communio volumen XXXV/2
julio-diciembre 2002

Revista de los dominicos
de andalucía (españa)

communio volumen XXXV/2 julio-diciembre 2002

communio
volumen 35/2
julio-diciembre 2002

communio

- Rufino de Aquileya. Explicación del Símbolo de la Fe (Introducción, traducción y notas)
- Las expresiones de la Sagrada Escritura y las declaraciones de la Iglesia. Su autoridad en la enseñanza de la Escuela de Salamanca (1526-1584) (II)
- La familia y los centros educativos como principales agentes de humanización y de la educación afectivo-sexuales
- De lo moral y lo religioso en el hombre: reflexiones en torno a sus relaciones
- III Congreso Andaluz de la Educación Católica: la calidad educativa, compromiso de la educación cristiana
- Educación afectivo-sexual del alumno en el contexto de la calidad educativa. Vertiente familiar
- La calidad de la educación afectivo-sexual en el aula

revista de
los dominicos
de andalucía

communio

Revista Semestral publicada por los Dominicos de la Provincia de Andalucía (España)

DIRECTOR: Antonio Larios Ramos OP.

CONSEJO DE REDACCION:
Urbano Alonso del Campo OP.
Nicasio Martín Ramos OP.
Francisco Sánchez-Hermosilla Peña OP.

SECRETARÍA Y ADMINISTRACCION
Modesto Sánchez Sánchez (Secretario)

COMMUNIO
Apartado 820
41080 - SEVILLA (España)
Fax:: 954 904 367
E-Mail: iucfsevi2000@mixmail.com

Diseño de portada original de Mª José García del Moral y Mora (Fundación Amalio)

ISSN 0010 - 3705
Depósito Legal: 129 - 1968; 400 ejs. 12-84
Imprime: Imprenta Sand; C/ Transv. a Mercedes Barri, 6; 41900 CAMAS (Sevilla)

PRECIOS

España y Unión Europea: 32 € - Otros países: 52 $
Números sueltos: España y Unión Europea: 16 € - Otros países: 26 $

Banco Bilbao Vizcaya Argentaria
C/. Rioja, 26
E-41001 SEVILLA
c/c. 0182-7560-38-0220120571

communio

Volumen XXXV / 2 / julio - diciembre 2002

Rufino de Aquileya. Explicación del Símbolo de la Fe (Introducción, traducción y notas), Carmelo Granado 265-358

Las expresiones de la Sagrada Escritura y las declaraciones de la Iglesia. Su autoridad en la enseñanza de la Escuela de Salamanca (1526-1584) (II), Ignacio Jericó Bermejo 359-396

La familia y los centros educativos como principales agentes de humanización y de la educación afectivo-sexuales, Urbano Alonso del Campo 397-416

De lo moral y lo religioso en el hombre: reflexiones en torno a sus relaciones, J. García-Alandete 417-434

III Congreso Andaluz de la Educación Católica: la calidad educativa, compromiso de la educación cristiana 435-440

Educación afectivo-sexual del alumno en el contexto de la calidad educativa. Vertiente familiar, Urbano Alonso del Campo 441-464

La calidad de la educación afectivo-sexual en el aula, Cosme Puerto 465-492

La familia debe ser por ello, el primer núcleo humano que forje las directrices de las nuevas sociedades y lo que la defina como el primer vehículo trasmisor de valores.

Muchos de nuestros viejos moldes no sirven, aunque la historia que los forjó siga siendo válida, pues la "memoria" histórica siempre es aleccionadora y parte de los valores del pasado configuran, en no pequeña medida, nuestra propia identidad y el sistema referencial de la cultura presente. Tradición y futuro actúan sobre nuestro presente. La institución familiar por ello, no sólo tiene futuro sino que tiene una responsabilidad más acentuada que épocas precedentes en las que dependía más de los factores "naturales". El hombre de hoy debe ser más sensible a los factores personales y sociales que entran en juego y que permiten diseñar planes de acción con objetivos que sean capaces de estructurar personas y familias capaces de adaptarse a la realidad presente y dirigir la evolución futura de la especie humana.

El mejor educador de la afectividad y la sexualidad será aquel que la promueve, junto con los valores personales de la afectividad, la reciprocidad, la solidaridad. Pero esto implica a la vez una presentación de la sexualidad como la base sensible en que debe cimentarse una relación personal, madura y estable. Si la sexualidad como hemos indicado debe ser la metáfora del amor, es preciso que el amor personal sepa encontrar en ella el elemento fruístico e imaginativo para su propio renacimiento. Sólo entonces la sexualidad y el amor podrán abrazarse sin destruirse.

Urbano Alonso del Campo, o.p.
Universidad de Granada

De lo moral y lo religioso en el hombre: reflexiones en torno a sus relaciones

Resumen

En este artículo se ofrecen unas breves reflexiones acerca de la condición moral y religiosa del hombre, considerando moralidad y religiosidad como notas constitutivas del hecho humano que pueden mantener entre sí una relación de complementariedad.

