

# SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN LÓGICA DE LA MORAL EN LA RELIGIÓN

ENRIQUE ROMERALES ESPINOSA

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Madrid  
28049 Madrid

Según enfoques recientes, cuyos antecedentes se remontan a Ockham, la religión es el fundamento más adecuado —o acaso el único posible— para la moral. De esta teoría hay tres versiones. La primera reduce la moral a la religión identificándolas, con lo que no es un genuino modo de *fundamentar* la moral. La segunda, debida a R. Adams, defiende que la religión, o mejor los mandatos divinos, son condición necesaria —pero no suficiente— de la moral. Pero entonces, si hace falta algo más para que surja la moral, ya no es una genuina fundamentación de la moral *en* la religión. La tercera, debida a P. Quinn, afirma que la religión es sólo condición suficiente para la moral. Pero al no ser necesaria, la moral podría fundarse independientemente, con lo que los mandatos divinos parecen redundantes. En suma, tales fundamentaciones, o no son genuinamente teológicas, o son muy poco plausibles.

Palabras clave: Moral, religión, Dios, Mandamientos, fundamentación

La relación entre la moral y la religión ha sido desde siempre a la vez estrecha y problemática. Por supuesto, todo depende de la religión de que se trate. En algunos casos, como por ejemplo en el budismo, la ética es un aspecto tan central que el propio carácter religioso de la doctrina o forma de vida puede ponerse en entredicho. Aún más paradigmático es el caso del confucianismo: para unos únicamente una moral civil, para otros una religión con componentes trascendentes "bajo mínimos".

Si entendemos por "religión" algo que incluya la afirmación de la existencia de un Dios que es legislador y juez del universo, como ocurre al menos en las tradiciones semíticas, entonces entre la religión y la ética son posibles las siguientes interrelaciones<sup>1</sup>: a) que sean incompatibles —total o parcialmente—, o b) que sean compatibles. Quienes afirman lo

---

<sup>1</sup> Sigo a W. Bartley (*Morality and Religion*, Londres, Macmillan, 1971; cap. 1, aunque divido el espacio lógico de otra manera).

primero, pueden hacerlo para atacar la moral y la razón seculares en nombre de la religión, como era el caso de Kierkegaard<sup>2</sup>, o bien —y esto es mucho más frecuente— para atacar la religión en nombre de la autonomía de la razón humana. Este último es por ejemplo el caso de Rachels, para quien, llevando a un extremo tesis kantianas, la autonomía moral y la dignidad del hombre hacen que no pueda rendir culto y obediencia incondicional a ningún otro ser, pero Dios es por definición un ser digno de culto y fuente de obligación moral: luego Dios *no puede* existir<sup>3</sup>.

En lo que sigue asumiré que (a) es falso. Para quienes piensan —una mayoría— que la religión y la ética son compatibles caben aún cuatro tipos de relación: 1) que ambas sean en última instancia idénticas, 2) que la ética deba fundarse<sup>4</sup> en la religión y 3) que la religión deba fundarse en la ética, 4) que sean lógicamente independientes.

(4) representa una postura poco verosímil, pues de hecho las religiones se pronuncian sobre muchas cuestiones de ética que entran en conexión con las morales seculares. Admitir esta postura nos llevaría o bien a postular una coincidencia misteriosa y casual entre *todas* las prescripciones de la moral y de la religión —coincidencia que requeriría seguramente alguna *explicación*—, o bien a alguna suerte de doble verdad moral con respecto a las cuestiones éticas, según que la respuesta proviniera de

---

<sup>2</sup> Fundamentalmente en su *Temor y temblor*, donde expone su famosa "suspensión teológica de la ética" ejemplificada en el caso de Abraham. Es asimismo la postura del primer Karl Barth, pues el Barth maduro no parece ser tan fundamentalista como a menudo se le presenta (cf. Bartley, *Morality and Religion*; pp. 43 y ss.).

<sup>3</sup> «God and Human Attitudes»; en P. Helm (ed.): *Divine Commands and Morality*. Oxford Uni. Press, 1980; p. 34 y ss. (hay trad. esp. en México, F.C.E.). P. Quinn ha mostrado que el argumento de Rachels no es concluyente, pues hay dos casos en los que la existencia de Dios es compatible con la autonomía moral humana: aquel mundo posible en el que Dios no decreta nada, y aquel mundo posible en el que Dios no ordena nada que un agente racional pueda desaprobar («Religious Obedience and Moral Autonomy»; en Helm *op. cit.* pp. 49-66; y en *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford, Clarendon, 1978; p. 7).

<sup>4</sup> Entiendo que una doctrina A se funda en B cuando *todos* los enunciados de A son lógicamente derivables de enunciados de B (i.e. son teoremas de B). En nuestro caso, todos los enunciados morales serían deducibles de enunciados teológicos.

nuestra religión o de nuestra moral secular. Así, podría pensarse que, si bien según la moral secular (o mejor, según una moral secular) el aborto está permitido, según la religión católica está prohibido, de modo que se tendría que admitir que "lo que es bueno para la religión puede no serlo para la ética" y vice versa.

En definitiva, dado que hay cuestiones morales sobre las que se pronuncian necesariamente tanto la religión como la ética —o al menos tanto *determinadas* religiones como *determinadas* éticas— allí donde las respuestas ofrecidas sean incompatibles al menos una deberá ser falsa<sup>5</sup>, de modo que la independencia lógica entre ambas disciplinas no podrá ser completa.

(3) Es la postura típicamente kantiana y de los protestantes liberales que, para el caso del cristianismo, entendieron que Jesús era un reformador moral<sup>6</sup>. El núcleo de la religión es la moral y, en el fondo, una religión como la cristiana puede reducirse en su esencia a sus prescripciones morales. Los dogmas teológicos pasarían a un segundo plano, y aún más las presuposiciones metafísicas. También hay religiones que ponen absolutamente en primer plano su componente moral, y que son reacias a las especulaciones metafísico-teológicas. Este era el caso del fundador del budismo, al menos tal como nos lo transmite el canon pali. Dado que todas las religiones, aun teniendo prescripciones morales muy concretas, distintivas e incompatibles (p.e. unas permiten la poligamia, otras prescriben la monogamia; unas prohíben ciertas comidas, otras no; unas prescriben un día como sagrado, otras otro etc.) coinciden notablemente en sus prescripciones generales, como no mentir, no robar, no cometer actos

---

<sup>5</sup> Donde las respuestas sean mutuamente inconsistentes la falsedad de una implicará la verdad de la otra. Naturalmente esto presupone que el discurso moral es objetivo y que posee un valor de verdad, cosa que dan por sentado tanto las religiones como la mayoría de los códigos morales; pero que desde el punto de vista de la ética está lejos de ser universalmente aceptado.

