papel de alabar o acusar al agente moral, y también el de mediación anticipativa que le responsabiliza, de antemano, de los actos concretos que se van a realizar. En el *Catecismo de la Iglesia católica* se recoge esta concepción paulina en estos términos: “La verdad sobre el bien moral, declarada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el dictamen prudente de la conciencia. Se llama prudente al hombre que elige conforme a este dictamen o juicio”. El discernimiento ético culmina en la estimativa moral y se expresa a través de opciones y actitudes y, muy especialmente, en la opción fundamental de la persona como “foco orientador del actuar humano” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 159 s).

Discurso (ética del)

Ver *Ética del discurso o discursiva*.

Doctrinario / doctrinarismo

Tiene un sentido peyorativo. El término «doctrinario» se aplicó a un grupo de parlamentarios de la Revolución Francesa –cuya cabeza visible era Guizot–, que se distinguieron por su intolerancia y fanatismo. El doctrinario considera sus teorías como artículos de fe, de modo que ni se pueden discutir, ni modificar, a diferencia del científico, que revisa permanentemente sus teorías (Blázquez, 1997: 122 s).

Economía de la salvación

Se llama al conjunto de las disposiciones divinas que tienen como finalidad salvar al hombre, así como la realización concreta de ese plan. La *economía*, en este sentido bíblico-teológico, es la acción de Dios “ad extra”, fuera de sí, es decir, distinta de las relaciones personales entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo al interior del misterio trinitario (De Pedro 1998: 82).

Educación, derecho a la

La educación es una realidad humana de notable complejidad y amplitud. Reflexión filosófica, sociología, psicología, pedagogía, política, economía son, entre otros muchos, los saberes que se dan cita en el estudio del tema educacional. Nuestro enfoque va dirigido al *aspecto ético* de la educación.

En un primer momento se analiza el *derecho a la educación*. Se pasa después, a estudiar cuáles son los *sujetos responsables* de la educación.

1. La conciencia ética de la humanidad ha puesto de manifiesto el derecho de todo hombre a la educación. Documentos internacionales y del magisterio de la Iglesia expresan la *exigencia*, el *contenido* y la *aplicación concreta* de este derecho.

a) La *exigencia ética* del derecho a la educación aparece en el artículo 26,1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Toda persona tiene derecho a la educación». Por su parte, el Pacto I. de Derechos Económicos, Sociales y Culturales afirma que los Estados Partes «reconocen el derecho de toda persona a la educación» (art. 13,1). «El niño tiene derecho a recibir educación, que será gratuita y obligatoria por lo menos en las etapas elementales. Se dará una educación que favorezca su cultura general y le permita desarrollar sus actitudes y su juicio individual, su sentido de responsabilidad moral y social, y llegar a ser un miembro útil de la sociedad» (*Declaración de los Derechos del Niño*, 7). Asimismo, el Concilio Vaticano II declara: «Todos los hombres, de cualquier raza, condición y edad tienen derecho inalienable a una educación

que responda al propio fin, al propio carácter, al diferente sexo, y acomodada a la cultura y a las tradiciones patrias...» (GE 1).

b) El *contenido*. «La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales. Fortalecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz» (*Declaración de Derechos H.*, 26,2). «La verdadera educación se propone la formación de la persona humana –dice el Vaticano II– en orden a su fin último y al bien de las sociedades» (GE 1).

c) *Aplicación concreta*. Tanto la Declaración Universal de los Derechos Humanos como documentos posteriores –incluida la Constitución Española de 1978– concretan esta exigencia afirmando que: a) «La enseñanza primaria debe ser obligatoria y asequible a todos gratuitamente». b) La enseñanza secundaria, en sus diferentes formas, debe ser generalizada y hacerse accesible a todos, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita. c) La enseñanza superior debe hacerse igualmente accesible a todos, sobre la base de la capacidad de cada uno, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita. La conciencia de los cristianos en este punto ha sido estimulada de manera particular por el Vaticano II y por los últimos papas. «Hay que esforzarse para que los ciudadanos puedan subir –si su capacidad intelectual se lo permite– a los más altos grados de los estudios, de tal forma que alcancen en la sociedad los cargos y responsabilidades adecuados a su talento y a la experiencia adquirida» (PT 3).

2. Los *sujetos responsables* de la educación han adquirido para la ética un papel importante. De hecho, lo han tenido siempre, sobre todo para la ética cristiana. De entrada, pues, afirmamos que las instancias responsables de la educación son muchas y que no se han de entender todas en el mismo nivel de funcionalidad.

a) Decimos en primer lugar que *son muchas* las instancias de la educación. No se pueden reducir a la triada clásica de padres, Estado e Iglesia. Este modo de pensar corresponde a una concepción *autoritaria* de la educación. En ella, la acción educativa es una transmisión de saberes y una incorporación al sistema, y la organización educativa como un campo disputado por diferentes poderes: el paterno, el estatal y el religioso. En la concepción democrática de la educación, ésta es objeto de todas aquellas partes que colaboran en su realización: padres,

poderes públicos, grupos ideológicos, profesores, alumnos, etc.

b) No tienen tampoco la *misma funcionalidad*, es decir, no operan todas del mismo modo y sobre los mismos aspectos de la educación. Explicamos esta afirmación exponiendo los criterios de responsabilización: 1) Los padres son los *sujetos responsables* de la educación en cuanto que tienen derecho y obligación de escoger el *proyecto educativo* que juzguen más adecuado, en conciencia, para sus hijos. Les compete además a los padres intervenir, junto con los profesores, en el control y gestión de los centros educativos correspondientes. 2) Los *poderes públicos* tienen un importante ámbito de responsabilidad en la educación: garantizar el derecho de todos a la educación; programar la enseñanza; crear y promover centros educativos; ayudar con los fondos públicos a los centros docentes establecidos por entidades privadas dentro del marco de la ley; inspeccionar y homologar el sistema educativo para garantizar el cumplimiento de las leyes. 3) Se ha de reconocer también el derecho que tienen los *particulares y entidades* –entre ellos las diversas Iglesias– a establecer y dirigir centros docentes dentro del respeto a los criterios generales de una educación auténticamente humana. 4) Finalmente, *la comunidad escolar* es también sujeto de responsabilidad: profesores, padres y alumnos tienen derecho y obligación de intervenir en el control y gestión del centro educativo, a fin de lograr una *auténtica comunidad educativa*.

La forma de integrar las diversas instancias de responsabilidad origina, en gran medida, la peculiaridad del sistema educativo (Vidal, 1991: 191–193).

Educación moral

1. *Nociones*. El término «educación» sitúa la sustantividad de la educación moral en el ámbito significativo de la «paideia» griega. La educación moral es un aspecto de la «formación humana», mediante la cual surge («educere» = educación) la forma («formación») o imagen («Bildung») del hombre, individuo inalienable y ciudadano necesario.

El adjetivo «moral» o «ética» delimita la formación al área de los valores morales. Hay que entender el adjetivo «moral» o «ética» en su sentido fuerte y crítico: la referencia al mundo real de la moralidad. De ahí que sea conveniente no confundir la auténtica educación moral con la educación «cívica». El civismo es soporte imprescindible de la ética, pero ésta no se reduce a aquél.

La realidad de la educación moral consiste en la formación del hombre, individuo y ciudadano, en el área de los valores éticos. Hablando en términos globales, la educación moral tiene dos dinamismos, distintos pero necesariamente

complementarios: a) transmisión de contenidos éticos; b) formación del sentido ético.

En cuanto transmisión de contenidos éticos, la educación moral se estructura como una «enseñanza», la cual adquiere formas diversas según sea realizada en la familia (transmisión más o menos connatural de los valores éticos), en la sociedad (sistemas de «socialización» moral) o en la escuela («materia», «asignatura», o «contenidos éticos» de alguna área determinada). En cuanto formación del sentido ético, la educación moral busca conformar el sujeto maduro del comportamiento responsable.

La forma de relacionar y de «economizar» estos dos dinamismos es uno de los rasgos que definen el tipo de educación moral. En términos generales, la formación del sentido moral es más importante que la transmisión de contenidos éticos. Estos tienen la función de ser signos o medios para la formación del sentido moral; tales signos cobran mayor entidad en las últimas etapas del desarrollo moral.

Teniendo en cuenta las anotaciones anteriores, pueden ser destacados los siguientes rasgos que especifican de manera global la estructura de la educación moral:

– La educación moral debe ir más allá de una mera «información» o de un aprendizaje intelectual (asignatura); debe tender a realizar una «conformación» ética del sujeto.

– Más que en la transmisión de «contenidos» (normas, principios, etc.) la educación moral tiene que insistir en suscitar la «sensibilidad ética», a partir de la cual se impondrán a la conciencia los valores morales.

– La educación moral es un proceso que dura toda la vida; sin embargo, existe un período particular de la vida en que cobra relieve constituyente la tarea educativa: desde la infancia hasta la juventud (período en el que acaece el desarrollo moral).

– Los procedimientos de la educación moral (objetivos, técnicas, contenidos, etc.) han de ser programados teniendo en cuenta las bases psicológicas del desarrollo moral y de las características íntimamente ligadas a dicho desarrollo.

2. Fallos a evitar en la educación moral.

a) Fallos en la «atmósfera» educativa. Los peligros más importantes de la educación moral se agazapan en la atmósfera educativa. Si el ambiente es de signo «autoritario» y «coactivo», la educación ética está viciada de raíz. El autoritarismo, la disciplina física y el adoctrinamiento son realidades contrarias a la educación moral. Únicamente un ambiente libre y responsable puede pro-

piciar la formación de conciencias autónomas y respetuosas con los derechos y libertades de los demás.

b) *Fallos en la proposición de los «contenidos» éticos.* Cada época tiene sus insistencias axiológicas y su peculiar estimativa moral. La educación moral ha de estar atenta a no dejarse dominar por el ethos convencional. Apoyándose sobre el conocimiento de la realidad histórico-social, el programa de educación moral tiene que ayudar a formar una actitud crítica y progresiva dentro de la aceptación incondicional de unos valores básicos. Son fallos evidentes en la proposición de los contenidos éticos:

– Reducir la educación moral a la mera entrega de un «maletín de virtudes», creyendo que así se está equipando para caminar moralmente por la vida.

– Insistir excesivamente en valores tradicionales, de signo conservador o reaccionario, así como relativizar al máximo los códigos morales, vaciando de sentido ético la vida humana.

– Motivar indebidamente el comportamiento moral: con tabúes precientíficos, con autoritarismos irracionales, con miedo al castigo o a la satisfacción del premio.

– Expresar el contenido moral con formulaciones inadecuadas: casuismo (en lugar de «orientaciones»); categoría de actos (en lugar de «opciones» y de «actitudes»); principios y normas (en lugar de «valores» y «direcciones de valor»).

c) *Fallos en el «método» de la educación moral.* Los procedimientos pedagógicos y didácticos de la educación moral están expuestos a bastantes peligros. Nos fijamos no en los fallos concretos, sino en la desvirtuación del método en general:

– Convertir la educación moral en mera «instrucción»; buscar el aumento del caudal de información, dejándose arrastrar por el prejuicio del «intelectualismo moral».

– Apoyar la educación en el «condicionamiento»: utilizar motivos persuasivos externos (alabanza, censura, premio-castigo, etc.).

– Usar como metodología prevalente la del «dirigismo» moral: intentar hacer bueno al educando mediante su conformación con la ley.

– Propiciar el «automatismo» moral, mediante la habituación a un tipo determinado de conducta.

3. *Meta de la educación moral.* Una auténtica educación moral no puede desentenderse de la meta a la que tienden todos los esfuerzos educativos en esta

área importante de la pedagogía. La meta, activamente presente en los objetivos, constituye el punto de destino de los procesos educativos morales.

Si la educación moral, en cuanto tarea pedagógica en función del desarrollo moral, no es otra cosa que «el peregrinaje hacia la madurez ética», en dicha madurez moral consiste la meta de los esfuerzos educativos.

Por nuestra parte, creemos que la pregunta fundamental y finalizante de la educación moral es: ¿cómo formar personas que, obrando con autonomía y respetando el legítimo pluralismo, sean capaces de transformar el mundo que les rodea construyendo una sociedad más justa en la que se encarne el ideal de los valores éticos?

La respuesta es bifronte: viviendo el ideal de la autonomía y realizando el ideal de la justicia.

a) *La meta de la autonomía.* Con Piaget se puede proponer como meta de la educación moral la siguiente: «El fin de la educación moral es el de crear personalidades autónomas aptas para la cooperación». La meta, pues, es la *autonomía* personal, opuesta y no reducible al autoritarismo, a la disciplina física y al adoctrinamiento.

En la consideración de la autonomía ética como ideal de la moralidad coinciden tanto los pedagogos como los moralistas. Unos y otros sitúan la estructura madura del comportamiento moral en la realización de la responsabilidad personalmente asumida.

Desglosando la frase citada de Piaget, se puede expresar el contenido de la autonomía ética del siguiente modo:

– La autonomía moral conlleva, como causa y efecto al mismo tiempo, la «creación de la personalidad»: educación moral y educación de la persona constituyen una misma meta.

– La autonomía moral se constituye mediante la superación activa de la heteronomía, es decir, del respeto unilateral o vertical; aunque la autonomía no nace directamente de la heteronomía, ésta queda «asumida» de forma positiva por aquella.

– La autonomía moral comienza a realizarse cuando el sujeto vive la relación con los demás en clave de respeto mutuo u horizontal; progresa por el cauce de la conciencia de cooperación; y alcanza su plenitud estructural al vivir la relación en términos de reciprocidad.

– La autonomía moral es, en síntesis, la estructura antropológica de la subjetividad y de la reciprocidad cuando actúa en el terreno de los valores éticos.

Así entendida, la autonomía moral es la vertiente preferentemente subjetiva de la única meta de la educación moral. La vertiente preferentemente objetiva se expresa en términos de justicia.

b) *La meta de la justicia*. La categoría ética de justicia es el puente que une la estructura moral subjetiva con la estimativa moral objetiva. Aprender a obrar en justicia es el complemento ineludible de la autonomía moral: consiguientemente, forma parte de la meta de la educación moral.

Es cierto que el concepto de lo «bueno» es más abarcador que el concepto de lo «justo». También es cierto que la dimensión ética se expresa más adecuadamente a través de la «bondad» que a través de la «justicia». Sin embargo, creemos que la categoría ética de justicia ofrece mayores posibilidades para formular la estructura de la estimativa moral concreta, ya que evidencia mejor los aspectos relacionales del comportamiento moral.

La justicia es el principio de la axiología moral. La moral concreta será el desarrollo o la aplicación de ese núcleo/principio. Tanto el desarrollo moral como la conducta moral madura «valoran» y «estiman» los contenidos éticos a través del principio de la justicia.

El significado básico de la categoría ética de justicia está constituido por dos referencias axiológicas:

- La igualdad: considerar y resolver todos los problemas de la vida *desde* y *para* la igualdad de los seres humanos.
- La reciprocidad: entender las relaciones humanas en clave de participación equitativa.

La autonomía y la justicia se integran para formar la única meta de la educación moral. Los dos principios orientan los esfuerzos educativos hacia un mismo ideal: formar al hombre ético capaz de transformar la realidad humana elevándola hacia cotas más altas de humanización (Vidal, 1991: 193–196).

Epistemología / epistemológico

Del griego *episteme* (conocimiento) y *logos* (tratado), rama de la Filosofía que estudia la génesis, naturaleza y validez del conocimiento. Es una investigación crítica sobre la estructura lógica (no sobre el contenido) de la ciencia. Cuando el término “epistemología” va acompañado de un adjetivo (ética, lógica, etc.), ya no trata de la estructura de la ciencia en general, sino de la ciencia concreta que especifica el adjetivo (ética, lógica, etc.). En este caso, indaga sobre la condición y especificidad de aquella ciencia, que la distingue de las demás. Se emplea, a veces, como sinónimo de *gnoseología* (de *gnosis*,

conocimiento, y *logos*: teoría). J. Piaget da el nombre de *epistemología genética* a sus investigaciones sobre la génesis y evolución de los conocimientos en las distintas etapas de la vida del niño, desde los 0-2 años hasta la adquisición del pensamiento abstracto o formal (hacia los 14 años). A principios del siglo XX empieza a ser considerada en Francia como una disciplina autónoma, que tiene por objeto el estudio de cómo se forman y transforman los conceptos científicos, de cómo se constituye el campo de una ciencia y conforme a qué reglas se reorganizan los conceptos científicos. G. Bachelard, en *El nuevo espíritu científico*, escribe: “Invitamos a los espíritus a la convergencia, anunciando la nueva era científica, anunciando al mismo tiempo, un pensamiento y una experiencia que vincula el pensamiento a la experiencia en una verificación: El mundo científico es nuestra verificación”. La epistemología propiamente dicha acaba en *arqueología* o exploración de los cimientos de las ciencias (M. Foucault, *La arqueología del saber*). (Blázquez, 1997: 138 s).

Equiprobabilismo

Es un *sistema de moral* que afirma que en caso de duda se puede seguir la opinión favorable a la libertad, con tal de que sea igualmente probable a la contraria. En la práctica, este sistema funciona con el llamado «principio de posesión», el cual se desdobra en dos: 1) en duda de cesación de la ley, posee esta preferencia frente a la libertad (ya que la presunción de posesión está a favor de la ley); 2) en caso de duda sobre la promulgación de la ley, posee preferencia la libertad (ya que la presunción de posesión está a su favor). El Equiprobabilismo ha sido considerado como un probabilismo mitigado. En el trasfondo antropológico-teológico, este sistema sigue apostando por la libertad por encima de la ley, pero al mismo tiempo trata de encauzar al cristiano por el camino de exigencia moral. Es el sistema moral propugnado por san Alfonso del Liguori, quien de este modo se opuso a las corrientes rigoristas del Probabiliorismo (Vidal, 1991: 212).

Escatología

Vocablo acuñado a partir del griego *eschatos* (“último”, “extremo”), en el sentido de “conocimiento de las realidades últimas”. Designa la rama de la teología sistemática que estudia el reinado final de Dios como aparece expresado en su preparación veterotestamentaria (por ejemplo, las esperanzas mesiánicas), en la predicación de Jesús y en la enseñanza neotestamentaria de la Iglesia. (...) Además de una rama de la teología, la palabra *escatología* denota

esa orientación hacia el futuro de toda nuestra vida presente. (O'Collins y Farrugia, 2002: 132 s).

La escatología es la reflexión teológica que, basándose en el misterio pascual de Cristo, ve en él el prototipo de la condición final de la humanidad como coronación del plan divino de creación y de salvación del hombre. La resurrección de Cristo, su entrada en la gloria y su entronización a la derecha del Padre son las condiciones cristológicas de comunión perfecta del hombre con Dios, que realizan todas las promesas de Dios y que están en disposición de responder con eficacia a todas las preguntas fundamentales y dramáticas del hombre sobre el origen y la finalidad de todo, incluida la historia humana. Así pues, la escatología está ya realizada en Cristo; no es algo que tenga que acontecer todavía; es históricamente el cumplimiento del misterio de Cristo en los hombres.

(...) La escatología, por consiguiente, tiene como interés primordial, no ya la determinación de los lugares del más allá, ni la ilustración objetivista o una especie de reportaje (Rahner) sobre las últimas realidades del hombre, capaz de satisfacer a la curiosidad humana con la consecuencia de una grave pérdida del sentido del misterio, sino la dialéctica de la continuidad y discontinuidad entre la historia y la metahistoria, entre los acontecimientos terrenos y su definitividad. La escatología, llevando a cabo una descodificación de fondo, asumió las dimensiones de un tratado teológico autónomo, pero ligado estrictamente por un lado a la cristología, vista como la verdadera antropología cristiana, y por otro lado a la eclesiología. Hay temas nuevos que han entrado de derecho en la escatología: una escatología bíblica fundamental, basada en el Antiguo Testamento, donde se contienen muchos datos en estado preparatorio: la esperanza mesiánica, la creencia problemática en el *sheol* (morada de los muertos), la resurrección, el paso de la única escatología colectiva a una mayor atención a la suerte del individuo, la retribución divina; pero sobre todo una renovada escatología del Nuevo Testamento, donde no sólo encuentran en Cristo su cumplimiento las esperanzas del Antiguo Testamento, sino que la predicación y las obras personales del mesías anuncian y realizan en el presente la verdadera escatología: el Reino de Dios está ya en medio de los hombres... (Pacomio y Mancuso, 1996: 313 ss).

Escepticismo moral

La raíz del término *skepsis* (examen, reflexión) se encuentra en el verbo griego *skopeo* (observar, examinar atentamente). Hay que distinguir entre un

escepticismo como tesis filosófica y un escepticismo como actitud vital. En cuanto escuela filosófica es, junto con la del epicureísmo y estoicismo, uno de los sistemas de la época helenista conocidos como del “ideal del sabio”. Su fundador, Pirrón de Elis (h. 365 - h. 275 a. C.), defendía la tesis de que la verdad de las cosas nos es inaccesible, sólo podemos conocer sus apariencias, representaciones o fenómenos. Puesto que el ámbito del saber se limita a lo fenoménico, el sabio ha de “suspender el juicio” (*epojé*) ante lo que sea la realidad en sí (lo “nouménico”) y, de ese modo, eliminará la raíz de las inquietudes, adquiriendo, por el contrario, la calma o tranquilidad anímica (*ataraxia*) en que consiste la felicidad. A la *epojé* o suspensión del juicio –primer paso para alcanzar la sabiduría– sigue la *aphasia* (el silencio) o la abstención de afirmar o negar. Como esta tesis radical del escepticismo, aparte de contradecirse en su misma formulación (es imposible conocer la verdad, pero se predica como verdadera esta imposibilidad), no era susceptible de llevarse a la práctica de la vida diaria, se optó por una suavización en sus términos, algo que pretendieron Sexto Empírico y Carneádes –introdutor del escepticismo en Roma– al proponer la que podría denominarse moral del sentido común: puesto que no hay criterio alguno válido de verdad, pero tampoco existe un criterio de lo absolutamente falso, vivamos de acuerdo con las normas de convivencia de la mayoría.

En los manuales de teología moral del siglo XVI se da cuenta de una tesis denominada probabilismo moral, cuyos defensores mantenían que era moralmente lícito actuar conforme a un criterio u opinión meramente probable. El escepticismo como actitud vital ha reaparecido intermitentemente a lo largo de la historia (sobre todo en épocas de crisis), pero adquirió especial vigencia en una corriente de pensamiento francés (siglos XVI-XVIII) protagonizada por Montaigne (1533-1592). “¿Qué bondad es ésta –se preguntaba Montaigne– que el paso de un río convierte en delito?” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 181 s).

Escolástica

Del griego *sjolé* (ocio, escuela), en latín *scholasticus* (el que enseña en una escuela monacal). De modo específico, se aplica el término de Escolástica a la filosofía medieval –tiempo en que se institucionaliza la enseñanza (*trivium* y *quadrivium*)– o propia de los escolásticos, quienes consideraban la Sagrada Escritura, interpretada por los Santos Padres y propuesta por el magisterio de la Iglesia, como la única y suprema verdad, a la que sirve la razón como su “ancillae” (sirvienta). De ahí el lema medieval de “Crede ut intelligas” (cree

para entender) e “intellige ut credas” (entiende para que puedas creer). En la filosofía escolástica, el argumento por excelencia era el de autoridad. Suelen distinguirse tres períodos: 1. *Alta Escolástica* (la Patrística, san Agustín, san Anselmo), donde el predominio de la Teología es casi absoluto; 2. *Plenitud* (s. XIII) de la Escolástica (san Buenaventura y santo Tomás), período más filosófico, el pensamiento de Aristóteles penetra en Europa a través de los árabes (Avicena, Averroes); 3. *Decadencia* (s. XIV) (Duns Escoto, Guillermo de Occam), que desemboca en el empirismo. Además de doctrina, la Escolástica fue también un método de enseñar. Consistía en una *lectio* (lección magistral), a cargo del *magíster* (maestro), y una *disputatio* o examen de una tesis o problema concreto. La lección magistral solía versar sobre el comentario de un texto de la Sagrada Escritura o de los Santos Padres. La *disputatio* consistía en examinar un problema teniendo en consideración todos los argumentos en pro y en contra del mismo. De la *lectio* procedían los comentarios, y de éstos, las *sumas* (teológicas) como ulterior desarrollo de aquellos; y de las *disputationes* procedían las *quaestiones*, llamadas *quaestiones disputatae* (cuestiones disputadas o discutidas) (Blázquez, 1997: 142).

Escrúpulo

Temor de conciencia infundado o exagerado: angustia interior provocada por un juicio equivocado sobre la malicia de un acto y sobre sus consecuencias, que se perciben desproporcionadamente agravadas. La *conciencia* escrupulosa desconoce la bondad de Dios. Es lo contrario a la conciencia *laxa*, que presta poca atención a la gravedad del pecado. Ambas, por excesos contrarios, se oponen a la conciencia *recta*. (De Pedro, 1998: 90).

Espíritu (el) en la revelación bíblica

1. *El Espíritu en el Antiguo Testamento*. En el AT, el término *espíritu* (*rûah*, en hebreo y *pneuma* en griego) significa el *hálito*, el *aliento* (Sal 33, 6; Is 11, 4) el *respiro fuerte* (Ex 15, 8; Job 15, 13), tanto de Dios como del hombre, también el *viento* o el *soplar* del viento (Ex 10, 19; Is 32, 2), o indica en sentido metafórico, *nulidad*, *vanidad* (Job 6, 26; Eclo 1, 14.17). En referencia al hombre, la *rûah* indica, sea el principio que da vida al cuerpo (Gén 6, 17; 7, 15), sea la sede de las emociones, de los afectos y de la actividad espiritual (2Re 19, 7; Dt 34, 9); la *rûah* proviene de Dios y está siempre en sus manos (Is 42, 5; Job 12, 10). En relación con Dios, en cambio, puede indicar tanto su fuerza operante o misteriosa (Ez 1, 12.20; 2 Sam 23, 2), como su *potencia* creadora que dona a

todo y a todos la vida (Gén 1, 2; Ez 37, 14) y su misma realidad incorruptible (Is 31, 3). Elementos característicos de la *rûah* de Dios son: su carácter dinámico; su capacidad de transformación y de renovación de los individuos o de la comunidad; su imprevisibilidad y libertad. Confrontando las afirmaciones sobre la *rûah* hechas en el AT con aquellas encontradas en otros pueblos del Medio Oriente antiguo, se muestran indiscutibles puntos de contacto: también fuera del pueblo hebraico, la *rûah* indica la potencia divina; pero existe una diferencia fundamental: en Israel *rûah* posee un carácter marcadamente *personal* (cf. Sal 139, 7); indica la potencia, la fuerza de un Dios personal, donada generosamente y puesta al servicio de un fin. «*Rûah jhwh* indica el obrar del único Dios en la historia y en la creación, aquel obrar que, en cuanto impenetrable a una inteligencia lógica, permanece por siempre un obrar de Dios. De esta forma *rûah jhwh* puede indicar la misma naturaleza de Dios y su presencia». Otra nota característica de la concepción veterotestamentaria de la *rûah* es su dimensión *salvífica*: la fuerza de Dios realiza el bien, genera vida, ilumina, edifica.

También en el *judaismo* el término sigue conservando los significados y las referencias señalados precedentemente. Junto a ellos, sin embargo, se registran otros como cuando, p. ej., en el libro de la *Sabiduría*, el *espíritu* viene a veces identificado con la *sophía* (Sab 7, 7), que es «la fuerza intelectual, capaz de conocer en forma clara (...) y aguda» o como cuando se perfila una cierta tendencia a la *hipostatización*.

La literatura rabínica pone en claro un importante elemento de la relación entre *espíritu de Dios* y vida del hombre: el don del *espíritu* es presentado sea como *premio* y coronamiento de una vida justa, sea como *condición necesaria* de una recta conducta de vida: «donde está el Espíritu Santo, allí están los hombres píos y justos, y donde están los hombres justos allí viene derramado el espíritu santo». Al final de los tiempos, el *Espíritu* reposará sobre el Mesías (Is 11, 2), vendrá donado a los justos y hará a todos profetas (Gal 3, 1ss).

En conclusión, aunque falte en el AT una definición de Dios parangonable a la de Jn 4, 24 («Dios es espíritu»), se dan, sin embargo, tres textos en los cuales parece que *rûah* viene a indicar Dios mismo: Is 31, 3; Sal 139, 7-8; Sab 1, 6-7. Pero aquí estamos claramente ante un paralelismo sinonímico; nunca, en cambio se habla del espíritu de Dios en forma predicativa («Dios es espíritu»). Además, en el AT, en su conjunto, no aparece una concepción «personal» del *espíritu*. Según algunos autores, en un fragmento solamente la *rûah* viene claramente personalizada y como distinta de Dios: 1 Re 22, 19ss. (par. Job 2, 2ss). Se podría decir que en el AT, «*rûah jhwh* es Dios mismo: pero no es Dios en sí mismo; es siempre Dios dirigido hacia la creación, que actúa sobre ella»;

además «*rûah* define la libre voluntad de relación de Dios con la creación, especialmente con los hombres, y ante todo con su pueblo; *rûah* no tiene más que un sentido relacional». Aún más, la realidad del *espíritu* aparece estrictamente dinámica en el AT: aparece siempre como «agente en la historia», sea en la universal como en la singular, por el cual reviste un rol decisivo tanto en relación con la historia salvífica, como con los acontecimientos de las personas, en cuya vida está presente para destinarlo «a una misión o de cualquier modo a una función: respectivamente en el orden de la palabra (el profeta) y de la acción (el juez-rey)».

2. *El Espíritu en el Nuevo Testamento*. La realidad del *pneuma*, a pesar de ser testimoniada y comprendida en estricta conexión con aquella de Jesucristo, ocupa en el NT un puesto relevante, esto se evidencia ya con la elevada frecuencia con la que el término aparece: 379 veces, contra las 378 del texto masorético (que es proporcionalmente más vasto que el NT).

La pneumatología neotestamentaria no constituye una realidad homogénea y «monolítica», sino que aparece notablemente diversificada y pluralista; no obstante esto, posee un indiscutible núcleo común: la referencia cristológica.

Es necesario, en fin, recordar siempre que «antes de ser objeto de enseñanza, el espíritu fue para la comunidad un dato de experiencia. Sobre esta base se explica la neta diferencia y la unidad de las expresiones neotestamentarias».

a. *Marcos y Mateo*. En estos dos evangelios, además de aquel *demoníaco* y *antropológico*, el término *pneuma* tiene también un significado claramente *teológico* e indica, como ya en el AT, la *potencia de Dios* que opera en la historia; tal potencia, sin embargo, viene clara e insistentemente puesta en relación con la persona, la historia y las acciones de Jesús. En virtud de la presencia del *pneuma* divino en él, el Nazareno debe ser considerado como sujeto que posee una identidad y una misión excepcional: quien no reconoce tal singularidad, blasfema contra el *Espíritu Santo* (Mc 3, 28-30): se obstina en no querer acoger la acción potente de Dios mismo. Pero la insistencia sobre el *pneuma* viene disminuida, en estos dos evangelios, a causa de la preocupación por no hacer aparecer a Jesús como un simple *hombre pneumático* o como uno de tantos *carismáticos* que en el pasado habían enriquecido la historia de Israel. A la luz de los eventos pascales, la comunidad creyente se interesa sobre todo para poner en evidencia la posición de Jesús en relación con Dios y en relación con el plan salvífico anunciado por los profetas; y en este cometido, mientras recuerda y certifica la relación Cristo-Espíritu, manifestado antes de Pascua,

contemporáneamente pone en acto una especie de «secreto pneumático», o sea de discreción y de silencio sobre la naturaleza más profunda de tal relación. Tal «secreto», además de estar ordenado a hacer resaltar la persona de Jesús, es también el signo de la fidelidad de los discípulos a su Maestro que, muy probablemente, en su estancia terrena, habló poco del *pneuma*.

b. *Los escritos lucanos*. Una frecuencia más abundante del término *pneuma* en los escritos lucanos induce inmediatamente a pensar en una mayor consistencia de la pneumatología en ellos contenida, que se presenta más profunda y más madura respecto a aquella de los otros sinópticos. Pero también aquí se constata la atención del autor para evitar que Jesús pueda ser confundido con algún «carismático»; viene, más bien, claramente presentado como *señor* del Espíritu (cf. Lc 4, 1: «Jesús lleno del Espíritu Santo (...) fue conducido en el Espíritu al desierto»). Con esto se quiere impedir que el *pneuma* aparezca «como sujeto superior a Jesús». Aún habiéndole sido donado en el momento del bautismo (Lc 3, 22), el Nazareno posee tan profundamente el Espíritu, que está en grado de poderlo donar (Lc 24, 49; He 2, 33): en Jesús, por tanto, el *pneuma* se revela.

Típica de la pneumatología lucana es la tendencia a subrayar los efectos visibles y objetivos de la presencia y de la acción del Espíritu en la historia (Lc 3, 22; He 2, 3-5); de éstos, uno de los principales es la *profecía*. Donado a todos los miembros de la comunidad cristiana (He 2, 38ss; 15, 8ss; 19, 2), el *pneuma* caracteriza el tiempo de la Iglesia, que es tiempo de continuación y de irradiación en todo el mundo del anuncio evangélico salvífico. Es el Espíritu, de hecho, que permite repetir eficazmente los gestos y las palabras de Jesús (He 2, 42; 4, 30; 6, 7) y garantiza la continuidad entre el Nazareno y la comunidad de creyentes en él.

c. *Los escritos paulinos*. Con Pablo, la pneumatología neotestamentaria conquista uno de los peldaños más elevados. Ésta, aún conteniendo algunas perspectivas típicas de la tradición precedente, se destaca por una notable originalidad. De hecho el Apóstol delinea con claridad, de un lado, la importancia del *pneuma* para la vida de los hombres y de otro, algunos elementos característicos de su identidad, que sucesivamente especificarán la fe trinitaria eclesial y entrarán a formar parte del *dogma*.

Un elemento fundamental del pensamiento paulino, que condiciona también su pneumatología, es la centralidad del misterio pascual; la exaltación del crucificado por parte del Padre en la potencia del Espíritu (Rom 1, 4) constituye el cumplimiento de las promesas de Dios hechas a Israel. El Espíritu de

Dios, que es también *Espíritu de Cristo*, viene donado a los hombres, que llegan a ser «hijos en el Hijo», herederos de Dios por medio de Jesucristo, pueden conducir una vida nueva, «bajo el régimen del Espíritu» (Rom 7, 6) y pueden llamar a Dios «Abbá» (Rom 8, 14; Gál 4, 5-7). Con el Espíritu del Resucitado, el hombre es en verdad regenerado y debe producir frutos «espirituales», el más importante de los cuales es el amor, que constituye el cumplimiento de la ley entera (Rom 13, 8).

(...) En cuanto a la identidad del Espíritu, ante todo se destaca en Pablo que, aun siendo siempre *Espíritu de Dios*, «es todo relativo a Cristo»; de hecho, el Espíritu permite «conocer, reconocer y vivir en Cristo» y su obra no prescinde de la de Cristo; más bien, Pablo muchas veces atribuye a uno o al otro (a Cristo o al Espíritu) algunos efectos y acciones semejantes. Además, con frecuencia el Apóstol asocia estrictamente Cristo y el Espíritu y en algunos textos llega incluso a una «calificación cristológica del Espíritu».

La posesión del Espíritu por parte del Mesías permite afirmar que, para Pablo «Jesús resucitado se encuentra de una vez para siempre en el plano de igualdad soteriológica con Dios»; también esto arroja luz sobre la singularidad de la relación Jesús-Dios; ésta es de tal intimidad y profundidad, que le permite al Hijo poseer el mismo Espíritu de Padre. Además permite conocer mejor la misma identidad del *pneuma*: él es claramente *distinto* de Cristo; es el garante de la «comunicación entre el *Kyrios* y el hombre» precisamente porque es ante todo «el medio de comunicación entre Dios y el Cristo» y por eso puede ser considerado como el *vínculo* por excelencia. En fin, si el Espíritu no se identifica con Cristo porque «es de Dios», tampoco puede simplemente identificarse con Dios, porque es también «de Cristo»; por eso es necesario considerarlo como *alguien* que reviste funciones de tipo *personal*, cumple acciones y no puede ser simplemente identificado con la «potencia» de Dios o con aquella de Cristo, sino que debe ser distinto de uno y otro.

d. *El cuarto evangelio*. En Juan encontramos ulteriores, profundos y nuevos elementos de la teología del Espíritu, el *pneuma* es llamado *Espíritu de verdad* y *Paráclito*; además es indicado como aquél en el cual es necesario renacer para obtener la salvación (Jn 4, 5) y aquél que concede el poder de perdonar los pecados (Jn 20, 22-23). También aquí la pneumatología está fuertemente ligada a la cristología: Jesús es el dador del Espíritu; los Dos cumplen acciones similares en la historia de la salvación; Jesús es la *palabra* y la verdad gracias a las cuales los creyentes experimentan la salvación, pero ni una ni otra llegan al hombre sin la participación y la obra del Espíritu: éste abre la Palabra a los

hombres y los hombres a la Palabra; y conduce a la verdad completa a todos aquellos a los cuales Dios se ha revelado por medio de su Hijo. Por tanto, se puede ciertamente afirmar que la pneumatología joánica «viene así a participar del cristocentrismo que marca todo el cuarto evangelio y en él se integra armoniosamente». En el IV evangelio, además, es claramente acentuada la *personalidad* del Espíritu, que además de ser presentado como sujeto de acciones, viene explícitamente llamado el *otro* (respecto a la persona de Jesús) Paráclito y viene indicado con el nombre masculino *ekeinos* (aquél), aun siendo el término *pneuma* neutro (cf. Jn 16, 13).

e. *Conclusiones.* La pneumatología neotestamentaria, como también la cristología, no se ha de considerar un bloque homogéneo, sino realidad *una* y múltiple, en la cual se verifica un cierto *desarrollo*. Así como en la comprensión de la identidad de Cristo y del significado salvífico de su obra, la comunidad primitiva ha cumplido un camino, sobre la base de la resurrección, igualmente en la toma de conciencia de la identidad y de la misión del Espíritu, la Iglesia primitiva ha visto en la Pascua el evento que proyecta luz nueva sobre la realidad del *pneuma*. El Espíritu *de Dios* y *de Cristo* ha sido percibido sobre todo como elemento decisivo del proceso de inteligencia del misterio de Jesús (Jn 14, 26). Además ha sido considerado como algo o alguien que tiene un nexo imprescindible con Jesús mismo; esta conexión Jesús-Espíritu «funda la unidad originaria de la pneumatología del NT, en cuanto viene acogida y expresada por los diversos autores en modo distinto y distintamente madurada». De la *Historia de la redacción* proviene la sugerencia de considerar atentamente, en el estudio de la pneumatología neotestamentaria, el concurso de varios factores internos y externos a la comunidad: los contactos con el judaísmo ortodoxo y helenístico, la relectura del AT a la luz del evento «Cristo», los problemas de la misión, los problemas particulares que surgen al interno de la comunidad, la inteligencia siempre más profunda de las palabras y de las obras de Jesús.

No sorprende, por eso, que la pneumatología del NT sea también *múltiple* y marcada por un cierto *crecimiento*: junto a los rasgos comunes, se dan innegables diferencias y originalidades entre los diferentes autores, por lo cual no es injustificado afirmar que existen «*múltiples pneumatologías en el NT*». Éstas aparecen «complementarias», no en el sentido de que presenten datos adicionales o concurrentes en un solo esquema, sino en el sentido de que expresan diversas perspectivas posibles, en la interpretación del actuar de Dios en Jesucristo.

Esta multiplicidad es fundamento, sea del dato dogmático que vendrá luego puesto de relieve por la Iglesia en el curso del tiempo, sea de las diversas líneas de pensamiento que vendrán elaboradas en el tiempo para expresar el misterio

del Paráclito. (G. Marco Salvati, *Espíritu Santo*, en X. Pikaza y N. Silanés, 1992, (directores): 480–485).

Estimativa moral

La estimación se refiere al universo de los valores. Ortega y Gasset habló de los valores escribiendo la *Introducción a una estimativa* (*Obras completas*, VI. Madrid 1956, 315-335). Entendía por estimativa la “ciencia *a priori* del valor” pensando que sus «leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas».

Preferimos liberar el *concepto de estimativa* de las excesivas pretensiones «cientistas», limitándolo al significado de *captación de los valores*. Consiguientemente, entendemos por estimación moral la captación de los valores éticos a partir de la conciencia moral y mediante el discernimiento ético.

La estimativa moral es, al mismo tiempo, el descubrimiento y la asimilación de los valores éticos. De ahí que se pueda hablar de un «perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos», así como de cada individuo. El perfil estimativo moral representa la forma y el grado de moralización de un individuo o de un colectivo, entendiendo por «moralización» tanto la sensibilidad hacia determinados valores como la huella que su captación ha dejado en el alma individual o colectiva.

La estimativa moral es el correlato subjetivo de la *axiología moral*. Mediante la estimativa moral, tiene lugar la epifanía de los valores éticos para la conciencia del individuo y de los grupos. Más aún, la estimativa moral hace que los valores se conviertan en *actitudes*. De este modo, los valores objetivos son transformados en «lealtades» sobre las cuales se asienta la vocación de los individuos y de los grupos.

La estimativa moral *orienta la decisión ética hacia los valores objetivos*. Impide que los compromisos éticos se pierdan en el vacío de un nihilismo situacionista o choquen contra el muro compacto de normas preestablecidas y principios incommovibles. A través del proceso de la estimativa, el juicio ético adopta el camino de las «presunciones» axiológicas, construyendo un universo moral de bienes y valores preferenciales. La estimativa es el lugar de encuentro entre la subjetividad moral y el mundo objetivo de los valores éticos (Vidal, 1991: 225 s).

Estoicismo (ética del)

En griego *stoa* significa pórtico, la escuela del pórtico (por el lugar en el que enseñaban) fue llamada. Fundada por el fenicio Zenón de Citia (332-262

a.C.), se inspiró en los *cínicos* y se engloba dentro de los sistemas éticos conocidos como del ideal del sabio (junto con el epicureísmo y el escepticismo). Ético y, por lo mismo, sabio es el que vive conforme a la naturaleza, que es vivir conforme a la razón y conforme a uno mismo. El hombre, como todo ente, debe concordar consigo mismo, y en ello consiste el verdadero bien. La auténtica felicidad se consigue mediante la *virtud*, que consiste en el dominio sobre sí mismo y sobre las circunstancias externas, es decir, en conservar en toda situación la *apatheia* o impassibilidad, porque “la pasión (en especial la del placer, dolor, deseo y temor) es algo que nos aleja de la razón y es contraria a la naturaleza del alma”. Los verdaderos bienes son sólo los que están en armonía con el *logos* (racionalidad innata que rige el universo). Hay un *fatum* (destino), de modo que lo que haya de pasar, pasará: “Todo lo que ocurre, ocurre justamente”, es una de las máximas de Marco Aurelio, estoico y emperador romano. Sabio es el que no se opone, sino que asiente, al “destino”, y necio el que se rebela contra él. De ahí la máxima estoica de *sustine et abstine* (soporta y abstente). Los dominados por las pasiones son insensatos. El verdadero sabio encuentra la libertad y serenidad interior en la *adaphoría* o actitud de “indiferencia” ante las cosas, porque, como decía Epicteto –esclavo de un esclavo romano–, “algunas cosas dependen de nosotros, otras no. Dependen de nosotros la opinión, la acción, el deseo y la aversión. No dependen de nosotros el cuerpo, las riquezas y los cargos oficiales, de modo que es absolutamente inútil condenarse por ellos. Si te encuentras mal y eres pobre, te equivocas la lamentarte de ello: son cosas que no dependen de ti”.

Hubo tres escuelas estoicas: 1) estoicismo antiguo (Zenón); 2) estoicismo medio (Panecio y Posidonio), más humanista y sincrético; 3) estoicismo nuevo o romano, cuyas figuras máximas fueron Séneca, Epicteto y Marco Aurelio (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 188).

Ethos y pathos

Cualquier manual de ética empieza diciendo que el vocablo *ética* proviene del griego *êthos* y que tiene los significados de “costumbre”, “hábito”, “uso” y, también, de “morada”, “residencia” y “guarida” (de animales). Pero –siguen diciendo los manuales– terminó imponiéndose el significado de “modo de ser” o carácter.