Palabras clave: moralidad, religiosidad, fideísmo ético, ateísmo ético, autonomía teónoma.

1. EL HOMBRE ES CONSTITUTIVAMENTE MORAL.

Que el hombre es un ser libre resulta una afirmación innegable. También que tal libertad se entiende desde una doble vertiente, por decirlo de algún modo: por una parte, el hombre es "libre de" la determinación biológica, psicológica y/o sociológica, y, por otra parte, es "libre para" realizar sus preferencias, elecciones, decisiones y curso de sus acciones (Aranguren, 1995; Vidal, 1975; Pérez-Delgado, 2000).

Desde esta condición ontológica de "ser-desde-y-para" la libertad, el *modus vivendi* debe ser determinado por cada cual. Tal autodeterminación se cumple, o mejor se va cumpliendo, se va constituyendo, a lo largo del devenir biográfico a través de un proceso de toma de decisiones, las cuales deben ser necesariamente justificadas, acerca de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo

justo y lo injusto. Con ello, la persona se encarga de la realidad, de su realidad, carga con ella, pues la vida no le viene hecha, no le es dada de una vez por todas, sino que tiene que hacérsela. Así, la libertad se halla vinculada a un imperativo que apela a la responsabilidad, y es que la vida debe ser moralmente buena, aunque el contenido de tal imperativo pueda ser variable (Aranguren, 1986).

Esto constituye la condición moral del hombre, su condición estructuralmente moral: que desde su libertad constitutiva, su no estar determinado, debe decidir siempre, responsablemente, su vivir. Lo moral, pues, se halla enraizado en la estructura antropológica (Pérez-Delgado, 2000); se impone, incluso, "como un dato espontáneo de la conciencia humana" (Vidal, 2000: 207).

Como dice F. Blázquez, "el hombre es estructuralmente moral en cuanto que, inexorablemente, le compete el quehacer de su vida" (Blázquez, 1986: 11s), pues es, como ya se ha señalado, un ser libre de las ataduras, tanto de la determinación genética, instintiva, pulsional, como de la determinación social, y libre para obrar decidida y responsablemente, pues debe decidirse acerca de, y responder de, justificar, sus elecciones, aquellas a través de las cuales va constituyendo su vivir. Siguiendo a V. E. Frankl, padre de la Logoterapia, el hombre es el ser "que *siempre* decide lo que es".

En palabras de J. Marías, "el hombre elige constantemente, decide entre posibilidades, "realiza" lo irreal, y ello supone el ejercicio de la libertad. Pero estamos viendo que elige también, y antes, sobre qué va a decidir, entre qué caminos va a elegir. La justificación, o su ausencia, a todos los niveles, determinan el carácter moral o inmoral de cada acto, de las posibilidades descubiertas y aceptadas de cada vida, de los proyectos y su concatenación o engranaje, de la configuración total de la vida" (Marías, 1996: 28).

2. EL HOMBRE ES CONSTITUTIVAMENTE RELIGIOSO.

El hombre es un ser, asimismo, que desde su condición constitutivamente finita y, por tanto, existencialmente menesterosa, se

interroga por la totalidad de la existencia (De la Pienda, 1998), y que debe buscar más allá de sí mismo, en algo que no es él mismo, en algo que trasciende su humanidad, las respuestas a sus interrogantes fundamentales, sus preguntas radicales.

La pregunta metafísica por la existencia, en toda su amplitud y profundidad, con todo lo que comporta, es la vía por la cual el hombre experimenta, primero en un nivel puramente experiencial, intuitivo o pre-racional y después en un nivel abstracto, consciente y racional, la presencia interpelativa de un "Totalmente Otro" trascendente (Otto, 1991). Como ser contingente, limitado, finito y en situación, por tanto y como decíamos más arriba, de menesterosidad existencial, el hombre trata de hallar en un "Absoluto" el referente de la existencia, la respuesta a esos sus interrogantes radicales, fundamentales –acerca del fundamento de aquélla. "Absoluto" que permanece en una dimensión relativa al "misterio", como algo inabarcable en su absolutez por el hombre con las posibilidades de su sola razón especulativa.

> *"La referencia al misterio en general es un constitutivo esencial del hombre, es uno de sus "existenciarios""* (De la Pienda, 1998: 125).

La religiosidad, que es manifestación de la apertura de la persona a la trascendencia –que interpela a, y es posible por, un "sentido de lo sagrado", nos dice J. Martín Velasco (1993)[1]-, forma parte constitutiva de la naturaleza humana, es intrínseca a la misma, está enraizada en lo antropológico (Quintana Cabanas, 2001), es "una realidad en el sentido estricto del empiricismo fenomenológico" (Frankl, 1999: 89), constatada antropológicamente como universal tanto a lo largo del tiempo como en las diferentes sociedades y culturas –"hecho universal tanto diacrónica como sincrónicamente" (De la Pienda, 1998: 10).