<sup>6</sup> Cf. *La religión dentro de los límites de la mera razón* (esp. parte IV). Este es el caso también de Hegel en su *Historia de Jesús* y de los teólogos protestantes liberales que reconstruyeron racionalmente la vida y las enseñanzas del Jesús histórico hasta la crítica de Schweitzer y Weiss (cf. W. Bartley: *The Retreat to Commitment*, 2ª La Salle, Open Court, 1984; esp. cap. 2).

sexuales impuros, ser justos y solidarios etc., los partidarios de este enfoque insisten en que los puntos de encuentro entre las religiones son mayores que los de fricción, y que acaso esta relativa uniformidad en las prescripciones morales fundamentales pueda deberse a, o revele, un origen común<sup>7</sup>.

En el fondo esta postura consiste en una depuración de los elementos distintivos de la religión, esto es, justamente de aquellos que hacen que las religiones sean de hecho algo más que códigos morales (lo trascendente, lo sagrado, lo numinoso, la realidad última, Dios o el referente que sea) para quedarnos con los elementos puramente racionales: la ética, que como producto de la razón puede ser perfectamente secular, borrándose de este modo la diferencia entre el humanismo y cualquier religión entendida como libre de dogmas. Pero estas reconstrucciones racionales de la religión a menudo tienen poco que ver con la religión real, o al menos con aquella que practican la mayoría de los devotos de una fe.

Solamente (1) y (2) consideran que la religión es algo central e irreducible, y que la ética, de uno u otro modo, necesita de ella. En adelante me centraré en el análisis de estas posturas.

Tradicionalmente se ha referido la disputa acerca de la relación entre la ética y la religión —entendida normalmente como la disputa entre (2) y (3)— al *Eutifrón* de Platón (10a). Como es sabido, allí plantea Platón la cuestión de si lo bueno es bueno porque Dios lo manda o de si Dios lo manda porque es bueno. En realidad, Platón no habla de Dios sino de *los dioses*, ni tampoco de lo bueno, sino de *lo pío*. Para mí propósito esto es irrelevante, y entenderé que la cuestión es tal como la he reformulado. Si es en cambio crucial que Platón diga ‘porque’ (ὅτι), puesto que para que X sea el fundamento de Y es menester que X e Y sean distintos. Sin embargo, se ha considerado a menudo que la primera alternativa del dilema —la que Sócrates combate— representa la postura luego explícita de

---

<sup>7</sup> Como ha defendido J. Hick en su *An Interpretation of Religion* (London, Macmillan, 1989; caps. 14, 17, 18 y 20), y más sucintamente en «Hacia una comprensión religiosa de la religión» (en J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (eds.): *Estudiar la religión*, Barcelona, Anthropos, 1993; pp. 97-118). Puede verse una crítica mía a tal enfoque en «El pluralismo religioso de John Hick» (en *loc. cit.* pp. 287-304).

Ockham: que 'bueno' significa justamente 'ordenado por Dios' y 'malo' 'prohibido por Dios'<sup>8</sup>. Ahora bien, hay que recalcar que la postura ockhamista en ningún sentido es una *fundamentación* de la moral en la religión, sino una subsunción de la moral por la religión o una reducción de la moral a la religión. De esta forma se da una *equivalencia conceptual* entre la moral y aquella parte de la religión que expresa los decretos divinos.

Otro modo de explicitar lo anterior es el siguiente. Se supone que quienes acepten la segunda alternativa del dilema están abocados a incurrir en la falacia naturalista, a menos que opten por una ética puramente formal. De esta manera, todos los argumentos morales que traten de derivar nuestros deberes a partir de ciertos hechos serán lógicamente inválidos. Sin embargo, esto puede volverse contra el partidario de la primera alternativa, porque lo que intenta no es otra cosa que derivar nuestras obligaciones y prohibiciones morales a partir de "hechos" acerca de la voluntad divina: "Dios ordena p" luego "es obligatorio p". Pero el ockhamista puede convertir en válido el argumento añadiendo simplemente como premisa el principio *P: si y sólo si Dios ordena (o prohíbe) p es moralmente obligatorio (o incorrecto) p*<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> En realidad, Ockham no mantuvo tal doctrina semántica. Incluso parece ser que su doctrina está más próxima a las actuales fundamentaciones teológicas restringidas de la moral que vamos a examinar que a la fundamentación teológica tradicional, pues insiste en que los decretos divinos son *congruentes* con los dictados de la recta razón, con el matiz de que en el ámbito de la moral no positiva (i.e. natural) los decretos divinos reflejan los dictados de la recta razón (de Dios y nuestra), mientras que en ámbito de la moral positiva es la recta razón la imagen especular de los decretos divinos (Cf. Marilyn M. Adams: «William Ockham: Voluntarist or Naturalist», en J.F. Wippel: *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, The Catholic Univ. of America Press, 1987; pp. 238-46). Estas dos facetas de la ética de Ockham ya fueron advertidas por Copleston, aunque él piensa que la moral positiva (teológica) prepondera claramente sobre la moral natural (*Historia de la Filosofía*, III, Barcelona, Ariel, 1975; pp. 111-14). Por tanto en adelante me referiré de forma genérica a la postura "ockhamista", sin pretender que haya sido la tesis históricamente mantenida por Guillermo de Ockham.

<sup>9</sup> Esto es lo que de hecho hace (Cf. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*; p. 45-6). Pueden darse varias versiones de este principio que no son todas equivalentes, pero sus diferencias lógicas son demasiado sutiles para que podamos entrar aquí en ellas (cf. Quinn pp. 30-35 y cap. III).