Conviene aclarar que el vocablo *êthos* tiene dos grafías que son parecidas, y tiene, asimismo, dos significados. La primera grafía es la de *êthos* con “eta”, y la segunda, *êthos* con “épsilon”. Conforme a la primera grafía (*êthos*) significaba

“residencia”, “morada”, “lugar donde se habita”, y se usaba, sobre todo, para referirse a la guarida de los animales (lugar donde se crían). Más tarde se aplicó a los pueblos y a los hombres. Heidegger –escribe el profesor Aranguren– ha prestigiado esta primera significación del término, al haber apoyado en él su concepción de la ética como “morada del hombre en el ser”. El *êthos* sería el suelo firme o fundamento de la praxis, es decir, la raíz de la que brotan todos los actos humanos. A esta acepción de *êthos* como “carácter” o “modo de ser” se refiere Zubiri cuando escribe: “El vocablo *êthos* tiene un sentido infinitamente más amplio que el que damos hoy a la palabra ‘ética’. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad se podría traducir por ‘modo o forma de vida’ en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple manera” (*Naturaleza, historia, Dios*, 259). En su segunda grafía, *êthos* significa “costumbre” y “hábito”. Como en la lengua latina no había dos palabras correspondientes a ambas grafías en griego, las dos se tradujeron como *mos* (costumbre), que, en la filosofía escolástica, fue definida como *habitus* (hábito). En la actualidad se emplean, indistintamente, los vocablos de *ética* o *moral* –aún cuando se van especificando, de alguna manera, sus significaciones– debido, precisamente, al doble origen: griego (*êthos*) y latino (*mos*: moral o estudio de las costumbres).

Para entender en toda su dimensión –afirma Aranguren– el significado de *êthos* hay que contraponerlo a la noción de *pathos* (“temperamento”) o talante. Éste no depende de nosotros, se asienta sobre una estructura biológica que se nos da y es lo que, en el lenguaje corriente, expresamos como sentirnos bien o mal, tristes o alegres, confiados o temerosos y desesperanzados. El talante es *pathos*, “lo que se siente”, el sentimiento fundamental o modo de enfrentarnos emocionalmente (por naturaleza) con la realidad. Es el tono vital o temperamento anímicamente vivido. Es, en suma, la naturaleza premoral, desde la que el hombre construye su vida (moral). El *êthos*, en cambio, es como una segunda naturaleza o modo ético de ser, es decir, la conducta humana, libre y responsable, en cuanto que el hombre, mediante sus actos y hábitos, va labrando su propio carácter moral. “*Pathos* y *êthos*, talante y carácter, son, pues, conceptos correlativos. Si *pathos* o talante es el modo de enfrentarse, por naturaleza, con la realidad, *êthos* o carácter es el modo de enfrentarse, por hábito, con esa misma realidad. Si el *pathos* es, en definitiva, ‘naturaleza’ (entiéndase esta afirmación con todas las reservas), el *êthos* es ‘segunda naturaleza’, modo de ser no emocionalmente dado, sino racional y voluntariamente logrado. (...) Talante

y carácter son, pues, los dos polos de la vida ética, premoral el uno, auténticamente moral el otro” (*Ética*, 348).

Cabe advertir que, en la actualidad, *êthos* se emplea también en forma sustantivada, y así se habla del *êthos* de la Ilustración, del *êthos* protestante o cristiano, del *êthos* de la modernidad o del *êthos* democrático, e igualmente sucede con el término *mores* (las *mores* de la Ilustración o del siglo XIX en España) (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 189 s).

Ética

Del griego *ethos* (carácter, modo de ser), vertido al latín como *mos-moris* (costumbre), doctrina de las costumbres, en sentido preferentemente social, es decir, el estudio sistemático de la moral. Para Aranguren, «la ética o moral, según su nombre, tanto griego como latino, debe ocuparse fundamentalmente del carácter, modo adquirido de ser o inclinación natural *ad agendum* (a obrar); y puesto que este carácter o segunda naturaleza se adquiere por el hábito, también de los hábitos debe tratar la ética». Ética o moral pueden considerarse como sustantivos, y significan el saber específico que versa sobre «lo bueno» y «lo malo», sobre «lo justo» o «lo injusto»; pero pueden tomarse como adjetivos, y denotan una cualidad o dimensión de la realidad humana. De modo general, se define como la parte de la Filosofía que reflexiona sobre las cosas que hacemos, sobre su fundamentación y sobre los valores que nos damos. Tanto la ética como la moral tienen que ver con las actividades prácticas, aun cuando hoy vaya tomando cuerpo la formulación anglosajona, consistente en considerar a la moral como doctrina práctica que ordena comportamientos concretos y establece normas de acción, mientras que la ética adquiriría el significado restringido de «reflexión filosófica sobre la moral». Así, entre otros, Miguel A. Quintanilla, para quien «la ética es un discurso de segundo orden acerca de la moral y el derecho» y «no es más que el resultado de la posibilidad que tenemos los seres humanos de reflexionar acerca de las cosas que hacemos y creemos y de los valores que nos damos». Se considera a Sócrates como el fundador de la ética, en cuanto que se preocupó de buscar una orientación radical a la vida. A diferencia de los saberes teóricos, la ética constituye un tipo de saber que orienta la acción humana en un sentido racional. Qué debemos hacer y cómo debemos orientar nuestra conducta. Aristóteles definió las virtudes *éticas* (la justicia, el valor, la amistad, etc.) como aquellas que miran a la práctica y se encaminan a un fin, frente a las *dianoéticas* (inteligencia, sabiduría, prudencia, etc.), que son propiamente intelectuales (teóricas). Kant formuló el imperativo

ético en la pregunta: *¿Qué debo hacer?* Según donde se sitúe el fundamento, se hablará de una ética autónoma (el hombre, libre, se crea su propia ley moral: Kant), heterónoma (la ley moral nos viene de fuera: hedonismo, utilitarismo, etc.), teónoma (Dios), laica o religiosa. Si se pone el acento en las normas que rigen el comportamiento del individuo, se habla de ética *individual*, mientras que si se resaltan las normas que conciernen a las actividades de las instituciones sociales o a la relación de los individuos con la sociedad, se habla de ética *social*. En la concepción «política» de los griegos (Platón y Aristóteles) toda ética era, inevitablemente, social. Recientemente se habla de *metaética*, o investigación de las enunciaciones del lenguaje ético, su relación con la verdad, estructura y constitución de las teorías éticas (Blázquez, 1997: 157).

Ética civil / cívica

También denominada “laica” e, incluso “ética racional”, se refiere a la dimensión moral de la sociedad en su conjunto, basándose, exclusivamente, en la racionalidad humana y lejos de cualquier confesionalidad. Es decir, se trata de elaborar unos principios morales de carácter racional, sin necesidad de referencias religiosas o teológicas. En cuanto “ética” –que hace referencia al deber-ser– no se identifica con el “civismo” (normatividad convencional), ni con la “sociología” (normatividad de los hechos), ni con el “derecho”, sino que es su instancia crítica. Éstos son los rasgos que caracterizan a esta peculiar instancia ética: 1) su laicidad, en cuanto no confesionalidad (autonomía frente al Estado y a la Iglesia); 2) el pluralismo secular: no sería posible hablar de una ética civil en una sociedad monolítica (donde impera un único código moral) dictatorial o confesional; por el contrario, el lugar de la ética civil está en la sociedad no dogmática, tolerante, aconfesional y plural; 3) la posibilidad de una ética –en la que puedan confluír creyentes y no creyentes– que tiene como punto de encuentro la racionalidad humana. No es lo mismo que ética pública, o participación activa del ciudadano en la organización de la vida política y del Estado: dimensión social o política de la ética que, desde Platón y Aristóteles, constituía una exigencia del ciudadano con la polis. Es el *êthos* propio de una sociedad democrática, que obliga a los ciudadanos y a los poderes constituidos a ponerse de acuerdo sobre determinados valores comunes (justicia, libertad, igualdad, pluralismo) que orienten las normas de convivencia. Para Marciano Vidal es como reavivar el viejo sueño de una moral universal sustentada, en la Antigüedad, en la teoría de la *ley natural*; pero, tras la secularización de la sociedad, se pretende sustituir la noción de ley natural por la de ética civil. Se-

gún Victoria Camps, activa las virtudes cívicas básicas –que llama ella virtudes públicas–, mantiene la utopía, orienta la moralidad pública y se constituye en plataforma de diálogo y encuentro entre diversos y plurales planteamientos en el seno de una sociedad secularizada. Es, fundamentalmente, una ética de la justicia. El punto de encuentro de cuantos propugnan este estilo de instancia ética podría ser la reivindicación de lo que Aranguren ha denominado “democracia como moral”, es decir, compromiso ético, permanente y vigilante, de la “democracia establecida”, a fin de que no pierda su carácter utópico. Porque la democracia, antes y más allá de un sistema de gobierno, es un sistema de valores, una forma de vida, una actitud; no es un estatus, sino una tarea inacabable. Se trata, en definitiva, de una ética de mínimos –“el mínimo moral común” (M. Vidal)– anterior a toda otra identificación.

Con gran precisión resume Aranguren las relaciones entre la ética cívica y el *pluralismo ético*: “Ética cívica, civil o laica es la propia de una sociedad civil ética. En ella el acuerdo moral sólo puede proceder del consenso racional y libre, de la sustitución de cualquier clase de *heteronomía* o imposición de cualquier clase de violencia, no sólo la violencia física, por el lenguaje y el diálogo. En el plano de la moral cívica no se trata de nada de eso. Su punto de partida es el respeto al valor moral de la persona, a la dignidad del otro. No un valor fríamente reconocido, sino por el que debo ser afectado en la doble acepción de sentir afecto moral por el otro en tanto que otro, y de sentirme afectado por lo que dice, por su punto de vista, por su parte de razón moral. (...) Respeto, pues, moral al otro, por el valor en sí de su dignidad personal, pero respeto intelectual también, por la aportación moral que su punto de vista puede suponer” (*Propuestas morales*). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 193 s).

Ética del discurso o discursiva

También llamada ética argumentativa, ética comunicativa y ética dialógica, es la corriente que, a partir de los estudios de K. O. Apel y J. Habermas, actualiza el apriorismo moral kantiano –la moral es un hecho de la razón– con la pretensión de reconstruir un principio universal a partir del hecho comunicativo, es decir, de la interacción lingüísticamente mediada entre hablantes y oyentes en una “comunidad ideal de diálogo”. Una sociedad sólo puede existir si los individuos coordinan su acción (acción comunicativa, en expresión de Habermas), lo cual exige entendimiento y comunicación. Se trata de “aunar sin coacciones y de generar consenso” dentro de una “comunidad de comunicación”, donde se amplían las posibilidades de coordinar las acciones sin

recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción; se trata, en suma, de “encontrar formas de convivencia en las que, realmente, autonomía y dependencia alcancen una relación pacífica”.

He aquí los textos clave de J. Habermas: “Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados. (...) De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida. Este postulado ético discursivo ya presupone que se puede fundamentar la elección de normas. (...) Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo. Desde esta perspectiva, hay que volver a formular el imperativo categórico en el sentido propuesto: en lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal” (*Conciencia moral y acción comunicativa*). Para que exista la interacción dialógica, tiene que darse un acuerdo mínimo (ética de mínimos) entre hablantes y oyentes (relación hermenéutica) y un reconocimiento recíproco de ser personas (relación ética). Todos los hombres poseen “competencia comunicativa” o podrían poseerla. Apel lo formula así: “Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor ni a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión” (*Transformación de la filosofía*, II, 1973, 400). La inspiración kantiana, que está en la base de esta ética del discurso, permite afirmar a sus epígonos que los interlocutores –personas, fines en sí, y no medios o instrumentos– consideran que vale la pena entenderse, si de ese modo, se satisfacen intereses universalizables (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 199 s).

Ética de situación

Corriente surgida en los años cuarenta-cincuenta del siglo XX en un contexto protestante, pero que, muy pronto, encontró defensores en ámbitos católicos. Su punto de partida se remonta a Kierkegaard (padre del existencialismo), para quien no sólo la metafísica, sino también la ética han olvidado la dimensión individual y dramática del existir. El teólogo E. Grisebach rechazaba (1928) el principio tradicionalmente admitido de que una acción fuera moral por el simple hecho de ajustarse a determinadas normas. Sólo –según él– es auténtica una ética de situación, pues cada situación es única e irrepetible y no puede resolverse de antemano mediante unas reglas o principios morales (sería un apriorismo ético). No es posible –es la tesis en la que coinciden todos los “situacionistas”– formular juicios morales sobre una acción de modo apriorístico, es decir, sin tener en cuenta la situación concreta en la que se realiza y de la persona que la realiza. El juicio moral emerge siempre de una circunstancia y situación determinadas y sólo puede formularlo el propio sujeto. Frente a la búsqueda (¿vana?) de unos criterios inmutables desde los que optar con seguridad, la ética de situación rechaza todo criterio, principio o norma y pide que cada sujeto moral descubra, invente en cada situación de su vida una decisión, “demanda –anota Aranguren– completamente irrealista”.

Pío XII condenó esta doctrina (1952) por su relativismo moral. El existencialismo de Sartre, en cuanto que rechaza cualquier esencia anterior a la existencia –no hay más esencia que la concreta, conquistada por cada libertad existencial “existiendo”–, puede englobarse en esta corriente. El norteamericano J. Fletcher, en su obra *Situación ética: la nueva moralidad* (1996), expone, como teólogo cristiano, que el verdadero situacionismo se cifra en el mandamiento del amor: “La ética de la situación cristiana tiene una sola norma, principio o ley, que obliga sin excepción posible y que en cualquier circunstancia es buena y justa. Esta norma es el amor, el *agapê* del mandamiento que resume todos los demás: el amor a Dios y al prójimo. Cualquier otra cosa sin excepción, todas las leyes, reglas y principios, ideales y normas, son sólo contingentes. Únicamente válidos si realmente sirven al amor en una situación concreta” (Blázquez, Delvesa, Cano, 1999: 197).

Etimología/Etimológico

Del griego *ethimós* (verdadero) y *logos* (ciencia, tratado), ciencia de «lo verdadero» o de lo que es en realidad, es decir, la verdad de una palabra; de ahí

la definición de etimología como el estudio del origen (y evolución) de las palabras (Blázquez, 1997: 163).

Eudemonismo

Del griego *eudaimonía* (felicidad). Doctrina ética de la Grecia clásica según la cual todos los hombres apetecen *a priori* (de por sí, por deseo natural) el bien supremo o *felicidad*, que Sócrates identificó con la virtud –“virtuoso es quien es sabio”– y que Aristóteles situó “en la operación del alma según la virtud más perfecta” (la contemplación o *bios theoréticos*); los hedonistas la identificaron con el “placer” y los escolásticos con la “fruición de Dios”. *Eudaimonía* y *areté* [virtud, excelencia] son los dos conceptos-clave de la ética griega, con los que quisieron dar respuesta a la gran pregunta: ¿cómo debe vivir el hombre para alcanzar la *eudaimonía* (felicidad)? ¿Qué debo hacer para ser feliz? (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 210).

Fariseísmo / fariseos

Los fariseos, grupo religioso-político con gran influencia en la política de Israel, se llamaban a sí mismos *jadisim* (hombres piadosos) y *perushim* (los separados). En lo religioso se caracterizaban por la observancia literal y rígida de la ley oral: concedían excesiva importancia a los aspectos exteriores de la ley, dando lugar a conductas hipócritas, y agobiaban al pueblo con un minucioso sistema de preceptos, prohibiciones y obligaciones. A diferencia de los saduceos, no eran sacerdotes, y, debido a su orgullo de clase y a la hipocresía de su conducta, merecieron la reprobación por parte de Jesús de Nazaret. Frente a la excesiva confianza en el cumplimiento externo y legalista de las normas –sin valorar los motivos interiores–, Jesús de Nazaret predicó que “la letra mata y el espíritu vivifica”. El mensaje cristiano proclamó siempre una ética de la fraternidad y del amor. Para Lutero, el fariseísmo no es sino la pretensión de conquistar con el propio esfuerzo la justicia y la bondad, sin reconocer que el hombre no puede ser moralmente bueno ante Dios. Por eso, dice, es el único pecado que Dios no perdona. Sólo Cristo cumplió la ley por todos, de modo que pretender imitarlo es querer ser como Dios, es incurrir en el pecado de los pecados, es decir, en la soberbia religiosa. El fariseo es deshonesto no porque busque la virtud, sino por su pretensión de poseerla en exclusiva, como refleja la frase evangélica de “no soy como los demás hombres”. Ahí radica el pecado de orgullo y de desprecio al prójimo (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 221).

Fe y moral

La fe puede definirse antropológicamente como la confianza del hombre en Dios a quien, en cuanto persona, está ligado «radicalmente». En cuanto actividad que configura al hombre, esta confianza alcanza a la persona en su totalidad concreta, es decir, en sus modalidades individuales, sociales e históricas.

La relación hombre-Dios que introduce la fe tiene siempre un carácter dialógico. El movimiento del creyente hacia Dios es «respuesta» al movimiento fundacional, establecido previamente por Dios. Por eso la fe, aunque sigue siendo algo personal y diverso en cada uno, ofrece algunos elementos comunes, impuestos por su condición de respuesta a las coordenadas que rigen la manifestación histórica de la verdad-lealtad de Dios. Éstas son premisas válidas para cualquier reflexión sobre la fe tanto a nivel de configuración de conjunto de la existencia cristiana, como a nivel de la determinación concreta de los principios y de las normas que rigen la conducta moral.

Fe y existencia cristiana. La relación entre la fe y la existencia cristiana está en la base de todo discurso teológico-moral. El compromiso cristiano surge de la existencia regida por la fe; la fe, a su vez, pone en movimiento un dinamismo destinado a desembocar en el compromiso moral.

Pero la fe cristiana no puede definirse en términos meramente éticos. Esto supondría el vaciamiento de aquel dinamismo envolvente y profundo que la religión lleva en sí misma y que le permite ser sal de la tierra (Mt 5,13) y fermento en el mundo (1 Cor 5,7). Si hay que descartar un moralismo de ese tipo, también hay que eliminar un sobrenaturalismo o un escatologismo que no tuviera ninguna incidencia en la realidad histórica. La dimensión vital de la fe no puede reducirse al ámbito meramente religioso del don de la gracia (indicativo), al que correspondiera por parte del hombre la obediencia radical (cf. R. Bultmann). El imperativo ético cristiano se proyecta sobre toda la esfera de la vida y, por tanto, también en el ámbito del obrar histórico.

En el Antiguo Testamento el obrar moral es la plasmación concreta de la opción fundamental por la que el hombre decide fundamentar su existencia en la verdad-lealtad de Dios. Dios es «el fiel» por antonomasia (*ne'eman*), y por tanto, la piedra sobre la cual puede el hombre levantar su existencia. Por eso la fe se convierte para el hombre [creyente] en la única forma posible de existencia (Is 7,9). La convergencia de las dos lealtades tiene como meta el compromiso efectivo al servicio del hombre. Por eso Dios llama en causa a su pueblo, que no supo «conocer» de veras a su Señor, esto es, conocerlo como imperativo ético de justicia (Is 1,2-23). El Mesías, Siervo de Yahveh por antonomasia, será, por

consiguiente, la expresión del compromiso radical por la causa del hombre (Is 42,1-3). Sobre él reposará el Espíritu del Señor para anunciar y realizar la buena nueva de gracia y de justicia para todos los hombres (Is 61,1ss).

Jesús tiene conciencia de estar lleno de ese Espíritu de vida y de haber venido para hacer partícipes del mismo a todos los hombres (Lc 4,18). El acceso a Jesús mediante la fe inserta al creyente en la nueva vida (Jn 1,12), que culminará en la resurrección (6,40; 11,25). La identificación con Jesús y con el Espíritu que está en él lleva al hombre a mantener un tipo de existencia como la suya, haciendo las mismas obras (Jn 14,12) y alejándose de la conducta tenebrosa del mundo (Jn 12,46). Los sinópticos ponen en el centro de la buena nueva a la fe, que tiene como consecuencia inseparable la conversión (Mt 3,2) o cambio radical de mentalidad (*metanoëin*), es decir, de los criterios de valores que rigen la existencia humana. Ésta será también la idea central del pensamiento de Pablo: «Si vivimos gracias al Espíritu, procedamos también según el Espíritu» (Gal 5,25).

Fe y discernimiento moral. La fe en Jesús lleva al conocimiento de la persona de Jesús, plasmación histórica del amor del Padre (Jn 5,69). Semejante conocimiento se relaciona con las «obras» de Jesús (Jn 10,38), que el creyente tendrá que seguir reproduciendo en el mundo (Jn 14,12). Para cumplir esta tarea cuenta con diversas mediaciones, como la acción interior de Espíritu, que guía e ilumina (Gal 5,18), y la intervención de la razón, renovada por el contacto con la mente misma de Cristo (Rom 12,2; 1 Cor 2,16). A través de estas mediaciones es como el creyente formula los juicios prácticos, que le permiten identificar en concreto la voluntad de Dios, esto es, lo que es bueno y perfecto (Rom 12, 3). La vinculación de estos dos motivos está en la base de la configuración específica de los principios prácticos del obrar. Tanto el discernimiento como las ulteriores opciones concretas del creyente están esencialmente relacionadas con la opción fundamental que se ha operado en el acto de fe en Cristo. Toda opción concreta es en definitiva opción de fe.

En este nivel hay que colocar la actual discusión entre los teólogos moralistas sobre lo «específico» de la ética cristiana. Los defensores de la ética «autónoma» intentan destacar el alcance universal de la razón en el terreno ético. La razón sería capaz de alcanzar *todos* los principios necesarios para el comportamiento moral correcto. La aportación específica de la fe se colocaría entonces en el nivel de la motivación última y del horizonte general de comprensión de los juicios morales.

Por el contrario, los partidarios de la llamada «ética de la fe» atribuyen también a la fe la propuesta de principios concretos, redimensionando de este

modo el alcance universal de la capacidad de la razón. Esta polémica podría posiblemente superarse mediante una colocación adecuada de la actividad de la razón y de la fe. Las dos tienen un alcance universal. Pero actúan en niveles distintos. La fe actúa en el nivel óntico-existencial y de opción fundamental; la razón, en el nivel heurístico y hermenéutico. La capacidad iluminativa de la fe estimula y refuerza las facultades del hombre para que puedan desarrollar plenamente sus tareas específicas.

Fe en Dios y fe en el mundo. La fe en Dios es proclamación de la bondad fundamental de lo creado. Como criatura, el mundo lleva dentro de sí la semilla de Dios y de su perfección. Por eso Dios ama al mundo hasta el punto de enviar a su propio Hijo para salvarlo. Todas las cosas han sido «reconciliadas» con Dios en Jesucristo (2 Cor 5,19) y esperan ansiosamente la liberación definitiva (Rom 8,19ss).

El compromiso moral para la transformación del mundo y de todas sus estructuras (políticas, sociales, etc.) entra con todo derecho en la esfera del compromiso de la fe. Es a partir de la fe y bajo el impulso de la misma como el cristiano escudriña los signos de los tiempos en su radical ambivalencia, para poder orientar sus esfuerzos hacia una acción eficaz de renovación y de transformación de las estructuras que sirven para el desarrollo pleno del hombre. (Pacomio y Mancuso, 1996: 384–386).

Fideísmo

Se opone a racionalismo. Es una corriente de pensamiento surgida en Francia, a mediados del siglo XIX, como reacción ante el imperialismo de la razón ilustrada y frente al liberalismo. Sus principales representantes son Bautain (m.1867), A. Gratry (m.1872), Bonnetty (m.1879), Bonald (m.1840) y Lammenais (m.1854). Estos dos últimos suelen ser englobados en el *tradicionalismo*. Según ellos, la razón no puede alcanzar las verdades metafísicas. La creencia en Dios escapa totalmente a la razón universal y se sostiene y justifica, en última instancia, por la actitud personal de cada creyente, es decir, la verdad absoluta sólo se obtiene mediante una facultad superior, llamada fe. De Dios hay experiencia íntima, se cree en Él, pero no se «prueba». El fideísmo es una forma larvada de subjetivismo voluntarista. Cuando la fe se entiende como fe en una autoridad, se dice *tradicionalismo* (De Bonald, Lammenais, etc.). Fue condenado por Gregorio XVI y, de nuevo, por Pío IX en la encíclica *Qui pluribus* (1846), así como por el Concilio Vaticano I (1869-1870). En un sentido muy amplio, se designa también como fideístas a una serie de corrientes irracionistas que

ven en la fe un principio filosófico, de modo que las verdades metafísicas, morales, sobrenaturales, descansan exclusivamente en un «sentimiento». Así, la Escuela Escocesa del «sentido común» (Reid), la filosofía del sentimiento (Jacobi), o el sentimiento de «absoluta dependencia», de Schleiermacher, de notoria influencia en la filosofía de la religión de inspiración protestante (Ritschl, Sabatier, etc.). En todo caso, afirman que la ciencia se subordina a la religión (Blázquez, 1997: 181).

Formalismo ético

Ver *Kant (ética de)*.

Fuentes de moralidad (objeto, fin y circunstancias)

Principios que hacen posible la valoración moral de un acto. Tradicionalmente se dijo que eran tres: El *objeto* (realidad o persona) sobre el que recae el acto, el *fin* (intención o motivo del que realiza el acto) y las *circunstancias* o situaciones que acompañan al acto. Los moralistas clásicos dicen que el *objeto* es la fuente primera y fundamental de la moralidad –sin objeto no hay acto– y que el *fin* y las *circunstancias* añaden una bondad o malicia secundaria. Un *fin* bueno no convierte en buena una acción intrínsecamente mala (*finis operantis*). Las *circunstancias* responden a los interrogantes: ¿quién?, ¿qué?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿de qué manera?, ¿con qué medios?, ¿por qué? (Blázquez, 1997: 192).

Fundamentalismo (fundamentalistas)

Fue, ante todo, la concepción teológica de determinados grupos protestantes surgida en Inglaterra y Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX, y consistente en la defensa a ultranza de la tradición, en oposición al modernismo, que, según ellos, socavaba los “fundamentos” de la fe bíblica. El principio básico del fundamentalismo radica en que la Sagrada Escritura viene directamente de Dios y está revelada en todas y cada una de sus partes, de manera que todo lo que se dice en la Biblia debe tomarse al pie de la letra. Así, sin rigor hermenéutico alguno y extrapolando textos, interpretan la Biblia los fundamentalistas. Sus posiciones, rígidamente doctrinales e ideológicas, les llevaron a condenar toda teoría evolucionista y emprendieron una lucha en pro de que el Estado norteamericano declarase ilegal la enseñanza del evolucionismo en las escuelas. En el 1919 se fundó en Estados Unidos la World’s Christian Fundamentals Association. Su equivalente en la Iglesia católica podría ser el *integrismo*.

En rigor, debería hablarse de fundamentalismos en plural –todos ellos hondamente enraizados con el *fanatismo*–, porque hay un fundamentalismo islámico, otro judío (que no reconoce el actual Estado de Israel), otro católico, y también puede hablarse de un fundamentalismo político y cultural. Particular relevancia –por sus tristes y crueles consecuencias políticas, culturales y sociales– ha adquirido el fundamentalismo islámico, que propugna la vuelta a los principios estrictos del Islam.

Cualquier fundamentalismo se basa en una actitud de defensa: pretende defender los fundamentos invariables de una religión, de una constitución política o de las creencias que han constituido la conciencia de un pueblo, raza o cultura. En Estados Unidos ha adquirido gran notoriedad el fundamentalismo evangélico de Jerry Falwell –con su mayoría moral (1979)–, de quien son estas palabras: “Para que Norteamérica permanezca libre, debemos retomar a los únicos principios que Dios puede respetar: la dignidad de la vida, la familia tradicional, la decencia y la moralidad”. En el campo católico, el arzobispo monseñor Lefebvre, en reacción intransigente y beligerante frente al, para él, “pernicioso” Concilio Vaticano II, fundó su propia iglesia en Suiza.

Todos los fundamentalismos tienen algo en común con los movimientos neoconservadores: el rechazo de la modernidad, que idolatró la autonomía de la razón y desencadenó el proceso destructor del orden reinante. Éstas suelen ser las características propias del fundamentalismo: intolerancia, agresividad, planteamientos apocalípticos, fatalismo, afán inquisitorial y represivo, obediencia ciega, inmovilismo y actitudes reaccionarias y totalitarias (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 240 s).

Genética

Rama de la biología que estudia los procesos relacionados con la transmisión de los caracteres hereditarios. Suele decirse que nació como ciencia con el descubrimiento de las leyes de Mendel (1900). Según la Genética clásica, sólo se heredan los caracteres específicos inscritos en los cromosomas y que se transmiten por las células sexuales (*genes*); en cambio, no se transmiten los adquiridos. Aristóteles, en *Historia de los animales*, expuso –desde una concepción fijista– algunas ideas sobre la transmisión de los rasgos morfológicos. Darwin –en *El origen de las especies* y en *El origen del hombre*– asignó al medio ambiente y a la selección natural el papel determinante de la herencia. Mendel, con sus famosas leyes, respondió a la pregunta de cómo se transmiten de padres a hijos los caracteres biológicos. Pero, al interrogante de ¿cuál es la base física

por la que tales caracteres se conservan y transmiten, es decir, cuál es la base molecular de la herencia?, se respondió en 1944 con el descubrimiento del ADN (ácido desoxirribonucleico) –material hereditario (genes)– llevado a cabo por Avery, McLeod y McCarty. En Psicología, hay una rama denominada genética, que estudia la transmisión hereditaria de los rasgos psíquicos de la persona, y su evolución desde la niñez hasta la edad madura. Sin embargo, se admite como doctrina común que los caracteres de la personalidad se van forjando gradualmente, en cuyo proceso el medio social ejerce un papel preponderante. Los enormes progresos que la Genética ha experimentado últimamente, despiertan ciertos y fundados temores, por lo que –piensan los mismos genetistas– se hace indispensable un mínimo de legislación. Según el biólogo francés Henri Atlan, «aplicar al ser humano algunas técnicas genéticas que se utilizan con los animales (fabricación de quimeras, de individuos transgénicos cuyo *genoma* ha sido modificado de tal forma que se ignora en buena medida cuál va a ser el resultado) es a todas luces criminal». Cabe decir que la casi totalidad de los genetistas están de acuerdo en distinguir con toda claridad las acciones cuyo objetivo consiste en modificar, con fines terapéuticos, los genes de las células somáticas (células no reproductoras del organismo) de las acciones que pretenden modificar los genes de las células germinales (células que se transmiten a la descendencia). La mayoría de los comités de ética proscriben totalmente el empleo de técnicas terapéuticas en células germinales (Blázquez, 1997: 198 s).

Gueto / Ghetto

Sobre el origen de la palabra se han ofrecido distintas hipótesis. Para unos, vendría del italiano *borghetto* (parte despreciable de una ciudad) y su designación vulgar *ghetto*. Otros, en cambio, encuentran su origen en la raíz hebrea *get* (segregación, separación). Con el término *ghetto* se designó en el siglo XVI al barrio judío de la ciudad de Venecia, el cual estaba separado del resto de la ciudad por una serie de verjas y tapias. De ahí proviene el significado de *ghetto* como reclusión en un determinado espacio (barrios separados) de minorías étnicas, por prejuicios raciales y xenófobos, religiosos y culturales.

Históricamente los judíos, por razones de tipo religioso, cultural y social, pero sobre todo por la persecución a que eran sometidos, vivieron en barrios separados. Así ocurrió, por ejemplo, en las ciudades de Florencia, Venecia, Pisa, Mantua, Roma, Turín, Toledo, Valencia, Sevilla y Praga. Por analogía, se empezaron a llamar *ghettos* a barrios o zonas en los que vivían confinados,

en situaciones inhumanas por lo general, grupos de personas segregadas por cualquier forma de discriminación. En la actualidad se discrimina, segrega y se reduce, cruel e insolidariamente, a una forma de *ghetto* a los enfermos de sida –enfermedad estigmatizada socialmente– y a los “don nadie” de la sociedad (*aporofobia*). El juicio ético dice que la discriminación entre los seres humanos por motivos de raza, color, religión, origen étnico o económico constituye un atentado contra la dignidad de las personas, radicalmente iguales en dignidad, libertad y respeto. La ONU, en dos importantes declaraciones, condenó cualquier forma de discriminación: 1) declaración de la Naciones Unidas (20-XI-1963) sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (en particular del *apartheid*), 2) convención internacional (21-XII-1965) sobre eliminación de todas las formas de discriminación racial (Blázquez, Devesa, Cano, 199: 244).

Hábito moral

Del latín *habitus* (del verbo *habere*: tener, poseer), versión, a su vez, del griego *hexis* (modo de ser, disposición permanente, actitud). Su etimología indica que es algo que se tiene de manera estable y permanente. En castellano se emplea como sinónimo de *costumbre*. Aristóteles consideró el hábito como una de las categorías del ser, y consiste en la disposición permanente, no accidental y transitoria, a actuar de una determinada manera. Es la inclinación permanente –escribe en su *Ética a Nicómaco*–, de carácter adquirido, que tiene por fin facilitar el obrar, y se adquiere mediante la repetición de actos. Los hábitos buenos son *virtudes* y los malos son *vicios*. He aquí sus palabras: “La virtud del hombre es el hábito por el cual se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia” (II, 6). Y añade esta frase significativa: “Si una golondrina no hace verano, así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo”. Es decir, no son los actos aislados los que hacen “buena” una vida, sino los hábitos operativos buenos, pues en el haber del hombre está el poder obrar bien o mal. “Tanto la virtud como el vicio –sigue Aristóteles– están en nuestro poder. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está también el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará asimismo para no obrar cuando es vergonzoso” (*Ética a Nicómaco*, II, 2).

Pero los buenos hábitos no son cuestión de buenos deseos, sino fruto de un esfuerzo y producto de un aprendizaje: “Practicando la justicia nos hacemos

justos; practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes (...); es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes (...). En una palabra, los hábitos se engendran por operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, toda” (*Ética a Nicómaco*, II, 1). La adquisición de un hábito crea una pauta que se puede reproducir con economía de esfuerzos, es decir, facilita la acción.

La *ética* se ocupa de los hábitos operativos buenos o viciosos, en cuanto que ellos inclinan la voluntad al bien o al mal moral. Aranguren, desde una interpretación, creemos que exacta, del pensamiento aristotélico, dice que el objeto material de la *ética* consiste principalmente en el *êthos* o personalidad moral, que se define mediante los actos y los hábitos. A través de los actos, que pasan, va decantándose en nosotros algo que permanece: el *êthos* o realidad moral (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 253 s).

Hecho moral

El vocablo latino *factum* (lo hecho) es participio del verbo *facere* (hacer). Un hecho es algo no ilusorio, sino realidad concreta e irreductible, algo que sucede o sucedió, que está cumplido, terminado. Es lo que es (un dato) frente a lo que debe ser (propio de la *ética*). La esencia del hecho es su facticidad, aun cuando por otra parte, puede decirse con verdad que no hay hechos “brutos”, pues tanto el físico como el historiador observan, verifican e interpretan los hechos. Desde una perspectiva lingüística, los hechos se expresan mediante enunciados declarativos. Para Augusto Comte (1798-1857), sólo los hechos son objeto de conocimiento (positivismo), y opone la ciencia de los hechos a la ciencia de las esencias. Xavier Zubiri (1898-1983) define el hecho como “la realidad aprehendida en términos de constatación”, es decir, se trata de un modo de considerar la realidad que no implica la menor calificación sobre la condición de la realidad misma. La especificación de un hecho proviene del adjetivo acompañante; así decimos hecho histórico, hecho religioso, hecho psíquico, hecho social o hecho moral.

El hecho moral hace referencia a un ámbito peculiar de la realidad que tiene que ver con la valoración que hacemos de los actos (o comportamiento humano), a los que calificamos de honestos/deshonestos, justos/injustos, bue-

nos/malos. Ejemplos: ¿debo quedarme con el dinero que alguien se dejó olvidado en mi casa, o devolverlo? ¿Es justo gastar el dinero –y no precisamente en libros o actos culturales– que mis padres me envían para estudiar? Es un hecho –decimos *acto moral*– que el hombre, a diferencia del comportamiento animal (diseñado por su naturaleza genética), es capaz de actuar en sentido pleno, es decir, puede orientar su vida y darle un sentido, elegir el modo de ser, de plantearse, en suma, problemas morales, así como de buscar el modo más correcto y adecuado de solucionarlos. Cuando juzgamos la bondad o malicia de un hecho, de una acción (propia o ajena) o de un comportamiento, estamos ofreciendo un punto de vista moral. La instancia última en que se basa el hecho moral es el *êthos* (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 256).

Helenismo / helenización

El término fue acuñado por J.G. Droysen (+1884) para significar el período histórico comprendido entre el reinado de Alejandro Magno (333-323 a.C.) y la época de Octavio Augusto (31 a.C.-14 d.C.), tiempo en que la lengua y cultura griegas impusieron su hegemonía en todo el Oriente Medio y, más tarde, en el Imperio Romano. Transplantaron a las ciudades sometidas (Alejandría, Antioquia, etc.) los elementos característicos de la *polis*, el Ágora, los templos, asambleas, consejos, magistratura; e impusieron el griego como lengua. Desde el punto de vista filosófico, pierden vigencia los grandes sistemas especulativos y adquieren primacía las cuestiones morales, concretamente lo que se ha dado en llamar el *ideal del sabio*, o concepción de la Filosofía como un modo de vida, que encarnan, cada uno a su manera, el *estoicismo*, *epicureísmo* y *escepticismo*. El cristianismo de los primeros tiempos se desarrolló dentro del universo simbólico de la cultura helenista (Blázquez, 1997: 212).

Hereje / herejía

Del griego *airesis* (acción de elegir o tomar partido) y *airetikós* (sectario, hereje). En una primera aproximación, el término «herejía» se empleaba con la acepción de resaltar un aspecto concreto de la verdad, prescindiendo de los restantes. Muy pronto se entendió como la negación de alguna de las verdades enseñadas por la Iglesia, y se llamó hereje al que se separa de la doctrina verdadera. El pecado de herejía fue considerado como el más grave, por atentar contra la unidad de la Iglesia. Los herejes eran excluidos de la comunidad eclesial. Sinónimo de *cisma* y *cismático*. En la sociedad actual, secularizada, ha adquirido la significación de disidencia/disidente (Blázquez, 1997: 213).

Herencia

En Biología, conjunto de caracteres anatómicos y fisiológicos que se transmiten por las células germinales de generación en generación. Lo que se transmite son moléculas de ácido desoxirribonucleico contenidas en los cromosomas (DRN). Todo individuo es producto de la herencia y el ambiente (Guilford). Las famosas *Leyes de Mendel* (1865) –dadas a conocer por el holandés De Vries y confirmadas por las investigaciones llevadas a cabo por Morgan– han demostrado que cada individuo recibe de sus progenitores una serie de caracteres hereditarios por medio de las células sexuales, y que estos caracteres permanecen estables en el individuo, quien, a su vez, los transmite a su descendencia. Darwin, en su teoría evolucionista sobre *El origen de las especies*, tras afirmar que los individuos mejor adaptados sobreviven, afirma textualmente: «Debido a esta lucha por la existencia, las variaciones, por pequeñas que sean y cualquiera que sea su causa, si son de alguna manera provechosas para los individuos de una especie, tenderán a la conservación de tales individuos y generalmente serán heredadas por la descendencia». Darwin, que no conocía las *Leyes de Mendel*, seguía creyendo que el ambiente era la causa principal de la *selección natural*, y no pudo explicar cómo surgen las *variaciones* individuales dentro de una especie, ni cómo se transmiten a sus descendientes. Hay un sentido socio-jurídico de herencia, que proviene del Derecho Romano, donde la *hereditas* era la sucesión o posesión del patrimonio de otro por causa de muerte (*mortis causa*), lo cual implicaba que los bienes, derechos y obligaciones del difunto se traspasaban en bloque al o a los herederos (Blázquez, 1997: 213 s.).

Heterodoxia / heterodoxo

Del griego *eteros* (otro) y *doxa* (opinión, doctrina), alejamiento de la doctrina establecida por la Iglesia oficial. Tiene, pues, un origen religioso; de ahí que fueran denominadas (y tratadas como tal) sectas los pequeños grupos que se situaban al margen de la oficialidad eclesiástica, es decir, se excluían de la *ortodoxia* de la Iglesia. En la actualidad se entiende la heterodoxia como la desviación del sistema de normas y valores establecidos dentro de un grupo o la sociedad. En este contexto son tachados de heterodoxos los autores que, conscientemente, defienden doctrinas alejadas del dogma y la praxis de la Iglesia católica, y, desde esta visión, escribió Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) su voluminosa *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882) (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 257).

Heteronomía

Del griego *eteros* (otro) y *nomos* (norma, ley), la ley o norma que viene de otro, de fuera de uno mismo. Se opone a **autonomía**, término que emplea habitualmente Kant en su concepción ética de que la voluntad debe obrar a partir de sí misma (la conciencia y la voluntad buena). Cuando las normas o preceptos morales vienen de fuera, es decir, no están dentro del sujeto, entonces se actúa bien por miedo, bien en vista a una recompensa, bien buscando algo. Sólo el sujeto debe convertirse en legislador y obrar como debe obrar (el deber por el deber). Las éticas de la historia –dice– han sido heterónomas y, por lo mismo, materiales (dicen lo que debemos hacer y justifican la acción en vistas de unos bienes) –que no materialistas–, empíricas y *a posteriori*, es decir, no tienen carácter de universalidad. Cabe afirmar que si de niños somos heterónomos, en cuanto que todo niño obedece unas normas que le imponen, signo de maduración personal es, precisamente, pasar de la heteronomía a la autonomía. Una acción no es buena sólo porque nos la manden, sino que es la persona la que tiene que analizar, reflexionar y elegir la realización o no de sus actos. Nadie puede elegir por otro (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 258).

Hipocresía / hipócrita

Del griego *hypokrisía* (fingimiento) deriva *hypokrités*, que significa «el que responde», «el intérprete». Éste fue su significado primitivo, el de *actor* que interpretaba las letras y bailes del coro en la tragedia griega. De ahí proviene el sentido posterior, y actual, de hipocresía como fingimiento de cualidades morales que no se poseen, con el fin de conseguir algo (alabanza, éxito social, etc.). (Blázquez, 1997: 218).

Historia de la salvación

Es el desarrollo de la acción salvadora de Dios a través del tiempo. Sus grandes etapas son el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y la vida de la Iglesia. Seguirá la consumación en la vida eterna. Su centro es Cristo. No comprende únicamente los actos y acontecimientos comúnmente llamados religiosos, sino el conjunto de la historia humana en cuanto está bajo la acción de Dios (De Pedro, 1998: 126).

Humanización

El contenido de la moral cristiana puede ser expresado mediante las categorías religiosas de *reino de Dios* y de *historia de salvación*. Pero también puede ser formulado a través de una categoría de signo más ético-antropológico como es la idea de la *humanización*. Por otra parte, el contenido ético de la *humanización* y el significado teológico de *reino de Dios* y de *historia de salvación* reciben una formulación exacta mediante la expresión *Civilización del amor*.

1. *Concepto de humanización*. La humanización en cuanto categoría ética expresa el contenido del *valor moral*. Constituye un lugar común del discurso ético cuando éste trata de orientar moralmente las situaciones concretas.

Esta fórmula, fraguada con diversos elementos tanto del humanismo occidental como de la concepción cristiana de la vida, es la ampliación del criterio ético formulado por Pablo VI en relación con el desarrollo económico. Pablo VI formuló el criterio ético de la humanización al definir el «verdadero desarrollo» como «el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (PP 20), y al colocar como criterio ético: «promover a todos los hombres y a todo el hombre» (PP 14). Por otra parte, el Concilio Vaticano II entendió la misión de la Iglesia en el mundo como un servicio de humanización: «dar un sentido *más humano* al hombre y a su historia» (GS 40).

Humanización es lo mismo que: realización de cada persona y construcción de la historia humana de acuerdo con la dignidad de todo ser humano, imagen de Dios y recreado en Cristo por la fuerza del Espíritu.