El hecho religioso, además, es diferente a cualquier otro hecho humano (filosófico, estético, político, económico, etc.), es original, específico y no reductible a ninguno de ellos (Martín Velasco, 1993).

[1] Esta obra de J. Martín Velasco es una edición corregida y actualizada de su "Fenomenología de la religión", la cual constituía la parte primera de *Filosofía de la religión*, publicada en colaboración con J. Gómez Caffarena en Revista de Occidente, en 1973.

El ser humano es, pues, afirmamos, estructuralmente, constitutivamente religioso. Es un *homo religiosus*, un *anima naturaliter religiosa* (Frankl, 1999), siendo característica estructural de tal condición la tendencia, incluso la tensión, hacia lo trascendente, lo absoluto (Vidal, 1988), experiencia del "lazo vital del hombre y la sociedad con la fuente de todo ser" (Vergote, 1973: 39), de "relación a algo sobrehumano y supermundano" (Grom, 1994: 404), de religación con lo trascendente, constituyendo un "hecho originario, una experiencia y una intuición simbólicas inmediatas" (Vergote, 1973: 62).

Y esto que afirmamos es cierto aun cuando la religiosidad, la propia condición religiosa, no sea vivida conscientemente, sino que se halle en el "inconsciente trascendente" o "inconsciente espiritual" (Frankl, 1999b) o cuando, incluso, es conscientemente rechazada, como sucede en el caso del ateísmo militante, de la irreligiosidad como creencia asumida en autoengaño (Díaz, 1995) o es objeto de beligerancia, como ocurre en el caso del antiteísmo (postura que, de suyo, supone asumir como real la creencia religiosa y por tanto su objeto, aunque no se dé adhesión a los mismos).

Y sea religiosa o no la naturaleza de la concepción de tal Absoluto (pues ha habido, y las hay todavía hoy, formas no religiosas de concebirlo), la cuestión es que el hombre es, por naturaleza, criatura siempre tendente a "Algo" o "Alguien" que se sitúa ontológicamente por encima de él y que es entendido como subsistente en sí mismo.

En relación con lo que venimos diciendo, para Milanesi y Aletti (1974) la actitud religiosa tiene su fundamento en la necesidad del hombre de darse sentido a sí mismo, de dar sentido al mundo y de dar sentido a las relaciones entre ambos. Necesidad que no puede ser satisfecha por la razón instrumental y sus productos, la ciencia y la técnica, sino que exige una "actividad interpretativa de la realidad", mediante el concurso de la capacidad simbolizadora. Y es a través de la relación que la persona establece con un "Totalmente Otro" (Otto, 1991) cuando tal sentido puede tener lugar. Esta relación se expresa, se manifiesta, en dos momentos, subjetivo y objetivo.

2.1. El momento subjetivo de la religiosidad.

Respecto al momento subjetivo, la religiosidad, como experiencia subjetiva e íntima, adquiere el carácter de una experiencia de encuentro (Martín Velasco, 1976) con aquel "Totalmente Otro" que, cuando es integrada en la propia estructura personal, deviene en verdadera actitud (Vergote, 1973), lo cual viene a ser la transformación del acto de experiencia al hábito, producto de "una estructuración relativamente estable de todo el psiquismo, el cual toma posición frente al radicalmente otro, poniendo en juego todos los niveles de la conducta y todos los componentes (intelectivos, emotivos, afectivos, motivacionales, operativos)" (Milanesi y Aletti, 1974: 22s), pues la actitud religiosa supone la "estructuración de toda la personalidad en función de la relación con Dios" (Vergote, 1973: 313).

Cuando la búsqueda de significado asume como fuente del mismo el "Totalmente Otro" y se produce el encuentro con éste, tiene origen la experiencia religiosa, susceptible de ser entendida como una "realidad radicalmente diversa de la que el hombre tiene experiencia diaria" (Milanesi y Aletti, 1974: 17). El encuentro con el "Totalmente Otro" introduce a la persona en una dimensión existencial radicalmente diferente a la de la cotidianidad, en una realidad "totalmente otra" (Otto, 1991). En relación con la experiencia de un "Totalmente Otro" a la que remite la estructura de la experiencia religiosa, A. Vergote define ésta como "la captación, en lo que es humano y terrestre, del impacto de lo Totalmente-Otro" (Vergote, 1973: 66), el cual tiene un carácter y una presencia sagrados, en antítesis con una realidad profana, de la que se mantiene separado (Elíade, 1973). La realidad, en sus dimensiones espacio y tiempo, aparece escindida en dos mundos, el de lo sobrenatural, sagrado y trascendente, y el de lo natural, profano y ordinario, siendo esto lo que define la estructura fundamental del hecho religioso –y de la conciencia y la experiencia religiosas en la esfera subjetiva. Es este ámbito de "lo sagrado", y la escisión de la realidad, el lugar común en el que se inscribe todo elemento componente del hecho religioso (Martín Velasco, 1993).