Aun así, como observa Frankena, dado que tal principio es ético, quien apele a él ya no estará haciendo depender la ética sólo de la religión, de modo que *para escapar de la falacia naturalista todas las fundamentaciones teológicas de la moral han de ser en realidad etico-teológicas*<sup>10</sup>. A menos que se considere que *P* no es un principio ético, sino puramente lógico. Y en esto consiste la estrategia ockhamista. Si 'bueno' u 'obligatorio' significa 'es ordenado por Dios', entonces pueden extraerse directamente conclusiones éticas a partir de premisas teológicas sin necesidad de premisas éticas adicionales (*P* al ser una tautología estaría presupuesto en la deducción y no sería necesario explicitarlo) con lo que la reducción de la ética a la religión podrá ser completa y se evitaría la falacia naturalista<sup>11</sup>. Una vez aceptado tal principio la cuestión relevante será su justificación.

Pero si *P* es analítico, la moral y la religión (o una parte de ella) son conceptualmente equivalentes o idénticas, y entonces en ningún sentido puede una ser el fundamento de la otra. En efecto, "A *porque* B" indica siempre una relación de fundamentación: A es la causa, la razón o el fundamento de que B sea el caso. Así, por ejemplo, si pregunto "por qué es pobre mi vecino" no vale responder "porque carece de recursos económicos", pues carecer de recursos económicos es *lo que significa* ser pobre. La respuesta adecuada será: "porque está en el paro", "porque derrochó todo su dinero", "porque le pagan un sueldo miserable" o algo de esa guisa. Pues bien, paralelamente si decimos, como algunos ockhamistas, que 'bueno' significa 'ordenado por Dios' o 'querido por Dios', entonces no podemos decir que amar al prójimo sea bueno *porque* lo ha ordenado o querido Dios.

Por consiguiente, la tesis ockhamista no es en realidad una versión de (2), sino de (1), y por ende no es propiamente una fundamentación de la moral en la religión o en Dios. En el fondo lo que (1) expresa es una tesis lingüístico-conceptual: que el término 'bueno' (o 'correcto' o 'incorrecto') *significa* —sea para todos los hablantes de una lengua, sea solamente

<sup>10</sup> «Is Morality Logically Dependent on Religion», en P. Helm (ed.): *Divine Commands and Morality*; p. 18.

<sup>11</sup> Frankena, «Is Morality Logically Dependent on Religion», en P. Helm, *op. cit.* p. 20.

para los creyentes de una determinada religión hablantes de dicha lengua— ‘querido por Dios’ (o en su caso ‘ordenado por Dios’ o ‘prohibido por Dios’ respectivamente)<sup>12</sup>.

Entendida como tesis lingüística, esta hipótesis es claramente falsa, pues los enunciados morales no significan sin más enunciados acerca de la voluntad de Dios en ninguna de las lenguas usuales<sup>13</sup>. Más aún, incluso la mayoría de los creyentes no usa los términos morales con ese significado. Pero, independientemente de que en el lenguaje cotidiano ‘bueno’ no signifique de hecho lo que algunos ockhamistas dicen que significa, la cuestión clave es que en tal caso no es que la moral se fundamente en la religión o en la teología, sino que *se disipa por completo*. Y dado que el dilema de Eutifrón es qué fundamenta a qué, la postura ockhamista no puede representar ninguna de las alternativas de Eutifrón.

Cabe, empero, afirmar que es una postura que elude, y por ende supera, el dilema. Efectivamente, creo que la postura de Ockham supera el dilema: si X e Y son idénticos o conceptualmente equivalentes, la cuestión de *cuál fundamenta al otro carece de sentido*. Pero como acabamos de ver no hay ninguna razón para considerar a los enunciados morales conceptualmente idénticos con determinados enunciados teológicos. Me centraré pues en (2), esto es, en los intentos de fundamentar la moral en la religión (como quiere Eutifrón) sin con ello destruir a la propia moral.

---

<sup>12</sup> Robert M. Adams ofreció su primera versión de la ética fundamentada en la religión como un análisis del significado de los términos morales para los creyentes cristianos («A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness», en *The Virtue of Faith*, Nueva York, Oxford Uni. Press, 1987; pp. 97-98). Pero más adelante cayó en la cuenta de que de lo que se trataba no era de analizar el significado ni el uso de ciertos términos, sino de la *naturaleza* de propiedades como la corrección o la incorrección morales; naturaleza que es objetiva e independiente de nuestros usos y convenciones lingüísticos («Divine Command Metaethics Modified Again», en *The Virtue of Faith*; p. 128 y 139). Que la fundamentación teológica de la moral no es una teoría del significado de los términos morales ni un análisis conceptual es defendido por Quinn (*Divine Commands and Moral Requirements*; p.39-43).

<sup>13</sup> Que no significa tal cosa es defendido por Frankena. Pero aun si ese fuera el significado de ‘bueno’ restaría la cuestión de si debemos aceptar ese uso de los términos; porque aceptar esas definiciones equivale a aceptar ciertos principios morales («Is Morality Logically Dependent on Religion; *loc. cit.* p. 21).

En primer lugar es menester dilucidar la diferencia *lógica* entre (2) y (1)<sup>14</sup>. Una genuina fundamentación teológica de la moral (en adelante FTM) como es el caso de (2) afirmará que "la acción A es moralmente incorrecta si y sólo si A está prohibido por Dios"<sup>15</sup>. Es decir, la prohibición de A por parte de Dios es condición suficiente y necesaria para la incorrección moral de A. La relación lógica entre el componente teológico y el moral del anterior principio es, pues, un bicondicional: ambos conceptos se implican mutuamente, son coextensionales. Ahora bien, que dos conceptos se impliquen mutuamente no entraña que sean conceptualmente equivalentes, sino sólo lógicamente equivalentes<sup>16</sup>. La equivalencia entre "incorrecto" y "prohibido por Dios" deberá de ser meramente extensional, no intensional. De igual modo, por ejemplo, que para un polígono la propiedad de "tener tres lados" entraña en geometría plana la propiedad "tener ángulos cuya suma sean 180 grados", *sin que ambas propiedades sean la misma* (y sin que ambas expresiones tengan el mismo significado), del mismo modo según la FTM "incorrecto" implica y es implicado por "ser prohibido por Dios", sin que ambas cosas signifiquen lo mismo o sean conceptualmente (i.e. intensionalmente) equivalentes. Esto último es lo que afirmaba (1) en oposición a (2).