2. *El contenido de la humanización*. A partir del concepto anotado en el párrafo precedente, el ideal ético de la humanización ha de ser comprendido y realizado:

- como un *proceso histórico* y no como una realidad abstracta;
- como un dinamismo siempre *creciente* y no como la repetición de algo previamente dado;
- como una liberación *de cada hombre y de todos los hombres* sin concesiones fáciles a visiones totalitarias, que vacían el valor del individuo, y a visiones liberales, que no tienen en igual consideración a todos los grupos humanos;
- como un *despliegue de humanidad*, elevando las capacidades humanizadoras del «yo», del «otro» y de las «estructuras sociales»;
- como la búsqueda, llena de compromiso concreto y de imaginación creadora, de la *nueva humanidad* (Vidal, 1991: 299 s).

Ideología

Del griego *idea* y *logos* (tratado), el tratado de las ideas o conjunto de ideas propias de un autor, escuela o grupo social. Podría definirse como un sistema de concepciones, representaciones e ideas (filosóficas, políticas, jurídicas, morales, religiosas, estéticas) vigentes en una sociedad determinada. Los ideólogos –en Francia llamados *doctrinarios*– eran los interesados en analizar racionalmente los sistemas de ideas y creencias sociales. Con Marx, en cambio, el término «ideología» adquirió un sentido peyorativo, como el conjunto de producciones intelectuales del hombre, o todo aquello que no puede reducirse a los procesos de producción. Son «sublimaciones» –dice–, que transmiten una representación falsificadora de la realidad, una forma de «falsa conciencia» que se opone al conocimiento verdadero, científico, de la misma, y que pretende justificar el sistema o el poder establecido. Según Marx, tanto las ideas como las creencias, la teorías y reglas morales y jurídicas forman parte de la *superestructura*, que reflejan los intereses de una clase social y cuya función es la de ocultar o enmascarar la realidad social injusta. La característica fundamental de la ideología no es otra que su tendencia a representar el punto de vista de una clase como un punto de vista universal, y los intereses de esa clase como intereses universales. La idea de «falsa conciencia» tiene sus antecedentes en la «conciencia escindida», desgarrada o infeliz, de Hegel, y en el *desenmascaramiento* de Nietzsche. En la década de los sesenta empezó a hablarse del *fin de las ideologías* (D. Bell), en el sentido de que los problemas de la sociedad no son de orden ideológico o político, sino de orden técnico (tecnocracia) (Blázquez, 1997: 230 s).

Ilustración

De «ilustrar» (iluminar las mentes y mejorar al individuo). El término evoca ideas y valores, como racionalidad, libertad, progreso, ciencia, autonomía, emancipación y técnica, puestos en circulación en el «siglo de las luces» (s. XVIII) en Alemania, Francia e Inglaterra. Hija directa de la *Modernidad*, el movimiento ilustrado pretendía esclarecer la mente de los hombres para liberarla del oscurantismo, de la ignorancia y de la superstición. Esta ilimitada confianza en la capacidad liberadora de la razón se ejerció de manera negativa y crítica, eliminando prejuicios e ilusiones, y, sobre todo, desenmascarando la más universal de las ilusiones, que, según los Ilustrados, era la religión. Como características fundamentales de la Ilustración pueden enumerarse: la confianza en la razón, el optimismo, la organización racional de la sociedad y, en lo religioso, el deísmo, o defensa de una «religión natural». En Inglaterra,

ilustrados significativos fueron: E. de Cherbury, Tendal, Toland, Collins. En Alemania, Reimarus, Lessing y Kant. En Francia, los enciclopedistas (Diderot, Voltaire, D'Alembert, Rousseau, etc.). En España, Benito Jerónimo Feijóo y Gaspar Melchor de Jovellanos.

Kant, en el folleto *¿Qué es la Ilustración?*, caracterizó aquel nuevo modo de pensar, de ser y actuar del hombre, de la manera siguiente: «La Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *¡Sapere aude!* (¡Atrévete a pensar!). Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento. He aquí el lema de la Ilustración. La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros enguirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar, no me hace falta pensar; ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea» (Blázquez, 1997: 233 s).

Imperativo moral

Todo imperativo es un mandato, una acción realizada por deber; y una acción de esta naturaleza –dice Kant– tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación y realizarse por puro respeto a la ley: “En la medida en que esa ley puede o no ser seguida por una voluntad imperfecta como la nuestra, será constrictiva y la llamaremos imperativo. (...) Todos los imperativos se expresan por medio de un ‘deber ser’ y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constrictión)” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Es decir, el deber de la voluntad se plasma en imperativos o mandatos que expresan el *deber-ser*, donde “la representación del principio objetivo, en tanto que es constrictivo para la voluntad, llámase mandato (de la razón), y la forma del mandato, imperativo”.

Los imperativos pueden ser hipotéticos o categóricos. Los primeros ordenan lo que debe hacerse, pero como medio para conseguir otra cosa (ejemplo, si quieres curarte, toma la medicina). Los categóricos mandan la acción en

sí misma, sin referencia a ningún fin, como cuando decimos “sé sincero”: “El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria. (...) No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la moralidad”. Los imperativos categóricos son universales y, al no tener contenido (materia) alguno, expresan sólo la forma de la ley y se asemejan a una proposición sintética *a priori* (conceptos puros del entendimiento). Kant ofreció tres formulaciones del imperativo categórico: 1) “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”; 2) “Obra de tal modo que uses la humanidad en tu persona y en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio”; 3) “Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). El imperativo categórico kantiano es un ideal, una exigencia ética y una esperanza también; pero los hombres funcionamos a base de imperativos hipotéticos. Desde la razón pura no se deciden los conflictos éticos y sociales. Ningún código, ninguna norma, evitará al hombre la inevitable necesidad de tener que preferir y decidir (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 270 s).

Inculturación (de la fe y de la moral cristiana)

Término de reciente acuñación y emparentado con el de *aculturación* o cambios culturales producidos en dos grupos humanos que viven juntos, se emplea para significar la penetración e interacción del mensaje cristiano en y con otra cultura. Precisamente un documento de la Comisión Teológica Internacional lleva el título de *La fe y la inculturación* (1988) y en él se dice que “el proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado ambiente sociocultural, llamándolo a crecer en todos sus propios valores desde el momento en que éstos son conciliables con el Evangelio. El término *inculturación* incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, por el hecho del encuentro del Evangelio con un ambiente social” (n. 11). Juan Pablo II emplea este concepto en la encíclica *Slavorum apostoli* (1985): “La inculturación –afirma– es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia”.

El proceso de “inculturación” o fenómeno de relación y compenetración de la fe y las culturas es tan viejo como el cristianismo, pero adquirió máxima relevancia con la expansión colonial, situación histórica en la que la Iglesia católica creó la Congregación para la Propagación de la Fe con el fin de impulsar el espíritu misionero. Tras la Segunda Guerra Mundial se produjeron los grandes movimientos de descolonización y liberación de los pueblos, y ello obligó a revisar la metodología (lenguaje, liturgia, moral, etc.) que los misioneros habían venido practicando en culturas tan distintas de la occidental –como la africana, asiática, etc.–, a un análisis de la realidad cultural de cada pueblo y al respeto y valoración de sus expresiones culturales. Los “teólogos de la liberación” han entendido que la propuesta de inculturación no consiste en la sustitución táctica de “la ocupación formal de la casa del otro por la petición de hospedaje, ni es la sustitución estratégica del discurso autoritario por el diálogo”. Por el contrario, es –escribe P. Suess– una metodología misionera en estrecha vinculación con los misterios centrales de la fe (encarnación/salvación). La inculturación, antes que problema de eficacia y autenticidad misionera, es una cuestión antropológica y un “derecho humano” por parte de los pueblos que acogen el Evangelio. La comunicación misionera, es decir, la proclamación integral de la Buena Nueva como “filantropía de Dios” (Tit 3, 4) en condiciones de libre escucha y elección, depende además de la gracia de Dios, de la inteligibilidad de sus contenidos, de la evidencia de sus beneficios y de la empatía y simpatía (también en sentido literal de “compasión”) de sus agentes (*Mysterium liberationis*, II, 1990, p. 380). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 277).

Indicativo - imperativo (moral)

La estructura formal de la ética teológica es la del indicativo-imperativo. El indicativo es la actividad de Dios. El imperativo es el tipo de actividad humana que se exige desde el indicativo. O sea, es el imperativo de actuar de tal manera que corresponda al indicativo o la actividad de Dios. Esta es la estructura de la ética bíblica (R. May, 1998: 87). El “indicativo” está en la gracia y libertad porque Dios es gracia y libertad; el “imperativo” ético son las acciones correspondientes (*Ibíd.*: 93).

Individualismo ético

En griego *atomos* (indiviso) –de donde procede “individuo”– es lo no dividido e indivisible, la sustancia primera en contraposición al género y a la

especie. Porfirio lo definió como una entidad singular e irrepitable. En biología, individuo es el representante de una especie que no puede dividirse sin destruirse; en lógica, el elemento de una clase (“Luis es arquitecto” significa que Luis pertenece a la clase de los arquitectos), y en psicología, el estudio de los caracteres diferenciales (individuales). Lo individual sólo se conoce por intuición, se muestra, y sólo lo singular, individual, existe realmente, mientras que lo universal sólo existe en el pensamiento. En el orden práctico, individuo se dice de una entidad autónoma y libre donde la libertad personal constituye el pilar básico de la existencia y de la organización social. Jacques Maritain (1882-1973) –en su libro *La persona y el bien común* (1933)– contrapone el individuo a la «persona»: “El hombre como individuo es un ente material singularizado dentro de la especie, es una parte del cuerpo social y está ordenado al bien común. El hombre como persona es una realidad que, subsistiendo espiritualmente, constituye un universo aparte y un todo independiente (con independencia relativa) en el gran todo del universo”. Para el personalismo cristiano de E. Mounier, el individuo es incomunicación, dispersión y avaricia; la persona, en cambio, es realidad libre, responsable, comprometida y abierta al nosotros, es decir, a la comunicación y a la comunidad, que define como “persona de personas”.

El individualismo sería la exaltación de lo individual, es decir, la doctrina afirmadora de que el individuo es un fin en sí mismo y entidad básica y única de toda la sociedad, definida en ese caso como una gran agrupación de individuos. Éstos vendrían a ser como unos átomos sociales aislados entre sí y radicalmente egoístas, entre los que se daría una competencia feroz. Todas las teorías individualistas se diferencian –frente a cualquier tipo de colectivismo– por la primacía de lo individual sobre lo social. Una forma de individualismo –el individualismo ético– implica una actitud egoísta, y egoísta es quien persigue el propio interés más allá de lo moralmente permisible. El egoísta tiene atrofiado y atrofia todo sentimiento altruista y cualquier vínculo de comunicación y diálogo (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 280).

Inquisición

Organismo eclesiástico encargado de la persecución de la herejía. Hasta el s. IV, la sanción de la herejía se limitaba a la excomunión. A partir de entonces, la herejía comenzó a ser considerada como un delito grave que se castigaba con la confiscación e incluso la muerte. El primer ejecutado por herejía fue Prisciliano. La extensión de los cátaros llevó a la Iglesia a buscar la ayuda del

poder secular para perseguir a los herejes.

En 1232 nació la Inquisición al promulgar el emperador Federico II un edicto en virtud del cual se encomendaba la persecución de los herejes a funcionarios imperiales. Gregorio IX, temiendo el control imperial sobre la persecución de los herejes, decidió entonces mantener la misma entre las tareas eclesiales y nombró inquisidores en su mayor parte procedentes de los dominicos, y franciscanos. Los inquisidores recorrían el país instando a los herejes a confesar voluntariamente tras lo que se les decretaban penas como la peregrinación o el ayuno. Al cabo de un mes, la persona comparecía finalmente ante un tribunal en el que se carecía de defensa y cuyos testigos de cargo fueron anónimos hasta la época de Bonifacio VIII. Si el acusado, frente a las pruebas presentadas, se obstinaba en su postura se le sometía a un régimen carcelario extremadamente duro. En 1252, Inocencio IV permitió el uso de la tortura para quebrantar la resistencia de los acusados. Las penas consistían en confiscación, cárcel (que podía ser perpetua) y entrega al brazo secular, lo que equivalía a la muerte en la hoguera. En 1479 quedó establecida la Inquisición española cuya finalidad fundamental era perseguir a los judíos que, convertidos al catolicismo, regresarán en secreto a su fe. En 1542 Pablo III estableció la Congregación de la Inquisición como último tribunal de apelaciones.

La Reforma del s. XVI implicó el final de la Inquisición en aquellos lugares donde triunfó el protestantismo y sólo de manera esporádica se produjeron episodios que cuentan con paralelos con aquella, v. gr.: la ejecución de Miguel Servet o la persecución de los anabautistas.

El triunfo de los regímenes liberales significó, finalmente, la erradicación de la Inquisición incluso en los países católicos. Así, en España fue abolida en 1808 por José Bonaparte. Reintroducida en 1814 por Fernando VII fue finalmente eliminada en 1834 (Vidal Manzanares, 1999: 175).

Integrismo / integrista

Del latín *integer*, algo a lo que no falta ninguna de sus partes. Habitualmente se usa con una connotación peyorativa, como contrapuesto a progresismo. Roger Garaudy (*Los integristas*) da esta definición: «El integrismo consiste en identificar una fe religiosa o política con la forma cultural o institucional que pudo revestir en una época anterior de su historia. Creer, pues, que se posee una verdad absoluta e imponerla». De ahí hace derivar los distintos integristas: científicista, stalinista, romano, iraní, argelino, israelí, saudí o de los «hermanos musulmanes», que –según él– son el «cáncer espiritual que amenaza a

toda civilización». *Integrista* es el nombre que, tras la publicación del *syllabus* (Pío X), se adjudicó un partido político (surgido de una escisión en el seno del carlismo, en 1898) fundado por Nocedal y basado en el mantenimiento de la integridad de la tradición española. Respondía a la ideología ultramontana* del integrismo italiano y francés. Los integristas franceses se aglutinaban en torno a *La Sapinière*: sociedad secreta ultraintegrista, que produjo un auténtico terrorismo intelectual. Para ellos –y para todo tipo de integrismo, en general– la cuestión religiosa tenía la preeminencia absoluta: «antes que nada y sobre todo, somos católicos... Y, por eso, aborrecemos y rechazamos los horrendos delirios que con el nombre de libertad de conciencia, libertad de culto, libertad de pensar y libertad de imprenta, abrieron las puertas de nuestra Patria a todas las herejías y todos los absurdos extranjero y extranjerizados...» (*Manifiesto de La Sapinière*). Hay, en el integrismo, una hipertrofia de la ortodoxia y un rechazo radical del liberalismo y de sus hijos ilegítimos que, para los integristas, son la democracia, el socialismo y el comunismo. Las principales características que acompañan al integrista pueden resumirse en las siguientes: incapacidad para el diálogo, nostalgia de cristiandad, dogmatismo («el error no tiene derechos», es su credo), intransigencia, autoritarismo, puritanismo moral próximo al calvinismo y al jansenismo, y tradicionalismo. El integrismo español estuvo aglutinado en torno a la revista *El Siglo Futuro*. En el número correspondiente al 8 de diciembre de 1906 Nocedal escribía: «Abominamos de la libertad de conciencia, de pensamiento, de cultos y de todas las libertades de perdición con que los imitadores de Lucifer perturban, corrompen y destruyen a las naciones» (Blázquez, 1997: 248 s).

Intención

De *in* (hacia) y *tendere* (tender), tender hacia algo, lo que uno se propone hacer u omitir. Para los escolásticos, era acto dirigido al conocimiento de un objeto, y distinguían entre *primeras intenciones* (los actos directos por los cuales el objeto era aprehendido) y *segundas intenciones*: la reflexión sobre dichos actos. El término tiene también un sentido ético, como propósito o acto de la voluntad que tiende a un fin moral. La ética formalista kantiana radica en la intención de la voluntad (no en los resultados), que es el factor determinante del valor moral de un acto (Blázquez, 1997: 251).

Kairós

Término griego que significa «tiempo». Pero se distingue de *kronos*, que también significa «tiempo», en que éste es el llamado tiempo cronológico, el fluir del tiempo sobre el que el hombre no tiene ningún poder, una historia profana en la que importa el cuándo y el dónde. *Kairós*, en cambio, es una historia sagrada, el tiempo propicio u oportuno, oportunidad (u ocasión) de lo que se ha de hacer, uno o unos momentos privilegiados del tiempo que el destino o los dioses regalan a los humanos y que éstos han de aprovechar. Con este significado se emplea en la Biblia. *Kairós* es la situación histórica en que se produce el encuentro entre Dios, el Señor del tiempo, que se revela históricamente a los hombres y que culmina con Jesucristo: el *kairós* de la salvación (Blázquez, 1997: 267).

Kant, Manuel (1724 - 1804)

Kant ha construido un edificio moral de acuerdo con las exigencias de la razón humana, autónoma e ilustrada. La ética kantiana es la *ética de los tiempos modernos*; en ella late la pretensión de dar a la razón humana una moral madura que sustituyese la minoría de edad de las morales anteriores.

1. Puntos cardinales de la ética kantiana.

– «Desinterés», como presupuesto negativo. Kant elimina de la ética todo lo que suponga interés, tal como sucede en la ética de la felicidad de Aristóteles y en muchas exposiciones de la ética cristiana. El bien, en su diversidad de formas, puede entrar a formar parte en la actividad del hombre, pero nunca puede jugar un papel *formal* (de motivación determinante) en la intención del acto moral.

– Radicación de la bondad moral en la «buena voluntad». Únicamente puede encontrarse el valor moral en la voluntad humana; ella es el único lugar propio de los valores morales.

– Primacía del «deber». Precisamente la voluntad es el lugar propio de la moralidad, porque se deja conducir únicamente por el deber. La voluntad se justifica a sí misma. La bondad moral se le presenta al hombre como algo impositivo; más aún, como algo incondicional.

– Las cualidades de la moral. De los tres postulados anteriores (desinterés, radicación en la voluntad y primacía del deber) se siguen las propiedades fundamentales del juicio ético: categorialidad, autonomía, formalidad.

2. *La persona autónoma: centro de los valores morales.* Para Kant, el valor moral es algo que pertenece al ser humano. «No hay absolutamente nada en

el mundo –más aún, no es posible pensarlo fuera del mundo– que pueda ser tenido por bueno sin limitación, sino una buena voluntad» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires 1963, 27).

Por otra parte, el contenido de la bondad moral reside en la actitud coherente con la realidad de la persona. El valor del hombre no lo examina Kant de una manera concreta (dentro de lo que él llamaría «metafísica de las costumbres»), sino que lo trata dentro del estudio formal de la ética (en la *Crítica de la razón práctica* y en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Sin embargo, ofrece un conjunto de apreciaciones fundamentales para descubrir el valor del hombre y entender el punto de vista desde donde lo observa.

En la segunda formulación del imperativo categórico se encuentra la valoración más fundamental del hombre: «El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, al mismo tiempo, y nunca como un medio» (*Fundamentación*, 84).

De la consideración de cada hombre como un fin en sí mismo nace el concepto del *reino de los fines*, un concepto que para Kant es muy «fructífero» (*Fundamentación*, 90). He aquí cómo explica este concepto. «Por el reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas, como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y, asimismo, de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible, según los ya citados principios. Pues todos los seres racionales están sujetos a la ley que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simple medio, sino siempre, al mismo tiempo, como fin en sí mismo*. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo un reino ideal)» (*Fundamentación*, 90-91).

Como puede verse, para Kant el hombre es persona por ser sujeto de moralidad (*Crítica*, 171) y estar inserto en el reino de los fines. «El magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (seres racionales), al cual sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente, según las máximas de la libertad, cual si ellas fueran leyes de la naturaleza, produce en nosotros un vivo interés por la ley moral» (*Fundamentación*, 136). El cri-

terio fundamental para una ética de la persona, según Kant, es, por tanto, la consideración del hombre como un fin en sí, y la concepción de las relaciones interpersonales como un reino de los fines en sí.

3. *Anotaciones críticas.* No hace falta resaltar la importancia y la influencia que ha tenido la ética kantiana. «La ética de Kant es la obra más genial y potente que los tiempos modernos hayan edificado en materia de filosofía moral» (J. Maritain, *La filosofía moral*. Madrid 1966, 157).

La valoración ética de la persona adquiere en Kant una criticidad manifiesta. Kant es el profeta de la *autonomía moral* del hombre y el defensor del valor *absoluto* de la persona. En la moral kantiana, el hombre ocupa el lugar privilegiado.

A pesar de estos méritos indiscutibles, conviene recordar las reservas que la crítica ha emitido en relación con la síntesis moral de Kant:

– El excesivo «formalismo». Kant no se preocupa lo suficiente por el contenido de la moral, dedicando su atención casi exclusivamente al «formalismo ético». Las «éticas de los valores» (sobre todo la de M. Scheler) se presentarán como reacción frente al formalismo kantiano.

– La importancia otorgada a la «voluntad» como sede de la moralidad. Aunque en la síntesis kantiana, la «buena voluntad», el «deber», el «imperativo categórico» y otras categorías éticas similares tengan su coherente sentido, esto no obsta para que en ella se advierta el comienzo de ese característico desviacionismo hacia el «voluntarismo» y hacia una «moral del deber», que ha calificado popularmente al kantismo moral.

– Reducción de la religión a la moral. Para Kant, la religión queda encuadrada dentro de los «límites de la razón» y, por otra parte, a la razón práctica se le concede la primacía. Esto conduce a un tipo de moral en que la actitud religiosa queda subordinada (indebidamente) a la actitud moral.

Además de estas críticas generales, existen otras de carácter más particular. Para los marxistas, la ética kantiana es el reflejo de los intereses de la burguesía alemana de su época. Para los cristianos, el sistema moral de Kant da la impresión de ser una versión secularizada de los ideales cristianos (por ejemplo, el «maravilloso reino de los fines en sí» puede entenderse como la secularización del «reino de la caridad»). (Vidal, 1991: 335–337).

Kant (ética de) o formalismo ético

En una primera aproximación, el vocablo *formalismo* indica la convicción de que la forma tiene más importancia y prevalece sobre el fondo. En matemática se dice de la concepción que aspira a resolver los problemas de la

fundamentación de la matemática recurriendo a construcciones formalmente axiomáticas (Hilbert). En la reflexión ética se designa como formalismo a la concepción moral de Kant (1724-1804), quien hace depender el valor moral de las acciones, no de algún contenido concreto (llámese placer, bien o Dios), sino del respeto a la ley, al deber por el deber, según sus palabras. Se trata de determinar cómo ha de hacerse (es decir, la forma de actuar, que es el respeto a la ley que uno mismo se dicta: el deber) lo que todo el mundo sabe que ha de hacer (es decir, la materia). He aquí el texto clave: “El valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos esos efectos –el agrado del estado propio o incluso el fomento de la felicidad ajena– pudieron realizarse por medio de otras causas, y no hacía falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede encontrarse el bien supremo y absoluto. Por tanto, no otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma –la cual, desde luego, no se encuentra más que en el ser racional–, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 158). Lo que éticamente importa no es el contenido, sino la forma de la acción; no lo que hacemos, sino cómo lo hacemos.

Dentro del formalismo ético puede englobarse la concepción ética de Sartre, en cuanto que –según él– la moralidad sólo se basa en la libre decisión individual. Ser moral es ser fiel a la propia libertad, crear los propios valores, es decir, el hombre hace valiosas las cosas al elegirlos. La libertad es el valor supremo y la única norma. Simone de Beauvoir lamenta en *Por una moral de la ambigüedad* (1947) que se reproche al existencialismo el que no proponga ningún contenido objetivo al acto moral. Así es –dice–, efectivamente. Porque a la pregunta de ¿qué acción es buena y cuál mala? no cabe contestar desde fuera, pues “la moral no provee de recetas”, ni establece un fin determinado, sino que consiste en pura tensión, en un total *engagement* (compromiso).

El profesor Aranguren afirma en su *Ética* que “no ha habido, en rigor, más que dos éticas formales: la kantiana y la existencial”. Sin embargo, unas páginas después añade lo siguiente: “Pero la ética puede ser formal en otro sentido: en tanto que, como ciencia, no puede ocuparse de qué acciones sean buenas o malas –eso, en el mejor de los casos, será competencia de la casuística o de la ética práctica–, sino de la naturaleza, significación y posibilidad de los predicados y los juicios éticos. Ésta es precisamente la orientación anglosajona: la filosofía en general se concibe como “análisis del lenguaje” y, consiguientemente,

la ética se constituye, en cuanto ciencia, como “análisis del lenguaje ético”, o sea, lógica de la ética”.

Hay un significado despectivo de formalismo, considerado como el comportamiento respetuoso, pero meramente exterior, con las “reglas”, sin comprometerse con su contenido. Sería equivalente a fariseísmo. (Blázquez, Devesa, Cano: 236 s).

Kerigma

En el griego antiguo *keryssein* se refería a una noticia que, normalmente, traía un heraldo y que se hacía pública. De ahí el significado de «proclamación», «mensaje», «pregón», «promesa» y, en concreto, anuncio del Evangelio. Un grupo de teólogos alemanes –entre los más significativos, Jungmann, Hugo Rahner y Karl Rahner– reivindicaron el término, en los años cuarenta, para proclamar la necesidad de volver a la primera predicación del mensaje evangélico. El protestante R. Bultmann emplea el término *kerigma* para exponer la necesidad de desmitificar las Sagradas Escrituras (Blázquez, 1997: 267).

La carne

La sede, el órgano y el instrumento del pecado es la carne (*sárx*), término usado por san Pablo en varios sentidos. En el contexto de la *hamartía* [pecado], la palabra “carne” tiene un significado moral: indica al hombre decaído y frágil, que alberga tendencias y deseos hostiles contra Dios, y conducentes por tanto a la muerte (Gál 5,16; Rom 6,13; 7,14.20.25; Ef 2,3). Estos malvados apetitos tienen sujeto al hombre y lo dominan de tal manera que viola conscientemente la voluntad de Dios y comete el pecado. Pero el poder que la carne ejerce sobre el hombre no es constringente; tiene que vencer primero la resistencia del hombre interior, lo debe seducir y, a despecho de su libertad y responsabilidad personal, impulsarlo a cometer pecado (*Pecado*, S. Virgulin, en P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, 1990: 1439 s).

Laico / laicismo

Los términos laico/laicismo traen su origen del griego *laos* (pueblo). Se dice “laica” a la persona que forma parte del pueblo y que, por tanto, no pertenece al clero. Esta división de pueblo/clero no se dio en la antigüedad, pues los ministros del culto eran con frecuencia los mismos dirigentes del Estado. Se produjo tal división con la organización social de la Iglesia, estruc-

turalmente jerárquica, en la que al clero le fue confiada la función docente (de enseñar) y a los “laicos” la discente (de aprender). Se establecía así una concepción teocrática de la sociedad en la que el dominio clerical imponía las normas de comportamiento, o, en otras palabras, el código religioso-moral vigente era único, que es como decir que se daba una identificación simétrica entre religión y moral. Pero a partir del Renacimiento, se inició un proceso de imparable “secularización”, especialmente significativo en los siglos XVII-XVIII (Spinoza, Locke, Hume, Voltaire, etc.) con el advenimiento del triunfo de la razón frente a los fanatismos y supersticiones del pasado que –según los “ilustrados”– la institución eclesiástica había impuesto y propagado. Frente a la teoría del “origen divino del poder” la razón exigía el reconocimiento de su libre autonomía, lo cual, en versión político-social, se tradujo en el principio de la soberanía popular. No deben mezclarse ni confundirse los dos niveles –secular o mundano y religioso– de la realidad. El Estado no tiene que ser confesional, sino laico y la religión católica no puede ser el elemento oficialmente normativo de la convivencia social. Surgió así una nueva concepción del Estado y de las relaciones humanas, cuya formulación escrita quedó expresada en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789), de la Asamblea Constituyente francesa y primera de las grandes declaraciones sobre *derechos humanos*.

Como los “ilustrados” –Voltaire, en especial– se mostraron visceralmente anticlericales (que no ateos), el vocablo *laicismo* obtuvo la reacción frontal de la Iglesia. Fue visto como el sucedáneo de la religión, cuando no como un ateísmo camuflado; por esto, todavía hoy, se sigue distinguiendo en el lenguaje eclesiástico entre “laicidad” y “laicismo”, para aceptar la “legítima laicidad del Estado” (Pío XII) y condenar el “laicismo”, al que se considera como una “mística del ateísmo”. Este principio de la laicidad del Estado está en la base misma de la Constitución española, en la que se declara que “ninguna confesión tendrá carácter estatal” (art. 16, 3); “se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de cultura de los individuos y las comunidades” (art. 16, 1), y “nadie podrá ser obligado a declarar sobre su religión o creencias” (art. 16, 2).

Superada la concepción del Estado “confesional” por una visión democrática de las libertades, la convivencia se tornó plural y plurales los códigos morales de la sociedad. Sólo en esta situación de no confesionalidad y de pluralismo de proyectos y códigos éticos cabe hablar de una ética laica, también llamada ética racional y, más comúnmente *ética civil*. Este tipo de ética postula una particular instancia normativa (valoración) de la vida ciudadana al margen (y no

necesariamente en contra) de otras instancias (confesionales). Como la vida en sociedad es plural, se hace necesario consensuar unos mínimos morales (*ética de mínimos*) que orienten las normas de convivencia. Laín Entralgo los llama “reglas cardinales”, para Victoria Camps son las “virtudes cívicas” o “virtudes públicas”, y en la Constitución española (1978) son calificadas como “valores superiores”, a saber, los de la libertad, justicia, igualdad y pluralismo político. La ética civil es, en suma, la convergencia moral de los diversos proyectos morales de la sociedad en unos valores éticos mínimos, por debajo de los cuales no cabría ningún otro proyecto moral válido (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 319–321).

Laxismo

Opuesto a *rigorismo*. Doctrina, o mejor, corriente de opiniones de un grupo de teólogos del siglo XVII (entre otros, Caramuel: 1606-1682), quienes sostenían que, en caso de duda, era lícito seguir aquella opinión que tuviera la más mínima probabilidad de ser moralmente válida (frente a otras más favorables a la ley) y defendían, asimismo, la no obligación moral de cumplir la ley en cuanto se diera la más pequeña duda o probabilidad de su licitud moral (*probabilismo* exagerado). De ahí proviene la expresión de *conciencia laxa* (Blázquez, 1997: 270 s).

Legalidad

De *lex-legis* (ley), lo sometido o que es conforme a la ley; más en concreto, la forma objetiva en que se manifiesta el Derecho. El Estado de Derecho radica en el principio de legalidad, es decir, en la vinculación de los órganos estatales a las normas jurídicas establecidas por la Constitución. El principio de legalidad no es sino la organización civilizada de la convivencia. En este aspecto, es uno de los conceptos fundamentales del pensamiento jurídico y social. Su contrario sería la *arbitrariedad*. Kant distinguió entre *legalidad* y *moralidad*. En la *legalidad* la voluntad cumple la ley, pero puede que lo haga por temor al castigo o en espera de alguna recompensa. Es lo que llama obrar *conforme al deber*; en cambio, la *moralidad* determina a la voluntad por amor y respeto a la ley, por deber y sólo por deber (*el deber por el deber*). La legalidad (el Derecho) debe exigirse, el deber debe cumplirse (Blázquez, 1997: 271).

Legalidad / moralidad

La distinción entre *derecho* y *moral* no estuvo clara en el pensamiento griego, donde el derecho estaba fundido con la moral. De hecho, el Estado platónico tenía un fin fundamentalmente ético, más educativo que jurídico. Las normas emanadas del Estado pretendían el “recto vivir” de los ciudadanos y el logro de su felicidad. Incluso en Roma –cuna del derecho– no aparece una distinción explícita. Por ejemplo, uno de los principios jurídicos era el de *honeste vivere* (vivir honestamente), que más bien parece un precepto moral. También en la patrística y escolástica medievales el derecho seguía absorbido por la moral. Fue a partir del proceso secularizador iniciado en el Renacimiento cuando empezó a sentirse la urgencia de reivindicar determinadas zonas privadas de la intimidad, como las libertades de pensamiento, de conciencia y de religión, ante las cuales, según Christian Thomasiaus (1705), el derecho se muestra incompetente. La moral se refiere sólo al “foro interno” (perteneciente a la conciencia subjetiva), mientras que el derecho lo hace al “foro externo”, es decir, versa sobre el orden objetivo de la convivencia. En esta dirección hay que entender la distinción kantiana entre legalidad y moralidad. En la legalidad, la conciencia acata la ley, pero puede que lo haga sólo por temor al castigo o en espera de alguna recompensa. Obra –son sus palabras– “conforme al deber” (no “por deber”). En cambio, la moralidad determina a la voluntad a obrar por amor y puro respeto a la ley, sólo por deber. La conclusión se hace evidente: la legalidad (el derecho) debe exigirse, el deber debe “cumplirse”. Quizá resulte más inteligible la afirmación de que la moral no es coercible y el derecho sí. El *juicio moral* supone un punto de vista interior, mientras que el jurídico supone un punto de vista exterior. “Las reglas jurídicas –afirma el profesor Ángel Latorre– se nos presentan como obligatorias precisamente porque puede exigirse su aplicación coactiva a través de órganos establecidos para ello y que tienen medios para hacerlas cumplir”. El carácter de coercibilidad, o poder de constreñir al cumplimiento, es el distintivo específico de la norma jurídica (derecho positivo), pero una norma se convierte en *norma moral* cuando se presenta a la conciencia como deber. No obstante, conviene advertir que si la coercibilidad es una sanción propia del derecho, también en la moral se da otro tipo de sanción: el remordimiento o la satisfacción que se derivan de la transgresión u observancia del deber moral. Cabe recordar también que, en ocasiones, puede surgir el conflicto entre legalidad y moralidad, entre deber moral y precepto legal, caso, por ejemplo, de la *objeción de conciencia*. El

principio ético dice, entonces, que hay que hacer moralmente lo que dicta la propia conciencia, aun a sabiendas de que el quebranto de la norma jurídica no evitará la sanción correspondiente (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 325 s).

Ley moral

Suele definirse como la regla general de conducta que prescribe normas o principios que expresan valores: “No mentirás”, “dirás siempre la verdad”, etc. Santo Tomás dice que es “la regla y medida de los actos humanos”; para Kant, la ley moral existe *a priori*, no contiene nada empírico, es imperativa y rige en el mundo de los fines (de la libertad), no en el de las causas: “La ley moral dentro de mí –escribe en la “conclusión” de la *Crítica de la razón práctica*– eleva mi valor como inteligencia infinitamente, por medio de mi personalidad, en la que me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible..., que va a lo infinito”. La ley moral tiene diversas expresiones: la *ley eterna*, la *ley natural*, las leyes civiles, pero todas ellas están coordinadas entre sí. De la ley moral, que es universal e inmutable, se derivan las normas morales, que son particulares y modificables. El hombre –según la *Gaudium et spes* (1965)– descubre en el interior de su conciencia la ley moral: “En lo más hondo de su conciencia el hombre descubre la ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándole a amar y a hacer el bien y a evitar el mal. El hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está sólo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 334).

Ley natural

Es la ley divina inscrita en el corazón del hombre. Suele definirse como la “recta ley de la razón”, es decir, la razón referida a la vida, la luz intelectual por la que conocemos lo que debe hacerse y lo que debe evitarse. El concepto de *ley natural* proviene de los estoicos, quienes hablaron de una ley ínsita en la naturaleza humana, caracterizada por la racionalidad. Natural es lo conforme a la razón y antinatural lo que la contradice. Cicerón, partiendo de la concepción estoica de que la naturaleza humana es una parte del orden natural, escribió: “La ley verdadera es la recta razón de conformidad con la naturaleza; tiene una aplicación universal, inmutable y perenne; mediante sus mandamientos nos insta a obrar debidamente y mediante sus prohibiciones nos evita obrar mal. No habrá así diferentes leyes en Roma y en Atenas, o diferentes leyes ahora

y en el futuro, sino que una *ley eterna* e inmutable será válida para todos los países y épocas y habrá un solo maestro y rector, es decir, Dios sobre todos nosotros, pues él es el autor de esta ley, su promulgador y su juez aplicador” (*La República*).

Primero la patrística –con san Agustín a la cabeza– y la escolástica, después, cristianizaron la concepción estoica. La ley natural –tanto para san Agustín como para santo Tomás– es “participación de la ley eterna en la criatura racional”. Dios depositó en la naturaleza del hombre unas tendencias universales (a procrear, cuidar de la descendencia, etc.) y unos principios supremos del obrar moral (hacer el bien y evitar el mal) que permiten al hombre descubrir lo que es bueno o malo. “La ley natural –afirma santo Tomás– no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o esta ley, Dios la ha dado a la creación”.

Los defensores de esta concepción atribuyen a la ley natural las siguientes propiedades: 1) es inmutable y permanece, más allá de lugares, épocas y circunstancias, como una norma sustancialmente valedera; 2) es universal en sus preceptos; 3) es obligatoria. La razón no crea la ley natural, sino que la descubre y la hace suya. Pero, a partir del Renacimiento, el concepto de ley natural se fue desvinculando de su entronque teológico, de modo que el fundamento de la moralidad objetiva adquirió plena autonomía, insertándose exclusivamente en la naturaleza racional del hombre. Hugo Grocio (*iusnaturalismo*) llegó a afirmar que la ley natural existiría aun cuando Dios no existiese. ¿Cómo se puede compaginar la inmutabilidad de la ley natural con la “historicidad” o las cambiantes circunstancias del hombre y de la historia? Suele responderse que el contenido de la ley natural se va descubriendo lenta y laboriosamente a través de experiencias morales, religiosas, etc. “La aplicación de la ley natural –se dice en el *Catecismo de la Iglesia católica*– varía mucho; puede exigir una reflexión adaptada a la multiplicidad de las condiciones de vida según los lugares, las épocas y las circunstancias (pero) en la diversidad de culturas... impone, por encima de las diferencias inevitables, principios comunes” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 334 s).

Liberación, ética de la

El verbo latino *liberare* significa librar a alguien (y librarse uno mismo) de una obligación, del pago de una deuda –el liberto romano era el esclavo liberado de su esclavitud– o, en suma, de una opresión. En su más pleno sentido

implica el tránsito de una situación de dominación a otra nueva de libertad. En este sentido sería sinónimo de emancipación, palabra talismán de los “ilustrados”. El ser humano alcanzaría su “mayoría de edad” (Kant) y sería autónomo, dueño de sus proyectos y responsable de sus acciones si lograba liberarse de fanatismos, dogmatismos, supersticiones, etc. A la luz de esta opción emancipadora hay que entender los múltiples usos del término *liberación*: económica, social, ideológica, religiosa, liberación sexual, de la mujer y de los distintos “frentes de liberación” (de los pueblos, de las culturas marginadas, de gays y lesbianas, etc.) que se presentan como alternativas al sistema social vigente. Éste sería el primer nivel de libertad, que Erich Fromm llama *libertad de* (opresiones, yugos, ataduras, etc.). No es posible la verdadera libertad o *libertad para* –en expresión también de Fromm– si la persona no es dueña de sus actos, es decir, si vive en un estado de dominación o dependencia.

En la década de los años sesenta surgió, en el contexto geográfico de Latinoamérica –caracterizado por una situación de alarmante subdesarrollo e injusta dependencia económica, cultural y social–, una corriente teológica conocida como teología de la liberación. Sus teóricos más conocidos (Assmann, Gutiérrez, Alves, L. Boff, Ellacuría, Richard, Scannone, Segundo, Jon Sobrino, etc.) parten del principio epistemológico de que todo pensar es un “pensar en situación”, que en la circunstancia latinoamericana se concreta en la realidad de miseria y explotación de los hombres y pueblos de aquel continente.

En conexión con esta corriente teológica ha empezado a formularse una ética también en clave de liberación. La especificidad de una ética de la liberación radica en que, por una parte, se inscribe en la tradición de las llamadas éticas materiales, cuyo punto de partida es la realidad concreta de discriminación a causa de la pobreza y explotación por parte de una clase social dominante. La opción radical (no como caridad, sino como compromiso) a favor de los que padecen y viven en situación de injusticia obliga a una crítica frontal a la concepción reduccionista y simplificadora del desarrollo y del sistema político-social vigente, que produce tal estado de pobreza y subdesarrollo. ¿Cómo conseguir que logren ser personas en el seno de un entramado de estructuras radicalmente injustas, alienantes y opresoras? He ahí la preocupación, la meta y la opción. La liberación orientada en función del proyecto que posibilite a los hombres ser actores y autores de su propio proceso histórico, implica, fundamentalmente, un proceso de conversión en lo personal y de transformación en lo histórico. Porque no puede hablarse de libertad si no se dan las condiciones materiales objetivas para ello. Pero si además la situación en que se vive es de

dominación y opresión, “de poco vale que se pregonen libertades y derechos individuales y sociales”. La lucha por la libertad exige la transformación de las condiciones reales que obstaculizan la libertad sociopolítica y económica. No hay justicia sin libertad, pero no hay libertad para todos sin justicia para todos (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 336 s).

Liberación, teología de la

Enfoque de la teología nacido y cultivado principalmente en América Latina, que pone de relieve la redención o liberación de Cristo no sólo en el aspecto espiritual-personal, sino también en el temporal y social. Muchos hombres están sometidos a situaciones de injusta opresión económica y política porque estructuras de pecado favorecen la prosperidad desproporcionada de los fuertes a costa de la pobreza de los débiles. Es exigencia de la caridad evangélica (y por tanto entra en la teología) la liberación del injustamente oprimido. A algunos de los representantes de esta teología se les achacan principalmente dos desviaciones: la utilización de presupuestos marxistas y la reducción de la liberación a su aspecto temporal (horizontalismo). La Santa Sede condena esas desviaciones, pero acepta toda la parte sana de la teología de la liberación. La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó dos instrucciones sobre esta materia: *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientiae* (1986), la primera más en la línea de corrección de las desviaciones y la segunda en un enfoque netamente positivo. Juan Pablo II, en el mensaje enviado el 9 de abril de 1986 al episcopado brasileño reunido en Itaici, les dice que «la teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria» (n. 5). (De Pedro, 1998: 155).

Liberal / liberalismo

El término latino *liberalis* –que trae su origen de *liber* (libre, sin trabas)– significa en su acepción original el “perteneciente a la libertad”, es decir, el noble; y en una segunda acepción es el hombre “benévolo” y “generoso”. El vocablo *liberal* –a diferencia del de *liberalismo*– goza de alto crédito. Ser liberal es mantener una actitud de tolerancia y de “talante” democrático frente a las posturas dogmáticas, integristas, fundamentalistas y de intolerancia con las opiniones, ideas y creencias de los demás.

El liberalismo, más que un sistema de pensamiento filosófico, económico o político, es una mentalidad predominantemente “individualista”, que se fue forjando a partir del incipiente capitalismo mercantil y financieros de finales del Medievo, se afirmó con el humanismo renacentista (el hombre como centro

del universo) y alcanzó su consolidación en el siglo ilustrado, con el ascenso económico de la burguesía. En el fondo de esta ideología* subyace una concepción “racionalista” del hombre y de la sociedad, asociada a la idea de progreso (tecnológico) y de libertad absoluta del individuo como valor supremo que ha de garantizar el Estado laico. De ahí que la aconfesionalidad deba constituir el elemento sustancial del Estado.

En el ámbito político dio origen al Estado liberal del siglo XIX, inspirado en la doctrina del contrato social de Rousseau. Ha de existir –según Rousseau– una separación radical entre el orden jurídico y el orden moral. No es que niegue la moral, pero desconfía de la eficacia del deber moral como guía ordenadora de las relaciones sociales. La única fundamentación radica en el contrato social, en el que los individuos, por propio interés, se ponen de acuerdo en ceder parte de su originaria libertad absoluta para constituir, de este modo, la autoridad civil. Si cada uno de los ciudadanos se determina según sus intereses egoístas (egoísmo racional, lo llama), se producirá una compensación equilibradora de intereses contrapuestos, cuyo resultado será la voluntad general: voluntad objetiva que encarna lo que, con expresión añeja, se llamó el *bien común*. En este aspecto, los individuos deben ser libres para perseguir el propio beneficio, y al Estado compete defender las libertades individuales (de conciencia, opinión, prensa, etc.) frente al absolutismo civil o eclesiástico. Desde este individualismo exacerbado el Estado liberal proclama un *laicismo* radical: las creencias o la fe de las personas pertenecen a la privacidad de su propia conciencia. El primer grupo político español que se calificó de liberal fue el de los diputados que elaboraron la histórica Constitución de Cádiz (1812). La Iglesia católica condenó el liberalismo por su declarado anticlericalismo.