En virtud de tal escisión hay momentos, lugares, objetos y rituales sagrados, que mantienen un evidente vínculo con lo trascendente,

y momentos, lugares, objetos y rituales profanos, en los que "lo sagrado" no se manifiesta, no le son propios, al menos de una manera patente. Lo nuclear de la experiencia religiosa es esa toma de conciencia del abismo que separa los mundos de "lo sagrado" y "lo profano".

De la Pienda (1998) da a ello el nombre de "orden trascendental" de la religiosidad. Para este autor, lo sagrado se caracteriza por un "asintotismo ontológico", y el conocimiento de lo sagrado por parte del hombre por un "asintotismo gnoseológico". Con ello pretende expresarse, por una parte, la condición de *absconditus* u oculto del "Totalmente Otro", a pesar, incluso, de su autorrevelación al hombre, y, por otra parte, la nunca actualizable posibilidad de ser desvelado, de ser conocido y abarcable en su mismidad, en su esencia.

Un "Totalmente Otro" ontológicamente asintótico que puede ser experimentado en términos de "Misterio" (Martín Velasco, 1993), de *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 1991), que puede llegar a suscitar "temor y temblor" (Kierkegaard, 1975), pero que puede, también, ser experimentado en términos de encuentro (Martín Velasco, 1976), en clave de "Yo-Tú" (Buber, 1969), a pesar de la distancia infinita que ontológicamente le separa de la persona y sin que ello signifique ni que ésta supere su condición de menesterosidad y trascienda el "asintotismo gnoseológico", ni que se pervierta la trascendencia del "Totalmente Otro" viniéndolo a convertir en una mera realidad objetiva -"objetualización de Dios". Más bien, la experiencia religiosa auténtica "afirma la trascendencia de lo divino en la misma medida en que entabla con ella una relación personal" (Martín Velasco, 1976: 156). Relación en la que se asume, según este último autor, (1) la trascendentalidad de "lo sagrado", (2) la función de mediación, de presencialización, que desempeñan las hierofanías sin que "lo sagrado" se mundanice y se convierta en objeto, y (3) el esfuerzo activo del hombre, vivido no obstante como "fruto de la gracia".

2.2. El momento objetivo de la religiosidad.

En cuanto al momento objetivo de la religiosidad al que hacen referencia Milanesi y Aletti (1974), resulta claro que, en términos de experiencia religiosa personal, se las tiene que haber con

un contexto histórico, cultural y social, en el cual cristaliza "en un sistema de principios y de normas imperativas" (Milanesi y Aletti, 1974: 23), experimentando un proceso de institucionalización que la canaliza de manera que pueda formar parte de una experiencia colectiva, compartida –es la religión, entendida como la experiencia religiosa relativa a una determinada comunidad de creyentes, a la que uno se adhiere como miembro. El momento objetivo de la religiosidad es, pues, la religión, la cual viene a ser el modo en que se externaliza la religiosidad en relación con el contexto sociocultural más amplio en que tiene lugar. La religión es, en resumidas cuentas, la religiosidad en su dimensión comunitaria, compartida e institucionalizada (Milanesi, 1974; Grom, 1994), lo que De la Pienda (1998) denomina "orden categorial o conceptual" de la religiosidad; esto es, cuando un colectivo comparte un conjunto de símbolos, de ritos y de costumbres, de conductas, en relación con "lo sagrado". Así, mientras que existe una sola religiosidad, la que es constitutiva del hombre, hay variedad de religiones, de expresiones simbólicas institucionalizadas de la religiosidad (De la Pienda, 1998).

3. RELACIONES ENTRE MORALIDAD Y RELIGIOSIDAD

3.1. Moralidad y religiosidad se caracterizan por sus diferentes actitudes.

Hemos caracterizado la moralidad y la religiosidad como dimensiones ambas estructurales del hombre, de las cuales no puede zafarse, abstenerse. Se trata de dimensiones constitutivas de la persona que se diferencian entre sí por sus respectivos objetos, por las actitudes que las definen y por las motivaciones que las orientan (Delfor, 1993; Martín Velasco, 1993; Aranguren, 1995; Pérez-Delgado, 2000), exigiendo cada una de ellas una aproximación fenomenológica diferente, en virtud de su especificidad, de su "diferencia fenomenológica" (Martín Velasco, 1993). Como dice M. Vidal, "cada una de ellas tiene su peculiaridad irrenunciable" (Vidal, 2000: 802).