El segundo aspecto es que la equivalencia lógica aún no da razón suficientemente de la relación entre la ética y la religión ni siquiera para una FTM. Pues lo que tal teoría afirma es, no meramente que las prohibiciones divinas coinciden punto por punto con las acciones moralmente incorrectas (esto sería compatible con que hubiera acciones en sí mismas inco-

<sup>14</sup> Este punto aparece con claridad en los trabajos de Frankena (p. 16-17) y de Quinn (p. 39-43). Sin embargo, en su primer artículo Adams habla como si fuera indiferente enunciar la teoría en términos de significados o en términos de propiedades (p. 97).

<sup>15</sup> Correlativamente "A es moralmente correcta ssi no está prohibida por Dios" y "A es moralmente obligatoria ssi está ordenada por Dios". El entramado de toda mi posterior clasificación de los diversos modos de fundamentar la ética sobre la religión en términos de condiciones suficientes y necesarias, sólo necesarias o sólo suficientes, está inspirado en el espléndido artículo de W. Frankena: «Is Morality Logically Dependent on Religion?».

<sup>16</sup> Que la equivalencia lógica es más débil que la conceptual se constata reparando en que las tautologías son todas lógicamente equivalentes, pero *pace* Wittgenstein, no significan todas lo mismo, no *dicen* lo mismo. En nuestro caso, aun cuando P fuera metafísicamente necesario no es analítico.



rrectas y que Dios estuviera atento de prohibir *todas y cada una*), sino que la prohibición de Dios es la *causa, razón o fundamento* de la incorrección moral de las acciones. Y esto implica una preeminencia ontológica o axiológica de la teología sobre la ética<sup>17</sup>.

Ante todo, ¿qué razones puede haber para tratar de fundamentar la moral —algo sin duda problemático— en la religión, o más concretamente, en los decretos divinos —algo doblemente problemático—? Fundamentalmente hay dos razones, una de carácter religioso y otra ético. En primer término, varios teólogos han pensado que haciendo depender lógicamente la ética de la teología podemos salvar a esta última en tiempos de indigencia espiritual, dado que la mayoría de la gente se resiste a prescindir de la ética. Ante esto se esgrime frecuentemente en determinados círculos teológicos el "si Dios no existe, todo está permitido".

Pese a todo, esta razón no es convincente: porque uno puede estar dispuesto a aceptar que, efectivamente, todo está permitido; y porque —como veremos— hay fundamentaciones teológicas de la moral en las cuales el principio de Dostoievski es falso.

La segunda razón es moral: no parece haberse alcanzado un acuerdo generalizado acerca de si es posible fundamentar últimamente la ética y cómo. Sobre todas las éticas materiales la falacia naturalista pesa como una losa. La ética formal, por su mismo carácter formal, no parece poder rellenar de contenido prescripciones abstractas como el imperativo categórico sin generar nuevos problemas<sup>18</sup>. La conclusión más natural y extendida es que la ética es algo relativo, circunstancial, históricamente condicionado etc. A lo más puede ser objeto de consenso, pero no de evidencia ni de certeza.

---

<sup>17</sup> Efectivamente: "X  $\longleftrightarrow$  Y" (X es condición suficiente y necesaria de Y) no entraña que X sea causa de Y, pues es asimismo compatible con que Y sea causa de X. Hace falta añadir la precedencia temporal de X sobre Y. Cf. W. Bartley: *Morality and Religion*; p. 10-11.

<sup>18</sup> Por ejemplo, cabe alegar que la universalizabilidad que exige la aplicación del imperativo categórico es inaplicable, porque —dado que cada uno tiene una biografía y una composición biológica peculiares— nunca dos personas se encuentran exactamente en las mismas circunstancias.

Sin embargo, quienes profesan una religión como la cristiana, la judía o la musulmana, —y no sólo ellos— están convencidos de que la moral posee un valor absoluto, de que tiene un fundamento sólido. Y éste, alegan, no puede ser otro que Dios como legislador universal. Una ética basada en los mandatos divinos afirmará que solamente Dios puede ser fuente de obligación moral objetiva y absoluta. Incluso, según P. Geach, este será el único modo de superar la falacia naturalista, de pasar del 'es' al 'debe'. Para Geach algo es moralmente incorrecto sólo si está absolutamente prohibido, y sólo Dios puede prohibir (u ordenar) de forma absoluta<sup>19</sup>. Sin Dios, como decía Dostoievski, no hay moral, todo está permitido. La objeción inmediata ante este planteamiento es ¿cuál es la razón lógica que conecta "Dios prohíbe x" con "no debe hacerse x"? Esta pregunta es pertinente habida cuenta de que ya no afirmamos, como en (1), que las dos expresiones son sinónimas o conceptualmente equivalentes. La prueba de que Geach no acepta la identificación ockhamista es que mientras que para Ockham Dios podría haber ordenado absolutamente cualquier cosa, como odiar a Dios o mentir, y entonces eso sería nuestra obligación moral (en cuanto acción *meritoria*), para Geach hay cosas que Dios no puede hacer ni, en consecuencia, ordenar hacer, como faltar a una promesa o mentir<sup>20</sup>. De hecho Geach insiste en que la noción de omnipotencia es absurda porque suscita paradojas, e inaplicable al Dios cristiano porque hay muchas acciones perfectamente concebibles que el Dios cristiano no puede efectuar (mentir, torturar por diversión etc.). No obs-

---

<sup>19</sup> «The Moral Law and the Law of God», *God and the Soul*, Londres, Routledge & K.P., 1969; p. 124.