La vertiente económica de esta ideología, es decir, el liberalismo económico, fue formulada por Adam Smith –“el fundador de la economía moderna” (Aranguren)– en su obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776). La concepción del Estado liberal se resume en la frase de *laissez faire* [«dejar hacer»]. El Estado nunca debe ir contra las naturales inclinaciones del hombre (el egoísmo racional), ya que éstas promueven en cada país el orden de cosas que las necesidades humanas imponen en general a todo el mundo. Aquí introduce Smith su famosa tesis de la mano invisible, según la cual, cuando los hombres buscan el fomento y desarrollo de sus propios derechos naturales, son llevados, como por una “mano invisible”, al logro de aquello que es mejor para el conjunto de la comunidad. La libertad económica de cada uno produce el máximo beneficio de todos. Esta concepción “econo-

micista” significó, frente al dirigismo mercantilista, la fe ciega en las leyes del mercado, es decir, el “libre cambio”.

La concepción liberal del Estado supuso grandes conquistas políticas: la oposición al poder arbitrario del rey –lo cual dio lugar a la *división de poderes*–, la defensa de las libertades individuales (“igualdad de todos ante la ley”), la tolerancia como condición básica para una convivencia en concordia dentro de una situación de pluralismo ideológico, y la libertad como conjunto de los derechos individuales sin más limitaciones que las prescritas por la ley. Pero la libertad individual proclamada por el liberalismo no pasó de ser meramente formal (teórica, vacía) y, como ironizó Anatole France, “la majestuosa igualdad de las leyes prohíbe lo mismo al rico que al pobre dormir bajo los puentes, mendigar por las calles y robar el pan”. A los obreros, indefensos ante la explotación capitalista, se les prohibió radicalmente la libre sindicalización. Marx dirá que el liberalismo no es sino la institucionalización de la injusticia, pues tan sólo sustituyó la propiedad feudal por la propiedad burguesa. La experiencia histórica del liberalismo económico, la creencia de que el “egoísmo racional” de cada uno produciría, sin más, el buen ordenamiento social, demostró la radical insuficiencia de aquella ética individualista. Contra tal “inmoralismo hipócrita” e ineficaz reaccionó Marx en su pretensión (utópica) de implantar la justicia social. Juan XXIII, en su encíclica *Mater et magistra* (1961), se refirió a la injusticia de un Estado que permitía que unos murieran de hambre mientras otros morían de indigestión. El lenguaje de Juan XXIII se encuentra ya muy alejado de las condenas de Pío IX en el *Syllabus* (1864), donde, entre otras cosas, afirmaba que “el romano pontífice no puede y no debe reconciliarse con el progreso, el liberalismo y con la civilización moderna” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 338 s).

Libertad

En latín *liber* –versión del griego *eleutherós* (no esclavo)– es el hombre de condición no sometida a nadie, el dueño de su vida. La libertad es el constitutivo esencial de nuestro ser, es decir, el hombre es constitutivamente libre, de modo que no podemos despojarnos de nuestra libertad. No podemos no ser libres. Éste es el sentido pleno de libertad, que Jaspers, Zubiri y Ortega han analizado con máxima clarividencia. Es por ello un tópico decir que “libertad es hacer lo que se quiere”, porque –dice Jaspers– si podemos querer lo que queremos es, justamente, porque somos libres; es decir, no somos libres porque elegimos, ni siquiera porque podemos elegir, sino porque tenemos que

elegir. La libertad, por ser algo inherente a la existencia humana, es necesaria e irrenunciable. Del siguiente modo lo expresa Ortega: “La vida nos es dada, mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros (y) no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. Si no nos es dado escoger el mundo en el que va a deslizarse nuestra vida –y ésta es su dimensión de fatalidad– sí nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades –y ésta es su dimensión de libertad–; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad. (...) Sólo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial no sería constitutiva de nuestro ser. Pero el hombre es libre, quiera o no quiera, ya que, quiera o no quiera, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser”.

No nos podemos liberar de nuestra libertad; como decía Cervantes, “el hombre nace libre”. Por eso, no nos hacemos libres, las libertades se conquistan, pero la libertad se es. Eugenio d’Ors llamaba a las libertades “la norma negativa de la libertad”, y es que la libertad no se agota en las libertades: éstas circunscriben, tan sólo, el área sociopolítica de nuestra libertad.

El objeto formal de nuestra libertad –por emplear la terminología clásica– estriba en la autodeterminación de nuestra vida y, sin duda, constituye el núcleo central de todos los problemas antropológicos y éticos. No hay *acción moral* sin el ejercicio de la libertad. Pero la acción libre precisa, ante todo, que el hombre se decida a realizarla y disponga de sí mismo (sea “autor de su vida”, dice Zubiri) para llevarla a cabo dentro del ámbito de sus posibilidades (en sus circunstancias, según Ortega) y no obstante los condicionamientos sociales. Hay un umbral previo a toda posible autodeterminación personal, que los escolásticos llamaron libertad de *coacción*, que Erich Fromm denomina libertad de o liberación de trabas y Luis Rosales califica de libertad de exención. Sobre este primer nivel se sitúa la libertad para o libertad de opción, que estriba en el carácter electivo de toda acción humana y es el sentido positivo de libertad. Isaiah Berlin –en *Dos conceptos de libertad* (1958)– lo expresa así: “El sentido *positivo* de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de los otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que

son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera”.

La libertad es, pues, el componente esencial del ser humano. El animal no puede romper el encadenamiento entre estímulo y respuesta; el hombre puede reflexionar y elegir entre distintas posibilidades de acción. Mounier dirá que toda libertad es “condicionada”: “La libertad absoluta es un mito. (...) No soy sólo lo que hago, el mundo no es sólo lo que quiero. Me soy dado a mí mismo y el mundo me es previo. Siendo tal mi condición, hay en mi misma libertad un peso múltiple, el que le viene de mí mismo, de mi ser particular que la limita, y el que le llega del mundo, de las necesidades que la constriñen y de los valores que la urgen. (...) Pero la libertad no está clavada en el hombre como una condena, le es propuesta como un don. La acepta o la rechaza. Hombre libre es aquel que puede prometer, y aquel que puede traicionar (G. Marcel). (...) Sin embargo, la libertad del hombre es la libertad de una persona, y de esta persona, constituida y situada en sí misma así, en el mundo y ante los valores”. Por su parte, afirma Ortega que disponemos de “un cierto margen de libertad”. Sin reflexión consciente no hay elección –raíz de la libertad– ni responsabilidad moral (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 340 s).

Libre albedrío

La expresión *libre albedrío* se debe a san Agustín, quien –en su obra *De libero arbitrio*– lo definió como “la facultad de la razón y de la voluntad por medio de la cual es elegido el bien mediante el auxilio de la gracia, y el mal por ausencia de ella”. El recurso a la “gracia” que hace san Agustín hay que entenderlo a la luz de la encendida polémica que mantuvo con el monje británico Pelagio, quien defendía que el hombre nació libre y sin pecado y puede, por sí mismo, alcanzar la bienaventuranza. Según san Agustín, sólo Adán nació libre y sin pecado, pero, seducido por Satanás, pecó y, desde entonces, todos los humanos nacen con el pecado original, de modo que ya no son libres, sino que sucumben al pecado. Sólo mediante el auxilio de la gracia el hombre puede elegir el bien. Descartes –en sus *Meditaciones metafísicas* (1641)– se refiere a la “libertad de arbitrio” diciendo que “consiste sólo en que, al afirmar o negar y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior”. Luis Rosales, en un bello ensayo que titula *Teoría de la libertad*, tras ofrecer la definición agustiniana de “libre albedrío”, anota: “La elección es la esfera propia del libre albedrío. Pero la libertad, como hemos dicho, no se constituye como tal libertad por

nuestras elecciones o decisiones; es justamente ella quien las hace posibles. La libertad es la forma de ser propia del hombre, es nuestra propia hechura. El hombre tiene un cuerpo, pero no es su cuerpo. Tiene un alma, pero no es su alma. Tiene una libertad, mas no es tampoco su libertad. El ser del hombre tiene determinadas características, que le son dadas, pero también es algo que tenemos que hacer. La libertad la somos; las libertades tenemos que inventarlas, descubrirlas y defenderlas, y ésta es la función del libre albedrío” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 347).

Magia

Del griego *magos* (hechicero, mago, impostor, engañador). Una de las formas de las religiones primitivas. Conjunto de prácticas y ritos realizados por unas personas privilegiadas, a las que se atribuían el poder de conseguir lo que se deseaba, en virtud de la fuerza intrínseca de los ritos. En el fondo yacía la creencia de que existe una conexión misteriosa (sobrenatural) entre el hombre y el mundo que le rodea. Frazer, en su libro *La rama dorada*, distingue dos tipos de magia: *Homeopática*, que se basa en el viejo principio de que lo semejante produce lo semejante y el mago produce el efecto deseado con sólo imitarlo, y *contaminante*: cree que las cosas que estuvieron alguna vez en contacto, siguen actuando entre ellas cuando están distantes. Frazer cree haber encontrado indicios suficientes para pensar que la magia es más antigua que la religión y que, en un primer período, las funciones de magos y sacerdotes no estaban diferenciadas. Por el contrario, el profesor Aranguren piensa que la *magia*, lejos de constituir el «origen» de la religión, como pensaban durante el siglo XIX algunos de los que se remontaban al pseudoproblema de los orígenes de todas las cosas, es solamente el «efecto» que completa el rito. Por ejemplo, el rito en el que la lluvia desempeña un importante papel. Pensar que en tal rito se trata primariamente de una técnica mágica para hacer que llueva es proyectar en la mentalidad primitiva el utilitarismo del siglo XIX y constituye una muestra de racionalismo ciego para el fenómeno religioso. El salvaje –escribe Langer– danza con la lluvia, invita a los elementos a tomar parte en el rito, por pensar que están en algún sitio, allí cerca, pero inactivos, sin participar. Hoy se habla de una magia *negra* (persigue procurar el mal a personas, animales o cosas), que se suele identificar con la brujería, y de otra *blanca* (orientada a finalidades benignas). (Blázquez, 1997: 291).

Mesianismo

Mesías, del arameo *meshiha* y del hebreo *mashiah*, significa «ungido» y traducido al griego por «cristos», latinizado en *christus*. Semánticamente, nos encontramos ante una de las evoluciones más sorprendentes: el participio que habitualmente indicaba al «rey» de Israel –en alusión particular a su ceremonia de investidura– se convierte en el nombre propio de una persona histórica en la que se ve realizada la antigua promesa.

Como fenómeno religioso, el mesianismo no es específico de Israel; encontramos formas de esperanza mesiánica en el antiguo Egipto, en Mesopotamia y en Grecia. De todas formas, es una prerrogativa de todos los pueblos vivir originalmente algunos elementos que cualifican y determinan la cultura; en este sentido, el mesianismo es un fenómeno peculiar de Israel, ya que se vivió y comprendió como un fenómeno político y religioso de forma particular. En Israel, el mesianismo indica una esperanza, que jamás se vino abajo, de ver una intervención salvífica de Yahveh. En su historia es posible ver una lectura mesiánica que se extiende por diversas épocas históricas asumiendo en cada una de ellas aspectos distintos, pero manteniéndose intacta e invariable la única y misma espera.

Se suelen distinguir cuatro formas diversas de mesianismo:

1. *Real.*- La monarquía, de suyo, no encontraba en Israel las condiciones favorables para poder establecerse; el fuerte sentido teocéntrico y teocrático impedía cualquier otra expresión que pudiera de alguna forma hacer sombra al poder de Dios. Sin embargo, comenzó a adquirir tal valor que llegó a insertarse en las tradiciones sacrales del pueblo. A partir de la profecía de Natán (2 Sam 7,1-16), se le promete a David que su casa será compañera de la alianza de Yahveh. La promesa contenida en esta profecía se convierte en uno de los elementos fundamentales en la perspectiva histórico-salvífica: Dios lleva a cabo una nueva alianza con su pueblo, pero a través de la mediación de David y de su descendencia, que pasa a ser desde entonces el punto de referencia constante para ver o no realizada la promesa de Yahveh.

2. *Sacerdotal.*- Con la muerte violenta de Zorobabel, último rey de la dinastía davídica, concluye la esperanza de la restauración definitiva de la monarquía de Israel después de las vicisitudes del destierro. El único punto catalizador, en este momento, sigue siendo la figura del sacerdote, que asume en sí las funciones que tenía anteriormente el rey. La figura del sacerdote pasa a ocupar el primer plano en la historia del pueblo y se convierte en el nuevo mediado de la alianza. Los textos del Dt 33,8-11 y de Éx 40,15 confirman esta situación

que encontrará un desarrollo ulterior en la comunidad de Qumrán, donde se espera a un doble mesías: el de David (real) y el de Aarón (sacerdotal).

3. *Profético.*- Lo mismo que la monarquía era signo de Yahveh que posee a Israel como propiedad suya, así también el profetismo expresa la acogida que el pueblo presta a las palabras del Señor. El profeta acompaña a toda la historia del pueblo, compartiendo con él los dolores y los gozos. El texto de Dt 18,15-18 constituye el punto culminante de esta comprensión: la figura de Moisés se mantendrá siempre viva en la mente y en la historia del pueblo como la de aquel que habla con Dios «cara a cara» (Éx 33,11); será considerado siempre como el tipo y la figura de todos los profetas. El año 586 señala, para la historia de Israel, el momento de la crisis: hundimiento de la monarquía, destrucción del templo, deportación a Babilonia, crisis del sacerdocio, de las tradiciones y de los valores perennes de Israel. En este período las figuras destacadas que dan continuidad a la esperanza mesiánica son los profetas Jeremías, Ezequiel y Déuteró-Isaías. Con ellos se hablará de un «nuevo» éxodo, de una «nueva» alianza, de una «nueva» tierra prometida; en una palabra, brilla una nueva esperanza mesiánica bajo los rasgos del anuncio profético que encuentran en los cantos del Siervo de Yahveh su expresión culminante...

4. *Escatológico.*- Sobre la base de los diversos fracasos históricos a los que se asiste, va tomando fuerza una corriente que ve ya la intervención de Dios como inmediata y realizada por un mediador directo. Hay al menos tres imágenes que encuentran un lugar en esta comprensión del mesianismo: el Ángel de Yahveh, la personificación de la Sabiduría y el Hijo del hombre en la visión de Dn 7,13-14.

El cristianismo se caracteriza por la profesión de fe en el Mesías, a quien reconoce en la promesa de Jesús de Nazaret; él es el cumplimiento de las antiguas promesas y con él se hace visible la salvación. ¿Cómo es posible esta identificación? Es verdad que Jesús nunca se autodefinió como «mesías»; el contexto de sus contemporáneos, que interpretaba las esperanzas mesiánicas en clave política, le impedía asumir expresamente esta figura sin que cayera en el equívoco todo su mensaje. Algunos datos de los evangelios, caracterizados por una fuerte y sólida historicidad, indican sin embargo su conciencia de ser el Mesías. En el texto de Mt 11,2-6, Jesús, respondiendo a los mensajeros de del Bautista que le preguntaban si era el Mesías, les indica explícitamente las modalidades de su mesianismo: cumple las obras de bondad y de misericordia del Padre y quien lo reconoce como tal participará de los bienes mesiánicos. En Mc 8,25-30, ante la profesión de fe mesiánica de Pedro y de los Doce, Jesús acepta este título, pero habla a continuación de un Mesías que tiene que sufrir

y morir. En los relatos del proceso, Jesús atestigua que es el Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo, pero el contexto de sufrimiento en que se pronuncian sus palabras le permite no crear equívocos sobre la naturaleza de este mesianismo.

En lugar de ser un anuncio de liberación genérica, la fe cristiana en el Mesías indica la realización de la salvación prometida y anunciada en la persona de Jesucristo. Con la fuerza de esta fe, nace un pueblo mesiánico que hace suya la esperanza de una plena y definitiva liberación del pecado y de todas sus manifestaciones en el acontecimiento escatológico. Ningún otro Mesías podrá venir en el futuro a anunciar nuevas liberaciones; basándose en las palabras del Señor, la fe cristiana vive con esperanza esta certeza: «Entonces, si alguno os dice: “Mira, el Mesías está aquí o allí”, no lo creáis» (Mt 24,23). (R. Fisichella, en Pacomio y Mancuso (directores), 1996²: 621–623).

Metaética

Etimológicamente significa “más allá de la ética”, pero se entiende como el análisis del discurso moral, es decir, el análisis de la estructura lógica del lenguaje moral. Esta orientación fue introducida por los positivistas lógicos (Moore, Ayer, Stevenson, Toulmin, Nowell-Smith, Hare), con el fin de liberar a la reflexión filosófica de lo que llaman el “adoctrinamiento”. Pieper dice que “aquella reflexión que no se refiere directamente al objeto de la ética, sino a la estructura de la propia reflexión, crítica en su intencionalidad, que analiza el discurso ético en lo relativo a sus pretensiones y a sus límites, es metaética en sentido propio” (*Ética y moral*, 1991). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 374).

Metafísica

Del griego *metá tá physiká* («Más allá de la Física»), lo que viene después de la Física. El nombre es atribuido a Andrónico de Rodas, undécimo director del Liceo y editor de los libros de Aristóteles, quien, al clasificar los 12 libros de la metafísica, los situó detrás de los que trataban de la Física. Los libros a los que Andrónico rotuló como Metafísica, son los de Filosofía Primera (*prote philosophía*), sabiduría o supremo grado de la ciencia teórica, cuyas especulaciones están situadas en un plano superior al de las cuestiones físicas. La Física estudia el universo sensible, mientras que la metafísica se ocupa de lo supremamente universal, de lo suprasensible (*to katholon*, según Aristóteles, o *theologiké episteme*, ciencia divina). Por eso, hay acuerdo en decir que su objeto es el «ser, en cuanto ser» (supremo grado de abstracción), aquello que tienen de

común todas las ciencias. Investiga los primeros principios de las cosas y no está ordenada a ninguna otra ciencia superior, sino que a ella se orientan todas las demás. Los escolásticos distinguieron entre una metafísica *general* (Ontología) y una metafísica *especial* (Teodicea). Según Julián Marías, es «una certidumbre radical y última que el hombre tiene que hacerse». Para Zubiri, no es tanto la ciencia del ser cuanto la ciencia de la realidad, y Aranguren dice que es «un sistema de preguntas para las que no poseemos respuestas seguras», pero la ciencia de preguntar no es cosa baladí. Y compara la dialéctica del espíritu con un drama en el que intervienen tres personajes: el primero, el *metafísico*, quien formula las preguntas que más importan al hombre. El segundo, el *religioso*, que es el que, mejor o peor, da la respuesta. El tercero, el *escéptico*, es quien no la admite, quien la pone en cuestión y, en el caso extremo, quien niega no solamente la validez de las respuestas sino el sentido mismo de las preguntas. Rechazan la metafísica: el agnosticismo, escepticismo, criticismo, positivismo, el neopositivismo y sus derivados (Filosofía analítica), el estructuralismo, etc. Pero, según E. Wilson (*El ser y la esencia*), «todos los fracasos de la metafísica vienen de que los metafísicos han sustituido el ser como principio primero de su ciencia por uno de sus aspectos naturales estudiados por las diferentes ciencias de la naturaleza». La metafísica no es imposible, sino *problemática*. Por eso, y no obstante el espíritu positivo, científico y pragmático, «querámoslo o no, sepámoslo o no, el algún sentido todos somos, seguimos siendo, seguiremos siendo metafísicos» (Aranguren) (Blázquez, 1997: 306 s).

Metafísico

Lo que trasciende la experiencia sensible. Con frecuencia se identifica con lo *racional*. Pero lo metafísico pertenece al orden real, y lo racional al orden del conocimiento (Blázquez, 1997: 307).

Mito

1. *Nociones*. Los mitos constituyen una forma de entender la realidad (no lo que es en sí misma, sino lo que es y significa —el sentido que tiene— en sus distintos aspectos para determinados colectivos humanos). En los mitos se plasman las concepciones que los humanos tienen de su existencia. El ser humano proyecta en ellos toda la experiencia de su vivir: de su vivir social, de su relación con el cosmos y de su relación con la divinidad. Por otra parte, los mitos quedan sacralizados al ser la plasmación de historias divinas acaecidas en los tiempos primordiales de la humanidad o de un pueblo concreto.

Los mitos adquieren su plenitud en los ritos. Mientras que los mitos sacralizan la realidad al descubrir el trasfondo de sus arquetipos, los ritos la sacralizan mediante la acción ritual. Al reproducir los gestos divinos, sobre todo en el culto, el hombre se asocia a la acción divina y se introduce en la esfera de lo sagrado.

2. La concepción mítica puede tener y de hecho tiene en diversas ocasiones una orientación ética. Son los llamados *mitos morales*. El mito denuncia el hecho de que el hombre se siente a sí mismo como situado dentro de un sistema cósmico-religioso. Esta vinculación tiene un carácter normativo. La función mítica nos descubre, pues, que el hombre se siente como un ser esencialmente *relacionado*, tanto en su constitución como en su comportamiento, con alguien superior a él –la realidad divina–, que trata de imitar en sus esquemas de conducta.

Los mitos éticos pueden ayudar a descubrir los constitutivos éticos del hombre. Prestan una gran ayuda para fundamentar la moral, pero no constituyen el criterio suficiente para fundamentar críticamente la moralidad.

La moral basada en una concepción mítico-ritualística es una moral:

– *Evadida* de la realidad humana: no tiene consistencia en sí misma la realidad humana; sólo vale en cuanto refleja la realidad mítica de los arquetipos primordiales.

– *Falsamente sacralizada*: ya que se trata de una sacralización por depauperación de lo humano; sacralización que, por otra parte, comporta ritualizaciones no críticas.

– Formulada en *esquemas culturales ya superados*: pertenecen tales esquemas a la mentalidad precrítica.

3. El tema de la sexualidad es un caso concreto donde se aplica esta noción de mito. La sexualidad humana es una realidad sacra al reproducir una serie de arquetipos o de historias divinas sucedidas en el tiempo primordial o mítico. Los diversos aspectos de la relación hombre-mujer reciben una concreción en los distintos mitos. Destacamos principalmente tres aspectos:

– *Mitos de la fecundidad*. Centrados en las figuras del dios-padre y de la diosa-madre, ésta personalizada en la tierra, engendradora de la vegetación; el dios-padre guarda relación con la lluvia en cuanto elemento fecundante que hacer germinar las plantas en el seno de la tierra. En sus diversas versiones culturales, este mito nos ofrece un aspecto de la sexualidad humana.

– *Mitos del amor pasional*. Centrados en la figura del dios-amante y la diosa amante. En las diversas historias de las pasiones amorosas de los dioses encuentra el amor humano su justificación y sacralización.

– *Mitos del matrimonio*. Centrados en las figuras del dios-esposo y de la diosa esposa. Todas las religiones tienen sus propias historias. El matrimonio humano es una realidad sagrada, al reproducir este arquetipo mítico (Vidal, 1991: 392 s).

Modernidad

Historiográficamente, época que sigue a la Antigüedad y a la Edad Media. De manera específica, inicio del pensamiento moderno (ss. XVI-XVII), en que prevalece la afirmación del sujeto, del mundo y de la ciencia, como nueva visión de la realidad. Empezó a gestarse en el siglo XVII –alentada por filósofos (Descartes, Bacon, Spinoza, Leibniz, Voltaire, Lessing, Kant) y científicos (Copérnico, Kepler, Galileo, Newton y Boyle)– y representó un cambio de paradigma en todos los órdenes de la vida. El sujeto adquiere primacía sobre el objeto, la conciencia sobre el ser, la libertad personal sobre el orden cósmico, la cuestión immanente sobre la trascendente. Tres rasgos fundamentales definen la nueva conciencia que genera la modernidad: 1. Es *crítica* frente a la conciencia dogmática; 2. es *histórica* frente a la conciencia fatalista y entiende la realidad como modificable por la praxis humana; 3. es *científica*, en cuanto que desarrolla un *ethos* de racionalidad como conocimiento científico de la realidad natural y humano-social. En la Modernidad se forjan dos ideas de libertad: 1. como *independencia* (que se plasma en los derechos civiles) y 2. como *autonomía*, cuya vertiente práctica son los derechos políticos. Desde un punto de vista religioso, con la Modernidad se desmorona el viejo concepto de cristiandad: distorsión sociocultural del cristianismo. En la Edad Media, el mundo y la historia de los hombres eran interpretados desde Dios. En la Edad Moderna el fundamento de la realidad ya no es el Ser, ni Dios, sino que el hombre se convierte en protagonista de la historia. Las funciones atribuidas a la divinidad (creación del mundo, dirección de la historia) pasan a poder del hombre, interpretado como Razón soberana («diosa razón») y único Absoluto (Blázquez, 1997: 316 s).

Modernidad y moral cristiana

La Modernidad, en su doble vertiente de situación vivida y de saber crítico, se ha convertido en juez insobornable de la plausibilidad del discurso teológico-moral. En el intento de respuesta al reto de la modernidad, la ética teológica ha conseguido elevar las cotas de su criticidad interna y de su plausibilidad externa, si bien no ha logrado alcanzar todos los objetivos deseables.

1. El balance del diálogo de la ética cristiana con la modernidad ofrece *elementos positivos*, entre los cuales es preciso destacar los siguientes:

– La teología moral ha aceptado el diálogo con las corrientes de pensamiento cercanas a los planteamientos humanistas (o antihumanistas) de la existencia personal: vitalismo (Bergson, Ortega y Gasset); ética de los valores (Hartmann, Scheler); existencialismo (Sartre); personalismo (Buber, Mounier); filosofía reflexiva (Levinas, Ricoeur). De este diálogo, la ética teológica ha salido notablemente revitalizada.

– Pocas tendencias filosóficas han producido tantos estudios sobre la ética en el siglo XX como la filosofía analítica. Pues bien, desde hace algunos años, la ética teológica ha tratado de «asimilar» las aportaciones de la ética analítica manteniendo una confrontación crítica con ella. Los ámbitos en que más se manifiesta este influjo son el lenguaje moral, el de las normas y el de los juicios morales.

– Pero donde se constata la mayor y mejor reacción de la ética teológica ante el reto de la modernidad es en la *recepción* de la filosofía de la razón práctica de *Kant*. No en vano sobre el discurso ético actual se proyectan de manera decisiva las sombras de Hume y de Kant. El primero con la permanente advertencia sobre el peligro de de la «falacia naturalista», y el segundo con la exigencia de la «autonomía» para toda ética que pretenda ser crítica. Si bien el tema de la falacia naturalista no ha recibido mucha atención por parte de los moralistas, en cambio la exigencia crítica de la autonomía constituye el pilar sobre el que pretende apoyarse la ética teológica.

2. Junto a los logros, es necesario situar las *deficiencias*. En el diálogo de la ética teológica con la modernidad existen temas pendientes. Creemos que las lagunas y silencios más importantes son los siguientes:

– Falta una confrontación seria con la categoría de *praxis* como lugar y medida de la normatividad ética del cristiano. Aunque se ha analizado la relación entre experiencia y moral, no se ha llegado a dar el paso hasta asumir la experiencia humana en cuanto *praxis* socio-histórica.

– Aunque no faltan estudios sobre la relación entre ética cristiana y *marxismo*, no se ha conseguido todavía realizar un diálogo definitivo del *ethos* cristiano con ese horizonte teórico de nuestro tiempo que es el marxismo.

– Es mínimo todavía el diálogo mantenido por los moralistas cristianos con el fenómeno de las ideologías* y con corrientes de pensamiento tan importantes como: la sociología del conocimiento, la teoría crítica de la sociedad, el estructuralismo, las posturas ácratas, las corrientes posmodernas.

– La teología moral no ha asumido suficientemente las críticas hechas a los planteamientos socio-históricos de la Ilustración. Para Metz, la Ilustración puso en primer plano al hombre, pero a un «hombre determinado»: el burgués. A partir de esa opción antropológica prejuizada e ideológica, las formulaciones teóricas y los movimientos de emancipación derivados de la Ilustración han sufrido una distorsión ideológica. Es preciso, por tanto, rescatar al sujeto auténtico de la historia, es decir, no a un hombre determinado, sino a *todo hombre*. Esta perspectiva orientará la reflexión teológico-moral hacia áreas geográficas nuevas (Tercer Mundo) y hacia zonas humanas de preferencia cristiana (los marginados y oprimidos). (Vidal, 1991: 395 s).

Modernismo

En sentido general, exaltación de todo lo moderno. Específicamente, un movimiento progresista surgido a principios del siglo XX, dentro de la Iglesia católica, en oposición al *integrismo*. No constituye un cuerpo homogéneo de ideas, sino que es el encuentro y confrontación de un pasado religioso por parte de un grupo de católicos que pretendían armonizar la cultura con la fe y sus inquietudes político-sociales con los principios religiosos. Consideraban los modernistas que los dogmas son meros símbolos y valoraban la historicidad de los mismos por encima de su contenido. Entre los nombres significativos, cabe citar a E. Le Roy, Fogazzaro, Buonaiuti, G. Tyrrel, Loisy, Lagrange y Duchesne. Pío X condenó el modernismo en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (8-IX-1907) y en el decreto *Lamentabili sane exitu* (1907). Califica el modernismo de «delirio y enfermedad» y afirma que se trata de una «filosofía de la inmanencia», que sitúa el origen de las verdades religiosas en las necesidades vitales del hombre. La novela *El Santo*, del italiano Fogazzaro, fue llevada al Índice de Libros Prohibidos; fueron condenados los escritos de Loisy y Tyrrel; se prohibió la lectura de *La historia de la Iglesia* (Duchesne), la novela *Jesse und Maria*, de la baronesa Von Hendel, y se les separó de sus cátedras por «fideístas», «ontologistas» y por estar influidos tanto por el protestantismo liberal como por la filosofía positivista y por el más atroz subjetivismo. El episcopado español no fue a la zaga en la condena al modernismo. «Funesta plaga» lo llama el obispo de Madrid, monseñor Salvador Barrera (1908), «funesta teoría del progreso católico», según el cardenal Casañas (1908). «Es un ateísmo disfrazado de misticismo afeminado», escribe el jesuita P. Bover (*Razón y Fe*, 30, 1911, p. 422); «padecemos una nube de intelectuales modernistas, totalmente desacreditados», se dice en *La Lectura* (1, 1911, p. 501). El modernismo es también un movimiento artístico y literario de principios del

siglo XX, desarrollado especialmente en Hispanoamérica y España, con amplias repercusiones en la literatura, en la pintura, arquitectura y Bellas Artes en general. La figura estelar en el campo literario fue el nicaragüense Rubén Darío; en la arquitectura, A. Gaudí y S. Rusiñol; en prosa, Valle-Inclán (Blázquez, 1997: 317).

Moral

Del latín *mos-moris* (costumbre), versión latina del griego *ethos*, que trata de las *mores* o costumbres de un pueblo; es decir, el conjunto de normas y principios que rigen la conducta humana. Tanto en su versión griega como en la latina, la raíz es la misma, aunque *ethos* parece tener un sentido más individual que *mos*, cuya orientación es preferentemente colectiva o social. Cicerón lo expresó así: «Puesto que se refiere a las costumbres, que los griegos llaman *ethos*, llamamos a esta parte de la filosofía *filosofía moral*». Hoy, suele entenderse por Ética la filosofía moral o reflexión filosófica sobre la moral, lo que Aranguren denomina moral pensada o *ethica docens* de los escolásticos, mientras que el término «moral» se vincula a éticas con determinadas connotaciones, ya ideológicas, ya religiosas, lo que Aranguren llama moral vivida o *ethica utens* de la Escolástica.

La moral valora los actos concretos, dice cómo han de comportarse los hombres en determinadas circunstancias y se sirve de los términos *justo/injusto*, *bueno/malo*, mientras que la *Ética* es entendida como la ciencia de los principios generales de la conducta. No se ocupa de los actos concretos, sino de la justicia, del bien y del mal en sí. Ej.: si afirmamos que «todos los políticos están obligados a cumplir sus promesas», nos referimos a algo abstracto, a deber, obligación y responsabilidad; es decir, hablamos en términos éticos. En cambio, si decimos que «los políticos en el poder no cumplen sus promesas», formulamos un juicio verificable y concreto, es decir, hablamos en términos morales.

Aunque se emplean indistintamente los vocablos de *ética* o *moral*, éste tiene, además, otros sentidos. Por ejemplo, se utiliza para hacer referencia al estado psicológico de la persona: «tener una moral baja o elevada» o «estar desmoralizado». También se usa en oposición a «físico» –de ahí la contraposición entre ciencias morales o políticas (historia, arte, etc.) y ciencias de la naturaleza–, a intelectual y a inmoral. Según Ortega y Gasset, el vocablo «moral» no es ningún «añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o un pueblo... No es una *performance* suplementaria..., sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su juicio y vital eficacia» (*El hombre a la defensiva*). Aranguren,

en su *Ética*, inspirado en esta idea orteguiana y en la antropología de Zubiri, ha hecho célebre la distinción entre *moral como estructura* (“que el hombre ha de hacer”) o que el hombre es constitutivamente moral porque, a diferencia del animal, tiene que hacer su vida (ajustar sus actos a la situación), y *moral como contenido* (“lo que el hombre ha de hacer”) o moral normativa. El contenido de la moral depende de la idea que del hombre se tiene en cada momento histórico (Blázquez, 1997: 322).

Moral cristiana o ética del cristianismo

El cristianismo –una de las tres grandes religiones del Libro– es el conjunto de creencias religiosas fundadas en la revelación de Dios y transmitidas a través de los libros sagrados, la predicación de Jesucristo y la tradición de la Iglesia. Jesús aparece como el predicador de la Buena Nueva (Mc 1,15) o buena noticia de que Dios es amor. El núcleo central de las enseñanzas de Jesús se refiere al Reino de Dios, que está cerca (Mc 1,14) y exige de todos una *metanoia* o conversión interior a la Buena Nueva del amor, de la fraternidad y de la justicia. Las fuentes de la ética cristiana se encuentran, fundamentalmente, en la predicación de Jesús –recogida en los evangelios– y en las reflexiones de la comunidad de la Iglesia. Pero los Evangelios no son un tratado sistemático de ética, porque Jesucristo no dio una normativa ética detallada sobre cuestiones concretas, sino grandes líneas de conducta, que pueden resumirse en dos mandamientos: amar a Dios y amar al prójimo (ágape).

En el trasfondo de esta doctrina hay en germen toda una concepción revolucionaria del hombre y de la sociedad, porque el amor no tiene límites, abarca incluso a los enemigos (Mt 6,14), pero excluye todo afán posesivo –“no atesoréis tesoros en la tierra... porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón”, y “no podéis servir a Dios y al dinero” (Mt 6,19-21 y 24)–, de modo que son “bienaventurados” no los ricos de este mundo o los que están devorados por sus posesiones, sino los pobres, los que sufren y lloran, los limpios de corazón, los que buscan la paz y “los perseguidos por causa de la justicia” (Mt 5, 1-10). El mensaje de las bienaventuranzas significó un desafío frontal a las normas de la sociedad y, de hecho, la actitud de Jesús hacia los pobres, con los cismáticos de entonces (samaritanos), con las personas inmorales (prostitutas y adúlteros), con los recaudadores de impuestos y con los marginados de la sociedad (leprosos, mujeres) constituye una referencia ética, un estímulo permanente al compromiso a favor de la causa de la justicia y la liberación de los pobres, marginados y oprimidos de este mundo. De ahí que los que han hecho una

“opción preferente por los pobres” y todos los comprometidos activamente con las causas justas sean los que mejor comprenden el mensaje cristiano, que ni es intolerante ni fomenta la intolerancia –a pesar de las desgraciadas incongruencias históricas–, ni es represor ni inmovilista, ni fomenta la inmadurez, sino la conciencia crítica en las personas (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 123).

Moral fundamental

Sabido es que, desde santo Tomás, se dividió la moral en: moral *general* y moral *especial*. A la moral especial corresponde el estudio de los temas *concretos* (por eso también se la denomina *concreta*) que originan los diversos *sectores* (por eso también recibe el nombre de *sectorial*) de la existencia cristiana en el mundo. La moral general es entendida hoy día como auténtica moral *fundamental*. Este cambio de nombre obedece al aumento de contenido, ya que al tratado actual de moral fundamental le corresponde no sólo la temática de los tratados clásicos de moral general, sino también algo que indica el nuevo nombre: la fundamentación de la ética cristiana.

Este es, pues, el doble cometido de la moral fundamental: justificar críticamente el saber moral cristiano y analizar las categorías básicas de la vida moral:

- *justificación* de la moral cristiana o *fundamentación* de la ética cristiana;
- estudio de las *categorías morales básicas*. La moral fundamental se extiende al estudio de las categorías básicas del universo moral. Las principales categorías se hallan agrupadas en torno a estos cinco ejes: la *responsabilidad* como base de la actuación moral; los *valores* y las *normas* en cuanto mediaciones objetivas de la moralidad; la *conciencia* que constituye la dimensión subjetiva de la vida moral; el *mal moral* o la culpabilidad ético-religiosa; los *cauces* de la moralización en su sentido positivo (Vidal, 1991: 398).

Moralidad

Es la relación de conformidad o disconformidad de los actos humanos (en cuanto que éstos pueden ser juzgados como buenos o malos) con la ley moral. “Es la mensurabilidad de los actos humanos por la *regula morum*” decían los escolásticos. Sirviéndose de las distinciones entre *moral como estructura* o forzosidad de tener que hacer la propia vida y *moral como contenido* o deber de hacerla de una determinada forma, la moralidad se correspondería con esta segunda dimensión o moral como contenido. La conformidad o disconformidad de los actos humanos con las normas, es lo que distingue a la moral de una *ciencia de*

las costumbres (sociologismo o estudio de las mores). Los escolásticos decían que la moralidad es el objeto formal de la ética o moral, puesto que “lo moral” sólo reside en los actos humanos. Las cosas y objetos sólo se dicen morales de manera analógica. Las cosas no son buenas ni malas, funcionan o no funcionan. En ellas no hay *mérito* o *demérito*, son indiferentes al bien o al mal moral.

Sólo el hombre tiene conciencia de que, independientemente de los códigos morales (que son cambiantes), hay cosas que están bien y otras que están mal (*conciencia moral*). Esta conciencia está considerada como la norma subjetiva de la moralidad. Sólo el hombre se mueve por deliberaciones, preferencias y decisiones (Blázquez, Devesa, Cano 1999: 386).

Moralismo / moralizante

Cuando se absolutiza un modelo determinado de moralidad, se le niega su carácter dinámico, abierto y creador, y queda reducido a algo estático y opresivo, es decir, a “moralina” o moralismo. Y el “moralismo –escribe Paul Tillich– es el falseamiento de un imperativo moral convertido en ley opresiva. Se puede hablar de un moralismo puritano, evangelista, nacionalista o simplemente de un moralismo convencional (inconsciente de sus raíces históricas). El moralismo, como distorsión del imperativo moral, no admite plural. Es una actitud negativa contra la cual la teología y la psicología deben librar una guerra común” (*Teología de la cultura y otros ensayos*, 1974, 119). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 387).

Moralista

En una primera acepción, moralista era el que se ocupaba de los deberes y, más en concreto, el que denunciaba los vicios de los hombres. Así, desde Teofrasto, en la Antigüedad, hasta Quevedo, Gracián, La Rochefoucauld o La Bruyère. Pero el oficio de moralista –afirma el profesor Aranguren– “no debe confundirse, sin más, con el oficio del filósofo moral. (...) Aristóteles fue tan moralista como filósofo moral. Quiero decir que su obra, considerada como descripción de caracteres morales valiosos, no es menos importante que su obra de filiación y sistematización de los conceptos éticos que a aquellos caracteres se refieren. No uno, sino varios, son los apetecibles modelos de vida que nos presenta, cuando menos estos tres: el magnánimo, el *phrónimos* o prudente y el *sophon* o temperante, el hombre *sophrosyne*. Los estoicos y los epicúreos se esforzaron, tras él, por trazar la figura moral del sabio, así como los moralistas cristianos por dibujar la del santo, en sus diferentes formas

posibles. Y toda la época moderna es una sucesión de concretas propuestas éticas: moral del *cortegiano* italiano, del hidalgo español, del *honnête homme* francés, del *gentleman* inglés, y del ilustrado, del *citoyen* del alma sensible prerromántica y romántica, del buen burgués, etc. Entendida con esta amplitud la tarea del moralista, entendida la moral como el hacerse del hombre a sí mismo a través de su quehacer mundano, es claro que la historia entera, y en particular la historia de la literatura, se revelan como historia de la moral” (*Talante, juventud y moral*, 1975, 138).

El término *moralista*, e incluso el de *moral*, han adquirido cierto descrédito general. Aranguren ha pretendido recuperar para ellos su verdadera significación. El auténtico moralista –dice– ha de ser hoy un *outsider*, un *revolté*, un inconformista, la conciencia moral, como demanda y exigencia, de los que no tienen “voz”, el insobornable moralista de nuestro tiempo. Ésta, precisamente, es la función del intelectual (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 387 s).

Moralización

Etimológicamente, acción de moralizar, es decir, de perfeccionar e, incluso, de transformar los códigos morales vigentes, los cuales constituyen el “retrato robot” de una sociedad, pues vienen a ser la explicitación y el desarrollo, en un sistema de normas, de unos principios morales generales. Pero como ningún código moral es perfecto, sino perfectible, la tarea moral consiste en la progresiva moralización de los códigos morales vigentes. Según Aranguren, “la moralización consiste, pues, no en rechazar todo código o construirnos uno arbitrariamente a nuestro subjetivo capricho, sino: 1) en poseer el valor moral e intelectual suficiente para someter a crítica y revisar no sólo los ‘artículos’, por llamarlos así, de nuestro código moral, sino, remontándonos a su fundamento, los principios en que se inspiran. (...) 2) en poseer la suficiente inteligencia práctica, y el necesario talante moral, para crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida, todo ese *élan* creador de la moralidad que, fuera de todo código moral (pero no forzosamente contra él), inventa moralidad y contribuye a crear una existencia mejor. Ésta y no otra es la tarea del reformador moral constructivo, progresista, creador” (*Propuestas morales*, 78-79). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 388).

Moral pública

Dentro del contexto de la *ética civil* cobra especial relieve la noción y la realidad de la moral pública. En las siguientes reflexiones se analiza el tema

desde cuatro perspectivas complementarias: constatando el déficit moral de la sociedad actual, ponderando la urgente necesidad de la moralidad pública, haciendo una descripción de la misma, y señalando la actuación de los cristianos en la tarea movilizadora de la sociedad.

1. *El «déficit» moral de la vida pública.* Perderíamos el tiempo si añadiéramos un lamento propio al largo coro de voces que, con diversos tonos y desde púlpitos y cátedras diferentes, han descrito y ponderado la falta de moralidad en la vida política y ciudadana. Es un hecho tan evidente que se impone por él mismo y que no precisa de la «patética descriptiva» para ser justamente denunciado.

Interesa, más bien, señalar las *causas* de donde procede ese déficit moral. Sin pretender hacer un elenco de todas ellas, anotamos las tres que parecen más decisivas.

– *Proceso de «individualización» de la conciencia moral.* Es un hecho fácilmente constatable la arraigada y persistente tonalidad individualista de la moral durante los últimos siglos. Este fenómeno se inserta dentro del hecho cultural más amplio de la «individualización» de la vida humana durante la etapa de la modernidad. Tal individualización ha sido alimentada por los factores siguientes:

- la toma de conciencia exacerbada de la libertad individual;
- la prevalencia de las ideologías de signo liberal;
- el predominio de las formas de vida marcadas por el ideal del capitalismo.

Es cierto que no han faltado intentos de «desprivatizar» la ética en general y la moral cristiana en particular. El Concilio Vaticano II se colocó en esta onda desprivatizadora cuando señaló que «la profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista» (GS 30).

Sin embargo, la concepción individualista de la ética persiste. Ha sido tan profundo y tan largo el proceso de individualización de la conciencia moral, que no es fácil superarlo en poco tiempo. Se precisan para ello procesos histórico-culturales largos y profundos de signo contrario, en este caso de signo desprivatizador.

– *La «secularización» de la vida social y la pérdida de «hegemonía» de la moral católica.* Según algunos observadores, la carencia de moral pública es explicable por la pérdida de hegemonía de la moral religiosa, en nuestro caso de la moral católica. De acuerdo con esta explicación, al desaparecer el «paraguas ético»

de la moral católica como garante moral único de la vida social, y al no haber sido sustituido por otro universo justificador, la sociedad se ha encontrado sin apoyo moral.