Es así que mientras que la moral se orienta hacia el bueno, correcto y justo obrar, la religiosidad tiene como objeto la relación

con la divinidad, la trascendencia, "lo santo", el *mysterium tremendum et fascinans*. Entonces puede entenderse que lo trascendente y lo moral, lo santo y lo justo, son dimensiones diferentes, no simétricas y no necesariamente coincidentes en la misma persona. En este sentido, las personas pueden o no ser religiosas y tener o no una sensibilidad y fuerza morales muy desarrolladas. Valgan, como apoyo de lo que venimos diciendo, las siguientes opiniones de estos reconocidos autores:

> *"En términos generales, podemos decir que no existe una conexión absolutamente necesaria de la ética con la religión. Pueden darse, y de hecho se dan, formas válidas de moral vivida y de moral escrita sin referencia a Dios. La apertura a Dios no contradice la autonomía de la conciencia moral, ni la autonomía de los valores éticos. Aunque es cierto que una vivencia total de los valores morales puede llevar al hombre a descubrir la presencia de Dios, también es cierto, sin embargo, que es posible y correcta una fundamentación puramente autónoma (no religiosa) de las exigencias morales"* (Vidal, 1995: 116).

> *"El conocimiento de los contenidos éticos no requiere como condición previa la vivencia de la fe"* (López Azpitarte, 1988: 11).

> *"(...) la fe no es un requisito necesario para ese conocimiento ético, como si todos aquellos que no la comparten fuesen incapaces, por este mismo hecho, de llegar a conseguirlo"* (López Azpitarte, 1988: 12).

Para Aranguren (1995) la actitud religiosa es constitutivamente moral, en cuanto pertenece al *genus moris*, pero mantiene diferencias con la moral en cuanto a su contenido específico. Así, la religión contiene elementos que van más allá de lo estrictamente moral, tales como creencias, doctrina, dogmas, liturgia, etc., y está caracterizada por una actitud diferente a la que caracteriza a la moral. La actitud religiosa consiste en "la entrega creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios" (Aranguren, 1995: 104), mientras que la actitud ética es "el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la justicia" (ibid.).

Puesto que ambas dimensiones, moralidad y religiosidad, son distintas entre sí, pueden en la misma persona tener lugar o no

igualmente, es decir, una persona puede ser o no ser religiosa y ser o no ser moralmente autónoma.

La religiosidad no supone, de suyo, heteronomía moral, como tampoco supone autonomía moral el mero hecho de no ser religioso. Será heterónoma toda moral, sea su procedencia religiosa o no, que trate de imponerse a la conciencia y a la razón personales sin fundamentación racional. Se puede ser religioso o no y moralmente autónomo o heterónomo. Es necesaria la fundamentación racional de los contenidos morales que se prescriban, tanto si proceden de una matriz discursiva religiosa como si no. Es en la medida de la racionalidad de sus principios fundamentantes que podrá –y deberá- ser aceptada una norma moral, tanto por personas religiosas como por personas no religiosas, pues es tal racionalidad la que la legitima. En este sentido, "la ética autónoma tiene como punto de partida una confianza en la capacidad de la razón humana, a pesar de sus limitaciones y condicionantes" (López Azpitarte, 1988: 16).

Ya Marciano Vidal señalaba la autonomía, junto con la secularidad y la historicidad, como una mediación ética a través de la cual se expresa la moral –en concreto se refería a la moral cristiana–. Tal mediación de la autonomía remite a "la estructura de lo humano en cuanto tiene capacidad para ser y actuar como sujeto (...) presupuesto ineludible de toda ética" (Vidal, 1976: 37), la "emergencia del hombre como sujeto (...) presupuesto y exigencia del compromiso ético" (Vidal, 1976: 44). Esto supone que es la autonomía de la razón práctica la condición desde la cual la persona se constituye en agente de legítima moralidad.

3.2. Concepciones acerca de las relaciones entre moralidad y religiosidad.

Aranguren (1995) apuntaba varias posibles concepciones acerca de las relaciones entre moral y religión, dadas y expresadas a lo largo de la historia de la reflexión ética desde la Grecia clásica a nuestros días. En términos generales y sin pretensión alguna de exposición exhaustiva, son las siguientes:

a) Primacía de la moral sobre la religión, o eticismo, bien de carácter religioso, bien de carácter ateo, según considere a la religión como una parte de la moral o la rechace, respectivamente. La obra de I. Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* es paradigmática de esta concepción, siendo la religión, meramente, una consecuencia de la moral, ya que el bien superior de la virtud, uno de los elementos de la religión para Kant junto a la existencia de Dios y de una vida futura, es la felicidad, y ésta "sólo puede ser alcanzada en "otro mundo" y distribuida en proporción a la moralidad" (Aranguren, 1995: 112). La religión sería garantía trascendente de la moral. No obstante, como señala Aranguren, el eticismo "es ciego para la insuficiencia del hombre, la necesidad en que se halla de ser salvado, la imposibilidad de salvarse por sí mismo" (ibid., 113).