<sup>20</sup> P. Geach: «Omnipotence», en Cahn & Shatz (eds.): *Contemporary Philosophy of Religion*, Nueva York, Oxford Uni. Press, 1982; p. 53-55. E. Wierenga argumenta que aunque un condicional como "si Dios ordenara torturar por diversión, torturar sería correcto" es verdadero, ello no implica que existan mundos posibles en los que Dios ordena torturar por diversión. De hecho, *dada la perfección de Dios*, el antecedente es necesariamente falso, y por ello el condicional es trivialmente verdadero (*The Nature of God*, Ithaca, Cornell Uni. Press, 1989; p. 220-21). Sin embargo, Adams señala que un defensor de una FTM no puede afirmar, como hace Geach (y Wierenga), que es lógicamente imposible —por anti-ético— que Dios ordene determinadas cosas, puesto que para la FTM lo bueno y lo malo no son independientes de la voluntad divina («A Modified...», p. 99).

tante, La respuesta de Geach es que tal pregunta es "insensata" [insane]<sup>21</sup>. Dado que Dios es nuestro creador y juez, plantear "¿por qué he de obedecerle?" es absurdo, irracional: no podemos sopesar nuestra obediencia a Dios contra el bien que ganaríamos con la desobediencia. Geach parece querer decir que desobedecer a Dios entraña nuestra perdición, y que es absurdo buscarse a propósito la perdición. Pero si, por ejemplo, Dios nos ordenara ser crueles ¿no sería ético buscarse la perdición desobedeciéndole, por más que fuera "insensato"? Parece que la razón que subrepticamente ofrece Geach para obedecer a Dios es puramente prudencial, pero como es reconocido desde Kant un acto prudente puede ser muy poco ético<sup>22</sup>. La objeción a posturas como la de Geach sigue siendo que hace falta una razón *moral* que explique por qué uno *debe* obedecer a Dios (y no simplemente que *le conviene* o que *más le vale*).

En definitiva, los defensores de una FTM afirmarán que el principio *P* es necesario, pero dado que niegan que sea analítico, han de ofrecer *razones* en favor de la necesidad de *P*. Ahora bien, la cuestión clave es si la razón que tiene Dios para ordenarnos algo es *a la vez* nuestra razón para obedecer<sup>23</sup>, porque en tal caso la razón de Dios para ordenar p.e. no robar, sería una razón moral, y entonces la moral no estaría sometida a los mandamientos divinos, sino a la inversa. B. Brody piensa que *pueden* esgrimirse razones no morales para obedecer a Dios, como que Él es

<sup>21</sup> «The Moral Law and the Law of God», *loc. cit.* p. 126. Ante la acusación de que eso sea pura adoración del poder, Geach responde que, efectivamente, lo es, pero que es culto al Poder Supremo; y que el temor de Dios no es un temor servil que deja intacto el deseo, sino que frena el mismo deseo de desobedecer (p. 128).

<sup>22</sup> Kant tiende a afirmar que si un acto se realiza por prudencia ello mismo lo convierte en inmoral, pero esto seguramente es demasiado fuerte. Un acto puede ser producto del interés prudencial y de una actitud moral a la vez (Cf. B. Williams: *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge Uni. Press, 1972; p. 78 y ss.).

<sup>23</sup> J.L. Johnson ha tratado de argumentar que son razones distintas, pues las de Dios se dan en términos morales (carácter amoroso o benéfico de la acción) y las segundas en términos legales (nuestra obligación de obedecer al legislador). Cf. «Procedure, Substance, and the Divine Command Theory», *International Journal for Philosophy of Religion*, 35, 1994, pp. 45 y ss. Wierenga afirma algo parecido, aunque considera moral nuestra obligación de obedecer a Dios, y axiológica no moral la razón de Dios para ordenar basándose en el amor (*The Nature of God*; pp. 225).

nuestro creador<sup>24</sup>. Así, al igual que debemos seguramente obedecer a nuestros padres, tanto más a Dios que es creador y señor nuestro y de todo el universo. Sin embargo, cabe replicar que, de igual modo que la obediencia a nuestros padres no puede ser incondicional (seguramente no debemos abedecer a un padre que nos mande violar a nuestra hermana) probablemente tampoco la obediencia a Dios habría de serlo. Pero, sobre todo, que el deber obediencia a nuestros padres se debe a ciertas razones (ellos nos cuidaron, saben mejor lo que nos conviene etc.) *distintas del hecho de que sean nuestros progenitores*, y que el deber de obedecer a Dios se deberá a razones similares (Él nos mantiene en el ser, nos ama, sabe mejor lo que nos conviene)<sup>25</sup>. Otra posible razón para aceptar la verdad de *P* es que el hecho de que Dios sea nuestro Señor, nuestro dueño, es lo que justifica que Dios tenga derechos sobre nosotros<sup>26</sup>. Pero también aquí cabe objetar si no hay límites a lo que un amo debe imponer sobre un siervo. Más aún ¿puede ser justo ser dueño de un ser humano? ¿No arruina eso nuestra libertad y autonomía?

Desgraciadamente, la FTM resulta insostenible por lo que ella implica: a) que determinadas acciones que consideramos moralmente incorrectas, como el asesinato, el genocidio o la violación, se convertirían en correctas, e incluso en obligatorias, si Dios las ordenara. Y b) que Dios mismo no puede considerarse moralmente bueno. Dado que no hay más bien moral que obedecer o agradar a Dios, Dios mismo ha de estar más allá

---

<sup>24</sup> «Morality and Religion Reconsidered», en Helm *Divine Commands and Morality*, p. 143. R. Young ha objetado, con razón, que en el mejor de los casos tales razones son posibles, pero quedaría por demostrar que esa es la única alternativa («Theism and Morality», en Helm *op. cit.* p. 159).

<sup>25</sup> Como muestra Swinburne, aunque haya propiedades no morales que hagan que Dios deba ser obedecido, ello ha de deberse a alguna razón moral: "Cualquier deber de obedecer a Dios debe surgir de ciertas propiedades que Él posea —e.g. ser nuestro creador—. Y el *por qué estas propiedades dan lugar a una obligación* será a causa de algún principio general, por ejemplo, que uno debe mostrar gratitud a sus benefactores". Y añade: "Nuestra asunción teológica sólo puede refinar y profundizar nuestras concepciones acerca de lo que es obligatorio y lo que es bueno, no puede conducir a su total sustitución" (*Responsibility and Atonement*, Oxford, Clarendon, 1989; p. 127-8 —cursivas nuestras). El modelo de los padres aparece también en «God and Ought» de D. Phillips (en Helm pp. 175-80).