Este análisis puede ser malinterpretado en el sentido de querer con él postular el retorno al «imperialismo moral católico» y a la confesionalización de la vida social. No se debe caer en tal tentación. La desconfesionalización de la vida social es un postulado irrenunciable. La secularización y el pluralismo son condiciones inevitables de la sociedad actual.

La explicación puede ser entendida correctamente si con ella queremos subrayar dos aspectos. El primero es la dificultad de aceptar teórica y prácticamente una ética no religiosa. La tradición contraria, es decir, la vinculación entre moral y religión ha sido tan prolongada que resulta difícil plantear y vivir la ética sin referencia explícita a la religión. Se trata de un reto que hay que superar si se quiere mantener la dimensión moral en la vida social.

El segundo aspecto que se pretende subrayar es la difícil asimilación teórica y práctica del pluralismo ético. La secularización de la moral trae consigo necesariamente un pluralismo moral. Ahora bien, con frecuencia ese pluralismo ha sido entendido y vivido como un «relativismo» y hasta como un «nihilismo moral». El campo donde de forma privilegiada se manifiestan tales signos es el de la vida social.

– *La poca «densidad cívica» de las sociedades de larga tradición católica.* Para otros observadores, el déficit de moral pública es correlativo a la penuria de «vida ciudadana» frente al predominio de «vida oficial», sea ésta de signo político o de carácter religioso.

La poca «densidad cívica» pertenece a sociedades que sufrieron un profundo y prolongado dominio del poder religioso con el que tuvieron que confrontarse necesariamente al organizar la vida social. Por otra parte, esas sociedades no lograron realizar plenamente la «revolución civil» de los tiempos modernos. La vida social quedó todavía condicionada por fuerzas del antiguo régimen, que ahora reciben el nombre de «poderes fácticos».

Es evidente que la ética no se identifica con el civismo, ni la moral pública con la vida civil. Sin embargo, la ética y la moral pública no florecen sin un notable humus de civismo y de vida civil. Ello explicaría el déficit de moral pública en las sociedades de larga tradición católica en las que se advierte poca densidad de vida civil con excesivo predominio de la vida oficial.

2. *Necesidad de la moral pública.* Vista la penuria en que nos encontramos en relación con la moral pública, urge la necesidad de llenar esta importante laguna de la vida social.

Lo primero que se precisa para construir la moral pública es percatarse de su necesidad perentoria. No creemos que sea superfluo recordar un conjunto de razones, tanto negativas como positivas, que avalan dicha necesidad.

Las razones *negativas* denotan los peligros a que queda sometida la vida social precisamente por la falta de moralidad pública. La carencia de moral pública conduce a los siguientes fallos:

– *Tiranía del «positivismo»*. Sin moral, la vida social queda sometida a la tiranía de lo «fáctico». En tal situación manda: 1) la estadística: la normatividad humana se reduce al poder de los hechos numéricamente cuantificables; 2) el positivismo jurídico: la normatividad jurídica se erigen en la norma definitiva del comportamiento; 3) el poder fáctico en sus diversas manifestaciones: el ideal humano es controlado y manipulado por las instancias que controlan el poder social.

– *Pérdida de la densidad axiológica en la vida social*. Esta se rige por intereses y no por valores. La dimensión utópica de la vida humana cede el lugar a la consideración meramente pragmática.

– *Corrosión de la moral privada*. Una vida humana «desmoralizada» en lo público es difícil que mantenga el frescor ético en lo privado. La ausencia de moral pública conduce necesariamente a la pérdida de la moral privada. En todo caso, ésta queda invalidada al no propiciar la presencia activa de la moralidad pública.

– *Caída en la «barbarie»*. La vida social sin la orientación moral correspondiente corre el peligro de caer en la «barbarie». Sin ética, la vida de los grupos tiende a dejarse regir por la instintividad; del plano superior de la ética se desciende al nivel inferior de la etología. En este último nivel funciona el mecanismo de la lucha insolidaria por la propia subsistencia y se tiende a canonizar como bueno el resultado obtenido por los más fuertes.

Si de la ausencia pasamos a la presencia de moral pública en la vida social, constataremos otra serie de razones, en este caso *positivas*, que apoyan su funcionalidad positiva para la sociedad. En efecto, la moral pública realiza las siguientes funciones en la vida social:

– *Eleva el repertorio o contenido de la vida humana*. En el lenguaje ordinario hablamos de «moral» para referirnos al nivel de aspiración de una persona o de un grupo: tener la «moral» alta o baja. Ortega supo captar este sentido «deportivo» de la moral y con él expresó el nivel de aspiración de la sociedad. En su libro *La rebelión de las masas* identifica «moral» con «programa vital». Identifica los procesos de «desmoralización» con la pérdida de «tarea», de «programa

de vida». Según Ortega, «Europa se ha desmoralizado» porque se ha quedado «sin tarea, sin programa de vida». Por el contrario, la presencia de la moral en la vida pública hace aumentar: el nivel de *aspiración* de los individuos y de los grupos; el repertorio de sus *contenidos* o programas de vida.

– *Orienta y encauza las instituciones sociales.* La moral pública tiene como función la de vigilar el rumbo de las instituciones sociales. Pensemos, por ejemplo, en las instituciones políticas y en las instituciones profesionales. Con frecuencia, las primeras se dejan arrastrar por el halo mítico del poder y las segundas por el interés insolidario del corporativismo. La moral es la que denuncia las desviaciones y reorienta el rumbo hacia el verdadero ideal del bien común.

– *Articula toda la vida humana dentro del único proyecto de la «humanización».* La presencia de la moral pública en la vida social nos libra del peligro de separar excesiva e indebidamente la vida privada de la pública. La ética es la normal trabazón humana de lo público y de lo privado. Frente a la tentación del liberalismo individualista y del colectivismo totalitario, es necesario encontrar la articulación correcta de todos los sentidos de la vida humana. Ni la «esquizofrenia» propiciada por el liberalismo ni la «confusión» impuesta por el colectivismo son los caminos adecuados para configurar un proyecto humanizador para la vida humana. Únicamente la presencia de los valores éticos puede mantener «diferenciados» e «integrados» los ámbitos privados y públicos de la vida humana. La ética de la humanización libre y solidaria es el factor que puede articular un proyecto convincente para todo el conjunto de la existencia humana.

3. *La noción de «moral pública».* La expresión «moral pública» es utilizada con bastante fluidez y a veces con poca precisión. De ahí que sea conveniente someterla al crisol de la corrección conceptual.

El *sustantivo* «moral», cuando es utilizado en la expresión «moral pública» ha de ser entendido en su sentido fuerte. Indica la referencia a valores objetivos y a la responsabilidad de los sujetos y de los grupos.

La moral pública no puede ser confundida con otras normatividades de la realidad social. Sería «debilitar» su contenido si se la redujera a:

– los *convencionalismos* sociales, por muy arraigados y por muy extendidos que se encuentren en la vida social;

– el *civismo*, en cuanto forma correcta de relacionarse los ciudadanos entre sí y unos grupos con otros;

– la *normatividad jurídica*, ya que no siempre lo normatizado jurídicamente es correcto desde el punto de vista moral y, además, porque el derecho no regula todos los comportamientos que están sometidos a la norma moral;

– el *consenso político* tampoco puede identificarse con la moralidad pública, la cual se sitúa en un nivel más profundo que la democracia misma.

En su sentido sustantivo, la moral pública ha de ser conjugada con el conjunto de normatividades que acabamos de señalar, pero no puede ser confundida con ellas. La moral pública apela a la responsabilidad última (de conciencia) de las personas y se refiere a los valores decisivos de la realidad humana. Indica el camino de la auténtica realización de lo humano comprometiendo en ella la responsabilidad de las personas.

El *adjetivo* «pública» delimita el campo de referencia de la moral pública. Pero también aquí acecha el peligro de la ambigüedad conceptual. Quiero referirme a dos posibles desviaciones:

– *Reduccionismo del «objeto»*. No se puede reducir la moral pública a unos comportamientos determinados olvidando otros de tanta o mayor significación social. En las sociedades de tradición católica existe el peligro del fariseísmo y de la hipocresía: reducir la moral pública a los llamados «escándalos públicos», estrechamente relacionados con los comportamientos de la vida sexual y conyugal. A este reduccionismo moral lo denominaba Ortega «moral visigótica». Ante una circular del Fiscal del Tribunal Supremo, en la que se hacía esta reducción, reaccionaba Ortega del siguiente modo: «La circular susodicha muestra una noción de la moral pública que coincide con la noción corriente entre nosotros. Por moral pública solemos entender el conjunto de prohibiciones referentes al ejercicio de la sexualidad. Cuando más, extendemos el significado a la defensa del derecho de propiedad. De esta manera, la inmoralidad pública parece quedar reducida a la lujuria y al robo... Un Estado que entiende por moral pública la conservación de la pureza sexual entre sus individuos, es un Estado visigótico; si encima de esto no reconoce explícitamente, como su ejercicio primordial, el fomento de la sabiduría pública, será un Estado inmoral» (*La moral visigótica, en Obras completas*, X. Madrid 1969, 57–58).

– *Reduccionismo del «sujeto»*. Tampoco se debe reducir la moral pública a los sujetos llamados «públicos» y, más concretamente, a los «políticos». Estos evidentemente tienen una relación muy estrecha con la vida pública, pero no son los únicos que influyen con sus comportamientos en la realidad social.

La moralidad es *pública* cuando los comportamientos de cualquier ciudadano tienen una significación directamente social y pueden ser valorados con criterios éticos aceptados por el conjunto de la sociedad. El segundo factor de la definición (evaluación mediante criterio éticos aceptados por el conjunto de la sociedad) se identifica con el problema de la fundamentación de la moral

pública, fundamentación que se puede encontrar en el paradigma de la *ética civil*.

Subrayando el primer factor de la definición (comportamientos con significación directamente social), hay que afirmar que la moral pública se contrapone a moral privada no por razón del sujeto, sino por razón de los comportamientos. Todos los sujetos, en cuanto ciudadanos, tienen la posibilidad de generar moralidad (o inmoralidad) pública. Lo harán *de hecho* cuando sus comportamientos tengan una significación directamente pública.

Aunque afirmemos que todo ciudadano en sus comportamientos directamente sociales es sujeto de moralidad pública, sin embargo es preciso reconocer que la moral pública se da de forma privilegiada:

- en *sujetos* que tienen una continua y directa significación pública, como los políticos, los que ejercen la Administración pública, los profesionales;
- en *comportamientos* que, de forma inmediata, tienen relación con la vida pública, como son las actuaciones referidas a la administración de los bienes públicos;

Por todo lo dicho se ve que el campo de moral pública es más amplio de lo que se suele afirmar y que es difícil distinguir adecuadamente la moralidad pública de la moralidad privada. Esta culmina en aquélla.

4. *Los cristianos y la moral pública*. La ética cristiana, tanto en su formulación como en la práctica vivida de los creyentes, precisa replantear su ubicación en el nuevo contexto socio-histórico de la sociedad pluralista y democrática. Por lo que respecta a la moral pública, corresponde a los cristianos en esta hora adoptar las siguientes decisiones que han de ser traducidas en comportamientos socialmente significativos:

– *Afirmar la necesidad de la moral pública*. Es necesario vencer la tentación del «individualismo moral» y sensibilizarse con las implicaciones sociales de responsabilidad moral. A los católicos se dirige preferentemente la exhortación del Concilio Vaticano II recordada más arriba: «Que no haya nadie que, por despreocupación o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista» (GS 30).

– *Colaborar en el rearme moral de la vida social*. La moral pública constituye un horizonte común de diálogo y de praxis entre cristianos y no cristianos. Así lo expuso el Concilio Vaticano II al hablar de la conciencia moral: «La fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad» (GS 16).

– *Testimoniar la fe mediante la coherencia moral en la vida pública.* Los cristianos han de ser los primeros en practicar la moral pública. Y ello por una doble motivación: por su condición de ciudadanos, y por su condición de cristianos. La peculiaridad cristiana de la moral no contradice, sino que apoya y plenifica los postulados de la ética civil.

Es necesario vivir la autenticidad cristiana con aquel testimonio ético que pedía el autor de la carta primera de Pedro «a los emigrantes dispersos por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia...»: «¿Quién podrá haceros daño si os dais con empeño a lo bueno? Porque aun suponiendo que tuvierais que sufrir por ser honrados, dichosos vosotros. No les tengáis miedo ni os asustéis; en lugar de eso, en vuestro corazón reconoced al mesías como al Señor, dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación, pero con buenos modos y respeto y *teniendo la conciencia limpia*. Así, los que os difaman, los que denigran vuestra *buena conducta* cristiana quedarán en mal lugar» (1 Pe 3, 13-16). (Vidal, 1991: 398-404).

Mores

Plural latino de *mos-moris* (costumbres). El término *mores* se ha castellanoizado, y su empleo habitual hace referencia a las formas de vida, a los tipos, modelos y estilos de comportamiento en el seno de una sociedad concreta. Así se habla de las *mores* del hombre “ilustrado”, del romanticismo, de la modernidad, etc.

Se llama moral social al estudio de las *mores* o formas de vida colectiva, es decir, más que los acontecimientos estudia las estructuras ético-sociales de una sociedad determinada. Los romanos acuñaron la expresión de *mores maiorum*, con la que expresaban todo el conjunto de normas, tanto religiosas como jurídicas y morales, de los antepasados, a las que no sólo había que respetar, sino que debían servir de marco de orientación del comportamiento individual y social. (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 388).

Neotomismo

Tomismo es el nombre que se da al sistema de santo Tomás de Aquino. El neotomismo es uno de los grandes movimientos de signo y orientación católicos que propone la vuelta a las tesis fundamentales (metafísicas y éticas, especialmente) de santo Tomás. El primer grupo neotomista surgió en Italia en torno a la revista jesuítica *La Civiltà Cattolica*, pero fue en Francia y Bélgica donde se desarrolló con mayor fuerza. La encíclica *Aeterni Patris* (1879) de

León XIII dio el impulso decisivo al movimiento neotomista. Se hablaba allí de la importancia de la obra del *divus Thomas* (divino Tomás) para el pensamiento católico y de la necesidad de volver a sus fuentes. A raíz de la publicación de la encíclica, se crearon diversos centros de difusión del tomismo: el Instituto Superior de Filosofía en Lovaina, fundado por el cardenal Mercier; el Instituto Católico de París, la Universidad Católica de Milán, la Universidad de Friburgo (Suiza), el Instituto Pontificio Angelicum (Roma), hoy Universidad Pontificia de santo Tomás, etc. Entre los nombres de mayor entidad: A. Gardeil, M. Grabmann, E. Gilson, R. Garrigou-Lagrange, D. Sertillanges, A. Gemelli, G. M. Manser, J. Greda, Octavio Derisi y, en España: Balmes, P. Santiago Ramírez y J. Zaragüeta (Blázquez, 1997: 337).

Nominalismo / nominalista

Dentro de la *Edad Media* surgió una tendencia moral basada en el nominalismo filosófico. A esta comprensión de la moral se la denomina *nominalismo ético o moral*. Según la ética nominalista, la moralidad de la acción humana se mide por su correspondencia con la voluntad divina: «Es bueno lo que Dios quiere y es malo lo que Dios prohíbe». La moralidad reside en el *querer libre de Dios*. Por otra parte, esa voluntad de Dios se manifiesta de una forma positiva en la revelación. Es ahí donde encontramos el querer libre de Dios. Por eso mismo es necesario examinar lo que de hecho Dios manda o prohíbe para conocer su voluntad. De este modo, el *voluntarismo* ético queda completado con el *positivismo bíblico*, que también recibe el nombre de nominalismo bíblico. Además, la voluntad de Dios se manifiesta de modo concreto y singularizado, dando prevalencia así a *lo singular*. Juntando este rasgo con los dos anteriores, tenemos los tres elementos del nominalismo moral: voluntarismo, positivismo bíblico, concreción en lo singular o individual. El nominalismo ético tiene su comienzo en *Guillermo de Ockkam* (c.1299-1349) y en sus seguidores, entre los cuales hay que recordar a *Gabriel Biel* (c.1420-1495); pero es una tendencia constante en la historia de la moral, que aparece en determinados momentos o en autores concretos. Se pueden encontrar elementos de nominalismo ético en Descartes (1596-1650) y, sobre todo, en Pufendorf (1632-1694), quienes consideran el orden de la razón como un libre decreto de la voluntad de Dios. También puede hablarse de nominalismo ético en las teorías del emotivismo moral. Max Scheeler (1874-1928) ha visto tendencias nominalistas en la moral relativista, ya que el relativismo supone que no existen experiencias morales absolutas y que todo juicio de valor es una mera apreciación subjetiva incapaz de aprehender nada de la realidad moral objetiva (Vidal, 1991: 417).

Norma moral

El nombre y el concepto de «norma» se han convertido en auténtico motivo de confrontación y hasta de lucha en el terreno de la moral. Hay quienes ven en las «normas» una falsificación de la genuina moral cristiana; consiguientemente, exigen una «moral sin normas». Otros confían de tal manera en las «normas», que creen que los fallos en la vida moral radican en el aflojamiento de la coacción normativa. Para salir de estos dos extremos, es necesario tener una recta comprensión del sentido y de la función de la norma en la vida moral cristiana.

1. *Noción.* Se entiende por norma moral: la formulación lógica y obligante del valor moral. La norma moral es la *formulación* del valor moral: está en función del valor. No es valiosa por ella misma, sino en cuanto expresa el valor moral. Por eso ha de ser una formulación *lógica*, es decir, ha de transmitir con exactitud y justeza el contenido del valor. Pero, al ser la expresión de la dimensión moral objetiva, tiene la fuerza *obligante* del mismo valor moral. La norma expresa y objetiva la exigencia interna del valor moral.

2. *Necesidad.* Teniendo delante esa noción de norma moral, nadie podrá negar su necesidad en la vida moral. La persona es un ser necesitado de mediaciones; en la vida moral, no alcanza de modo inmediato los valores; precisa de mediaciones, que en este caso son las normas morales. Por otra parte, la objetivación social de los valores mediante las normas propicia el necesario aprendizaje, el intercambio, la crítica y el progreso en el terreno moral. Solamente una actitud que defienda la acracia total es capaz de negar la necesidad de las normas en la vida moral.

3. *Función.* De las afirmaciones precedentes se deduce la función que tiene la norma. Su papel consiste en hacer de puente mediador entre el valor moral objetivo y el comportamiento concreto, formulando el contenido del valor y proponiendo la forma de un comportamiento ideal. Considerando así su función, aparece la importancia de la norma moral. A través de las normas pasa en gran medida la educación moral. Pero, por otra parte, no se ha de convertir en «ídolo» a la norma moral. Su función es de mediación: no se la puede convertir en un absoluto: está en función del valor moral, que es lo realmente «valioso».

4. *Formulación pedagógica de las normas.* Es necesario que los educadores pongan una atención singular en el modo de presentar las normas morales. De acuerdo con la reflexión teológico-moral y con los criterios de la pedagogía, las normas morales han de preferir:

- la formulación *positiva* a la negativa;
- la formulación *motivada* a la categórica;
- la formulación *orientadora* a la casuística;
- la formulación *abierta* a la cerrada.

5. *El cristiano y las normas morales.* El cristiano, además de guiarse por las normas morales descubiertas por la razonabilidad humana, tiene otras formulaciones propias, que expresan tanto los comunes valores de la moral humana como la sensibilidad peculiar de la fe cristiana. Estas normas propias se encuentran en la Sagrada Escritura y en la tradición eclesial; dentro de esta última, destacan por su importancia objetiva y funcional las normas del magisterio eclesiástico.

La relación del creyente con estas normas morales cristianas no ha de ser nunca de indiferencia (por negligencia o por desprecio), de rechazo inmediato (visceral o premeditado), de descalificación global o de enfrentamiento continuo. Tampoco es correcta la relación de una sumisa y acrítica obediencia.

El cristiano maduro acepta la existencia de formulaciones normativas en la comunidad cristiana; sabe distinguir entre unas y otras por razón de su contexto histórico y cultural, por su mayor o menor cercanía a la verdad revelada, por la mayor o menor intención de vincular la conciencia; analiza las razones y coherencias que apoyan la normativa propuesta; busca el intercambio de opiniones y la correcta interpretación en el diálogo comunitario o interpersonal. Si realiza este proceso, de seguro encontrará la relación justa con las normas morales cristianas. En cualquier caso, las normas morales quedan relativizadas para el cristiano desde la realidad de la *ley interior* o *ley nueva* (Vidal, 1991: 417–419).

Objeción de conciencia

Forma de discrepancia de carácter no violento que lleva a algunas personas a rechazar, por motivos ético-religiosos, determinadas disposiciones legislativas, como: tomar las armas, prestar el servicio militar obligatorio, etc.; como fenómeno social empezó a manifestarse a raíz de la I Guerra Mundial y con motivo de la implantación del servicio militar obligatorio. Los objetores entienden que, «según su conciencia», el precepto moral de «no matarás» debe interpretarse incluyendo la llamada «guerra justa». Se fundan en la exhortación (atribuida a Einstein) de «no hagas nunca nada contra tu conciencia, aunque te lo pida el Estado», porque el Estado no es «la conciencia de las conciencias», como proclamó Mussolini. El Consejo Ecuménico de las Iglesias, en su IV Asamblea

(Upsala 1968), prestó especial atención a la objeción de conciencia: «La protección de la libertad de conciencia exige que las iglesias presten atención y ayuda espiritual no sólo a los que cumplen servicio en las fuerzas armadas, sino también a aquellos que, teniendo en cuenta especialmente la naturaleza de la guerra moderna, se niegan a participar en guerras a las que su conciencia les manda oponerse, o que por razones de conciencia se declaran incapaces de empuñar las armas o de cumplir en sus países el servicio militar. Este apoyo de las iglesias significa que éstas han de presionar para conseguir, dondequiera que sea necesario, una modificación de la legislación en este sentido» (n. 21). Los objetores se niegan a prestar el servicio militar, pero aceptan la prestación de un servicio social civil (sustitutorio). En muchos países (entre ellos, España) existe un Estatuto para los objetores de conciencia. En España, la Ley Orgánica sobre Objeción de Conciencia fue aprobada por las Cortes el 26 de diciembre de 1985, y tres años después se aprobó el Reglamento regulador (Real decreto 20/1988) de la Prestación Social Sustitutoria por el que se aplicaba dicha Ley Orgánica (Blázquez, 1997: 346 s).

Objetivismo / subjetivismo moral

1. *Planteamiento.* Una de las dificultades permanentes de la vida moral y de la reflexión ética es la integración de la dimensión subjetiva y de la vertiente objetiva del fenómeno moral.

El mundo de la moral se constituye por la doble referencia al polo de la subjetividad y al polo de la objetividad. La polaridad objetiva se concreta en la pregunta: ¿qué es lo bueno?; la polaridad subjetiva se expresa mediante el interrogante: ¿cómo ser bueno? La síntesis dialéctica de las dos polaridades constituye la dimensión moral de la existencia humana.

La correcta integración de las polaridades objetiva y subjetiva hace que la moral busque la construcción normativa o humanizadora de la realidad humana, para que de ese modo los sujetos humanos sean coherentes con ellos mismos. Si la objetividad moral se orienta hacia la búsqueda del ideal objetivo y hacia la construcción normativa de la historia, la subjetividad moral pone en cuestión y en funcionamiento la responsabilidad del sujeto.

2. *Las desviaciones del «objetivismo» y del «subjetivismo» en moral.* No es fácil mantener en equilibrio exacto la tensión entre el polo subjetivo y el polo objetivo. Tanto en las teorías éticas como en las actuaciones morales se constatan con frecuencia flexiones incorrectas, bien hacia el objetivismo, bien hacia el subjetivismo. Una y otra tendencia se basan en comprensiones adialécticas de

la moral.

a) El objetivismo moral exagerado se manifiesta:

- en la valoración desorbitada de la ley exterior (legalismo);
- en la afirmación de principios tan abstractos, ahistóricos y universales que olvidan el carácter concreto, histórico y situacional de la realidad humana;
- en la interpretación «nominalista» y «fundamentalista» de la moral bíblica;
- en la «cosificación» del acto moral; en su interpretación por razón de la «materia»; en su catalogación por razones formales de género, especie (circunstancias que cambian la especie) y número.

b) El subjetivismo moral exagerado se manifiesta:

- en la reducción de la ética a la mera descripción de costumbres (costumbrismo moral), a la constatación del pluralismo cultural (etnologismo ético), a la función social (sociologismo moral) o a la estadística;
- en la supervaloración del irracionalismo, del vitalismo, del emotivismo y de la fuerza como «fuentes creadoras» de moralidad;
- en el intento de fundamentar los valores morales en las teorías biológicas neodarwinistas, justificando así la «moral de los poderosos» frente a la situación de los débiles;
- en las posturas nacidas de la acracia estéril, del anarquismo demoleedor, del cinismo insolidario y del nihilismo totalitario;
- en la exageración del puesto y de la función de la «libertad» (moral de la ambigüedad), de la «situación» (ética de situación) y del «conflicto» de valores (ética del «compromiso»);
- en las vulgares tergiversaciones de la idea de responsabilidad, reducida a arbitrariedad, a gana o desgana, a placer o displacer, etc.

3. *La síntesis entre valor objetivo y convicción subjetiva.* La solución del «subjetivismo» y del «objetivismo» se consigue mediante la síntesis entre la convicción subjetiva y el valor objetivo. No pueden darse la una sin el otro: la convicción (subjetividad) y el valor (objetividad) mutuamente se reclaman.

– Por una parte, el valor *no es creado* por el sujeto; tiene una consistencia objetiva, en cuanto que acompaña –como dimensión valorativa– a la realidad humana. No se puede aceptar «una teoría bastante extendida entre los hombres cultos que se forma una idea tan optimista de la libertad humana y que exalta tanto al hombre que viene a considerarlo autor de la bondad de las cosas y fundador de las normas éticas. Llevada a su expresión más radical, sostiene ser derecho del hombre el determinar si hay valores y normas y en qué consisten:

el hombre y sólo él determina lo que está bien y lo que está mal» (*La reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia*, 29-30).

– Por otra parte, para que sea funcional, el valor moral precisa la *intervención de la subjetividad humana*. Los valores son «percepciones relevantes» de la realidad. No existen por la referencia a la subjetividad, pero sin ésta no tienen funcionalidad real.

Del precedente análisis se deduce que el valor objetivo y la convicción subjetiva no son realidades contradictorias, sino complementarias. Únicamente la deformación, teórica o práctica, de sus respectivos significados conduce a desviaciones, teóricas o prácticas.

Se precisa una tarea educativa, lúcidamente programada y seriamente ejecutada, para crear en los cristianos convicciones acendradas y actitudes de objetividad a fin de superar los peligros tanto del «subjetivismo» arbitrario como del «objetivismo» despersonalizador. La fe cristiana es un ámbito adecuado para realizar esa síntesis, ya que proporciona al mismo tiempo la actitud de apertura a la verdad y la personalización de la convicción (Vidal, 1991: 425 s).

Ontología

De *ontos* (ente) y *logos* (ciencia, tratado), ciencia del ente. El término es atribuido a Rudolf Goclenius (1613), y que tomó Calovius para afirmar que «la ciencia del ente» es llamada *metafísica* con respecto al orden de las cosas (la *proté philosophía* de Aristóteles) y ontología con respecto al objeto mismo; sin embargo, encontró expresión acabada en Wolf, quien definió la ontología como «ciencia del ente en general, en cuanto es ente». Pero el ente se determina en tres grandes órdenes: Dios, alma y mundo (material), por lo que la ontología general se especifica en tres grandes ramas, u ontologías especiales: Teología, Psicología y Cosmología. Husserl prefiere hablar de ontologías *regionales*. La ontología es la ciencia de las esencias, pero, partiendo de las clases de las esencias, hay una ontología *formal* (esencias que convienen a todas las demás esencias) y una ontología *material* (esencias con contenido limitado a una determinada esfera). Cada una de las esferas de la realidad son estudiadas por su correspondiente ontología regional. Las tres grandes regiones del ser, según Husserl, son el mundo, la cultura y la antropología (Blázquez, 1997: 351).

Ontológico (argumento)

Así es llamada por Kant la prueba de san Anselmo sobre la existencia de Dios. San Anselmo había expuesto en el *Proslogion* el siguiente argumento:

Dios es lo mayor (concepto de Dios) que puede pensarse, y, por ello, ha de estar no sólo en el entendimiento sino también en la realidad. Si sólo existiese en el entendimiento, no sería lo mayor, pues le faltaría algo: la nota de ser real. Las primeras críticas le vinieron del monje Gaunilo, en su *Liber pro insipiente*, y de santo Tomás. Pero tuvo amplia acogida en autores como Descartes, Leibniz, etc. Kant dedicó máxima atención a la crítica del argumento anselmiano, que denominó prueba *ontológica*, porque se da un paso ilegítimo del orden *lógico* al orden *ontológico* o real. *Ser* –dice– no es un predicado real, es decir, el concepto de una cosa, sino la *posición* de la cosa. Lo real no contiene más notas que lo posible («cien táleros reales no contienen más en mi pensamiento que cien táleros posibles»). Para que haya realidad, debe haber un acto de posición de ella, sin que baste suponer que el objeto está contenido analíticamente en el concepto (Blázquez, 1997: 351 s).

Ontologismo

Del griego *ontos* (del ser) y *logos* (tratado, visión). En sentido amplio, la percepción intelectual inmediata del *ser supremo* como objeto directo y formal de la inteligencia. En sentido estricto, es la doctrina de Malebranche y de los italianos Gioberti y Rosmini. Dios es el Ser primero (*primun ontologicum*) y el primero conocido, en el que conocemos todo lo demás («vemos todas las cosas en Dios», según Malebranche). La Iglesia católica condenó (1852) el ontologismo (representado por Gioberti). (Blázquez, 1997: 352).

Opción fundamental

En latín *optio* significa “decisión libre”. Optar es decidirse, y todo acto decisorio se mueve en un ámbito de preferencias. Para Kierkegaard y el *existencialismo* la persona se realiza a través de sus decisiones. “Elígete a ti mismo”, proponía Kierkegaard. Cuando el hombre toma una verdadera decisión se produce el salto del existir inauténtico a la existencia auténtica. Es lo que Heidegger entendió como un modo de recuperación, que se produce en el acto decisorio y personal de alejarse del “se” (“se dice”, “se piensa”) impersonal y anónimo. Mucho tiene que ver con este proyecto existencial de una vida libre y responsablemente asumida la expresión *opción fundamental*, de curso reciente no sólo en la terminología ética y en la propuesta moral, sino también en el ámbito de la educación. También se dice “elección preferencial”, “estilo de vida”, “opción nuclear”, “decisión fundamental”, “proyecto existencial”, “sentido fundamental”, “opción trascendental” y un largo etcétera. Fidel Herráez da

esta definición: “La actitud humana primordial en la que la persona asume, consciente, libre y progresivamente, la realidad total de su propio ser, constituyendo y configurando así su personalidad humano-moral, confiriendo al conjunto de su existencia una orientación básica, e insertándose de modo efectivo en su contexto socio-cultural y en la evolución histórica consiguiente” (*La opción fundamental*, 1978, 136).

La opción fundamental constituye, pues, la instancia, la orientación básica, primordial y global de la propia existencia desde un compromiso libremente asumido y que da soporte a cada una de las acciones realizadas. Implica elección y capacidad de decisión y constituye una elección fundamental o proyecto ético de vida. Esta autodeterminación radical –en su sentido etimológico de raíz– sustenta la estructura básica de la moralidad, que no consiste en la realización cuasi-mecánica, objetivista y casuista (*casuismo*) de unos actos atomísticamente considerados, sino en una exigencia de vivir en plenitud y que afecta a todo el ser del hombre (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 415 s).

Ortodoxia / ortopraxis

Ambos términos traen su raíz etimológica del griego *orthos* (recto, derecho) y *doxa* (opinión), es decir, “opinión recta”, de acuerdo con los principios que inspiran un determinado sistema de ideas o creencias; y de *praxis* (práctica, acción), o sea, acción correcta o conducta correcta. El antónimo de *ortodoxia* es *heterodoxia* o, lo que es lo mismo, disidencia, disconformidad con los principios de una doctrina “establecida”. La ortopraxis –vocablo de reciente acuñación– quiere significar que la doctrina (ortodoxia) no se quede en grandes proclamas teóricas, sino que sea llevada a la práctica de manera coherente. Si nos atenemos al ámbito de la educación moral, se diría que, más allá de la verdad y sin renunciar a ella, la juventud y, en general, el hombre actual prefieren encontrar la posible solución a los problemas en la vida y desde el testimonio y el compromiso de las personas (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 421 s).

Paradigma

En griego *paradeigma* (ejemplo, modelo), ser ejemplar. Platón, en el *Timeo*, se refiere a las ideas como a realidades paradigmáticas, es decir, modelos ejemplares de las que las cosas son meras copias. Las ideas son *esencias*, es decir, «aquello por lo que una cosa es lo que es», mientras que las cosas no tienen en sí su propia esencia y, por ello, carecen de realidad. Las ideas son *causa* (*aitía*) de las cosas, en cuanto que constituyen la esencia de éstas, y son también su *modelo* o *paradigma* (*paradeigma*); es decir, las cosas guardan con las ideas una

relación de participación (*méthexis*) y de imitación (*mímesis*). En la Filosofía de la Ciencia, Thomas Kuhn se ha servido del término «paradigma» en su interpretación de las revoluciones científicas. La ciencia –dice– se desarrolla dentro de un paradigma determinado –conjunto de valores, creencias, técnicas, maneras de abordar los problemas por la comunidad de científicos– en el que se acumulan los conocimientos. Un *paradigma científico* es, por ejemplo, la teoría de la relatividad de Einstein. Pero puede llegar un momento en que el paradigma resulte insuficiente, en que los conocimientos no se ajustan ya al modelo explicativo antes vigente (paradigma), entonces entra en crisis su validez y da lugar a un cambio de paradigma, es decir, se sustituye el modelo explicativo antes vigente por otro nuevo. Es lo que llamamos revolución científica (Blázquez, 1997: 362 s).

Parénesis/parenético

En griego «exhortación», «amonestación». Se dice lenguaje o escrito *parenético* al exhortativo que intenta transmitir la fuerza necesaria para vivir moralmente mejor (una homilía o charla de carácter exhortativo). A diferencia del lenguaje normativo, que se dirige a la inteligencia para hacer comprender cuál es el juicio verdadero, el parenético se dirige al corazón, a la voluntad (Blázquez, 1997: 364).

Patrística

Entre la moral bíblica y la teología moral de la *Edad Media* corre un largo período (los siete/ocho primeros siglos del cristianismo) en el que tienen cabida los escritos de la patrística. Ésta llega en Occidente hasta san Gregorio Magno (+ 604) o san Isidoro de Sevilla (+ 636), y en Oriente hasta san Juan Damasceno (+ 749). Bajo el epígrafe de la patrística, pueden entrar: los Padres *Apostólicos* del siglo I-II, los *Apologistas* del siglo II, los escritores eclesiásticos del siglo III, de entre los cuales tienen especial significación para la historia de la moral: los moralistas *africanos* y *Clemente de Alejandría* como representante de la escuela del mismo nombre. Pero la edad de oro de la patrística está en los siglos IV y V. Aquí están los padres de la Iglesia, reconocidos como tales por la santidad de vida y por la ortodoxia de su doctrina. Entre ellos sobresalen los denominados Grandes Padres de la Iglesia a causa de la eminencia de su doctrina y de su destacado influjo en la vida de la Iglesia; en Occidente son considerados como tales: san *Agustín*, san *Jerónimo*, san *Ambrosio*, y san *Gregorio Magno*; en Oriente enumeran a: san *Basilio*, san *Gregorio Nacienceno*, y san *Juan Crisóstomo* (a los que los occidentales añaden a san *Atanasio*). A san Basilio y a san Gregorio Nacienceno hay que añadir a san *Gregorio Nisceno* para

componer el grupo de los Padres Capadocios. Además de los padres señalados, no conviene olvidar a otros escritores que tuvieron también especial influjo en la historia de la moral: *León Magno*, *Cesáreo de Arlés*, *Isidoro de Sevilla*, y los escritores vinculados al *monacato*. La patrística tiene una importancia decisiva en la historia de la moral, ya que, mediante estos escritos, se va configurando un auténtico discurso teológico-moral. Con modelo o paradigma de moral que puede ser denominado *parenético*, la patrística echa las bases de los grandes tratados de moral: moral de la vida, moral de la sexualidad, moral del matrimonio y de la familia, moral económica, moral de la guerra y de la paz (M. Vidal, 1991: 446 s).

Pecado

Desde san Agustín es definido como «aversio Dei et conversio ad criaturas», es decir, separación deliberada de Dios y conversión a los bienes mudables. Santo Tomás recoge la definición agustiniana en el sentido de que pecado es todo dicho, hecho o deseo contra la ley eterna (*dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*). En la Escolástica cristiana –tan propensa a divisiones y disquisiciones– se hablaba de pecado *mortal* y *venial*, de pecados *capitales*, de pecado *nefando* (la sodomía), de pecado *actual* y *habitual*, de *pecado original* y de pecado *material* (no hay conciencia de pecado). Hoy se habla de *pecado estructural* o situación estructuralmente injusta, contraria a la voluntad de Dios. Según Unamuno, el sentimiento de pecado es protestante y no católico. Aranguren dice que es inseparable de la religiosidad y «es la cruz que, durante la vida entera, tenemos que llevar». Desde el punto de vista filosófico es el *mal* (Blázquez, 1997: 368 s).

Pecado estructural y estructuras de pecado

Uno de los aspectos de mayor importancia y de mayor actualidad en la teología actual del *pecado* es el que se refiere a la dimensión estructural del mal moral. Esta dimensión estructural del pecado se conoce como «estructura de pecado» o «pecado estructural».

1. Tomas de postura del magisterio eclesiástico reciente.

a) *Medellín y Puebla*. En la Conferencia de Medellín (1968), la realidad histórica de Latinoamérica fue interpretada por el Episcopado Latinoamericano como una «situación de pecado». En diversos pasajes de los documentos se alude a la dimensión social del pecado, superando así una sesgada interpretación individualista y espiritualista de la culpabilidad; el pecado cristaliza en: «estructuras injustas», en «situación de injusticia», en «violencias

institucionalizadas». Por eso, la conversión, además de la transformación personal («hombres nuevos»), exige un cambio de estructuras sociales. He aquí algunos textos más significativos de los documentos de Medellín: «La falta de solidaridad lleva, en el plano individual y social, a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina» (I, 1).

«Al hablar de una situación de injusticia, nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado» (II, 1).

«América Latina se encuentra en muchas partes ante una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada» (II, 2).

En el pórtico de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla (1979) hay que colocar la intervención de Juan Pablo II, quien en la homilía en el Santuario de Nuestra Señora de Zapopán (México) afirmó: «Ella (la Virgen María) nos permite superar las múltiples 'estructuras de pecado' en las que está envuelta nuestra vida personal, familiar y social».

El *Documento de Puebla*, apoyado en esta orientación de Juan Pablo II y prosiguiendo en el espíritu de Medellín, contiene alusiones importantes a la dimensión social y estructural del pecado. En él se encuentran las siguientes expresiones: «Situación de pecado social» (n. 28); «Pecado personal y social» (n. 482; cf. n. 487 y 1032); «Estructuras de pecado en la vida personal y social» (n. 281; cf. n. 1258); «Sistema marcado por el pecado» (n. 92; cf. n. 405).

Éstas y otras expresiones semejantes (cf. n. 46, 437, 1257, 1259, etc.) marcan un hito en la interpretación teológica de la injusticia social y estructural. No es de extrañar, que a raíz de estos textos oficiales del magisterio episcopal latinoamericano, después de Puebla, el tema del pecado social o la dimensión estructural del pecado haya ido adquiriendo plena carta de ciudadanía en el mundo teológico moral.

b) *Sínodo de los obispos* (1983). Tanto en la preparación como en el desarrollo y en la conclusión abundaron las referencias a la dimensión social y estructural del pecado. En el primer documento preparatorio («Lineamenta») no existía ninguna alusión directa; pero en el segundo documento («Documentum laboris») había una referencia explícita (indicando como fuente el n. 281 de *Puebla*).

Las intervenciones durante el Sínodo aludieron con frecuencia al tema. Lo mismo hizo el relator oficial, Cardenal Martini, remitiendo al n. 281 de *Puebla* y al texto citado del «Documentum laboris».

c) *Exhortación apostólica posinodal «Reconciliación y penitencia»*. En ella no aparece la expresión «pecado estructural», pero sí se habla, de forma extensa

y vigorosa, del pecado social. En el documento existe una doble preocupación: por una parte, poner de relieve el carácter «personal» del pecado frente a consideraciones deterministas y marxistas; por otra, destacar las «repercusiones sociales» del pecado. Al defender de modo ferviente cada una de las afirmaciones por separado, no parece que se consiga la formulación exacta de la síntesis entre las dos.

d) *Instrucción «Libertad cristiana y liberación»* (Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986). Al final de la consideración que se hace del «pecado, fuente de división y opresión» (nn. 37-42), se alude a la «creación de estructuras de explotación y de servidumbre» por la fuerza del pecado: «El hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmarse y satisfacer su anhelo de poder y placeres, despreciando a los demás hombres, a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo, contribuye, por su parte, a la creación de estas estructuras de explotación y de servidumbre que, por otra parte, pretende denunciar» (n. 42).

e) *Encíclica «Sollicitudo rei sociales»* (1987). En esta encíclica es donde aparece con mayor énfasis la categoría de «estructuras de pecado». Aunque se recuerda la anotación de la exhortación *Reconciliación y penitencia* sobre el carácter «personal» de todo pecado, sin embargo, se señala nítidamente que la mejor manera de entender el mal moral de la sociedad es hacerlo mediante la referencia a las estructuras de pecado. «Un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a *estructuras de pecado*» (n. 36).

2. *Sistematización del tema.* ¿En qué medida se puede hablar del «pecado estructural» en cuanto categoría teológico-moral? Para responder a esta pregunta, es necesario señalar, en primer término, el «lugar» adecuado del pecado, así como las formas tipológicas en que se manifiesta su dimensión comunitaria; a continuación se podrá discernir la exactitud de la categoría de culpabilidad teológico-moral aplicada al «pecado estructural».

a) *El mundo personal: «lugar» adecuado de la culpabilidad.* El pecado brota de la persona y se refiere a la persona. No es correcto hablar de «pecado estructural» sin referirlo a la persona. Si se le corta esa vinculación con el mundo personal, el «pecado estructural» no pertenece a la categoría de culpabilidad, la cual exige la responsabilidad personal; es, por el contrario, una concreción de la fe en el determinismo histórico o en el estructuralismo materialista.

La culpabilidad de las estructuras consiste en el «el fruto, la acumulación y

la concentración de muchos *pecados personales*. Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas» (RP, 16).

A partir de las anotaciones precedentes, hay que entender la afirmación de que la expresión de «pecado estructural» tiene un «sentido analógico». En efecto, sólo es propiamente pecado el que procede de la responsabilidad personal. La maldad de las estructuras constituye auténtico pecado en cuanto *participa* de la responsabilidad personal.

No existe contraposición entre «personal» y «estructural». Lo personal se opone a lo «determinístico». La estructura, si bien no circunscribe totalmente el ámbito de la responsabilidad personal, es un aspecto importante en el que ésta se concreta.

b) *Las formas tipológicas de la culpabilidad personal en función de su dimensión comunitaria*. La culpabilidad humana es una realidad compleja. Se concreta y se manifiesta a través de muchos cauces. Para captar esa rica complejidad, la reflexión teológico-moral ha introducido múltiples divisiones en el análisis del concepto de pecado. Aquí me refero únicamente al *cuadro de formas tipológicas* en que acaece la culpabilidad humana en función de su dimensión comunitaria. En razón de su dimensión más o menos social, el pecado puede ser catalogado según las formas tipológicas que se exponen en el siguiente esquema:

PECADO

(en su dimensión social)

- | | |
|--------------------------------|--|
| – A nivel subjetivo puede ser: | – A nivel objetivo puede ser: |
| Individual | Intraindividual: contravalores del individuo. |
| Colectivo | Interindividual: contravalores de la relación. |
| | Social: contravalores sociales. |
| | Estructural: contravalores de la estructura |

c) El «*pecado estructural*». La culpabilidad estructural es aquella que se realiza en el ámbito humano de las estructuras. Al pecado estructural también se lo puede denominar «situación de pecado».