b) Moral separada de la religión, en términos de incompatibilidad, más que de mera diferencia, que puede adoptar formas diferentes, cuales son (1) la moral, enteramente autónoma frente a la religión, excluyéndose a ésta del ámbito de lo moral; (2) la religión, frente a la moral; (3) deísmo, en el que se es moral a pesar de Dios, que crea el mundo y se desentiende del mismo; y (4) ateísmo ético, en el que se es moral, no sin Dios, sino contra Dios, por lo que debería ser considerada una moral antiteísta.

c) Apertura de la ética a la religión. Sería la radical, la estructural insuficiencia del hombre, la limitación y finitud de todo proyecto humano, lo que exigiría que la moral estuviera abierta a la religión, de manera que ésta permitiera a aquella superar, trascender, sus límites, impuestos por aquellas. La concepción religiosa de la vida permite comprender aspectos de la existencia que están situados más allá de lo estrictamente moral, y da lugar a una profundización de ésta.

Dos concepciones extremas y contrapuestas son el ateísmo ético y el fideísmo ético. El primero supone "la postura de rechazo de Dios

(de la Religión, de la Trascendencia) por motivos éticos, es decir, por creer que la afirmación de Dios conculca los valores del hombre. De esta suerte, surge una Ética que, explícita y postulatoriamente, rechaza la apertura a la Religión" (Vidal, 2000: 799). El ateísmo ético ya fue considerado por Aranguren una postura ética abocada al absurdo, siendo un "producto racionalista, una simplificación racionalista de la realidad" (Aranguren, 1995: 120). Por el contrario, se entiende el fideísmo ético como "el apoyo y la justificación del irracionalismo moral, la intransigencia, y toda forma de heteronomismo ético" (Vidal, 2000: 801), suponiendo manifestación o expresión de "fundamentalismo religioso". Ni uno ni otro, este es el caso, dan debida cuenta del fenómeno del hombre como ser preocupado, a la par, por su felicidad y salvación y por la instauración de la justicia en el mundo.

En la línea seguida por Aranguren, Pérez-Delgado (2000) entiende que pueden concebirse moralidad y religiosidad (1) como dimensiones independientes, sin relación; indiferentes la una respecto de la otra, podríamos decir; (2) en términos de la religiosidad como fundamento de la moralidad, que derivaría en fideísmo ético, en el que la moral está basada, tiene su fundamento, en la revelación, y que, renunciando a la racionalidad, deviene en intransigencia fundamentalista y adoctrinamiento heterónomo y antiemancipatorio (Vidal, 1995); (3) considerando la moralidad como fundamento de la religiosidad, deviniendo en laicismo moral, con el que la moral halla su fundamento en la ley natural; en cuanto a la religiosidad, se acepta la existencia de una religión natural; (4) como dimensiones contrarias, incompatibles, excluyentes, deviniendo bien en ateísmo ético, bien en una moral religiosa heterónoma; y (5) como dimensiones diferentes, pero complementarias, no excluyentes, dando lugar a la posibilidad de una autonomía teónoma que, sin renunciar a la racionalidad de la moral, no anula el valor y significación de lo religioso. También Martín Velasco (1993) se hacía eco de estas diferentes concepciones acerca de las relaciones entre moralidad y religiosidad, caracterizables por actitudes diferentes.

La cuestión estribaría en el modo en que actitudes religiosas y actitudes morales se relacionan entre sí (Aranguren, 1995). Más en concreto, como señala E. Pérez-Delgado, "¿qué tipo de actitud

religiosa se relaciona con qué tipo de actitud moral?" (Pérez-Delgado, 2000: 144).

La de incompatibilidad es, como hemos señalado, una de las posibles concepciones de las relaciones que moralidad y religiosidad pueden mantener entre sí. Desde esta concepción podría sostenerse que mientras que el *homo religiosus* lanza su mirada hacia lo alto y en tal medida se desentiende del mundo, el *homo ethicus* dirige su mirada hacia abajo y se despreocupa de lo que queda más arriba de la línea del horizonte. La fe orientaría hacia la contemplación beatífica de Dios, y la moral a comprometerse con los demás y por los demás en la construcción de un mundo más justo. O se mira hacia arriba, hacia el Cielo, o hacia abajo, hacia la Tierra, pero nunca es posible dirigir y mantener la mirada simultáneamente hacia ambos, se diría.

No es ésta, sin embargo, la relación que creemos y mantenemos existe entre moralidad y religiosidad. Ya ha quedado dicho anteriormente que ambas son características estructurales del hombre; que éste es, a la par, constitutivamente moral y religioso. Y de ambas debe dar razón. Otra cosa es cómo cada cual experimente, y dé razón de, su condición inevitablemente moral y religiosa, bien en armónica convivencia, bien desde la mutua indiferencia, bien en condiciones de incompatibilidad excluyente.