<sup>26</sup> Brody, «Morality and Religion Reconsidered», *loc. cit.* p. 150.

del bien y del mal. Pero lo primero es totalmente implausible<sup>27</sup>, y lo segundo es incompatible con la predicación tradicional del teísmo de que Dios es bueno (más aún, infinitamente bueno). Como ha señalado Chandler<sup>28</sup>, la raíz de ambas objeciones es que los mandatos divinos, al dimanar de su sola Voluntad, son enteramente arbitrarios, algo que ya Leibniz expresó con total claridad al inicio de su *Discurso de metafísica*<sup>29</sup>. Pero, si Dios es bueno ordene lo que ordene y haga lo que haga, por el simple hecho de ser Dios, los conceptos *morales* de bueno y malo se desintegran, y se reemplazan por otros conceptos con un significado puramente religioso, pero amoral —como ocurría con la versión lingüística de la teoría—. El Dios de la FTM está más allá del bien y del mal. Pero el Dios del teísmo tiene que ser infinitamente bueno —en el sentido moral del término—. Al final la FTM no sólo es destructora de la ética sino también de la teología, pero esta es otra cuestión.

Hasta aquí las versiones de (2) estudiadas suponen que la existencia de un Dios que sea un creador y legislador es condición necesaria y suficiente de la existencia de la moral. Si Dios dispone ciertos mandamientos existe la moral, y si no, no. Pero para evitar los problemas que una estricta FTM plantea se han propuesto últimamente dos versiones restringidas de la FTM. Según la primera versión, debida a R.M. Adams, los mandatos divinos son condición necesaria, pero no suficiente de la mo-

---

<sup>27</sup> Justamente para evitarlo Geach postula que Dios *no puede* ordenar ciertas acciones, pero esa restricción de su voluntad no puede tener otro fundamento que el que determinadas acciones (p.e. torturar por diversión) sean *intrínsecamente malvadas*, algo que una estricta FTM nunca puede aceptar.

<sup>28</sup> «Divine Command Theories and the Appeal to Love», *American Philosophical Quarterly*, 22, 1985; p. 231.

<sup>29</sup> "Al decir que las cosas no son buenas por ninguna regla de bondad, sino sólo por la voluntad de Dios, se destruye, a mi juicio, sin pensarlo, todo el amor de Dios y toda su gloria. Pues ¿por qué alabarlo por lo que ha hecho, si sería igualmente loable haciendo lo contrario?... toda voluntad supone alguna razón de querer, y esta razón es naturalmente anterior a la voluntad" (Madrid, Alianza, 1986; p. 58-9). Lo mismo aparece en el parágrafo 176 de sus *Ensayos de teodicea*.

ral<sup>30</sup>. Según la segunda, debida a P. Quinn, dichos mandatos son condición suficiente, pero no necesaria, de la moral.

Comencemos por Adams. Lo verdaderamente característico de una teoría ética basada en los mandamientos divinos parece ser que sin Dios no haya moral, que Dios es condición necesaria de la moral. Entonces *P* se convierte en *P'*: "*Sólo si Dios ordena (o prohíbe) p es obligatorio (o incorrecto) p*". Para que algo sea moralmente obligatorio hace falta que sea ordenado por Dios y que esté de acuerdo con un patrón de conducta agapeístico<sup>31</sup>. De modo que, si bien para que algo sea moralmente incorrecto ha de haber sido prohibido por Dios, el que Dios así lo disponga no es *por sí solo* causa de que eso sea incorrecto. Esto significa que, por un lado, frente a la FTM estricta, para una fundamentación teológica restringida de la moral (en adelante FTRM) algo no es obligatorio *simplemente* porque Dios lo ordene (ni bueno porque lo desee, ni malo porque lo prohíba), o sea que no hay mundos posibles en los que al ordenar Dios odiar o mentir *eso es bueno*. Pero, por otro lado significa, frente a Geach, que Dios sí puede lógicamente (aunque no moralmente) ordenar p.e. practicar la crueldad por sí misma. ¿Qué pasaría en tal tesitura? Quien piense que la moral es independiente de la religión o que la religión debe basarse en la moral dirá sencillamente que en tal caso lo ético sería desobedecer a Dios (por mucho que este sea nuestro creador o que ello pueda causarnos la ruina). Obviamente eso sería contrario a una teoría de los mandatos divinos. Geach negará que tal circunstancia sea posible, pero si *per impossibile* se diera, lo ético sería obedecer a Dios. Natu-

---

<sup>30</sup> Su forma de expresarlo es: decir que "x es incorrecto" implica "x es contrario a los mandatos divinos" («A Modified...»; p. 100). Adams expone su teoría en esa forma negativa porque la corrección moral no es correlativa de los mandatos divinos. Algo puede ser correcto por ser obligatorio (mandado por Dios), por ser bueno supererogatorio (deseado por Dios pero no mandado), o por ser indiferente (ni deseado ni mandado por Dios, pero tampoco prohibido por Él). E. Wierenga ha presentado una FTM similar a la de Adams en «A Defensible Divine Command Theory», *NOUS*, 17, 1983; 387-407, y en el cap. 8 de su citado *The Nature of God*.

<sup>31</sup> Esto es, que el amor sea un rasgo del carácter divino («A Modified...» p. 100). Como señala J. Chandler, al hacer *P'* referencia únicamente a la voluntad divina, Adams preserva la tesis central de toda fundamentación teológica de la moral: que los hechos éticos son hechos acerca de la voluntad de Dios («Divine Command Theories and the Appeal to Love»; p. 232).

ralmente, toda FTM habrá de afirmar que lo ético es obedecer *siempre* a Dios, pues *en eso* consiste la corrección moral. Para los partícipes de una FTM las disensiones podrán surgir acerca de si algo es o no una genuina orden divina, o de qué hacer en el hipotético caso de órdenes divinas inconsistentes, pero no acerca de si he de obedecer a Dios o a mi conciencia.

Pues bien, Adams afirma que en el caso de que Dios ordenara p.e. acciones crueles por mor de sí mismas, la moral quedaría cancelada, bloqueada. Si el creyente tuviera en un momento dado un conflicto de esa naturaleza no podría optar racionalmente entre obedecer a Dios y seguir sus intuiciones morales agapeísticas. Dado que la moral surge *en la congruencia* entre mandatos divinos y determinadas disposiciones morales de la razón, si ambas se contradicen la moral queda en un *impasse*. En tal caso tanto obedecer a Dios como desobedecerle sería lícito<sup>32</sup>.