El pecado estructural no ha de ser interpretado como una «proyección» de la responsabilidad subjetiva sobre las estructuras. La razón es obvia: «Una situación –como una institución, una estructura, una sociedad– no es, de suyo, sujeto de actos morales» (RP, 16). Tampoco ha de ser entendida como la afirmación de determinismos históricos o como la mera sucesión de condiciones materiales (estructuralismo marxista). Por el contrario, la culpabilidad estructural es una concreción objetiva de la maldad personal; tal concreción brota de la responsabilidad personal, pero tiene su asiento en las estructuras humanas.

Para precisar el concepto de pecado estructural, es necesario utilizar una noción exacta de estructura. Las estructuras son definidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe como: «el conjunto de instituciones y de realizaciones prácticas que los hombres encuentran ya existentes o que crean, en el plano nacional e internacional, y que orientan u organizan la vida económica, social y política. Aunque son necesarias, tienden con frecuencia a estabilizarse y cristalizar como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, paralizando con ello o alterando el desarrollo social y generando la injusticia. Sin embargo, dependen siempre de la responsabilidad del hombre, que puede modificarlas, y no de un pretendido determinismo de la historia» (LN, 59).

A esta noción de estructura se llega analizando la realidad humana como síntesis de intimidad y de apertura: lo que Ortega y Gasset llamaba «el yo y mi circunstancia» o «ensimismamiento y alteridad». La circunstancia o la alteridad constituyen el «entorno» del hombre. El entorno humano es a su vez el «entorno social». Desde diversas perspectivas se ha analizado el entorno social como realidad configuradora de la persona. El hombre se define necesariamente por su dimensión social o de intersubjetividad.

El entorno social ni es pura determinación ni pura indeterminación. Por una parte, es hechura de la libertad humana y, por otra, escapa a la intervención libre del hombre. Tiene el carácter del «claroscuro», tan propio de las realidades humanas.

Traduciendo la afirmación anterior en términos éticos, tenemos que afirmar que algunos aspectos del entorno social, aunque en sí mismos no realicen la perfección pensada y deseada, no pueden ser considerados como pecados, sino más bien como *imperfecciones técnicas*. Es decir, imperfecciones que entran den-

tro de la estructura finita y de carácter progresivo que es propia de la realidad humana. Sin embargo, también habrá aspectos del entorno social, y serán los más, en que no se realice la justicia a causa de las intervenciones de la libertad humana. Se trata entonces de un entorno social de carácter pecaminoso.

Este entorno social pecaminoso se concreta en estructuras sociales de pecado: estructuras políticas, económicas, culturales, jurídicas, religiosas, etc. La culpabilidad objetiva tiene así una verificación concreta: el pecado estructural.

Aunque el pecado está siempre en el interior del hombre, de allí pasa luego a las actividades del hombre, a sus instituciones y cosas, a las estructuras creadas por él. La misma creación –obra de Dios– puede estar sometida a vaciedad y servidumbre «por causa de quien la sometió» (Rom 8, 20). De allí surgen situaciones que, subjetivamente libres de la inmediata responsabilidad de muchos, resultan sin embargo objetivamente situaciones de pecado. Constituyen un desorden, lo manifiestan o engendran.

Esta orientación teológico-moral fue recogida por el *Documento de Puebla* en el n. 281 al afirmar que el pecado obstaculiza permanentemente el crecimiento del amor y la comunión, «tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado de sus autores ha impreso su huella indeleble».

Para determinar la responsabilidad personal en las injusticias estructurales, es necesario tener en cuenta que la estructura de la sociedad tiene sus limitaciones que no pueden ser imputables a la libertad humana. Forman parte de la finitud inherente a los hombres y a la historia humana. Sin embargo existen también aspectos estructurales de nuestra sociedad que son *injustos* porque dependen de la intervención libre de los hombres. Se trata de las situaciones de pecado o de injusticia institucionalizada.

Nadie puede escapar de la responsabilidad de esas injusticias estructurales de la sociedad. No podemos escapar hacia una ética de la «justificación puritana» mediante mecanismos farisaicos e hipócritas de sutiles distinciones (como la distinción entre cooperación «formal» y «material»).

La medida de la participación en las injusticias estructurales se mide por el criterio de la *acción* y de la *pasión*: en qué medida cada persona configura la situación social injusta y se deja configurar por ella. De ahí que tengamos que volver a asumir algo que dijimos más arriba: el pecado –todo pecado: el individual y el estructural– está en el interior del hombre. La dimensión personalista y la dimensión estructural se juntan otra vez para dar la configuración exacta del pecado (Vidal, 1991: 229–234).

Pecado original

La expresión se debe a san Agustín, en su controversia antipelagiana. Afirmó, entonces, la existencia de una culpabilidad suprapersonal anterior a la historia. La humanidad entera (y no sólo el individuo) es solidaria en el pecado. Se basa en el texto de san Pablo de que «por un hombre (Adán) entró el pecado en el mundo» (Rom 5, 12-21). La Iglesia lo definió como verdad de fe en el Concilio de Cartago (418) –en el que condenó los errores de Pelagio–, y, posteriormente, en los de Orange (529) y Trento (1546). (Blázquez, 1997: 369).

Penitenciales, libros

Con este nombre se designan catálogos de pecados y de penas expiatorias correspondientes, destinados principalmente a guiar a los sacerdotes en el ejercicio del ministerio penitencial en la etapa de la llamada «penitencia tarifada». Se trata de un género teológico-moral que ocupa el período que transcurre desde el final de la época patristica hasta el siglo XII. Este género literario de orientación práctica (en orden al sacramento de la penitencia) ha perdurado hasta nuestros tiempos, a través de las *Sumas* de casos o *de confesores* que suceden a los Penitenciales, y a través de los manuales de moral *casuística* que suceden a las Sumas de confesores. Los penitenciales aparecen en Occidente al comienzo de la Edad Media cuando la penitencia canónica cedió el paso al régimen de penitencia privada. Su patria de origen es Irlanda; se desarrollan en las comunidades célticas de Gran Bretaña; pasan al continente europeo y se extienden principalmente por Alemania, Francia y España. Tienen su apogeo entre 650 y 800; ante su excesiva proliferación y ante la confusión que originaron, surgió frente a ellos una reacción negativa por parte de los obispos durante la reforma carolingia; pero vuelven a hacer su aparición durante la reforma gregoriana (850-1050). La era de los penitenciales termina con *Graciano* (1140). Existen bastantes libros penitenciales. Por citar dos correspondientes a épocas y a regiones diversas, recordamos: el penitencial de san *Columbano* y el penitencial de *Burcardo*. Los penitenciales tienen una gran importancia para conocer la evolución de la penitencia en la Iglesia. También tienen idéntica importancia para el conocimiento de la historia de la teología moral, ya que son las manifestaciones más cualificadas de la moral durante el período histórico en el que surgieron. La moral que reflejan los penitenciales es todavía excesivamente «objetivista». Sin embargo, sirven para conocer las costumbres morales de la época («bárbara») y las valoraciones que de ellas hacía la con-

ciencia eclesial del momento (valoración que se advierte, sobre todo, a partir de la cuantía de penas que se imponen a los pecados). (Vidal, 1991: 457 s).

Persona

Dentro de la *antropología* humano-cristiana se destaca un rasgo en la definición del ser humano: su concepción como persona. El hombre es una realidad personal.

1. *La estructura del ser personal*. Podemos describir esta estructura con los siguientes trazos:

a) *Conformación*. Persona significa, en primer lugar, conformación. La afirmación de que algo está conformado significa que los elementos de su constitución no están caóticamente mezclados, sino que se encuentran en conexiones de estructura y de función. Una realidad conformada es aquella en la cual cada uno de sus elementos subsisten desde el todo y el todo subsiste desde los elementos. El hombre tiene esta característica de la conformación.

b) *Individualidad*. Es una característica del ser vivo, en tanto que representa una unidad cerrada de estructura y funciones. El individuo se autolimita y se autoafirma. En virtud de este carácter, lo vivo se diferencia de las cosas y tiene un centro interior desde donde se construye. La individualidad, así entendida, supone un salto cualitativo con respecto a lo físico. El hombre tiene también la propiedad de la individualidad. Se ha subrayado la distinción entre «individuo» y «persona».

«Las razones de esta distinción son varias. El término ‘individuo’ se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo, o alguien, es individuo en cuanto no es otro individuo. El término ‘persona’ se aplica a una entidad cuya unidad es definible positivamente y, además, con ‘elementos’ procedentes de sí misma. El individuo (si se trata del ser humano) es una entidad psicofísica; la persona es una entidad fundada, desde luego, en una realidad psicofísica, pero no reductible, o no reductible enteramente, a ella. El individuo está determinado en su ser; la persona es libre, y aun consiste en ser tal” (J. Ferrater Mora, *Persona*, en *Diccionario de Filosofía*, I. Buenos Aires, 1971, 403).

c) *Personeidad*. La «personeidad», según la etimología de Zubiri, refleja la dimensión última de la estructura del ser personal. Designa la conformación de la individualidad viva, en cuanto determinada por el espíritu. La personeidad lleva consigo la interioridad, una interioridad de autoconciencia, y la autoposesión. Esta interioridad y esta autoposesión hacen de la persona un ser inconmensurable y un ser que escapa a todo dominio.

A partir de estas tres características de la estructura personal, podemos definir la persona como: «El ser conformado, interiorizado, espiritual y creador, siempre que esté en sí mismo y disponga de sí mismo... Persona es aquel hecho que provoca, una y otra vez, el asombro existencial. Es el hecho más natural de todos en el sentido estricto de la palabra: entender que yo soy yo, que no puedo ser expulsado de mí, ni siquiera por mí, que no puedo ser sustituido por el hombre más noble, que soy el centro de la existencia, y que tú también lo eres» (R. Guardini, *Mundo y persona*, Madrid, 1963, 179, 189-190).

2. *Cambios en la noción de persona.* La comprensión de la estructura del ser personal ha experimentado cambios fundamentales. Así lo señala Ferrater Mora: «El concepto de persona ha ido experimentando ciertos cambios fundamentales, por lo menos en dos aspectos. En primer lugar, en lo que toca a su estructura. En segundo término, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Con respecto a la estructura, se ha tendido a abandonar la concepción 'sustancialista' de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se ha tendido a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las relacionales» (Ferrater, *o. c.*, I, 404).

3. *Persona y moral.* La noción de persona juega un papel decisivo en la moral: el sujeto y el objeto de la moral es la persona. Se trata del *personalismo moral*. Ferrater Mora indica que en la filosofía moderna hay una insistencia particular en la importancia de «lo ético» en la constitución de la persona, sobre todo desde Kant hasta Scheler.

La importancia del concepto de persona para la moral puede entenderse en todos los niveles, en el de contenido y en el de estructura. Dentro de los contenidos morales, la persona es el contenido primero y fundamental, del que se derivan todos los demás.

Aquí nos interesa más bien señalar la importancia de la persona en la dimensión de la estructura moral. El sujeto del comportamiento moral es la persona con todas las características que hemos visto en ella. Esto nos indica que todas las categorías antropológico-morales han de partir de una orientación netamente personalista. No creemos necesario insistir más en esto, porque es algo que aparece a lo largo de este diccionario (Vidal, 1991: 458-460).

Pluralismo ético

Etimológicamente es el antónimo de unitarismo, uniformismo y monismo y significa diversidad de cosmovisiones, teorías, doctrinas (educacionales, religiosas, culturales, políticas, etc.), códigos morales, etc., que están vigentes

en una sociedad. Desde una perspectiva política, es sinónimo de democracia: sistema político propio de una sociedad abierta y participativa. En toda sociedad democrática las normas (políticas, sociales, morales y religiosas) son plurales. En el pasado, sólo se daba el fenómeno del pluralismo entre sociedades distintas, cada una de las cuales tenía su sistema de ideas y valores; pero, en la actualidad, se hace evidente la pluralidad de ideas, opiniones, valores y creencias dentro de una misma sociedad, que ya no es monolítica, sino abierta. Isaiah Berlin lo expresa con esta claridad: “El pluralismo, con el grado de libertad ‘negativa’ que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio ‘positivo’ de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros” (*Cuatro ensayos sobre la libertad*, 1958, 242).

El pluralismo ético o moral afirma –desde las notas básicas de la aceptación de que toda persona es libre y dueña de sus actos– la coexistencia de diversos (y aun opuestos) proyectos éticos en el seno de una sociedad democrática, donde conviven ciudadanos con distintas –o ninguna– ideas, creencias, opiniones, culturas y valoraciones, pero que pueden compartir unos *mínimos morales*, como son los valores de la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la tolerancia y la actitud dialógica. El *diálogo*, donde descubrimos las coincidencias y discrepancias, es el más eficaz instrumento para la convivencia y el consenso. «Cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (una religión positiva, el agnosticismo o el ateísmo) –escribía Laín Entralgo, tras ser promulgada la Constitución española–, debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenezcamos». Un texto de P. Singer, en *Ética para vivir mejor* (1988), completa la idea del diálogo como cooperación: «Las sociedades desarrollan reglas éticas para que la cooperación sea más fiable y duradera. Los resultados benefician a todos los miembros de la sociedad, colectiva o individualmente. Adoptar una postura de entrada amistosa y cooperadora, entrar en una relación a largo plazo pero no dejarse explotar, ser directo y abierto y evitar la envidia no son mandatos externos que nos ordenan controlar nuestras inclinaciones y apartarnos de la búsqueda de lo que nos conviene. Son sólidas recomendaciones para cualquiera que aspire a una vida feliz y plena como ser social» (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 443).

Política y ética

Si para los clásicos griegos –Platón y Aristóteles– no había separación alguna entre ética y política, sino que la realización plena del individuo sólo era posible en la polis (dimensión social de la ética), a partir del Renacimiento, en que las consideradas hasta entonces verdades absolutas y definitivas pierden el carácter de tal, las relaciones entre la ética y la política se tornan problemáticas y conflictivas.

No cabe duda de que la ética, considerada en sí misma, es primariamente personal. Pero el hombre concreto, que en la mayoría de los casos no actúa como un reformador social, es decir, que no inventa nuevas formas de vida, se encuentra con todo un conjunto de patrones de existencia y comportamiento vigentes en la sociedad. Ello significa que la sociedad concreta en la que vive conforma la sensibilidad de los ciudadanos en la misma medida o de la misma manera que éstos modifican el *êthos* moral de la sociedad. En este aspecto, ética personal y ética social no se contraponen, sino que se complementan (*ética de la alteridad/ética de la aliedad*), aunque la convivencia entre la actitud ética y la actitud política no haya sido, ni es hoy, fácil. Porque la ética es una demanda, una exigencia, una inquietud moral, la “sed de justicia”; mientras que la política es una realidad eminentemente positiva, un juego de fuerzas, “poder político” con todos sus condicionamientos sociales.

Para el profesor Aranguren son cuatro los modos fundamentales de relación entre la ética y la política: 1) el realismo político, concepción según la cual lo moral y lo político son incompatibles, de modo que quien actúa en política ha de prescindir necesariamente de la moral (*maquiavelismo*). Es una reacción frente al “moralismo abstracto” o utopismo “moralista”; 2) prescindir de la política, es decir, abstenerse de toda actividad política o limitar al máximo la participación, a fin de preservar la pureza moral. Sin embargo, “el hombre es constitutivamente político –anota Aranguren– y lo único que consigue con la abstención es continuar siéndolo, sólo que deficientemente”. Todo lo demás es un autoengaño; 3) concepción trágica de la relación, vivida como una síntesis imposible. “El hombre que está en esta tercera posición siente que no puede satisfacer a la una y a la otra; pero, por otra parte, tampoco puede ‘preferir’, tampoco puede ‘prescindir’. Lo ético es vivido así, en la política, como imposibilidad insuperable y, por tanto, trágica. El hombre tiene que ser moral, tiene también que ser político, y no puede serlo conjuntamente. No hay salida para él. Zarandeado por estas dos fuerzas contrarias, el tirón de lo ético y la resistencia de lo político, se ve desgarrado y escindido: condenado a inhabilidad y

fracaso políticos, por intentar responder a la demanda moral; condenado moralmente porque, en definitiva, el simple hecho de ‘entrar’ en el juego político es ya inmoral” (*Ética y política*); 4) concepción dramática de la problematidad que plantea la relación entre ética y política. La tensión no es, como en la anterior, trágica, pero la constitutiva problematidad de lo ético en la política evidencia el carácter de lucha inacabable que conlleva la vida moral: “La realización de la posibilidad de moralización de la política ha de ser dramática. Comprensión dramática quiere decir afirmación de una compatibilidad ardua, siempre cuestionable, siempre problemática, de lo ético y lo político, fundada sobre una tensión de carácter más general: la de la vida moral como lucha moral, como tarea inacabable y no como instalación, de una vez por todas, en un status de perfección. Comprensión dramática y no trágica equivale a decir que la tensión se pone no en el plano metafísico, sino en el moral”. (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 447 s).

Positivismo ético

El término *positivismo* proviene del participio latino *positum*, del verbo *ponere* (poner, colocar), y significa lo que está-ahí, lo manifiesto y constatable, lo que es observable, es decir, los hechos. Auguste Comte (1789-1857) —a quien se considera el fundador de la sociología— definió como “positiva” su filosofía. Sólo los hechos perceptibles, observables, experimentables y verificables —es su tesis central— constituyen la realidad cognoscible, y sólo adquiere sentido de verdad lo que expresa un estado de cosas objetivo, aquello que sea susceptible de observación directa y pueda comprobarse experimentalmente. La metafísica, pues, carece de sentido. Sistemas como el utilitarismo, el materialismo, biología, naturalismo y pragmatismo pueden considerarse, en este sentido, positivistas. El neopositivismo —también llamado empirismo lógico o positivismo lógico— es la versión actualizada del añejo positivismo. Para los neopositivistas, nucleados en torno al conocido Círculo de Viena, la filosofía se reduce al análisis del lenguaje, de modo que toda palabra que no tenga una referencia con la realidad debe ser eliminada. Dos son sus principios básicos: 1) las proposiciones metafísicas carecen de sentido, son pseudoproposiciones; 2) únicamente pueden ser verdaderas las proposiciones empíricamente verificables, es decir, las que enuncian hechos. La ética y la religión no es que sean verdaderas o falsas; es que, al no poder ser sometidas a la verificación y no enunciar hechos, carecen de sentido.

Las tesis positivistas se han proyectado a distintos ámbitos de la realidad. Si se refieren al conocimiento de la historia, hablamos de positivismo histórico,

impulsado por Ludwig von Ralke, según el cual el historiador ha de ofrecer una imagen fiel, imparcial, exacta y descomprometida (como “puro hecho”) del pasado. Hay un positivismo jurídico, cuyo principal defensor es H. Kelsen. Frente al *iusnaturalismo*, niega la existencia de un derecho natural y de unas leyes de validez universal. Sólo existe el derecho “positivo” de cada Estado.

(...) hay referencias a los interrogantes morales que plantea el positivismo jurídico. Por ejemplo, si el derecho es una libre creación del Estado, ¿cómo, de qué forma, un Estado puede estar sometido a su derecho?, y ¿por qué no aceptar la legitimidad del derecho nazi? En la linde del positivismo jurídico se sitúa el positivismo ético, que viene a ser una especie de relativismo, es decir, los valores morales no son inmutables, sino históricos y culturales: dependen de cada momento y circunstancia histórica. Toda civilización, pueblo, cultura o país ha construido su propia jerarquía de valores morales, de modo que la calificación de bueno o malo ha sido distinta en cada pueblo o cultura. No hay, pues, una esfera de valores éticos en sí, independientes, desde los que podría juzgarse el código o códigos morales concretos de una determinada cultura, porque cada cultura impone sus propias reglas morales básicas al margen de las demás. Dworkin critica a los positivistas (como Herbert Hart) y realistas jurídicos (como Alf Ross) que reduzcan el derecho a “lo que los jueces hacen de hecho” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 450 s). Ver *Utilitarismo*.

Postmodernidad

Concepción por la que se pretende superar las contradicciones de la modernidad, es decir, desmitificar la razón, desenmascarar sus aberraciones y desproveerla de sus pretensiones omnímodas. El francés J. F. Lyotard (*La condición postmoderna*, Madrid, 1984) –al que cabe unir los nombres de Braudillard (*Las estrategias fatales*, Barcelona, 1984), Gianni Vattimo (*El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986) y Gilles Lipovestsky (*La era del vacío*, Barcelona, 1987), entre otros– introdujo el término. Entiende que la Postmodernidad es el «estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de los juegos de la ciencia, la literatura y de las artes, a partir del siglo XIX», y añade: «postmoderno indica simplemente un estado de alma, o mejor, un estado de espíritu... Lo postmoderno es la conciencia de la ausencia de valor en muchas actividades. Si se quiere, lo que es nuevo sería el no saber responder al problema del sentido». K. von Beyme (*De la modernidad a la Postmodernidad*) señala 6 características de la Postmodernidad: 1. La revolución del concepto de tiempo y la conciencia de vivir una época de transformación histórica; 2. la acentua-

ción de la irreligiosidad de la modernidad; 3. la distancia irónica y el placer por lo lúdico; 4. la aceptación de la sociedad de consumo postindustrial; 5. el abandono del concepto de sociedad; 6. el rechazo de una relación instrumental con la naturaleza (Blázquez, 1997: 386).

Postmodernidad (ética de la)

“Somos muchos –afirma el profesor Aranguren– los que pensamos que la era de la modernidad ha terminado y que estamos ingresando en una época postmoderna” (*Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, 1987, 168). Eso pretende significar el vocablo –etimológicamente no muy acertado– de *postmodernidad*: proceso a la razón moderna y sus contradicciones. Si la modernidad endiosó la razón, la postmodernidad la desmitifica, desenmascara sus aberraciones, la desprovee de sus omnímodas pretensiones. Se atribuye la paternidad del término al francés J. F. Lyotard (*La condición postmoderna*, 1984; *La postmodernidad contada a los niños*, 1987). Los más conocidos estudiosos de este fenómeno poliédrico, con amplias repercusiones en el arte, la literatura, los hábitos y hasta un cierto talante existencial (el *êthos* del hombre postmoderno), son J. Baudrillard (*Las estrategias fatales*, 1984, y *Postmodernidad*, 1985), Gianni Vattimo (*El fin de la modernidad*, 1986, y *Las aventuras de la diferencia*, 1988), Gilles Lipovetsky (*La era del vacío*, 1987), J. Habermas (*La postmodernidad*, 1985), K. von Beyme (*De la modernidad a la postmodernidad*, 1985) y Hans Küng (*Teología para la postmodernidad*, 1989).

Para los más críticos es la “estética del pasotismo, del desencanto y de la vacuidad”, y los postmodernos son “teorizadores de la nada”. Según Lyotard, la postmodernidad es el “estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de los juegos de la ciencia, de la literatura y de las artes, a partir del siglo XIX. (...) Postmoderno indica simplemente un estado del alma o, mejor, un estado de espíritu. Lo postmoderno es la conciencia de la ausencia de valor en muchas actividades. Si se quiere, lo que es nuevo sería el no saber responder al problema del sentido”. Las categorías usuales –“pensamiento débil”, “malestar cultural” y “minoría de edad”– indican, no sólo un proceso, como un ajuste de cuentas a la autonomía absoluta de la razón, sino una especie de pesimismo y desencanto ante la penumbra y el desfundamiento de los valores pretéritos.

Alain Finkielkraut, en su libro *La derrota del pensamiento* (1987), define la postmodernidad como el movimiento de la no-cultura, del no-pensamiento:

“La consigna de este nuevo hedonismo que rechaza tanto la nostalgia como la autoacusación es colocarse. Sus adeptos no aspiran a una sociedad auténtica, en la que todos los individuos vivan cómodamente en su identidad cultural, sino a una sociedad polimorfa, a un modo abigarrado que ponga todas las formas de vida a disposición de cada individuo. (...) Al ser consumidores y no conservadores de las tradiciones existentes, el cliente-rey que llevan dentro se encabrita ante las trabas que las ideologías vetustas y rígidas ponen al reino de la diversidad. Todas las culturas son igualmente legítimas y todo es cultura, afirman al unísono los niños mimados de la sociedad de la abundancia y los detractores de Occidente. (...) A la voluntad de humillar a Shakespeare se opone, pues, el ennoblecimiento del zapatero. Lo que parece desacralizado, implacablemente reducido al nivel de los gestos cotidianos realizados en la sombra por la mayoría de los hombres, ya no es la gran cultura; el deporte, la moda, el ocio, son los que fuerzan su acceso a la misma. La absorción vengativa o masoquista de lo cultivado (la vida del espíritu) en lo cultural (la existencia habitual) ha sido construida por una especie de alegre confusión que eleva la totalidad de las prácticas culturales al rango de grandes creaciones de la humanidad” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 451 s).

Postulados éticos

El vocablo *postulado* se define como aquel supuesto que fundamenta una demostración, y se emplea como sinónimo de *axioma*. Leibniz llama postulado a toda proposición de un sistema deductivo que no puede ser demostrada. En la concepción moral de Kant los postulados son presupuestos imprescindibles de la moralidad, “presuposiciones en sentido necesariamente práctico”, según sus palabras. Un postulado –dice– es una proposición teórica, indemostrable como tal, pero que depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida *a priori*. El orden moral se fundamenta en tres postulados o exigencias éticas: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios: “Estos postulados no son dogmas teóricos, sino supuestos de alcance necesariamente práctico; por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) y la autorizan para formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar siquiera su posibilidad” (*Crítica de la razón práctica*).

Habermas –en su ética comunicativa o ética del discurso o dialógica– propone también un postulado ético-discursivo, que dice: “De conformidad con

la ética discursiva, una norma solamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo como participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida. Este postulado ético-discursivo (...) ya presupone que se puede fundamentar la elección de normas” (*Conciencia moral y acción comunicativa*, 1985, 86); y Hans Jonas ha propuesto un postulado ecológico: “Actúa de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la auténtica vida humana sobre la Tierra; o dicho en negativo: actúa de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para las posibilidades futuras de esa vida; o, sencillamente: no dañes las condiciones necesarias para la permanencia indefinida de la humanidad en la Tierra; o, utilizando otra vez una formulación positiva: incluye en tus opciones presentes la integridad futura del ser humano como objeto paralelo de tu volición” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 453).

Pragmatismo y moral

Del griego *prakma* (hecho), el pragmatismo es una corriente de pensamiento según la cual la utilidad es el único criterio de verdad. Se dice pragmático de todo aquello que reporta utilidad. Peirce (1839-1914), James (1842-1910), Dewey (1859-1952), etc., defendían que la inteligencia tiene como función no el puro conocer por conocer, sino el conocimiento orientado a la acción. Para W. James, sólo es verdadera una idea cuando se muestra eficaz o es útil. Proyectado al ámbito de la ética, da lugar a una moral pragmática, en consonancia con el *utilitarismo* y, en alguna medida también, con el *consecuencialismo*: los valores morales sólo se comprenden en función de su sentido práctico y de su utilidad. En el habla corriente se suele confundir la actitud pragmática con el egoísmo y la indiferencia ante las situaciones externas: “Como no es posible solucionar los problemas de los demás, ocupémonos de nuestro mundo privado y familiar” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 454).

Praxis

Etimológicamente, acción de llevar algo a cabo (un negocio, por ejemplo). En general, toda actividad humana concreta. En el marxismo adquiere un significado específico: la acción humana mediante la cual el hombre transforma la naturaleza, de modo que la praxis es *revolucionaria*. Esta idea básica la expresó Marx en la undécima tesis sobre Feuerbach: «Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, ha llegado la hora de

transformarlo». Conocer para transformar o unión de teoría y praxis (Blázquez, 1997: 388).

Del griego *praxeio* = obrar, realizar. La acción o ejecución, a diferencia de la teoría. Es una categoría antropológica de mucha incidencia en el pensamiento moderno, especialmente en el campo social. En nuestro lenguaje religioso se habla de la *praxis cristiana* para expresar la traducción de la doctrina en vida (De Pedro, 1998: 220).

Predicables

Del latín *praedicabilia* o «expresiones universales», que Porfirio diseñó en el famoso *árbol de Porfirio*, y que son cinco: El *género*, la *especie*, la *diferencia específica*, la *propiedad* o *propio* y el *accidente*. Los conceptos universales pueden ser considerados bien según el contenido, bien según el modo en que se afirman de los objetos a los que se refieren (ejemplo, «casa» y «árbol» son distintos por su contenido, pero se predicán del mismo modo de los objetos a los que se refieren, es decir, como géneros bajo los que se encuentran diversas especies. Si se mira al contenido, hablamos de *categorías*, que pertenecen a la Ontología; pero si se tiene en cuenta su enunciación, hablamos de *predicables*, y estamos en la Lógica (Blázquez, 1997: 389).

Premoral (bien-mal)

Del latín *prae* (antes, anterior) y *moral*, etapa de desarrollo del niño (0 a 6 años), en la que falta la capacidad de deliberación y elección libre y, por ello, no se ha formado aún la conciencia moral (Blázquez, 1997: 392).

Presión social

Influencia, directa o indirecta, que el ambiente social ejerce sobre los individuos. Es una coacción sobre los miembros del grupo para que se ajusten en sus comportamientos a los esquemas dominantes (Blázquez, 1997: 392).

Principios morales-éticos

1. *Noción*. El juicio moral es el acto mental, expresado en enunciados u oraciones, por el que se afirma o se niega el valor moral de una situación o de un comportamiento. Los juicios se integran formando razonamientos mediante los cuales se busca la verdad moral. El razonamiento culmina en la formulación de un principio en el que se recoge la verdad moral conseguida mediante el razonamiento y con el que se orienta el comportamiento humano responsable.

Los principios morales tienen la doble función de archivar la experiencia ética y de orientar el comportamiento humano responsable. El uso correcto de los principios morales se sitúa entre los dos extremos del «formalismo» vacío y el «rigidismo» cerrado. Los principios morales han de ser entendidos como «direcciones de valor», mediante las cuales la experiencia ética archivada ayuda, y no anula, la decisión original e irrepetible del individuo en la situación concreta.

2. *Clasificación de los principios morales.* Los principios morales pueden ser clasificados del siguiente modo:

a) *Principios generales* (o formales). Son formulaciones que pretenden tener una validez universal; para ello se mantienen en un nivel tan generalizado que expresan una orientación ética formal, sin contenido concreto inmediato. Existen diferentes modos de formular los principios generales. Recordamos algunos de ellos:

– *Regla de oro*: «Lo que quieras para ti, házselo a los demás» (la formulación en *negativo* se denomina «regla de plata», la cual supera la «regla de bronce» o «ley del talión»: «Ojo por ojo y diente por diente»).

– Principio apriorístico de la Escolástica: «Haz el bien y evita el mal».

– *Principio del estoicismo*: «Obra conforme a la naturaleza».

– *Principios kantianos*: formulaciones del imperativo categórico.

b) *Principios particulares* (o materiales). Estos principios orientan la realidad concreta. Son las «orientaciones de valor» que iluminan los diferentes y variados ámbitos de la vida moral concreta o sectorial. Estos principios materiales se distinguen en dos grupos:

– *Sectoriales*: orientan un ámbito o sector de la vida moral. Por ejemplo: «Sé justo».

– *Concretos*: expresan la moralidad de una situación concreta. Por ejemplo: «Robar es malo».

c) *Principios «técnicos»*: La reflexión teológico-moral tradicional condensó las orientaciones normativas concretas en unos principios generales que sirven de guía para analizar la moralidad de los casos y de las situaciones singulares. Estos principios pueden ser llamados «técnicos» en el sentido de que pretenden expresar la técnica de la lógica moral. Entre estos principios técnicos hay que recordar los siguientes, algunos de los cuales son analizados en artículos separados:

– principio de doble efecto y del voluntario indirecto;

– principio de *totalidad*;

– principio del *fin* y de los *medios*.

3) *Tensiones en los principios morales*. El juicio moral tiene que alcanzar la realidad particular y concreta. No bastan para ello las orientaciones generales. En relación expresa con los principios materiales (los que hemos llamado «principios particulares»), es necesario reconocer la existencia de polaridades y tensiones. En efecto, si se quiere mantener la coherencia lógica del principio moral en cuanto «dirección de valor», es preciso formularlo respetando las tensiones y polaridades que tiene la realidad humana concreta. La formulación auténtica de un principio moral material recoge las siguientes tensiones:

- tensión de lo universal y de lo singular;
- tensión de lo objetivo y de lo subjetivo;
- tensión de lo absoluto y de lo relativo.

Por otra parte, la formulación del principio moral ha de recoger la dimensión conflictiva de la realidad ética. De ahí que proceda distinguir entre el nivel óntico (o pre-moral) y el nivel propiamente moral. Los conflictos que se dan en el nivel óntico (conflictos de bienes o males) se resuelven en el nivel moral mediante la «razón proporcionada» eligiendo el bien mayor o el mal menor.

Esta tensión inherente a la formulación de los principios morales ha sido expuesta en los últimos años mediante la discusión sobre los dos extremos del «teleologismo» y del «deontologismo» (al primer extremo también se le denomina «consecuencialismo», «proporcionalismo», «neo-utilitarismo»). Creemos que en las confrontaciones no siempre se tiene en cuenta el pensamiento exacto de la «otra postura», cayendo así en la normal tentación de la deformación de la opinión del adversario. Sin negar diversidad de matices en una y otra tendencia, juzgamos necesario mantener una postura que asuma dialécticamente las afirmaciones válidas de las dos polaridades. Por otra parte, creemos que actualmente es preciso resaltar el polo «teleológico» de la normatividad moral, ya que este aspecto había sido descuidado en los últimos siglos de la reflexión teológico-moral (Vidal, 1991: 482–484).

Prababiliorismo

Dentro de los *sistemas de moral*, el prababiliorismo defiende que sólo se puede seguir la opinión favorable a la libertad con tal de que sea más probable (en latín, *probabilior*) que su contraria. Los supuestos del prababiliorismo son: la ley está por encima de la libertad; es preciso seguir la vía ardua para conseguir la salvación. En el fondo late un menos-aprecio de lo humano y una magnificación de la gracia. El prababiliorismo supone una concepción bastante rígida de la moral cristiana. En el extremo del prababiliorismo se sitúa el *tuciorismo*. El prababiliorismo, y el consiguiente rigorismo moral, dominó la moral francesa

del siglo XVII (segunda mitad) y la moral italiana del siglo XVIII (primera mitad).

En esta tesitura se colocan las Asambleas del Clero de Francia (1682, 1700). La *Moral de Grenoble*, cuyo expositor cualificado es *Genet*, también se sitúa en idéntica onda rigorista. Lo mismo sucede entre los moralistas dominicanos, sobre todo a partir de la posición antiprobabilista tomado por el Capítulo General de la Orden (Roma, 1756); sobresalen en esta tendencia rigorista dominicana: el grupo de Toulouse con Vicente Contenson (1641-1674) a la cabeza, y la Congregación Reformada de Venecia con el trío de Concina, Patuzzi y Cuniliati. San Alfonso de Liguori fue el gran defensor de la benignidad moral en contra del rigorismo de los probabilioristas (Vidal, 1991: 484).

Probabilismo

Este *sistema moral* indica que, en caso de duda, se puede seguir una opinión probable, aunque exista otra que sea más probable. Esta manera de plantear y de solucionar las dudas de conciencia tuvo su primera formulación en Bartolomé de Medina (1528-1580). En el año 1577, comentando la *Suma* de santo Tomás, 1-2, q. 19, a. 6, afirma en la conclusión 3: «Si existe una opinión probable (afirmada por autores sabios y confirmada por óptimos argumentos), es lícito seguirla, aunque la opinión opuesta sea más probable». El probabilismo dominó la teología moral durante la primera mitad del siglo XVII, y siempre ha sido seguido por la mayor parte de los moralistas jesuitas. Sufrió serios ataques no sólo de parte de los jansenistas (recordar las *Cartas Provinciales* de Pascal), sino también del clero galicano (Asamblea de 1640) y de la mayor parte de los moralistas dominicanos. El probabilismo exagerado dio lugar al *laxismo*. En el fondo, el probabilismo valora la libertad humana, por la que apuesta por encima de la ley (Vidal, 1991: 484 s).

Racional / racionalidad

Se entiende por racional el modo conceptual y discursivo, específicamente humano, no sólo de conocer, sino también de obrar. El hombre –decimos– es un animal racional, en cuanto que está dotado de razón. Tiene otros usos el vocablo racional: se dice, por ejemplo, de lo que es inmediatamente inteligible o de lo que es deducible por medio del razonamiento, y de lo que debe conformarse a las exigencias de la razón. El concepto de racionalidad suele emplearse como sinónimo de “razón”, pero su uso habitual pretende especificar el tipo de razón (científica, filosófica, instrumental, “comunicativa”, ética, etc.) de que se

habla, más allá del absolutismo racionalista que hipostasió a la “diosa razón”. El racionalismo –dijo Husserl– es un error, pero la racionalidad es un imperativo ineludible. Cada ciencia se caracteriza por el empleo de un tipo de racionalidad que le es propio y que constituye su estructura lógica. Puede afirmarse, pues, que racionalidad es el uso adecuado de la razón.

Max Weber distinguió entre una “racionalidad de los medios” (o absoluta), cuya absolutización convertiría el mundo en una “jaula de hierro”, y una “racionalidad de los fines” (o relativa), que son medios para otros fines. De modo similar K. Mannheim habla de una “racionalidad sustancial” y una “racionalidad funcional”. Horkheimer (y la Escuela de Frankfurt) distingue entre “razón” y “razón instrumental”. La “racionalidad de los fines” –piensan Appel, Habermas, etc.– consiste en un conjunto de normas cuyo valor es independiente de la eficacia, y es un tipo de organización mental conforme a un cierto modelo, mientras que la “racionalidad de los medios”, o “instrumental”, consiste en un conjunto de actividades o funciones: la razón es un instrumento para calcular los medios más adecuados a los fines propuestos. Pero frente a la racionalidad de los medios está la racionalidad de los fines: qué fines son más deseables y qué razones nos asisten para preferirlos. La ética se mueve en este ámbito valorativo. Taylor lo expresa con toda claridad: la razón instrumental –afirma– no cuestiona el fin, sólo pregunta por los medios eficaces. Porque es un tipo de razón “de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficacia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida de éxito” (*Ética de la autenticidad*, 1994, 40).

Una breve consideración sobre la grandeza y miseria de la racionalidad no está de más. Porque es cierto que la solución racional de los problemas, personales y comunitarios, nos hace seres más libres y responsables. La actuación racional nos obliga a informarnos de la mejor manera posible de la situación y circunstancias en las que hemos de llevar a cabo nuestras preferencias, decisiones y compromisos, y, sin embargo, nunca podremos saber si la información adquirida es completa y si nuestras decisiones (“racionales”) son las mejores. Por ello, hay que afirmar que la racionalidad no garantiza la felicidad. “La verdadera actitud racional –afirma Aranguren– consiste en reconocer los límites de la razón en vez de tratar de cubrir con ella lo que, a lo sumo, puede ser razonable, pero no racional en el sentido científico” (*Propuestas morales*, 1983, 123). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 469 s).

Racionalidad ética

La ética, tanto por la naturaleza de su objeto (principios, valores, normas, etc.) como por el modo de orientar y dirigir la propia conducta, no pertenece al saber teórico de las ciencias especulativas, sino al saber práctico. No nos dicta lo que hemos de hacer, pero nos orienta a examinar los preceptos y propuestas del código o códigos morales vigentes. He aquí la diferencia más importante respecto a la sociología. Mientras ésta se limita a describir una moral dada, la ética somete a crítica racional todos los códigos morales y aporta razones –“buenas razones”– para, con palabras de Aristóteles, discernir lo conveniente de lo dañino, lo bueno de lo malo, lo debido de lo indebido. Javier Muguerza lo expresa de este modo: “Pero si lo que la ética pretende es dar razón de la conducta humana, no podremos tomar como modelo la vida militar en la que a un ‘por qué’ se responde con una orden. Una orden puede movernos a obrar aunque carezca de toda justificación; y en esto se diferencia ciertamente de una prescripción moral, que –para ser lo que es– ha de estar justificada” (*La razón sin esperanza*, 1977, 44).

El hombre, a diferencia del animal, es un ser inteligente y libre, puede apercibirse de su realidad y de la realidad ambiente, y orientar su propia conducta no de manera instintiva, sino racional, es decir, reflexionando y decidiendo sobre lo que debe hacer o debe evitar dentro de cada circunstancia. Piensa Max Weber que la primera aproximación racional a un determinado tipo de conducta humana consiste en aprender el sentido que le da el agente, pues, en último término, la decisión –en cuanto expresión de una voluntad– corresponde siempre a la persona. A este proceso deliberativo, preferencial y decisorio, se dice racionalidad ética, y consiste en “dar razones” de nuestros actos, examinando por qué los preferimos a otros y por qué debemos realizarlos. Estas “buenas razones” sirven para que las personas elaboren su comportamiento moral, porque “toda criatura racional está obligada a regular sus acciones mediante la razón”. Cuando el hombre actúa de tal o cual manera ha de poder justificar racionalmente su comportamiento, lo cual no quiere decir que se ignore o desprecie el mundo de los sentimientos, pues es todo el sujeto el que actúa.

Ciencia y ética se ocupan de ámbitos distintos de la realidad y, por ello, sus procedimientos son diferentes. La ciencia describe y predice o puede predecir; la moral influye y modifica las conductas de las personas (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 470 s).

Razón práctica

Sencillamente significa obrar racionalmente, es decir, el uso de la razón aplicado a nuestras acciones. Ya Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, dejó dicho que “el estudio de la ética no consiste en llegar a saber qué es la virtud, sino en aprender a ser virtuosos y buenos; si no es así, su estudio sería del todo inútil”. Es decir, la razón no nos dice sólo qué son las cosas, sino que es también guía de nuestra acción. Más cercano en el tiempo, Kant distinguió tres ámbitos de racionalidad: 1) el cognoscitivo o ¿qué puedo saber?, del que se ocupa la razón teórica (*Crítica de la razón pura*, 1781); 2) el práctico, que responde a la pregunta de ¿qué debo hacer?, y del que se ocupa la razón práctica (*Crítica de la razón práctica*, 1788); 3) el evaluativo o valorativo, que responde a la pregunta de ¿qué hay que preferir?, y que estudia en la *Crítica del juicio* (1790). También la *razón vital* de Ortega es un tipo de razón práctica. El hombre –dice– tiene que resolver, inexorablemente, el problema práctico de su vida, que consiste en quehacer, en “autofabricarse”.

La ética es un tipo de saber que –como el derecho y la religión–, a diferencia de los saberes teóricos, orienta racionalmente la conducta humana. Es un saber práctico. “El objeto de la ética –escribe A. Pieper– es la moral y la moralidad. Los problemas de los que se ocupa la ética se distinguen de los de la moral en la medida en que no discute de manera directa acciones concretas, es decir, no se pronuncia acerca de lo que debe hacerse aquí y ahora en un caso singular y determinado, sino que tematiza en un plano superior todo lo relacionado con la acción moral en sus fundamentos mismos. Así, la ética cuestiona el principio moral o los criterios que deben utilizarse para establecer un juicio acerca de las acciones que se proclaman dotadas de moralidad. También analiza las condiciones que deben reunirse para que las normas y valores morales puedan ser imperativos y vinculantes” (*Ética y moral*, 1991, 24). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 475 s).

Relativismo moral-ético

De modo muy general, relativismo significa que no hay principios absolutos, ya en el ámbito del conocimiento, cultural, ético o religioso. Se atribuye al sofista Protágoras la formulación del relativismo epistemológico al afirmar que “el hombre es la medida de todas las cosas”: no hay verdades absolutas, todo depende de las circunstancias. Bueno sería lo que nos parece bueno, y malo lo que nos parece malo. Proyectado al ámbito de la cultura, el relativismo cultural (Ruth Benedict, M. J. Herskowitz) afirma que los elementos normativos (va-

lores e instituciones de una sociedad) sólo encuentran su legitimación a partir de la cultura de esa sociedad concreta. El relativismo moral dice que la idea de *bien/mal*, de *bueno/malo* no tiene valor universal, sino que varía según los tiempos y las sociedades. No existe ningún criterio fijo, universalmente válido, que nos permita discernir lo verdadero, bueno o justo.