3.3. Moralidad y religiosidad son dimensiones de la persona compatibles.

Entre los extremos radicales y excluyentes ateo y fideísta, cabe una articulación correcta, una concepción de conciliación entre moralidad y religiosidad, cual es aquella que "se establece respetando la peculiaridad de cada una de las dos formas de expresión del mundo personal e integrándolas en una síntesis superior" (Vidal, 2000: 802), de modo que cada una de ellas ocupe su justo lugar, el que le corresponde, en la persona, y ambas convivan unidas, aunque no confundidas, de manera que conduzcan a una existencia orientada, al mismo tiempo, hacia la justicia y hacia la trascendencia.

Consideramos que moralidad y religiosidad son dimensiones constitutivas de la estructura del ser humano en relación recíprocamente interpelativa, de modo tal que inquietud por, y apertura a, lo trascendente, por una parte, y preocupación por la justicia –la vida justa-, por otra parte, puedan aunarse y complementarse entre sí, plenificando a la persona cuando en ella tienen ambas su justa cabida. Contenido moral y horizonte trascendente propio de la religiosidad, son dos dimensiones -"mundos", para M. Vidal (1988)-, en relación dinámica y complementaria cuando se elabora una síntesis superior de ambas, de modo que "es posible una moral plenamente autónoma y una moral religiosa, con tal de que los dos planteamientos no sean excluyentes y acepten un mínimo de valores" (Vidal, 1995: 75)[2].

Siguiendo a E. López Azpitarte, la moral "tiene una dimensión humana, en cuanto que el hombre la fundamenta en su propia razón. Y se hace religiosa por su apertura a lo trascendente, cuando se vive como respuesta a un Alguien que está más allá del valor" (López Azpitarte, 1988: 32). En relación con ello, "está henchida de una fe que no elimina, contradice ni limita el esfuerzo de la razón; y está basada en su racionalidad, pero sin cerrarse en una autonomía absoluta, incompatible con la revelación" (ibid.).

Compartimos con Aranguren (1995) que la religiosidad orientaría y conduciría a la persona a profundizar en la consideración racional sobre lo bueno y lo justo, el obrar buena y justamente. Y, complementariamente, la sensibilidad moral, rectamente orientada, terminaría por abrirse a lo trascendente, vitalizándose con ello, adquiriendo mayor potencia actualizante. De modo que "toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras" (Aranguren, 1995: 104).

Para Martín Velasco "en la relación de respuesta personal del Absoluto que se hace al Tú en la divinidad, en el Misterio, el hombre religioso unifica e integra todas las dimensiones de su condición y les confiere un sentido verdaderamente definitivo y último" (Martín Velasco, 1993: 201). La orientación hacia "lo bueno", la

[2] Véase también Vidal, 2000.

moralidad, que es uno de los modos trascendentales del ser junto a la filosofía -"la verdad"- y la estética -"lo bello"-, como dimensión constitutiva del hombre, alcanzaría un punto cenital de excelencia en la medida en que estuviera imbuido de religiosidad, pues a través de ella se apela a lo incondicionado.

En palabras de M. Vidal, "la conciencia alcanza su total comprensión y su completa realización cuando es entendida y vivida en clave religiosa" (Vidal, 1988: 79). Y, redundando en lo expuesto, afirma J. Sádaba que "la acción moral se revela necesitada de un sentido que ella misma no se puede ofrecer" (Sádaba, 1993: 220), manifestándose con ello la necesaria relación que debe considerarse entre moral y religión.

Además, la apertura de la moral a la trascendencia no supone mengua de racionalidad. En este sentido, afirma M. Vidal, en referencia concreta al cristianismo y su relación con la moral, que "la ética autónoma puede ser al mismo tiempo teónoma", tratando "de integrar las convicciones religiosas cristianas (teonomía) en el interior del movimiento de la racionalidad (autonomía)" (Vidal, 1995: 76). Pues una ética autónoma es "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 posibilita y le da un fundamento válido" (Vidal, 1976: 72).

> *"La estructura teónoma de la razón cristiana no es de carácter voluntarista-nominalista (recaería la moral en heteronomía) sino de carácter racional (es decir, basada en la autonomía)"* (Vidal, 1976: 74).

Al respecto, nos dice E. Pérez-Delgado que "la teonomía ocupa una posición intermedia entre la heteronomía y la autonomía moral" (Pérez-Delgado, 2000: 133). La moral se enraíza en la autonomía de la razón, siendo su meta el buen y justo obrar. La moralidad, por una parte, no exige, de suyo, la religiosidad. Esto ha quedado claro. Pero también es cierto, por otra parte, que la religión aporta a la moral fundamentación y obliga a ella de modo incondicionado, en la medida en que apela a Dios como perfecto *"moral point of view"*, como fuente incondicionada de la moralidad, a la que da sentido plenificante. No obstante, hay que tener en cuenta que

"la referencia a Dios no puede formularse (...) en clave de normatividad nominalista, voluntarista y heterónoma" ni como "un escapismo del compromiso intramundano: apertura a la trascendencia no significa escaparse de la única realidad que nos compromete" (Vidal, 1976: 87s).