La postura de Adams evita así ambos problemas. Por un lado, no es cierto, *pace* Ockham, que Dios podría haber ordenado absolutamente cualquier cosa y que entonces eso sería bueno o incluso obligatorio (lo cual es antiintuitivo). Porque si ordenara algo contrario a los principios del amor se violaría uno de los requisitos de la moralidad. Por otro lado, los mandamientos divinos ya no son puramente arbitrarios, sino que tienen su fundamento en el carácter amoroso de la divinidad. Fundamento que constituye una razón para obedecer a Dios mejor que la simple razón de que sea nuestro creador o nuestro Señor. Es el amor divino lo que

---

<sup>32</sup> Ante una orden divina de promover la crueldad por sí misma no cabe decir que sea correcto obedecer a Dios, pero tampoco que sea incorrecto, porque nuestro concepto de corrección moral está ligado a la voluntad o los mandatos *de un Dios amoroso*; de modo que si Dios resulta no serlo nuestros conceptos morales se destruyen («A Modified...» p. 102). Curiosamente esta parece haber sido la postura de Ockham en cuanto al valor moral (al carácter virtuoso) de las acciones, si bien en tal caso obedecer a Dios sería la acción meritoria por lo que respecta a la moral positiva (Cf. M. Adams: «William Ockham: Voluntarist or Naturalist?», *loc. cit.* p. 242 y 245). Pero posteriormente R. Adams ha reconocido que al estar el concepto de "incorrección moral" entrelazado con aspectos no teológicos del discurso, tal concepto no se vendría abajo ante semejante orden divina: simplemente en tal caso sería correcto desobedecer a Dios («Divine Command Metaethics Modified Again», *loc. cit.* p. 132).

hace que Dios nos mande amar y nos prohíba odiar. Y con ello, si bien Dios no es bueno en el sentido estrictamente moral, si lo es en un sentido axiológico.

En su primera versión Adams expone su teoría como un análisis del lenguaje moral típico de los cristianos. Y para apoyarlo ofrece varias razones. Por ejemplo, que en el discurso ético cristiano las expresiones ‘incorrecto’ y ‘contrario a los mandamientos divinos’ suscitan las mismas actitudes emocionales y volitivas de rechazo, intención de evitarlo o sentimiento de culpabilidad por haberlo hecho. Que en el contexto ético cristiano hacer algo incorrecto posee siempre el componente religioso de pecado. O que un modo alternativo de tratar de averiguar si algo es incorrecto es tratar de averiguar si es contrario a la voluntad de Dios<sup>33</sup>. Naturalmente, para el defensor de una FTRM ‘incorrecto’ y ‘prohibido por los mandamientos divinos’ no pueden tener ni *exactamente* el mismo significado ni el mismo alcance en todos los mundos posibles<sup>34</sup> (en tal caso se trataría de (1) o de una FTM *simpliciter*). Asimismo, para la FTRM podrá haber cosas valiosas independientemente de los mandatos divinos (aunque no independientemente de la voluntad divina, pues entonces ya no sería ni siquiera una FTRM, sino que estaríamos ante una autonomía de la moral respecto de Dios): aquellas que, aun no habiendo sido ordenadas por Dios, sean queridas por Él y, en consecuencia, buenas (actos supererogatorios). Así, seguramente no es mi *obligación moral* marcharme a Ruanda a tratar de impedir las matanzas tribales, dado que Dios no me lo ha ordenado. Pero ello no implica que hacerlo sea moralmente indiferente: es supererogatoriamente bueno.

El plantear la FTRM en términos de significados hace a la teoría vulnerable a muchas de las objeciones a la versión ockhamista. Hay otra dificultad, señalada por el propio Adams: si ‘bueno’ significa cosas distintas para los creyentes y los no creyentes, ¿cómo puede haber acuerdos mo-

---

<sup>33</sup> «A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness», *loc. cit.* p. 103-5.

<sup>34</sup> En efecto, en un mundo posible en el que Dios no ordene ser veraces, para una FTRM mentir seguirá siendo incorrecto, por más que no esté prohibido por Dios.



rales entre ellos, o siquiera discusión moral?<sup>35</sup> Pero en su segundo artículo, Adams ha rectificado, y ahora presenta su teoría como una descripción, en términos de mandatos divinos, de las propiedades *objetivas* de la moral que *todos* comparten, y no en términos del significado del idiolecto particular de los creyentes<sup>36</sup>. Hay aquí otra importante reformulación: ahora el carácter amoroso de la divinidad se incluye *dentro* del principio *P*, con lo que tenemos *P''*: "*si y sólo si un Dios amoroso ordena (o prohíbe) p es moralmente obligatorio (o incorrecto) p*"<sup>37</sup>. Con ello tenemos nuevamente un bicondicional<sup>38</sup> (como en la FTM no restringida), pero en el que se incluye un rasgo divino distinto de su mera voluntad (a diferencia de las FTM estándar, que basan la moral únicamente en la voluntad divina). Adams recalca que *P''* es metafísicamente necesario (al igual que lo es *P*, para los defensores de la FTM), pero no analítico, pues no es una verdad conceptual (frente a Ockham y a la primera versión del propio Adams).

Ahora bien, la objeción fundamental a la teoría de Adams es en qué sentido sigue siendo una FTM. Pues, como ha señalado Chandler, lo característico de una FTM es que la moral se base únicamente en la Voluntad divina. En el momento en que la moral se basa no únicamente en la Voluntad divina, sino en otros hechos, la teoría empieza a perder especificidad<sup>39</sup>. Por ejemplo, algunos seguidores de Ockham, como Geach,

---

<sup>35</sup> Adams contesta que lo que unos y otros quieren decir con los términos morales es en parte igual y en parte diferente, y que es la parte igual la que permite que haya debate e incluso consenso («A Modified...» p. 116). Pero esto no es nada convincente. Si un ateo y un creyente debaten acerca de si es incorrecto el adulterio y ambos están de acuerdo en que lo es, para el primero porque entraña arriesgarse a contraer el sida y contagiario después, y para el segundo porque está prohibido por Dios, el acuerdo es meramente nominal.

<sup>36</sup> «Divine Command Metaethics Modified Again», *loc. cit.* p. 139.

<sup>37</sup> *Ibidem*. Esta formulación fue contemplada y rechazada en «A modified...» (p. 101).