Pero relativismo no se contrapone a *pluralismo*, sino a *monismo moral* o sociedad de un solo código moral. Una característica de las sociedades actuales es la del pluralismo moral, en cuanto que en su seno conviven distintas concepciones morales, pero que comparten unos mínimos éticos, como la aceptación de la libertad y autodeterminación de las personas, pues todo ser humano es libre y dueño de sus valores, deseos e intereses, los cuales no tienen por qué coincidir con los míos propios. Dice Adela Cortina que la fórmula mágica del pluralismo consiste en compartir unos mínimos de justicia aunque discrepemos en los máximos de felicidad.

A la luz de esta concepción del pluralismo moral cabe afirmar que el relativismo se funda en el principio del respeto mutuo. En la actualidad, hay una corriente conocida como relativismo emotivista, que McIntyre lo define así: “Es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida que éstos poseen un carácter moral o valorativo. Al ser los juicios morales expresiones de sentimientos o actitudes, no son verdaderos ni falsos. Y el acuerdo de un juicio moral no se asegura por ningún método racional, porque no lo hay. (...) Hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado” (*Tras la virtud*, 1987, 26 y 39). Pero si lo que plantea el emotivismo fuera cierto, surge el gran interrogante ¿dónde y cómo hallar referencias éticas universalizables que garanticen la convivencia? La respuesta nos sitúa de lleno en la necesidad de una *ética civil* o cívica, o ética laica (que no laicista), que busca encontrar un fundamento admisible por cualquier persona, sea cual fuere su sistema de creencias. “Desaparecida la antigua unicidad del ‘código’ o contenido moral –escribe Aranguren–, que venía derivada de la vigencia social de una cosmovisión (generalmente religiosa) única, la condición insoslayable –en esto como en tantas otras cosas– es el pluralismo como concepto y como praxis morales. Mas ¿cómo es posible la convivencia en el seno de una sociedad de moral plural, de pluralismo moral? Es el tema de la ética cívica. Ética cívica, civil o laica es la propia de una sociedad civil ética. ¿Cuál es el supuesto de esta actitud moral dialógica o dialogal? (...) el respeto al valor moral de la persona,

a la dignidad del otro” (*Propuestas morales*, 1983, 131).

En todo caso, conviene distinguir entre un relativismo de principios y un relativismo de aplicación de tales principios en culturas, situaciones y circunstancias distintas e, incluso, divergentes. Sabreli, en *Contra el relativismo* (1987), escribe lo siguiente: “El error fundamental del relativismo está en juzgar como criterio de valor la coherencia consigo mismo y prescindir de la coherencia con la realidad exterior; en considerar valioso lo que es vigente dentro de una cultura, cuando el verdadero criterio de validez reside en la comparación entre los distintos valores que se dan en diferentes sociedades. De la comparación, de la confrontación –por cierto rechazada por los relativistas– puede surgir la superioridad de unos códigos morales respecto a otros, establecerse una jerarquía de valores válida para todos, admitir que ciertos valores son más deseables que otros, la libertad más que la esclavitud, el placer más que el dolor, el conocimiento más que la ignorancia, la belleza más que la fealdad, la salud más que la enfermedad, la verdad más que la mentira. La paz entre los pueblos, la abolición de la opresión del hombre por el hombre, la igualdad de los sexos, no pueden reducirse a particularidades de determinadas culturas y, por tanto, relativas; son juicios de valores universales y absolutos”.

E. Guisán dice que “no es lo mismo afirmar: a) que las normas cambian de sociedad en sociedad; b) que lo que puede ser bueno en un lugar y circunstancias, puede ser malo en otro lugar y circunstancias; c) que los criterios de bondad y maldad, y similares, no son apriorísticos, ‘sobrenaturales’, etc., sino relativos al hombre; d) que no existe ningún método racional válido para dirimir la disputas en ética; e) que existen ejemplos de opiniones éticas conflictivas que resultan ser igualmente válidas; f) que existen invariables modelos de vida éticamente “buena” y cada cual tiene derecho a “inventarse” su propia moral” (*Razón y pasión ética*, 1986). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 480–482).

Religión

Del latín *religio*, sobre cuya etimología no hay acuerdo. Según unos viene de *religare* (vincular, atar), de donde Zubiri extrae su teoría de la *religación* o «fundamentalidad de la existencia humana»: Además de cosas que *hay*, el hombre se encuentra con que *hay* que hacerse y con que *hay* lo que hace que haya. Este vínculo –dice– es la religación o existencia religada, que es la dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por eso, el hombre no es que *tenga* religión, es que *consiste* en religión, en estar religado al ser fundamentante de la existencia. La religación es la dimensión ontológica previa al problema de

Dios (*El hombre y Dios*). Otros, como san Agustín, dicen que *religión* proviene de *re-eligere*: elección que hace el hombre para restaurar la unión rota por el pecado original. Finalmente, Cicerón lo hace derivar de *relegere*: «A los que trataban con diligencia todo lo que pertenece al culto de los dioses, se les llamó *religiosos*, de *relegendo*; como *elegantes* de *eligendo*; *diligentes*, de *diligendo*; *inteligentes*, de *intelligendo*» (*De natura deorum*). Esta concepción ciceroniana de religión como culto divino, como obligación hacia los dioses, se corresponde con los términos griegos de *eusebeia* (respeto o veneración hacia los dioses) –siendo su contrario, la *asebeia* o negligencia o falta de interés respecto de los dioses y que constituyó una de las más graves acusaciones contra Sócrates– y *eulabeia* (temor a los dioses). Santo Tomás da esta definición: «Virtud por la que alguien ofrece algo al servicio y culto de Dios y, por eso, se llaman de modo específico ‘religiosos’ quienes se entregan como esclavos totalmente al servicio divino, como ofreciéndose a Dios en holocausto». La religión es un fenómeno universal y constituye una parte de la historia de la humanidad: está en las pinturas rupestres, en los templos de Grecia, Egipto, Babilonia o la India, en las estatuillas y en los restos funerarios. Aun en las culturas más primitivas el hombre vivió su relación con «lo sagrado», encarnado en las fuerzas de la naturaleza, en mitos y ritos mágicos, leyendas, etc. Ello permitió escribir a Plutarco: «una ciudad sin templos, sin dioses, sin oración ni juramentos; una ciudad que no procure promover el bien y desechar el mal por medio del sacrificio y de las solemnidades religiosas, jamás ha existido, ni en adelante existirá». Puede hablarse de una religión *objetiva* (sistema cultural de símbolos, prácticas y creencias, que aportan una concepción de la existencia) y de una religión *subjetiva* (modo de pensar, sentir y obrar de los individuos «religiosos»). Como religión *moral* puede definirse la concepción kantiana. Según él, la salvación religiosa no se alcanza por la *sola fe* (Lutero), sino sólo por la *buena voluntad*. El teólogo protestante K. Barth condenó en bloque «la religión» como esfuerzo impío del hombre natural por conquistar a Dios, y, en lugar de la religión, situó la fe en la Revelación. Este hecho humano, complejo y específico, que es la religión, es estudiado desde perspectivas plurales: Histórica (*Historia de las religiones*), sociológica (*Sociología de la religión*), psicológica o vivencial (*Psicología de la religión*), reflexivo-normativa (*Filosofía de la religión*), descriptivo-interpretativa (*Fenomenología de la religión*). Toda religión tiene como núcleo vertebrador la *experiencia religiosa*, y para acceder a tal núcleo ha de recurrirse al criterio fenomenológico-hermenéutico de la *compenetración* y *comprensión* de esa experiencia, que es significativa para el hombre que vive en el ámbito de lo religioso

(R. Otto, F. S. Schleiermacher, N. Söderblom, F. Heiler, Martín Velasco, etc.). La Filosofía y la Religión han mantenido relaciones de distinto signo a lo largo de la historia: A veces se han acercado tanto que se han fusionado (sobre todo en algunas corrientes medievales). En ocasiones la Filosofía se ha situado críticamente ante y frente a los contenidos religiosos; hoy se mantiene una actitud de sereno distanciamiento: la Filosofía reflexiona sobre la radicalidad y universalidad del fenómeno religioso e investiga sus razones de ser y se pregunta por la validez y justificación de la pregunta misma (Blázquez, 1997: 427 s).

Religioso(lo)

Es una forma peculiar de orientación fundamental de la vida y se expresa a través de mediaciones: ritos, instituciones, representaciones simbólicas, normas, etc. No es una cultura, ni se identifica con ninguna cultura. Es una fuerza que aporta una manera nueva de valorar los centros de interés y un modo nuevo de vivir el tiempo, la cotidianidad y las relaciones personales. Mircea Eliade dice que *Lo religioso* se caracteriza por los siguientes rasgos: la aceptación gozosa de la vida como obra no del azar ni de la necesidad o del instinto, sino de un designio personal amoroso; la orientación de la misma vida hacia un fin igualmente personal que permite vivirla en la confianza y la esperanza; la consiguiente visión de la historia humana como una obra común en la que las acciones de los hombres encaminan a todos y cada uno, a pesar de los retrocesos que impone la presencia del mal, a una nueva forma de ser que responda a sus mejores aspiraciones. En suma, comporta una forma peculiar de entender y vivir la vida humana (Blázquez, 1997: 429 s).

Renacimiento

Período histórico que abarca el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Se inicia en Italia durante el siglo XIV y se extiende por Europa en los siglos XV-XVI. Coincide con el desarrollo de los absolutismos, nacen los Estados nacionales modernos que acaban con el feudalismo. Se produce la separación entre el poder del Papa y del emperador, aunque el papado lucha por afianzar sus intereses temporales por encima de los religiosos. Es, asimismo, la época de los grandes descubrimientos geográficos (descubrimiento de América) que transforma radicalmente la economía. Desde el punto de vista cultural constituyó una verdadera revolución en todos los campos: artístico, ético, religioso, político y filosófico. La figura intelectual del momento es el *humanista* (Erasmus, Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci, Vives, etc.). Se producen las grandes

utopías (Tomás Moro, Tomás Campanella, Francisco Bacon), y se forjan los cimientos de la ciencia moderna (Leonardo da Vinci, Copérnico, F. Bacon, Galileo).

Desde el punto de vista filosófico significa una vuelta a las fuentes de la Antigüedad clásica y, más concretamente, a Platón y Aristóteles. La corriente platónica tiene su sede en Florencia (Ficino y los Médicis), y la aristotélica en Roma (P. Pomponazzi). El *empirismo* echa sus cimientos en la obra de Francisco Bacon; surge la filosofía política con *El Príncipe*, de Maquiavelo, y la ciencia jurídica con el jusnaturalismo de Hugo Grocio y los juristas españoles de la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, etc.).

Desde el punto de vista religioso se produce la Reforma de Lucero, a la que la Iglesia católica responde con la *Contrarreforma* (Concilio de Trento, Tribunal de la Inquisición, fundación de la Compañía de Jesús por san Ignacio de Loyola, etc.). En las iglesias cristianas se habla de un *renacimiento espiritual* (renacer a la gracia mediante el bautismo) y E. Mounier, desde una visión personalista cristiana, propuso «hacer de nuevo el renacimiento» (*Esprit*, octubre 1932): «No se trata de purificar, sino de rehacer, desde las raíces, valerosamente, todas las estructuras sociales y, por añadidura, el corazón del hombre» (Blázquez, 1997: 430).

Responsabilidad

Del latín *responsum* (respuesta) *dare* (dar), obligación de responder de lo hecho, de reparar o satisfacer por el daño causado. Se funda en la imputabilidad. La persona debe responder de sus acciones libremente realizadas. Para el existencialismo ateo –muy especialmente para Sartre– sólo el hombre es capaz de dar cuenta de sus acciones, ya que no posee ningún tipo de referencia a valores fijos e inmutables, puesto que «Dios no existe» y la «existencia precede a la esencia»: «Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. (...) Es lo que expresaré diciendo que *el hombre está condenado a ser libre*. Condenado, porque una vez arrojado al mundo, es *responsable* de todo lo que hace» (*El existencialismo es un humanismo*). En el ámbito jurídico se admite la «persona moral» (una institución, la Administración del Estado, etc.), a la que le son imputables las consecuencias de sus actos, de la misma manera que ocurre con las personas individuales. Hay también

una responsabilidad *política*, o la obligación que incumbe a los miembros de un Gobierno (y a los políticos en general) de rendir cuentas de su actuación ante el órgano público competente (el Parlamento) (Blázquez, 1997: 432).

Responsabilidad (ética de la)

Viene de los términos latinos *responsum* (respuesta) y *dare* (dar), responder de lo hecho, de nuestros propios actos y de las consecuencias de ellos derivados ante uno mismo (conciencia) o ante alguien (un tribunal de justicia, por ejemplo). Por otra parte, el verbo *spondere* –raíz de *respondere*– significa “prometer solemnemente”, “dar la palabra”, como cuando decimos a alguien “te doy mi palabra”. Responsable es, pues, quien es capaz de justificar sus acciones, de explicar, de dar razón de lo que hizo y por qué lo hizo. La responsabilidad es una consecuencia de la *libertad*. Sin libertad no es posible hablar de responsabilidad. ¿En virtud de qué atribuiríamos la *imputabilidad* de sus actos a alguien que estuviera forzado, predeterminado o determinado a realizar lo que hace? Si no pudimos actuar de otro modo, si el hombre no es dueño de sus actos, si carece de la capacidad de autodeterminarse, no debe sentirse responsable. Por eso, al hablar de actos morales, se enumeran una serie de circunstancias *atenuantes* o *dirimentes* que modifican la responsabilidad del acto moral, como la *ignorancia* de las circunstancias y consecuencias de la acción (que afecta al conocimiento o advertencia de la acción), el temor grave, la pasión (que afecta al consentimiento), la fuerza o coacción, el hábito, los trastornos psíquicos graves, la tortura, etc.

No obstante, es necesario distinguir entre una responsabilidad moral y una responsabilidad jurídica. La primera –que podemos denominar como ética de la responsabilidad– se mueve en el ámbito de la conciencia en cuanto expresión de la identidad moral de la persona. El sujeto moral responde ante el “tribunal interior” de su conciencia. Por la responsabilidad jurídica la persona ha de responder de su acción o acciones, consideradas como posibles delitos, ante un tribunal de justicia. Dentro del ámbito jurídico se considera la figura de “persona moral”, atribuida a cualquier institución del Estado, y a la que son imputables las consecuencias de las acciones de los funcionarios (responsabilidad civil) de la misma manera que ocurre con los actos de los sujetos individuales.

El concepto de responsabilidad es clave en el pensamiento existencialista, muy especialmente en la filosofía de Sartre. “Si, en efecto –escribe en *El existencialismo es un humanismo*–, la existencia precede a la esencia, no se

podrá explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. (...) Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque, una vez arrojado al mundo, es responsable de todo lo que hace”. La responsabilidad moral no se agota en los límites de la conciencia personal. Ésta me enfrenta no sólo conmigo mismo, sino que abarca a todo y a todos los demás. “Todos nosotros –dijo Dostoievski– somos responsables de todo y de todos, y yo más que todos los demás”. Una ética de la responsabilidad mueve a los ciudadanos a participar en la vida pública para contribuir al bien común (cumpliendo las leyes), a cumplir con sus deberes familiares y profesionales, obliga a los políticos a rendir cuentas de su actuación, y crea exigencia éticas de solidaridad entre las personas y los pueblos. En la entrada de => *omisión* se dijo que cabe una responsabilidad que podemos llamar por negligencia. Sería, por ejemplo, grave irresponsabilidad pasarme la noche en diversión y sin dormir si al día siguiente he de conducir un autobús de viajeros. Karl-Otto-Apel –en su libro *Discurso y responsabilidad* (1988)– propone una ética de la responsabilidad acorde con sus planteamientos de la ética del discurso, que concreta en este principio: “Obra como si fueras miembro de una comunidad ideal de comunicación”. Una acción responsable debe procurar la institucionalización de la universalidad de principios de la comunidad ideal en la comunidad histórica, y ello conlleva responsabilidades y compromisos con las situaciones históricas concretas (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 488–490).

Rigorismo

Exceso de rigor o de severidad. Es una concepción moral que se opone a *laxismo* y que, frente a las éticas felicitarias (eudemonismo) acentúa los aspectos del ascetismo. La ética de Kant –quien estableció una contraposición entre *rigoristas* y *latitudinarios*– es definida como rigorista («el deber por el deber») (Blázquez, 1997: 435).

Rito

Rito es un gesto, acto, fórmula que posee una eficacia de orden simbólico o real. Del latín *ritus*: norma, ceremonia, ley. En griego, el concepto de rito se expresa con el verbo *drao*, *dromenon*: lo hecho con energía y eficacia.

1. En las sociedades arcaicas, los ritos no son una mera diversión folklórica, no se limitan a simbolizar, sino que pretenden ser realmente lo que representan. Los ritos son, en realidad, la plenitud de los *mitos*. Mientras que los mitos sacralizan la realidad al descubrir el fondo de sus arquetipos, los ritos la sacralizan mediante la acción ritual. Al reproducir los gestos divinos, sobre todo en el culto, el hombre se asocia a la acción divina y se introduce en la esfera de lo sagrado.

Existen muchas clases de ritos: a) de *comportamiento*: tabú, purificación, ritos de paso; b) ritos *mágicos*: hechizos, encantamientos; c) ritos *religiosos*: ofrendas, sacrificios, plegarias. Ponen al hombre en relación con un principio sagrado. Todos los ritos actúan sobre la base del principio de su misma realización: *cuasi ex opere operato* (como por obra –o poder– de lo que se opera). Van siempre acompañados de palabras exactas y adecuadas y se repiten una y otra vez, lo que les da el carácter de tradiciones o normas sagradas.

2. Especial atención merecen los *ritos sexuales*, destinados a sacralizar la sexualidad humana y a asegurar sobre ella la protección divina. También se pueden diversificar conforme a los tres aspectos que aparecen asimismo en los *mitos sexuales*:

– *Ritos de fecundidad*: destaca la «hierogamia»: unión sexual del sacerdote con la sacerdotisa, tipo de unión sexual del dios-padre con la diosa-madre.

– *Ritos de amor pasional*: unión sexual de los hombres con las prostitutas sagradas que están al servicio de la diosa-amante. Se busca una sacralización de la sexualidad humana y hasta la eficacia divina en la fertilidad de los rebaños y de los campos.

– *Ritos de matrimonio*: el ritual de matrimonio dice relación al matrimonio divino, quedando, por eso mismo, sacralizado.

3. Respecto de los *ritos*, vale todo cuanto se dice sobre los *mitos*. Hemos de añadir, además, lo siguiente:

– La moralidad de una vida y de una conducta no puede valorarse por el mero *cumplimiento* de los ritos. Con frecuencia, la fidelidad a los ritos se convierte en *fariseísmo* justificador y excluyente.

– El *ritualismo* supone –sobre todo en la conciencia cristiana– una cosificación reductora y reductiva del verdadero espíritu con que deben estar inspirados todos los comportamientos cristianos.

– El ritualismo crea una *falsa conciencia* y suprime el dinamismo y espontaneidad de una conducta inspirada en el valor de la propia persona y de su acción.

En consecuencia, el rito no puede fundamentar un criterio suficiente y crítico de la moralidad (Vidal, 1991: 530 s).

Sacro Imperio Romano Germánico

Intento medieval de Carlomagno [c.742-814] de resucitar el Imperio Romano, como expresión de una comunidad cristiana universal (Blázquez, 1997: 439).

Secularización / secularismo

Trae su origen del latín *saeculum* (siglo, tiempo) y, en un principio, aparece en contraposición a *religio* (religión), es decir, separación de “lo sagrado” del mundo en sí, en cuanto realidad profana. Secular sería, entonces, el aspecto temporal de la realidad y significaría lo que es pasajero y efímero, lo limitado, frente al mundo sagrado que era vivido como lo auténticamente real; la secularización entrañaría el proceso de usurpación del reino de lo sagrado. Los grandes maestros de la sociología –Comte, Marx, Max Weber, etc.– han hablado de “desencantamiento” y “desacralización” del mundo.

El vocablo *secularización* es entendido también de manera positiva, es decir, se trataría de una conquista por parte del hombre de aquellos valores que la religión había monopolizado, y, en este sentido, es vista como una categoría propia de la Modernidad, época en que el hombre y el mundo se convierten en sujetos de la historia. Incluso desde un punto de vista teológico, autores como Bonhoeffer, Harvey Cox, etc., consideran que el fenómeno de la secularización ha hecho que el hombre tome conciencia de su “mayoría de edad”. Harvey Cox dice que “la ciudad secular” (título de uno de sus libros) no es incompatible con la fe cristiana, anuncia el “eclipse” del viejo concepto de Dios (del *Deus-ex-machina*) para anunciar un Dios diferente, que responsabiliza al hombre en la tarea de construir un proyecto de mundo “profano”. Para Aranguren, la secularización no se opone a la religión, sino sólo a la religión establecida, es decir, en cuanto Iglesia.

La repercusión del fenómeno secularizador en el ámbito de la reflexión moral es de la máxima importancia. Ante todo, hay un reconocimiento expreso de dos principios básicos en las sociedades contemporáneas: el del *pluralismo* de ideas, creencias, opiniones y códigos morales –frente al antiguo *monismo moral* o sociedades de un solo código (religioso)– y el de la *tolerancia*. Aun admitiendo que el origen de los valores morales no esté en Dios (*teonomía*), ello no significa que no pueda existir una ética sin religión (*religión y moral*). Al contrario, la

opción por la convivencia democrática exige la necesidad de una *ética cívica* o civil que articule las normas y valores mínimos necesarios para la vida social, pero que han de ser decididos y justificados mediante la racionalidad del diálogo. “La novedad de nuestro tiempo –escribe Adela Cortina en *Ética mínima* (1986)– vendría, pues, constituida por el hecho de situar el ámbito moral preferentemente en el de la solución de los conflictos. Tal solución exige ciertamente la realización de los hombres como tales –exige autonomía humana– y precisamente en lo que les distingue como hombres: su racionalidad. Pero una racionalidad que no se muestra ya en el hecho de que unos hombres se den a sí mismos leyes propias, no extraídas de la naturaleza o de la religión, sino que se muestra en la ‘disponibilidad’ para decidir las, para justificarlas a través del diálogo” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 498 s).

Sentimientos

1. *Planteamiento y nociones.* Todo comportamiento humano responsable tiene una resonancia pática o afectiva. La afectividad constituye un elemento importante de todo comportamiento humano. Elemento que no se ha de eliminar del comportamiento responsable. Los sentimientos impregnan toda la acción del hombre, y dentro de esa situación ha de ser entendida.

En la consideración clásica del «acto humano» se ha insistido mucho en la intervención de la inteligencia y de la voluntad. Pero un acto humano nunca se presenta como puro acto de inteligencia y de voluntad.

«Siempre se da envuelto en uno o varios fenómenos de los que ahora consideramos y que, desde Dilthey, se denominan ‘vivencias’. El acto no es más que eso, acto, pero todo acto se vive ‘dentro’ de un clima psicológico que lo envuelve y, por decirlo así, lo ‘llena’ incluso hasta el ‘desbordamiento’» (J. L. L. Aranguren, *Ética*. Madrid ⁵1972, 337).

Ese desbordamiento o resonancia pática del acto humano engloba muchos factores que no han sido todavía bien deslindados y en donde la terminología todavía no está clara. Engloba todo lo que los antiguos llamaban «pasiones» y hoy se llaman «emociones», engloba también lo que los escolásticos llamaban «afectos» y hoy se denominan «sentimientos». Toda la vida afectiva puede entrar aquí.

En la estructura de la resonancia pática del comportamiento humano responsable hay que situar los siguientes factores:

a) *El talante o pathos* fundamental. La vida afectiva no es anárquica: tiene una unidad. Y esa unidad proviene de la conjunción armónica de las distintas

tonalidades afectivas y también de la unificación en una unidad fundamental y básica. A esta realidad la llamamos «talante» o «pathos».

b) *El haz de sentimientos* de la vida afectiva, que pueden ser clasificados en los siguientes grupos:

- sentimientos sensoriales (el dolor);
- sentimientos vitales (el humor, la gana, el tiempo pático, la angustia);
- sentimientos anímicos (sentimientos del yo);
- sentimientos espirituales o de la personalidad.

2. *Repercusiones morales*. Las anotaciones anteriores nos indican que la vida afectiva tiene que ser asumida a la hora de analizar el comportamiento humano responsable. En lugar de eliminar de la conducta moral todo lo que se relaciona con la vida afectiva, es necesario introducir la afectividad como un elemento integrante del comportamiento humano responsable. Pero ¿en qué sentido? Señalamos estas anotaciones:

a) La vida afectiva en su noción propia y específica también debe entrar como elemento de responsabilidad humana y, por tanto, como estructura antropológico-moral. En la historia de la moral este elemento pático ha sido considerado con la *categoría psicológica de las pasiones*.

Santo Tomás distingue dos categorías de actos humanos: «Unos son propios del hombre y otros son comunes al hombre y a los animales» (1-2, q. 6). Pero ambas categorías de actos tienen una relación con el fin, aunque la conexión de los actos propiamente humanos sea una «conexión más inmediata».

Para santo Tomás, las pasiones son estructuras de responsabilidad humana en cuanto participan de la razón, a partir de la unidad de ser humano. La participación que tienen en la voluntad y en la razón es la que coloca a las pasiones en el nivel de la responsabilidad y, por tanto, las define como elementos de la antropología moral.

Este punto de vista de santo Tomás trata de superar la visión estoica de las pasiones. Los estoicos afirmaban que toda pasión es mala. Por eso formulaban una moral *privada de afectividad*. El ideal estoico, basado en la *ataraxia* y la *apatheia*, supone una mutilación en el concepto del hombre y procede de lo que santo Tomás llama un error de «discernimientos».

«Los estoicos no discernían entre el sentido y la inteligencia, ni, por consiguiente, entre el apetito sensitivo y el intelectual; y, por lo mismo, tampoco distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad, sino que a todo movimiento racional de la parte apetitiva llamaron voluntad, y pasión a todo movimiento producido fuera de los límites de la razón» (1-2, q. 24, a.2).

b) Queremos resaltar otra relación entre vida afectiva y moral. Se refiere al *irracionalismo o vitalismo dentro de la moral*. Hay que descartar una moral del puro sentimiento. También tenemos que descartar un tipo de moral puramente «irracionalista» y «vitalista». Sin embargo, creemos necesario introducir dentro de nuestra concepción moral, demasiado «racionalista», cartesiana o kantiana, un aliento de vitalismo procedente de la revalorización de la resonancia pática del comportamiento moral.

En el irracionalismo o vitalismo de la conciencia moral encontramos un rasgo característico de nuestra época. Y a este propósito recogemos la siguiente anotación: «Quizá pocos como Ortega y Unamuno, en España, hayan descrito de un modo primoroso y profundo este fenómeno, probablemente porque, como dice el mismo Ortega, es algo muy de acuerdo con nuestra idiosincrasia española» (A. Hortelano, *Moral responsable*. Salamanca 1969, 280). (M. Vidal, 1991: 542-544)

Siglo XVI (en la historia de la teología moral católica)

En este siglo, la reflexión teológico-moral conoce un momento de esplendor. Hasta se puede decir que es el «siglo de oro» de la teología moral, ya que los más grandes teólogos de la época dedicaron su atención prevalente o exclusiva a temas relacionados con la moral. Hay que anotar que la teología moral del siglo XVI sufre un desplazamiento local para seguir la geografía de los centros de decisión económica. «En el siglo XVI, la teología moral es española», ya que «el Siglo de Oro es también el siglo de oro de la teología española» (Vereecke, *o. c.*, 77. 81).

El significado del siglo XVI para la historia de la moral se concreta en los siguientes aspectos o factores:

– El *humanismo*, iniciado en el siglo XV y prolongado en el siglo XVI, ofrece una base antropológica para la moral cristiana. La acogida del ideal humanista por parte de los cristianos se traduce en una corriente de «humanismo cristiano» (Erasmus, Vives, etc.).

– Dentro del humanismo es preciso destacar, por su importancia para la moral, las propuestas de un nuevo ideal de sociedad mediante el género literario de *utopía*, en el que sobresalen las *Utopías* de Tomás Moro, Tomás Campanella y Francisco Bacon.

– La reflexión teológico-moral es su sentido estricto va vinculada al *renacimiento tomista*, iniciado a finales del siglo XV y que tiene su centro decisivo en París (con manifestaciones previas y concomitantes en Alemania e Italia). Esta

renovación teológica, llamada también «Segunda Escolástica», pasa de París a Salamanca por obra sobre todo de Francisco de Vitoria, originándose así una floración teológico-moral que recibe el nombre de «Escuela de Salamanca».

– Una nueva fuerza viene a sumarse, en el siglo XVI, a las tareas teológicas. Es la *Compañía de Jesús*. La reflexión teológico-moral estará desde ahora indisolublemente unida a los *jesuitas*. En el siglo XVI, la contribución de los teólogos jesuitas a la teología moral se concreta en dos frentes: 1) en el campo de la *moral práctica*, donde encontramos las obras de Juan de Polanco (1516-1577) y de Francisco de Toledo (1534-1596), que tratan de ayudar a los sacerdotes en su ministerio pastoral; mediante la organización de los estudios (*Ratio Studiorum S. J.*), la Compañía de Jesús va a ser un factor decisivo en la génesis de la *casuista*, señalándose entre sus primeros cultivadores los moralistas jesuitas. 2) En el frente de la *teología moral especulativa* se destacan también un grupo de teólogos jesuitas. Recordemos a Gabriel Vázquez (1549-1604), Gregorio de Valencia (1559-1603), Francisco Suárez (1549-1617), Luis de Molina (1535-1600), Leonardo de Lessio (1554-1623), Juan de Lugo (1583-1660), Juan de Mariana (1536-1623).

– En la reflexión teológico-moral del siglo XVI (y primera mitad del XVII) adquieren relieve los temas de moral social. Surgen así los tratados de *Justicia y Derecho* (*De justicia et jure*), que son una cumbre de la teología moral católica.

– Continúa en el siglo XVI la *moral práctica* vinculada al sacramento de la penitencia. En este siglo todavía se publican algunas *Sumas de confesores*; según hemos dicho, los jesuitas también se dedicaron tempranamente a este género literario; además, en las universidades, concretamente en las de Salamanca y Coimbra, existían cursos de moral práctica. Exponente de esta moral es Martín de Azpilcueta (1493-1587), profesor en las dos universidades indicadas.

– La reforma del Concilio de Trento tiene una gran repercusión para la teología moral. Constituye uno de los factores que dan origen a la *casuística*, también llamada «moral postridentina».

– Los movimientos espirituales de la Edad Media culminan en la *espiritualidad del siglo XVI*. Tanto el erasmismo, como la espiritualidad ignaciana, la mística franciscana y la mística de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, junto con las restantes escuelas de espiritualidad, postulan la vuelta a una *ética genuinamente evangélica*. Se trata de un aspecto que no puede ser olvidado en la historia de la moral del siglo XVI.

– En conexión con el deseo de vuelta al evangelio, se constata en el siglo XVI una sensibilidad especial hacia los pobres y los marginados. Brota de ahí una ética de *actitudes sociales* (Abellán, *o. c.*, II, 121-132) muy cercanas a los

valores evangélicos. Las posturas de Vives y de Soto ante el problema de la atención a la «causa de los pobres» son indicadores de esa actitud de solidaridad hacia los marginados. Por otra parte, tanto la vida social como las expresiones artísticas del siglo XVI (y del siguiente) ofrecen abundante material para conocer la «moral-vida» de esta época. Es de recordar, al respecto, la obra de J. A. Maravall sobre la literatura picaresca española (cf. J. L. L. Aranguren, *Maravall: historia de las mentalidades y moral social*: Revista de Occidente n. 73 [1987] 21-30).

– *El descubrimiento de América* supuso una conmoción para la conciencia moral de la época. La teología moral hizo reflexión sobre este magno acontecimiento y dedujo las implicaciones morales pertinentes. De esta suerte, América constituye un importante capítulo de la moral del siglo XVI.

– Para comprender el significado del siglo XVI en la historia de la teología moral católica es necesario tomar nota de otro factor decisivo: la *Reforma*. La moral católica ya no se podrá entender si no es confrontación con la *ética protestante*.

– Por la sola enumeración de los aspectos anotados, creemos que queda justificada la afirmación que hacíamos al principio sobre el puesto decisivo del siglo XVI en la historia de la moral católica (Vidal, 1991: 555–557).

Signos de los tiempos

La expresión está en el Evangelio de Lucas (12, 54-56), pero la puso en circulación Juan XXIII en el documento de convocatoria del Concilio Vaticano II: “Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los *signos de los tiempos*, creemos descubrir, en medio de tantas tinieblas, numerosas señales que nos infunden esperanza sobre el destino de la Iglesia y de la humanidad”. Con esta expresión se pretende expresar el cambio de la Iglesia en su relación con el mundo (Blázquez, 1997: 453).

Sistema de moral

La expresión «sistema de moral» fue acuñada por san *Alfonso de Liguori* (1696-1787), y de él pasó al uso común de la moral católica. Sistema de moral no significa método moral, concepción de la moral o fundamentación/justificación de la teología moral. Indica la forma de realizar un juicio vinculante de conciencia moral ante leyes inciertas objetivamente. El sistema consiste en la propuesta de determinados principios reflejos para hacer ese juicio de conciencia y salir así de la duda. Los sistemas morales se diversifican por razón

de los principios reflejos utilizados y también por los presupuestos antropológico-teológicos que les sirven de apoyo. Se distinguen tres grandes sistemas: *probabilismo**, *probabiliorismo**, y *equiprobabilismo**. A ellos hay que añadir el sistema exagerado y no aceptable del *tucionismo** (Vidal, 1991: 563).

Sistemas éticos

Systema en griego significa “conjunto”, “corporación” y deriva del verbo *sin-istemi* (colocar juntamente, reunir). Suele definirse como un conjunto ordenado cuyas partes componentes se relacionan entre sí de forma unitaria y no como un mero agregado de elementos. Guitton dice que es un “conjunto de elementos materiales e inmateriales que dependen unos de otros y en los que uno lleva a otro por una serie lógica y a menudo por una consecuencia necesaria”. Según el tipo de elementos de que se trate en cada caso, hablaremos de sistema económico, nervioso, cultural, fonológico, filosófico, axiomático, social, político, geocéntrico/heliocéntrico o ético. Por sistema o teoría ética se entiende el conjunto de respuestas, coherentemente argumentadas, sobre las cuestiones morales fundamentales, o, en otras palabras, sistemas éticos son las distintas doctrinas en las que, con carácter global, se expone el sentido último de los juicios morales. Thomas Hobbes (1588-1679) lo expresó en *De homine* (1658) de este modo: “El objetivo de la ética es dar respuesta a nuestros interrogantes morales. Estas respuestas generan nuevos interrogantes, que reclaman nuevas respuestas. Una teoría ética es un conjunto coherente de respuestas argumentadas de las principales preguntas morales y éticas. ¿En qué se fundamentan las obligaciones morales? ¿Qué hace correcta una acción? ¿Cuál es la diferencia entre lo correcto y lo incorrecto? Existen muchas respuestas a estas preguntas”. Y, ya en nuestros días, el profesor A. Sánchez Vázquez en su libro de *Ética* (1978) afirma: “Las doctrinas éticas fundamentales surgen y se desarrollan en diferentes épocas y sociedades como respuestas a los problemas básicos planteados por las relaciones entre los hombres”.

Como son distintas y plurales las formas de comprender los códigos normativos y la práctica moral, diversas han sido las teorías éticas al ofrecer los criterios de racionalidad (valoraciones, normas, etc.) que han de dirigir nuestra vida: *relativismo* sofista, *hedonismo* –una de sus formas, el *epicureísmo*–, *eudemonismo*, *eudemonismo cristiano*, *utilitarismo*, *kantismo* o ética del deber, ética de los valores, contractualismo, éticas del discurso o dialógicas, etc. Cuando los principios, valores o normas encarnados en la vida social entran en crisis, surge

entonces –dice Sánchez Vázquez– la necesidad de nuevas reflexiones éticas o de una nueva teoría moral, ya que los conceptos, valores y normas vigentes se han vuelto problemáticos. Así se explica la aparición y sucesión de doctrinas éticas fundamentales en relación con el cambio y la sucesión de estructuras sociales y, dentro de ellas, de la vida moral (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 505 s).

Solidaridad

Originariamente fue un concepto jurídico, es decir, la obligación de responder *in solidum* (enteramente y en firme) de una deuda contraída por varios sujetos. Se convertían en deudores solidarios cuando cada uno se comprometía a pagar la totalidad de la deuda en caso de que alguno o algunos no lo hicieran. Hoy, la palabra solidaridad evoca sentimientos, actitudes y conductas de *benevolencia*, compasión, ayuda mutua, fraternidad, generosidad y compromiso de contribuir a la promoción de las personas y de los pueblos. El insolidario es egoísta, despectivo y despiadado. Decir a alguien solidario es definirle como comprensivo, abierto, dispuesto a establecer y mantener relaciones de colaboración y cooperación, sensible al mundo del dolor, de las injusticias y discriminaciones ajenas: ser generoso, en suma. El solidario –dice Rorty– ensancha el ámbito del nosotros; el profesor Aranguren ha descrito al intelectual como un “solidario solitario y un solitario solidario”, y Victoria Camps afirma que la justicia necesita el complemento de la solidaridad: “Los buenos sentimientos –la solidaridad– ayudan a la justicia, pero no la constituyen. Por otro lado, constatamos que la justicia es imperfecta. (...) La solidaridad es una práctica que está más acá pero también va más allá de la justicia. La fidelidad al amigo, la comprensión al maltratado, el apoyo al perseguido, la apuesta por causas impopulares o perdidas, todo eso puede no constituir propiamente un deber de justicia, pero sí es un deber de solidaridad” (*Virtudes públicas*, 1990, 34-35).

No es, pues, un puro sentimiento de compasión hacia el otro, algo así como una instancia emocional, ni mero asistencialismo, ni la proclamación abstracta de grandes pero ineficaces principios. Tampoco sustituye el deber de la *justicia*, ni se confunde con las obligaciones anexas o derivadas de nuestros roles profesionales. La instancia ética de la solidaridad integra las exigencias de la justicia y de la caridad cristianas, de donde trae su origen, aun cuando Agnes Heller la llame “la cualidad más importante de la izquierda social”. Es, según Jon Sobriño, “un modo de ser y de comprendernos como seres humanos, que consiste en

ser los unos para los otros para llegar a estar los unos con los otros, abiertos a dar y recibir unos a otros y unos de otros”.

Muchos piensan que no es sino la versión secularizada de la fraternidad universal predicada por el cristianismo, defensor de la *igualdad* de origen y de la igualdad de naturaleza racional de los hombres, porque todos tienen el mismo creador. La mística de la fraternidad proclamada por los revolucionarios franceses pretendía defender al individuo frente al Estado. El socialismo utópico y los grandes anarquistas creían que sólo en la cooperación podía lograrse la felicidad. Es una ley de la naturaleza la adhesión al grupo. “En toda sociedad humana –escribe Kropotkin–, la solidaridad es una ley de la naturaleza infinitamente más importante que la lucha por la existencia, cuya virtud nos cantan los burgueses en sus refranes a fin de embrutecernos lo más completamente posible” (*La moral anarquista*, 1978, 125); para Durkheim, es moral todo aquello que origina cohesión y concordia entre las personas. La solidaridad trasciende el reducto de lo privado, el ámbito del individualismo, y hace tomar conciencia de que el yo es una realidad relacional y, por ello, porque la vida del otro no nos es indiferente, debemos sentirnos responsables de su situación. En el vocablo *derechos humanos* se inserta la “virtud pública” (Camps) de la solidaridad en los derechos llamados de tercera generación (el derecho a nacer y vivir en un medio ambiente sano, no contaminado, y el derecho a vivir en una sociedad en paz).

El deber de la solidaridad implica no sólo el reconocimiento del otro, que, en cuanto *persona*, es sujeto de derechos y deberes, sino también la denuncia de las estructuras injustas, de los mecanismos que originan la exclusión y *discriminación* social y la exigencia moral de luchar por una nueva cultura –la de la gratuidad, el voluntariado, etc.– y por un nuevo orden social. Pero la solidaridad –convertida en uno de los dogmas laicos del momento histórico– es, ante, todo, un valor ético personal. Nadie, ningún decreto-ley, ningún Estado, puede imponer el deber de la solidaridad. Ésta nace de una convicción profunda y reflexiva de la persona que, consciente de la defensa de la *dignidad* igual de todos los hombres, reacciona frente a las injustas desigualdades tratando de erradicar sus causas. La familia, la escuela, el colegio, son medios adecuados para iniciar en la solidaridad y el compromiso responsable.

Victoria Camps escribe: “Si creemos –como lo creo– que la función básica de la ética es descubrir ese inevitable ‘interés común’, la tarea implica el olvido o el abandono de muchos intereses privados. (...) ¿Es posible ser solidario? ¿No estaremos imaginando una forma de la vida tan alejada de la nuestra como

la imaginada por Platón en su República? ¿Es lícito mostrarse optimista? La mejor respuesta me viene de un filósofo tan poco utópico como es Gadamer. Contra tantas visiones catastróficas, contra tantos lamentos por la pérdida de los valores de la modernidad, Gadamer rechaza y niega las razones de ese punto de vista. Porque, dice, ‘si realmente ocurriera que no hubiera un simple trazo de solidaridad entre los seres humanos, fuera cual fuera la sociedad, la cultura o clase a que pertenecieran, en tal caso los intereses comunes estarían constituidos sólo por los ingenieros sociales o por los tiranos, es decir, por una fuerza anónima o directa’. (...) Sólo desde la fe y la confianza en un mundo cada vez más solidario, sólo desde la seguridad de que la cooperación no desaparecerá de la Tierra, es posible hablar de la razón práctica” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 511–513).

Solipsismo

Del latín *solus* (solo) *ipse* (uno mismo), sólo yo mismo, sólo existo yo, y lo demás son *ideas* mías. Es una concepción filosófica (forma de idealismo) según la cual todo lo existente se reduce a la propia conciencia. Tal es la posición del idealismo extremo, tanto epistemológico –reduce los objetos a contenidos de conciencia– como metafísico: niega la existencia del mundo exterior y afirma que el hombre está encerrado en sus propios pensamientos. Lo que conozco directamente son mis ideas y, sólo a través de ellas, el mundo. Descartes, en su *Discurso del método*, dice que, en un cierto momento, cayó en el solipsismo. De este solipsismo metodológico y metafísico –apercepción pura del yo– partió Kant para elevarse, desde él, a la solidaridad del «reino universal de los fines». En sentido moral, es el egoísmo o amor a sí mismo (Blázquez, 1997:468).

Subjetivismo moral

En una primera aproximación, el subjetivismo moral afirma –frente al objetivismo moral: existen verdades morales objetivas– que, al emitir juicios morales, no hacemos sino expresar nuestros deseos o sentimientos; es decir, no existen “hechos morales” independientes de nuestros sentimientos. Cuando una persona dice que algo es moralmente bueno o malo, significa sólo que lo aprueba o desaprueba. En este sentido, el subjetivismo moral empezó con Hume, cuando en su *Tratado de la naturaleza humana* (1738) sostuvo que la moral es cuestión de sentimiento y no de razón. Esta informa de la naturaleza y consecuencia de los actos, e incluso puede orientar, pero, por sí sola, no puede decirnos qué hacer. Una versión actualizada y mejorada del subjetivismo es el

emotivismo moral, de Ch. L. Stevenson, para quien el *lenguaje moral* no enuncia hechos, sino que pretende influir en los demás: “Cualquier enunciado sobre cualquier hecho que cualquier hablante considere que tiene probabilidad de modificar actitudes, puede aducirse como razón a favor o en contra de un juicio ético” (*Ética y lenguaje*, 1984). Pero el emotivismo no explica el lugar de la razón en la ética, y no se olvide que todo *juicio moral* debe estar basado en buenas razones. Hay quienes entienden el subjetivismo moral como una forma de *nihilismo* –nada sería bueno ni malo–, y otros lo asemejan, equivocadamente, al *relativismo moral* (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 514).