A todo ello podemos añadir que la religiosidad comporta siempre unas determinadas estimativa y orientación morales, no reduciéndose a ellas, sin embargo, ya que la extensión de su ámbito excede, ya decíamos anteriormente, lo estrictamente moral:

> *"(...) el creer no se identifica con la moral. La moral es mediación para hacer coherente la fe (para) convertirse en una fuerza transformadora de la realidad humana"* (Vidal, 1995: 116s).

> *"(...) la moral es un momento de la fe (...) mediación práxica o transformativa del creer"* (Vidal, 1988: 44).

En resumidas cuentas, a pesar de ser dimensiones diferentes, caracterizadas por actitudes diferentes y exigiendo cada una de ellas una aproximación fenomenológicamente diferente, religiosidad y moralidad, fe en un Dios trascendente y activa preocupación por la justicia, no son incompatibles sino más bien perfectamente compatibles. Mayormente, ambas por igual son necesarias para que la persona alcance la excelencia y la plenitud, pues es, como ya decíamos, a la par estructuralmente religioso y moral.

Las morales religiosas integran, pues, por una parte, evidencias proporcionadas por la razón y, por otra parte, convicciones de naturaleza religiosa, constituyendo un marco normativo específico, original, que dirige a la persona creyente en su conducta moral. En realidad, como sostiene M. Vidal (1995), existe una única moral, la moral humana, sea o no sea religiosa.

F. García-Alandete
Doctor en Psicología.
Profesor de Psicología Evolutiva y Educativa en la E.U.M. Edetania (adscrita a la Universitat de València).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANGUREN, J. L. L. (1986) *Propuestas morales*. Madrid: Tecnos.

ARANGUREN, J. L. L. (1995) *Ética*. Madrid: Alianza.

BLÁZQUEZ, F. (1986) "Introducción al pensamiento ético de Aranguren". En Aranguren, J. L. L.: *Propuestas morales*. Madrid: Tecnos.

BUBER, M. (1969) *Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

CORTINA, A. (1986) *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.

DE LA PIENDA, J. A. (1994) *Educación, axiología y utopía*. Universidad de Oviedo.

DE LA PIENDA, J. A. (1998) *El problema de la religión*. Madrid: Síntesis.

DELFOR, H. (1993) "Religión, ética y estética". En Gómez Caffarena, J. (ed.): *Religión*. Madrid: Trotta.

DÍAZ, C. (1995) *Valores del futuro que viene*. Móstoles: Nossa y Jara.

ELÍADE, M. (1973) *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

FRANKL, V. E. (1999) *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder.

FRANKL, V. E. (1999b) *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Barcelona: Paidós.

GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1995) *Ética y religión. Una relación problemática*. Santander: Sal Terrae, col. Cuadernos Fe y Secularidad, 29.

GROM, B. (1994) *Psicología de la religión*. Barcelona: Herder.

GUITARD, L. (1965) *La evolución religiosa de los adolescentes*. Barcelona: Herder.

KIERKEGAARD, S. (1975) *Temor y temblor*. Madrid: Nacional.

LÓPEZ AZPITARTE, E. (1988) *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*. Santander: Sal Terrae, col. Cuadernos Fe y Secularidad, 4.

LÓPEZ AZPITARTE, E. (1990) *La moral cristiana. Sus fundamentos para la realización humana*. Santander: Sal Terrae, col. Aquí y Ahora, 6.

MARÍAS, J. (1996) *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Madrid: Alianza.

MARTÍN VELASCO, J. (1976) *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Cristiandad.

MARTÍN VELASCO, J. (1992) "Religión y moral". En Vidal, M.: *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta.

MARTÍN VELASCO, J. (1993) *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.

MILANESI, J. (1974) *Sociología de la religión*. Madrid: CCS.

MILANESI, J. y ALETTI, M. (1974) *Psicología de la religión*. Madrid: CCS.

OTTO, R. (1991) *Lo santo*. Madrid: Alianza.

PÉREZ-DELGADO, E. (2000) *Moral de convicciones, moral de principios. Una introducción a la ética desde las ciencias humanas*. Salamanca: San Esteban.

SÁDABA, J. (1993) "Filosofía de la religión y sentido de la vida". En Gómez Caffarena, J. (ed.): *Religión*, pp. 211- 222. Madrid: Trotta.

VERGOTE, A. (1973) *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus.

VIDAL, M. (1975) *Moral de actitudes, I. Moral fundamental*. Madrid: PS.

VIDAL, M. (1988) *El camino de la ética cristiana*. Madrid: Paulinas.

VIDAL, M. (1995) *La ética civil y la moral cristiana*. Madrid: San Pablo.

VIDAL, M. (2000) *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*. Bilbao: DDB.