Sumas de confesores

Con este término se designan una serie de prontuarios o léxicos de moral que tuvieron vigencia desde el siglo XIII hasta el siglo XVI. En ellos se exponen aquellos temas de moral que, para una información rápida, necesitaba el sacerdote en orden a la práctica pastoral, sobre todo del sacramento de la penitencia. Junto a las exposiciones más especulativas de los autores medievales, las *Sumas de confesores* son el testimonio de la teología moral práctica de la época señalada. Constituyen el anillo de paso entre los *Libros Penitenciales* y las *Instituciones de la moral casuística*; mientras que los *Penitenciales* son los libros de moral correspondientes a la etapa de la penitencia tarifada y las *Instituciones de moral casuística* responden a la renovación tridentina del sacramento de la penitencia, las *Sumas de confesores* son la expresión moral del régimen de penitencia individualizada vigente desde el Lateranense IV [1215] hasta el Concilio de Trento [1545-1563]. Las *Sumas de confesores* comenzaron a difundirse en el siglo XIII, se desarrollaron en el siglo XIV, alcanzaron a difundirse en el siglo XV y tuvieron su final en la primera mitad del XVI. La mayor parte de ellas siguen un orden alfabético; otras adoptan una forma sistemática. Existieron muchas *Sumas de confesores*. Estas son las principales:

– siglo XIII: Suma de san Raimundo de Peñafort (1234); Suma de Juan de Friburgo (1294), a la que se considera como «prototipo» de este género de sumas.

– siglo XIV: Suma de Juan de Erfurt (1302); Suma Astesana (hacia 1317), de F. Astezano de Asti; Suma Pisana, de Bartolomé de San Concordio (+1347).

– siglo XV: Suma Baptistiana o Rosella (entre 1480-1490), de Bautista Trovamala de Salis (+1495); Suma Angélica, de Ángel de Chivazo (+1495).

– siglo XVI: Suma Silvestrita (hacia 1516), de Silvestre Mazzoli de Priero (+1523); Suma Tabiena, de Juan Cagnazzo de Tabia (+1521); Suma Armilla, de Bartolomé Fumi (+1545); Suma de Cayetano (1525).

Entre las *Sumas de confesores* también se encuadran las *Sumas de casos*, género literario muy parecido (y a veces no diferenciable) del primero. También se asemejan a las *Sumas de confesores* los *Manuales de confesores*, si bien éstos amplían el horizonte del contenido no tratando únicamente de moral, sino también lo concerniente a otros ministerios sacerdotales; estos *Manuales* tienen vigencia sobre todo en los siglos XVI y XVII; recuérdese, entre otros, el de F. de Toledo, *Instructio sacerdotum* (Vidal, 1991: 585 s).

Tabú

Término polinesio que significa «algo prohibido» (cortar un árbol, por ejemplo), de modo que si alguien infringe la prohibición, se verá afectado por los más terribles castigos. Está relacionado con «lo sagrado» (mágico, ritual), al punto de ser definido como la «dimensión negativa y prohibitiva de lo sagrado» (Poupard). Lo tabú es intocable. Un animal que no se puede tocar ni matar es tabú. No hay organización humana sin tabú (por ejemplo, «la prohibición del incesto», según Lévy-Bruhl), porque la prohibición forma parte de toda comunidad organizada. Freud —en su libro *Tótem y tabú*— considera los fundamentos afectivos del tabú. Hoy se usa para referirse a una prohibición sin fundamento, irracional (Blázquez, 1997: 481).

Talante

El empleo del término, en su uso sustantivado, se debe al profesor Aranguren, quien elaboró una teoría general del talante como prefacio a una investigación sobre el talante religioso y sobre la diferencia entre el talante católico y el protestante. Es un estado de ánimo, un hábito emocional que condiciona nuestro modo de enfrentarnos con la realidad, por eso, puede figurar, o desfigurar, las cosas. Lo que biológicamente aparece como tono vital o temperamento (*phatos*) es, en cuanto anímicamente vivido, talante. Es la materia prima, la fuerza de que disponemos para la forja de nuestra personalidad (*ethos*). Viene a *colorear* emocionalmente el encontrarse en la realidad y a dotarla de un modo peculiar en cada hombre. Hay una jerarquía de estados de ánimo o de disposiciones anímicas, pero el talante fundamental *desde* el que vivo y *del* que vivo, es el que, por bajo de los pasajeros humores, importa y decide; este talante fundamental es el religioso o irreligioso (Blázquez, 1997: 481).

Tautología /tautológico

Del griego *tautós* (lo mismo) y *logos* (palabra), decir lo mismo, repetir en el predicado de una proposición lo dicho en el sujeto (Blázquez, 1997: 483).

Teándrico

Del griego *theos* (Dios) y *andrós* (varón), relación entre el hombre y Dios. El término se aplica a la persona de Cristo, que es ser divino y humano a la vez (Blázquez, 1997: 483).

Teísmo / teísta

Del griego *theos*: “Dios”. El concepto y el término *teísmo* apuntan a una significación y creencia exacta: la existencia de un Dios personal, supramundano, creador y conservador del mundo. El teísmo supone la creencia en el único Dios –monoteísmo–, que hizo el cielo y la tierra, distinto al mundo y a todo lo que existe (panteísmo). A este Dios único se puede llegar por la razón –filosofía, teología natural–, por la conciencia personal –trascendimiento intuitivo– y por la fe apoyada en la revelación: religión revelada.

La historia de las religiones plantea diversos problemas al teísmo o monoteísmo: La creencia teísta ¿es anterior o posterior a la creencia en los espíritus? (animismo). ¿No es el teísmo producto de un proceso elaborado por la razón humana en fases posteriores del pensamiento? ¿Hasta qué punto el mismo concepto de teísmo no está en evolución hacia otras formas o formulaciones?

Sea como quiera, el teísmo o monoteísmo se opone: a) al *politeísmo* o creencia en varios dioses; b) al *panteísmo* o *monismo*, que identifica a Dios con el universo o que afirma que sólo existe una sola realidad; c) al *materialismo*, que niega la existencia de un ser superior y distinto de la materia; d) al *henoteísmo*, que admite un dios principal –Gran Dios– y un conjunto de dioses secundarios; e) al *dualismo* o creencia en dos principios supremos: Dios y el Diablo, Bien-Mal; f) al *deísmo* o creencia en su ser superior distante y lejano del mundo sobre el que no interviene.

El teísmo o creencia en el único Dios personal y creador del mundo es la forma de religión superior plasmada en las tres grandes religiones monoteístas de judaísmo, cristianismo e islamismo (Santidrián, 2000: 444 s).

Teleología / Ética teleológica

Del griego *telos* (fin, meta) y *logos* (tratado, ciencia), estudio de los fines. Las éticas teleológicas –en oposición a las deontológicas– consideran que el valor moral, positivo o negativo, de las acciones está determinado por el fin del que dichas acciones son medio. El mérito o demérito de las acciones humanas está en los fines, metas o propósitos que se persiguen, y su valor ético depende del resultado: de que produzcan un bien o un mal. No hay acciones que deban realizarse por sí mismas. Las normas son buenas, no en sí y por sí, sino por el resultado ético. A diferencia de las éticas deontológicas (que insisten en el “deber” y la “obligación”), las teleológicas ponen el acento en el propósito, y sus conceptos-clave son los de “bien”, “felicidad”, “bienestar”, “utilidad”, etc.; definen con nitidez los objetivos y contenidos que deben guiar la conducta ética. Teleológicas son las éticas de bienes/fines. Cuando Epicuro afirmaba que “el placer es el principio y el fin de toda vida feliz, porque reconocemos al placer como bien primario y connatural”, estaba definiendo con suma claridad el teleologismo.

David Ross ha escrito recientemente que no es posible hablar de una dicotomía plena entre deontología y teleología, es decir, que no hay “tipos puros” deontológicos y teleológicos: “Sería erróneo suponer que nunca ha habido una ética del deber que no incluyera un reconocimiento de los bienes intrínsecos o una ética de los fines que no incluyera un reconocimiento de los deberes. La ética de Kant (...) pretende desarrollar todo el deber del hombre mediante un análisis de las consecuencias del deber. (...) Por otra parte, la ética de Aristóteles a primera vista parecería basarse por completo en la noción de un bien o un fin; pero al examinar las virtudes individuales no relaciona el acto virtuoso con la meta final de la vida humana, sino que lo considera simplemente correcto por su propia naturaleza” (*Fundamentos de ética*, 1972, 4). Por ello, concluye Ross diciendo que le parece más importante la distinción entre éticas naturalistas y no naturalistas (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 207 s).

Tendencias

Del verbo latino *tendere* (ir hacia, encaminarse), son impulsos internos que inclinan al sujeto hacia un determinado objeto. Los clásicos hablaron de apetitos, pasiones y deseos, es decir, aquello a lo que cada ser humano aspira. Las tendencias son fenómenos intencionales en los que, de alguna manera, aparece en la conciencia un objeto, y son de orden sensitivo o intelectual (como la volición, por ejemplo). Tendencias sensitivas, en sentido amplio, son todos los

movimientos vitales o immanentes de los organismos no solo superiores, sino, incluso, de las plantas (taxias, reflejos, movimientos espontáneos, instintivos, etc.). En el sistema tendencial humano –el hombre es un animal de deseos– hay unas tendencias primarias, biológicas, a la conservación (comer, respirar, beber, sexo, abrigo, etc.), y hay otras secundarias, también llamadas culturales, a la seguridad, pertenencia a un grupo (Maslow), a la aprobación social y prestigio (Allen), a informarse y saber, a comprender el mundo en que vive, etc.

Para los griegos, la tendencia básica, en cuanto impulso natural de todo hombre, es a la *felicidad*. Hay –dice Aristóteles– un fin que no elegimos, que todos los hombres desean y se llama felicidad. Santo Tomás, y el pensamiento escolástico en general, afirmó que hay un *appetitus naturalis* (deseo o tendencia natural) en la misma naturaleza humana a conservar la vida, a procrear y a vivir en sociedad. Spinoza tradujo el término *tendencia* como conato –“todas las cosas, dijo, mientras duran, tienden a perdurar en su ser”–, y tanto Schopenhauer como Nietzsche la entendieron como ganas de vivir y voluntad de poder, respectivamente. Para José Antonio Marina, el hombre es un deseo inteligente, una sentimentalidad racional que aspira a una felicidad objetiva experimentada como felicidad subjetiva.

La dinámica de las tendencias nos sitúa ante un problema no sólo filosófico, sino específicamente moral, y es el de si el ser humano puede actuar en alguna medida sobre sus deseos. Éste es estrictamente el problema de la *voluntad*. Porque es verdad que se dan deseos involuntarios, de tipo biológico, pero hay otros que el hombre se propone de manera racional y libre. El acto voluntario implica un proceso deliberativo sobre los motivos de obrar o no obrar, una fase de decisión y la puesta en práctica (ejecución) de lo propuesto. “Nuestro modo de sentir y de desear –dice José A. Marina– es lo que mejor nos define” (*El laberinto sentimental*, 1997). (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 522 s).

Teonomía / teónimo

1. *Noción general*. Lo mismo que sus antónimos *autonomía* y *heteronomía*, entendemos aquí la teonomía en el ámbito de la ética. En este contexto moral, se dice que es teónoma (de *theos*, Dios y *nomos*, norma, ley) aquella ética que pone a Dios como garantía absoluta y fundamento total de la moral y de sus valores. Frente a la aseveración kantiana de que toda fundamentación teónoma era heterónoma, hay que afirmar que la correcta teonomía no se opone a la correcta autonomía. Así se entiende hoy día en la ética teológica, la cual habla de autonomía *teónoma* o de teonomía *autónoma*.

2. *La autonomía teónoma en la ética teológica actual.* Gran número de moralistas, católicos y protestantes, coinciden en expresar la dimensión ética de la racionalidad cristiana con la categoría de *teonomía*. La razón ética cristiana tiene, según estos autores, una estructura teónoma, y por tanto, el discurso teológico-moral debe desarrollarse desde la categoría crítica de *teonomía*.

El punto de arranque de esta comprensión de la moral cristiana es aceptar el orden humano con su normatividad consistente y autónoma. Pero, al considerar al hombre desde la perspectiva de la creación, es posible pensar en Dios como alguien que da sentido y fundamenta la autonomía del hombre; la ética cristiana teónoma es la expresión de la relación normativa de Dios con el hombre, relación que no contradice ni suprime la normatividad autónoma del hombre, sino que más bien la posibilita y le da un fundamento válido.

Ya hace años, al resaltar la dimensión teológica de la «*lex naturae*» [ley natural], señalaba Fuchs que «si la revelación nos habla de la semejanza del hombre con Dios, se sigue de ahí que el derecho natural fundamenta una moral auténticamente *teónoma*, y que las reglas *teónomas* de moralidad del derecho natural tienen como característica el que la determinación material del bien viene directamente, tal como se ha dicho, no de Dios que habla, sino del hombre y de su universo, de las ‘cosas’ y de los ‘objetos’» (*Le droit naturel*. Tournai 1960, 66-67).

Recientemente han vuelto varios autores a intentar fundamentar críticamente la eticidad cristiana en clave de *teonomía*. Auer, aunque no formula expresamente la categoría de *teonomía*, la acepta implícitamente al entender la ética cristiana desde las dos claves expresadas en el título de su libro *Moral autónoma y fe cristiana*.

Es Böckle quien formula más detenidamente la hipótesis de organizar críticamente la moral cristiana mediante el principio teológico sistematizador de la *teonomía*. Para él, la fundamentación *teónoma* aparece como posible y hasta necesaria a partir de la comprensión del hombre como criatura. El hombre es autónomo, pero tiene una autonomía tal que obliga a reconocer que “solamente es verdaderamente autónomo el hombre que reconoce no poder colocarse como absoluto ni en cuanto individuo ni en cuanto sociedad, un hombre que ve y respeta sus límites inmanentes”, “ya que el hombre no tiene el sentido total de sí mismo” (*La morale fondamentale: Recherches de Science Religieuse* 59 [1971] 340-341).

La estructura *teónoma* de la razón cristiana no es de carácter voluntarista nominalista (recaería la moral en la heteronomía), sino de carácter racional (es decir, basada en la autonomía). De este modo se corrigen todos los fallos pro-

venientes de las formulaciones heterónomas, al mismo tiempo que se inserta el ethos cristiano dentro del respeto a la autonomía humana. En este sentido, creemos que se puede utilizar la categoría de teonomía como principio sistematizador del momento específicamente cristiano de la ética teológica (Vidal, 1991: 590 s).

Trascendencia

Del latín *trans* (más allá) y *scendere* (ascender), que está más allá, o por encima, de un ámbito determinado. Realidad que está más allá de la realidad espacio-temporal. Se opone a *inmanencia*. En Gnoseología significa independencia de la conciencia: el objeto trasciende (está más allá) el acto cognoscitivo. En el orden del ser, las ideas de Platón son trascendentes al mundo sensible, y Dios, en la concepción cristiana, es absolutamente trascendente al mundo. Desde un punto de vista lógico significa aquellos conceptos generalísimos (uno, verdadero, bueno) que superan todas las categorías particulares de los seres, y que reciben el nombre de *trascendentales*. Para Husserl, el objeto intencional de la conciencia es trascendente a ella misma. Jaspers entiende la trascendencia como un punto de vista sobre el mundo y abarca el mundo de los objetos y de los sujetos: «Me apoyo no sólo sobre mi situación actual en el mundo, que me impone sus límites, sino también sobre la trascendencia ante la que me encuentro. Acepto activamente mi situación en el mundo y lucho por trascenderla». Sólo en el ser-uno-mismo puede oírse la voz y el silencio de la trascendencia, voz que sólo se expresa en acertijos (*cifra*) que nunca pueden ser «sabidos», sino «descifrados» o creídos. No emplea la noción en sentido teístico, pero rechaza el positivismo ateo, porque –según él– niega la posibilidad de la trascendencia. Ésta se vivencia en la insuperable finitud experimentada en las *situaciones-límite*. En el ámbito religioso (teológico), la trascendencia se identifica con Dios (Blázquez, 1997: 501).

Trascendental

Término que posee diversos significados según el sistema filosófico al que pertenece.

En el ámbito de la filosofía medieval indica aquellas propiedades del ser que, como el ser mismo, superan cualquier determinación predicamental. Son propiedades del ente en cuanto ente. En la filosofía griega encontramos el origen de la teoría medieval sobre los trascendentales en cuanto que Platón, Aristóteles y Plotino perciben la profunda conexión existente entre lo uno, lo

bueno y lo verdadero. Platón, en su teoría de las ideas, atribuye el lugar más elevado a la idea del Bien como fundamento de todo ente y de toda racionalidad y saber. Aristóteles busca lo que es propio del ser en cuanto tal y estudia lo uno, lo verdadero y lo bueno bajo los rasgos del primer Motor inmóvil y del ser perfectísimo, único, sumo bien, «pensamiento del pensamiento». Plotino considera la Unidad y el Bien como propiedades divinas y ve en el *Nous* su primer producto: la totalidad de los seres proviene del primer Ente en una serie de perfección decreciente, en la que el ser llega a perderse en el no-ser.

En la filosofía medieval, ya Agustín aplica a la revelación cristiana algunos principios del neoplatonismo y afirma que Dios, «suma unidad y sumo bien», verdad y belleza suprema, hace libremente partícipes a las criaturas con su acto creador de la unidad, del bien, de la verdad y del ser. También Alejandro de Hales y Alberto Magno relacionan lo uno, lo verdadero y lo bueno con el ente.

Santo Tomás afirma la bondad de los seres en la medida en que tienen el ser (*S. Th.* I, q. 6, a. 3, ad 2), así como la unidad y la verdad de los mismos, en cuanto lo uno no significa otra cosa más que el ente indiviso y lo verdadero no es sino una conformidad de las cosas con el entendimiento divino. En algunos pasajes también la alteridad es un trascendental.

En la filosofía moderna se produce con Kant una «revolución copernicana», que transforma el trascendental ontológico basado en el ser en un trascendental gnoseológico relativo al conocimiento a priori. Kant llama trascendental a todo conocimiento, búsqueda o método que se ocupa, no ya de los objetos, sino de los conceptos, representaciones o juicios a priori de los objetos. Trascendental es el conjunto de las leyes internas del espíritu que son condición de la experiencia. Para Kant el hombre no puede llegar al absoluto mediante el conocimiento: Dios es solamente una idea trascendental que responde a la tendencia inevitable del espíritu a superar el mundo de los fenómenos.

En el ámbito fenomenológico, E. Husserl desarrolla a partir de la intencionalidad del conocimiento su lógica trascendental como ciencia rigurosa que capta en una intuición pura la esencia de las cosas prescindiendo completamente de su existencia concreta, a través de la *epoché* o reducción fenomenológica. La lógica trascendental, en cuanto que tiende en su constitución trascendental a crear el elemento noético, deriva hacia el idealismo. Heidegger, principal discípulo de Husserl, aplica el método fenomenológico a la existencia humana en relación con el ser. Existir es trascender, superación del mundo como horizonte que proyecta el hombre.

El giro antropológico en el ámbito filosófico ha llevado a una reflexión trascendental en el ámbito teológico, desarrollada particularmente por K. Rahner,

discípulo de J. Marechal y M. Heidegger. Rahner afirma la existencia en el hombre de una experiencia trascendental que consiste en el «con-conocimiento subjetivo, atemático, presente en todo acto de conocimiento espiritual, necesario e ineliminable, así como en su apertura a la amplitud ilimitada de toda la realidad posible». Es una experiencia trascendental, «porque forma parte de las estructuras necesarias e ineliminables del sujeto cognoscente, precisamente en la superación de un grupo determinado de objetos, en la superación de categorías» (K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 1977). El carácter trascendental del hombre, espíritu en el mundo, lo prepara como oyente de la palabra y lo orienta a recibir la mediación absoluta y gratuita de Dios en la encarnación histórica en donde ésta se realiza de hecho. El método y la teología trascendental han suscitado graves críticas en el terreno filosófico y teológico; fundamentalmente, la reducción de la realidad de la fe a la realidad mundana y de la cristología a la antropología (C. Fabro, H. U. von Balthasar). Sus defensores afirman que el análisis trascendental no implica una cesión al immanentismo y que en virtud de su teología trascendental se ha logrado un enriquecimiento teológico en todas las ramas de la teología.

J. B. Metz, discípulo de Rahner, asume algunos elementos de la teología trascendental en su teología política. (Pacomio y Mancuso, directores, 1996: 993 s).

Trascendente

Se opone a *inmanente*. Lo que escapa a la medida común de los seres, rebasa los límites de la experiencia y está más allá, o por encima, de un ámbito determinado. Dios es la realidad absolutamente trascendente: existe en sí y por sí (Blázquez, 1997: 502).

Tridentino, concilio

De Trento, ciudad al norte de Italia. Allí se celebró el XIX Concilio Ecu­mé­nico de la Iglesia católica, en tres períodos: 1545-1547, siendo papa Paulo III; 1551-1552, con Julio III, y 1562-1563, en el pontificado de Pío IV. Se ocupó de *asuntos doctrinales* sobre todo en relación con los errores de los *protestantes*, frente a cuya cambiante doctrina dio seguridad; y de la *reforma de las costumbres* en la Iglesia (De Pedro, 1998: 279).

Tuciorismo

El tuciorismo extremo defiende que hay que seguir siempre la opinión más segura (en latín, *tutior*) en el caso de duda de conciencia. Es decir, acepta el principio de que es preciso obrar con absoluta certeza y que, por tanto, la ley siempre ha de prevalecer en caso de duda, a no ser que exista certeza absoluta de la no existencia de dicha ley. Los jansenistas y los rigoristas extremos defendieron esta postura, que fue condenada por Alejandro VIII (D. 1293). Existe un tuciorismo mitigado, el cual defiende que en caso de duda es necesario seguir la opinión *probabilísima*. Se trata de un *sistema de moral* exageradamente rigorista. Por lo demás, hay que tener en cuenta que existen situaciones en las que, en cualquier sistema de moral, es preciso seguir la opinión más segura, como en los casos en que entre en juego la vida humana o la validez de los sacramentos (Vidal, 1991: 603s).

Ultramontanismo

Doctrina y actitud de un catolicismo tradicionalista que surgió con particular fuerza en Francia en la primera mitad del s. XIX. Destacaron fuertemente el poder y prerrogativas –temporales y espirituales– del Papa en relación con las Iglesias locales, dirigiendo sus ataques particularmente contra las tendencias autonómicas galicanas. Entre sus líderes descollaron Joseph de Maistre, Lamennais, Louis Veuillot... (De Pedro, 1998: 281).

Utilitarismo

Conforme indica su misma etimología (utilidad/útil), es una doctrina ética, surgida en Inglaterra a finales del siglo XVIII, que enseña que el único criterio racional de moralidad radica en la promoción del mayor placer posible para el mayor número de personas. Es decir, el utilitarismo aplica la concepción positivista (*positivismo ético*) al campo de la moral: los humanos no pueden sino perseguir el placer y huir del dolor, lo bueno y lo útil se identifican y, como lo que se busca es “contribuir al máximo de felicidad posible del mayor número de individuos”, el utilitarismo –dicen– no es egoísta, sino que tiene un carácter social, filantrópico.

Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1876) están considerados los padres del utilitarismo. Sin embargo, sus antecedentes están en el *hedonismo* griego y, más en concreto, en el *epicureísmo*, hasta el punto de ser considerado como una versión actualizada del hedonismo, y algunos, incluso, lo denominan eudemonismo moral. Rasgos utilitaristas pueden encontrarse en

Spinoza (*Ética* IV, 8), pero fue el inglés Locke el que sentó las bases de esta doctrina moral en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689), donde escribe que “calificamos como bien (bueno) lo que es capaz de proporcionarnos un placer, de intensificarlo o de suavizar nuestro sufrimiento” (*Libro* II, cap. XX, 2) y, por ello, el hombre busca lo que le proporciona placer y evita lo que le hace sufrir.

Bentham no fue un filósofo en sentido estricto, sino jurista. En su primera obra, titulada precisamente *Introducción a los principios de la moral y del derecho*, sostenía que “las leyes reducen el campo de la acción humano y, por lo tanto, constituyen un mal”. En consecuencia, cuanto menor sea el número de leyes, mejor será el resultado. Según él, la aspiración a la felicidad es la aspiración al placer, al goce personal, y –rememorando el famoso *cálculo felicitarario* de Epicuro– trató de averiguar cuáles eran los goces que proporcionaban la mayor felicidad posible. Para ello estableció en su *Deontología de la ciencia moral* (1834) una “escala de goces” o aritmética de los placeres, situando en la parte superior los más profundos e intensos (que pueden durar siempre), seguidos por los más inmediatos y fáciles de alcanzar. Y estableció cuatro medidas para esta aritmética de placeres –su intensidad, duración, seguridad y proximidad–, a las que añadió la fecundidad, o capacidad de producir nuevos placeres, y la transmisibilidad, o poder de provocar el goce en los demás. Un acto virtuoso constituye un buen cálculo que proporciona más tarde un gran placer; pero Bentham introdujo una corrección al epicureísmo en el sentido de que el acto virtuoso exige esfuerzo, es la expresión de cierta lucha interior, ya que el hombre virtuoso sacrifica el placer inmediato en vistas a otro más lejano y superior.

La mejor exposición de este sistema ético se encuentra en el breve texto *El utilitarismo* (1863), de John Stuard Mill, quien afirma, nada menos, que en la norma áurea de Jesús de Nazaret –“haz como querrías que hicieran contigo y ama a tu prójimo como a ti mismo”– se contiene todo el espíritu de la ética utilitarista. Mill fue un importante economista que supo aplicar su concepto central del interés como motor de las acciones al ámbito de los comportamientos morales. Así ocurre en una de sus primeras obras, titulada *Principios de economía política con algunas aplicaciones a la filosofía moral* (1848). Su preocupación central no es otra que la de reconstruir la sociedad sobre unas nuevas bases éticas, y encuentra un principio fundamental: la aspiración a la máxima felicidad justamente concebida. Existen en el hombre –dice– unas tendencias morales y otras perversas, o, dicho de otro modo, hay hombres que trabajan por el bien común y otros que se desprecupan en absoluto. En la vida social se produce una síntesis entre las aspiraciones que proceden del sentimiento del deber y las

que derivan del principio de máxima felicidad y de la mayor utilidad. Desde esta óptica, la moral constituye la suma de exigencias que la sociedad impone a sus miembros en interés del bienestar común.

Las ideas de Bentham y, sobre todo, de Mill ejercieron gran influencia en la sociedad de su tiempo. En la actualidad R. M. Hare (*prescriptivismo*) ha retomado la concepción germinal del utilitarismo para afirmar, como principio ético fundamental, la “atribución de igual importancia a los intereses iguales de todos los ocupantes de todos los papeles”. Según W. D. Ross, el utilitarismo es una versión actualizada del *consecuencialismo*.

El profesor Aranguren valora críticamente el utilitarismo: “La crítica del utilitarismo —el cual, por supuesto, no necesita ser crudamente hedonista, sino que puede estar abierto a los más finos aspectos del bienestar anímico y espiritual intramundano— debe hacerse hoy, no pensando en su formulación histórico-filosófica, sino, fieles a su norma, por sus consecuencias, por sus frutos, que hoy tenemos a la vista en la concepción de la vida, en el ideal individual y colectivo de la llamada ‘sociedad del bienestar’. Es evidente que la promoción del bienestar, la elevación del nivel de vida de todos, la satisfacción completa de sus necesidades, etc., constituyen el fin primario de toda ética razonable. Pero el fin último prescrito por una ética, por muy intramundana que sea, ¿puede consistir en que cada ciudadano posea, en propiedad, aunque adquiridos a plazos, una casa y un automóvil, un aparato de televisión, varios de radio, un frigorífico, una lavadora de ropa y otra de platos, etc.; y junto a esto todos los derechos de seguridad, social, accidentes, jubilación, vida, y todas las pólizas de seguros imaginables, incluido el de la vida eterna mediante la pertenencia a la confesión religiosa que mejor se adapte a su etnia, clase social y modo individual de ser? Si los sobrios e idealistas Jeremías Bentham y los Mill, padre e hijo, levantasen la cabeza y vieses en qué ha desembocado la prolongación práctica de su utilitarismo, estoy seguro de que denunciarían nuestra sociedad, con razón, como materialista” (*Propuestas morales*, 1983, 52). (Blázquez, Devessa, Cano, 1999: 539–541).

Utopía / utópico

De *oú* (no) y *topos* (lugar), «en ningún lugar». El término se debe a Tomás Moro, canciller de Enrique VIII, quien tituló así, con el nombre de *Utopía*, el libro en el que describió una ciudad ideal, a la manera de la *República* de Platón. Planteaba allí la exigencia de una renovación de la vida política y social, como crítica a la situación real de Inglaterra. Los habitantes de la *Utopía* viven felices. No hay propiedad privada, no hay pobres ni mendigos, son agricultores.

Hombres libres, dedican el tiempo de ocio a cultivar el espíritu, trabajan lo necesario y conforme a sus predilecciones y capacidades, detestan la guerra, hay tolerancia religiosa, y todos deben reconocer tres principios fundamentales: la existencia de un Dios todopoderoso, la inmortalidad del alma y el premio o castigo en la vida futura. La *Utopía* de Tomás Moro (1480-1535) fue la primera de otras dos famosas utopías: *La ciudad del sol*, del italiano Tomás Campanella, y *La nueva Atlántida*, del inglés Francisco Bacon. Las tres grandes utopías del Renacimiento expresan el sentimiento fáustico del hombre nuevo, que imagina otras sociedades posibles en las que los hombres se sentirán más libres y felices.

El término *utopía* ha logrado consideración central en los estudios de sociólogos, como K. Mannheim (*Ideología y utopía*), quien distingue varios tipos de mentalidad utópica (la *humanitaria liberal*, la *socialista-comunista*, etc.), y de estudiosos de la política, como R. Dahrendorf, para quien las construcciones utópicas constituyen un importante factor de cambio (Blázquez, 1997: 510 s).

Valor-antivalor moral

1. *Noción*. La naturaleza del valor moral hay que buscarla, en primer lugar, a partir de la «materia» en la que se sustenta. Siguiendo la doctrina aristotélico-tomista, lo moral pertenece al orden de la *acción humana*; es decir, entra dentro de la estructura dinámica del hombre. Pero es necesario concretar más el significado de esa acción y de ese orden dinámico humano.

Según Aristóteles, existen tres formas de «acción humana»: la especulación (*theoría*); el hacer (*to poiëin*), es decir, la actividad artística y técnica en cuanto producción o transformación de objetos exteriores al hombre; y el obrar (*praxis*), es decir, la acción que queda dentro del sujeto. Esta distinción fue recogida por los escolásticos, y a través de ella diversificaron el orden moral en relación con el orden técnico o artístico.

Así, pues, el valor moral pertenece al *nivel práctico* de lo humano, en cuanto contradistinto del nivel teórico y del nivel «poyético» (técnico y artístico). Eso nos indica que el valor moral se relaciona con la actividad humana, no en cuanto que tal actividad produce obras externas, sino en cuanto es actividad producida por el hombre.

Esto equivale a decir que el valor moral se coloca en la estructura de la acción humana en cuanto humana; es decir, en cuanto la acción humana *define* al hombre mismo. El valor moral tiene por «materia» las acciones libres en las que el hombre se define a sí mismo.

2. *Constitutivo del valor moral.* La determinación del constitutivo intrínseco del valor moral es el elemento esencial de todo sistema ético. Coincide con la determinación de cuál es el valor supremo dentro del orden moral y, consiguientemente, desde él se organiza el universo objetivo de la moralidad. Por otra parte, la pregunta y la respuesta sobre el constitutivo del valor moral denotan la peculiar manera de entender y de resolver el problema de la jerarquización de los valores morales dentro de un sistema moral determinado.

a) *Respuestas históricas y «tipológicas».* En la historia de la reflexión ética se ha colocado el constitutivo del valor moral, entre otras realidades, en las siguientes:

– en la *obligación externa*: obediencia a un principio exterior legislante (sistemas morales obligacionistas, legalistas, heterónomos, tabuistas, etc.);

– en el *placer*: es bueno lo que origina placer y en la medida en que lo causa (existen variantes notables: hedonismo craso, epicureísmo, hedonismo elitista, hedonismo del goce tranquilo y compartido, etc.);

– en la *felicidad o eudemonía*: el ideal ético consiste en la realización feliz del hombre (mediante el ejercicio de sus funciones superiores: ética aristotélica; mediante la consecución del fin último humano: ética tomista; mediante la realización integral de la persona: versión moderna de la ética eudemónica, etc.);

– en la *armonía interior*: el ideal ético está en la «ataraxia» y la «apatheia» (estoicismo clásico) o en la realización del «sustine et abstine» («aguanta y mantente») (estoicismo popular);

– en el *deber por el deber*: vivencia ética desde la autonomía de la voluntad (ética kantiana);

– en la *utilidad*: el bien reside en sacar la máxima utilidad para el mayor número posible de sujetos (utilitarismo clásico) o en deducir el máximo provecho para la vida individual y social (neo-utilitarismo);

– en el *altruismo* (mezclado con cierta dosis de *egoísmo*): el ideal ético está en mirar siempre por los demás, sabiendo que de ese modo se atiende también a uno mismo;

– en la *libertad*: entendida como absurdo (ética sartriana), como lucha contra los valores vigentes (éticas revolucionarias), o como factor de destrucción (éticas de signo nihilista);

– en el *ejercicio de la razón*: actuando lúcidamente en un mundo en que, frente a todas las inevitables inseguridades y frente a todos los reales motivos de desesperanza, la razonabilidad es el único asidero del hombre.

b) *Constitutivo del valor moral cristiano*. En coherencia con lo expuesto al tratar la *fundamentación* de la ética cristiana y su *especificidad*, el constitutivo del valor moral cristiano se integra de dos dimensiones: la realidad *ética* y la referencia *religioso-cristiana*.

En cuanto *realidad ética*, el constitutivo del valor moral cristiano se identifica con la realización de lo humano. De ahí que la categoría que mejor expresa el significado del contenido humano del valor moral cristiano sea la de *humanización*.

En cuanto *cristiano*, el constitutivo específico del valor moral cristiano es Cristo, en cuanto que es interiorizado en el vivir de cada creyente. La fórmula de Pablo es clara y contundente: «Yo, por medio de la ley, he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios. Con Cristo estoy crucificado; pero vivo, no ya yo, sino Cristo vive en mí. Y eso que ahora vivo en carne lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó se entregó por mí» (Gal 2, 19-20).

Este *cristocentrismo* del constitutivo del valor moral cristiano puede ser expresado de diverso modo. De hecho, han existido formas diferentes de exponer el horizonte religioso de la ética cristiana. A modo de ejemplo, recordemos algunas.

El constitutivo específico del valor moral cristiano es identificado con:

- la caridad (Gilleman);
- la realización del reino de Dios (Stelzenberger);
- la imitación de Cristo (Tillmann);
- la realización del cuerpo místico de Cristo (Mersch);
- el seguimiento de Cristo (Häring).

Desde nuestro punto de vista, la referencia cristiana en el constitutivo del valor moral es expresada adecuadamente con la fórmula de la *realización de la historia de salvación*. Conviene advertir que tanto la «realización del reinado de Dios» como la «realización de la historia de salvación» no han de ser entendidas solamente de una forma «mística», sino también «política». Además, estas fórmulas expresan el horizonte referencial en el que cobra nuevo relieve el contenido intramundano del «dinamismo de humanización creciente». La referencia cristiana no sólo no hace suprimir, olvidar o descuidar el contenido de humanización intramundano, sino que lo apoya y lo radicaliza (Vidal, 1991: 609–611).

Valor / valor moral

Del verbo latino *valere* (ser fuerte, tener buena salud, valer), el valor era, para los griegos, sinónimo de valentía y coraje. Adquirió más tarde un significado económico. Algo tiene valor si es útil, y confundiendo valor y precio, las cosas valiosas tienen un alto precio. Las preguntas de “¿qué valor tiene este auto?” o “¿cuánto vale esta casa?” se corresponden con este sentido utilitario, económico, del valor como precio. Cuando Marx distinguía entre el *valor de cambio* (utilidad de un producto que podía cambiarse por otro y cuantificable bajo la forma de un precio) y *valor de uso* (utilidad del objeto en sí), se movía en esta vertiente económica. Del ámbito económico evolucionó al terreno sociológico, filosófico y cultural. Para las ciencias humanas –sociología, antropología, historia, etc.– los valores aparecen como bienes preferenciales que representan el papel de normas prácticas, se ordenan en sistemas e inspiran y orientan los comportamientos individuales y sociales.

Hacia mediados del siglo XIX surgió toda una corriente de pensamiento conocida como axiología (del griego *axios*: digno, valioso) o filosofía de los valores –con distintas vertientes: neokantiana, sociologista, psicologista, fenomenológica, existencialista, etc.–, según la cual la reflexión filosófica debe partir, efectivamente, de los datos inmediatos de la experiencia, pero tomada ésta en su integridad, pues los datos de la experiencia no son sólo sensibles, racionales y cognoscitivos, sino también afectivos, emocionales, estéticos y valorativos. “La verdad –escribe Bochenski (*Introducción al pensamiento filosófico*, 1956)– es que el hombre no se enfrenta sólo contemplativamente con la realidad. No sólo la ve, sino que la valora y estima. El hombre siente la realidad como bella o fea, como buena o mala, como agradable o penosa, como noble o vil, como santa o no santa, etc. (...) De modo general, nuestra vida está determinada por la valoración y los valores”. Es decir, las cosas no son meros hechos empíricos (positivismo) verificables (neopositivismo) y comprobables, sino que, además, son susceptibles de interés, estima o valoración, en suma. “Los valores –según Ortega– son un linaje peculiar de objetos ‘irreales’ que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender: sólo cabe ‘sentirlas’, y mejor, estimarlas o desestimarlas” (*Introducción a una estimativa*).

Los valores, pues, son preferencias, aspiraciones, creencias duraderas (Rokeach), posibilidades apropiables (Zubiri), un “sistema simbólico compar-

tido” (T. Parsons) y pautas generales o actitudes –dicen los sociólogos H. M. Johnson, E. Hollander, E. Durkheim, etc.– que orientan la conducta. Entre sus características cabe destacar: 1) que son personales o colectivos; 2) trascendentes (como las ideas, son trascendentes a las realidades que los encarnan); 3) histórico-sociales. Todas las culturas han elaborado su propia escala de valores, que han transmitido a través de la educación. La racionalidad, el trabajo y la eficiencia son, por ejemplo, valores específicos de la modernidad; 4) jerárquicos (o escala valorativa de los mismos) y 5) poseen la nota de *polaridad*, es decir, a todo valor corresponde un contravalor o antivalor: bello/feo, bueno/malo, etc. Max Scheler, en *El formalismo en la ética material de los valores* (1913-1916), confeccionó una escala o jerarquía en la que distinguió cuatro órdenes: 1) de lo agradable y desagradable (valores sensibles, económicos); 2) vitales (salud, fuerza); 3) la esfera de los valores espirituales (estéticos, lo justo e injusto, valores intelectuales, filosóficos, etc.); 4) la esfera de los religiosos. En esta escala no introdujo los valores morales (de lo bueno/malo) porque –según él– no poseen una “materia” propia, sino que “su realidad consiste en la realización de los demás valores conforme al orden justo de preferencia, según su jerarquía”. Con palabras de Aranguren, “el bien y el mal consisten en decidirse por la realización del valor que –acertada o equivocadamente, a estos efectos es igual– ha sido reconocido como preferible o como postergable, respectivamente. (...) Según Scheler, únicamente podemos realizar el valor del bien moral –esto es, en definitiva, ser buenos– en tanto que no intentemos convertir este bien moral en fin de nuestra acción, en tanto que no pretendamos directamente ser buenos. La razón es esta: la ‘materia’ de la voluntad es siempre un bien extramoral; por tanto, si pretendemos realizar de inmediato el valor moral, entonces es que ya no nos importa el valor material por sí mismo, sino que lo que nos importa es aparecer como buenos ante nosotros mismos, con lo cual incurrimos en fariseísmo” (*Ética*).

¿Tienen objetividad los valores? ¿Son meras preferencias individuales? La teoría objetivista (*objetivismo moral*) responderá afirmativamente. Son cualidades –dicen Scheler, Hartmann, etc.– inherentes al objeto, prescindiendo de la percepción que se tenga de ellos. Por el contrario, Meinong, Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger, Sartre, etc., sostienen que se trata de estados subjetivos (*subjetivismo moral*): son meros objetos de deseo, interés o estima. No dejan al ente –dice Heidegger– “que sea y nada más”. Al caracterizar algo como valor se le arrebató su dignidad, reduciéndolo a objeto de estimación subjetiva. Una posición intermedia –conocida como objetivismo moderado– mantiene Ma-

ritain, De Finance y Ortega. “Los valores –escribe éste– no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa (*estimativa moral*), del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y sólo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor”, y añade: “¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?”. A lo que Héctor replica con estas esenciales palabras: “No, el valor no depende de la querencia individual, tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre”.

Dicho esto, hay que preguntarse por la existencia y especificidad del valor moral. Ante todo, se puede definir el valor moral como aquella cualidad o perfección inherente al acto humano, es decir, que es conforme a la dignidad de la persona, ser autónomo, libre y responsable. La persona –afirma Scheler– es el soporte axiológico supremo y “su glorificación es el significado de todo el orden moral”; y sociólogos como C. S. Lewis (*La abolición del hombre*, 1947) han afirmado que la dignidad del hombre y su derecho a ser y vivir como hombre han sido el valor común a todos los pueblos de la historia (cf. J. Hersch, *El derecho de ser hombre*, 1968).

La moralidad se concreta en el valor moral y su especificidad radica en la acción realizada, en cuanto que merece aprobación o censura, no por lo que es exteriormente, ni porque sea mandada (por la autoridad, los padres o el mismo Dios), sino porque es interior y libremente conforme con la dignidad de la persona. En este sentido, los valores morales se convierten en deberes u obligaciones; y, además, se distinguen de los valores religiosos, como ya hizo Kant en sus célebres preguntas –“¿qué debo hacer?” (moral) y “¿qué me cabe esperar?” (religión)– y, en cambio, no hizo Max Scheler, para quien no existe un valor moral autónomo, pues “el valor bueno no aparece más que cuando realizamos el valor positivo superior”, es decir, el religioso. Sin embargo, de la misma manera que no deben confundirse los ámbitos de la religión y la moral, hay que diferenciar los valores morales de los religiosos. El valor moral dice relación de conveniencia o inconveniencia de la conducta humana a la dignidad de la persona: “Es honesto el que obra verdaderamente como hombre; pero obra verdaderamente como hombre sólo el que respeta la dignidad de la persona propia y ajena. Se debe perseguir y amar el bien de la persona” (P. Valori). En cambio, el valor religioso dice relación de la persona no a sí misma, sino a lo divino, a lo numinoso (R. Otto), a lo totalmente otro, a lo sagrado. Lo cual no contradice que el valor moral pueda abrirse a lo religioso (*religión y moral*), ni que el valor religioso implique una normativa moral” (Blázquez, Devesa, Cano, 1999: 543–546).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLÁZQUEZ, Feliciano (1997), *Diccionario de las Ciencias Humanas*, Editorial Verbo Divino (EVD), Estella.
- BLÁZQUEZ, Feliciano; DEVESA, Agustín; y CANO, Mariano (1999), *Diccionario de términos éticos*, EVD, Estella.
- COMPAGNONI, Francesco; PIANA, Giannino; PRIVITERA, Salvatore; y VIDAL, Marciano (directores) (1992), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Paulinas, Madrid.
- DE PEDRO, Aquilino (1998⁺), *Diccionario de términos religiosos y afines*, EVD, Estella.
- MERANI, Alberto (1979), *Diccionario de psicología*, Grijalbo, México.
- MORENO VILLA, Mariano (director) (1997), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid.
- O'COLLINS, Gerald y FARRUGIA, Edward (2002), *Diccionario abreviado de teología*, EVD, Estella.
- PACOMIO, Luciano y MANCUSO, Vito (directores) (1996²), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, EVD, Estella.
- PIKAZA, Xavier y SILANES, Nereo (directores) (1992), *Diccionario Teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca.
- QUINTANILLA, Miguel Ángel (1996²), *Breve diccionario filosófico*, EVD, Estella.

ROSSANO, Pietro, RAVASI, Gianfranco y GIRLANDA, Antonio (directores) (1990), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid.

ROTTER, Hans y GUNTER, Virt (1993), *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona.

SANTIDRIÁN, Pedro (2000³), *Diccionario básico de las religiones*, EVD, Estella.

VIDAL GARCÍA, Marciano, (1991), *Diccionario de ética teológica*, EVD, Estella.

VIDAL MANZANARES, César (1999), *Diccionario histórico del cristianismo*, EVD, Estella.