<sup>38</sup> Adams interpreta este bicondicional como una identidad no lógica, y entiende que debe predicarse de él la necesidad de la identidad. Siguiendo a Putnam y Kripke, piensa que la identidad entre mandatos divinos y obligaciones y prohibiciones morales es una necesidad a posteriori, del tipo de la que supuestamente se da p.e. entre el agua y el H<sub>2</sub>O.

<sup>39</sup> Toda teoría que admite que es la bondad del carácter divino lo que hace que Dios sea bueno (en un sentido no trivial), deja de ser una FTM, pues la bondad del amor (divino) es independiente de su voluntad, que es lo único a lo que puede apelar una FTM (cf. S. J. Sullivan:

señalan que la razón de que sea nuestro deber obedecer a Dios es que Dios posee un Poder infinito. Pero esto seguramente no tiene ninguna conexión lógica con la bondad moral de las acciones, sino solamente con el temor que la desobediencia a Dios puede provocar. El basar la FTM en la omnipotencia divina refuerza el carácter arbitrario de los decretos divinos.

Otros, hemos visto, insisten en que la razón por la que debemos obedecer a Dios es porque es el creador y sustentador de todo —lo que, como veremos al final, es compatible con una moral no teológicamente fundamentada—. Y del mismo modo que hemos de obedecer a nuestros padres, seguramente también a Dios.

Pero cuando se dice que la razón para obedecer a Dios es que Él es amor, se está diciendo que la razón para obedecer sus decretos no es que sean *suyos* sino que emanan del amor. Seguramente esto significa que emanan del amor tal como nosotros lo entendemos, de forma que un decreto divino contrario a nuestras intuiciones básicas acerca de una conducta agapeística (p.e. ser crueles porque sí) no produciría obligación moral. Pero entonces Dios no es ya el patrón único y último de la moral, con lo que la FTRM de Adams es una FTM muy debilitada<sup>40</sup>. En tal caso ¿por qué no obedecer sin más a los dictámenes de nuestra razón acerca de cuáles son los cursos de acción agapeísticos? Si una conducta es buena por ser producto del amor ¿qué le añade moralmente el que eso haya sido

---

«Arbitrariness, Divine Command and Morality», *International Journal for Philosophy of Religion*, 33, 1993, p. 33). Para evitar la objeción de que lo malo se volvería bueno de ser mandado por Dios, se afirma que lo correcto y lo amoroso son coextensivos, y que las acciones correctas lo son, no por ser amorosas, sino por ser mandadas por Dios (y que la acción de Dios para mandarlas es que son amorosas). Pero si el que una acción sea amorosa es la razón de Dios para mandarla ¿no puede ser también nuestra razón para ejecutarla independientemente de que Dios la mande? El resultado es que es casi imposible mantener a la vez la dependencia divina de los valores morales y la independencia de los valores no morales (J. Chandler: «Divine Command Theories and the Appeal to Love», *loc. cit.* pp. 235-7).

<sup>40</sup> Como señala Young, si la razón que tiene Dios para obrar de un determinado modo es buscar la felicidad de sus criaturas, ¿no es eso ya una razón moral? («Theism and Morality»; p. 162). Que la teoría de Adams ya no es una genuina FTM es sostenido también por L. Pojman (*Ethics. Discovering Right and Wrong*; p. 186-89).

ordenado o deseado por Dios? Incluso, como ha apuntado Chandler, la tesis de la coextensividad entre "amoroso" y "correcto" es discutible, pues podría haber actos amorosos incorrectos moralmente. De hecho la noción de amor es demasiado vaga para suponerla equivalente a la corrección moral: el amor puede ser egoísta, posesivo, celoso etc.; y el único modo de convertirlo en *amor divino* es infiltrándole componentes morales<sup>41</sup>

Existe otra posible objeción a la teoría. De la teoría de Adams se deduce que si Dios no existe nada es incorrecto. Aunque para muchos defensores de las FTM esto es una ventaja, incluso una razón para aferrarse a una FTM, Adams concede que es defendible que haya propiedades y relaciones morales aun si Dios no existe. ¿Refutaría esto la FTRM? Lo que haría es más bien convertir *P'* en contingentemente verdadero en vez de necesario<sup>42</sup>.

Este es precisamente el desarrollo de P. Quinn, para quien *P* debe reemplazarse por *P'''*: "*si Dios ordena (o prohíbe) p es moralmente obligatorio (o incorrecto) p*"; esto es, la existencia de mandatos divinos es condición suficiente, pero no necesaria, de la moral.

Quinn comienza advirtiéndolo que el problema real para un partidario de la FTM no es el si obedecer o no los mandamientos divinos —sean cuales fueren— sino cómo determinar cuáles mandamientos poseen un genuino origen divino y cuáles no. Y en esa determinación las consideraciones éticas de nuestra razón deben jugar un papel fundamental<sup>43</sup>. Los reparos que el partidario de una FTM pueda poner para obedecer a un mandamiento divino se referirán solamente a la autenticidad del mandamiento. Pero, ¿no podría la omnipotencia divina ordenar cualquier cosa, incluido el renunciar a la autonomía moral? Según Quinn no, si pudiéramos suponer que tal omnipotencia está restringida por los atributos divinos, en particular por la bondad (¿pero podemos?). En suma, no tendría por qué

---

<sup>41</sup> «Divine Command Theories and the Appeal to Love»; pp. 237-8.

<sup>42</sup> «Divine Command Metaethics Modified Again»; p. 141.

<sup>43</sup> Aunque la primacía de nuestras razones morales sobre los mandatos divinos para aceptarlos como prescripciones morales válidas es solamente epistémica, no lógica (*Divine Commands and Moral Requirements*; p. 9-10).

haber un conflicto lógico entre la FTM y una moral kantiana (pero podría haberlo). Quinn insiste en que, por lo que se refiere al mundo real, las prescripciones de la moral racional autónoma y los mandamientos divinos seguramente coinciden punto por punto. La diferencia surge con respecto a situaciones contrafácticas, con respecto a otros mundos posibles en los que Dios ordenase p.e. torturar. Pero si la historia de Abraham es cierta, entonces esta disparidad se ha dado incluso en el mundo real. Para salvaguardar su teoría, Quinn advierte que, de igual modo que nuestra percepción de una orden como divina siempre es falible, también son falibles nuestras intuiciones morales. De modo que en la tesis de Abraham no está nada claro, pese a Kant, cual de las dos alternativas es más razonable<sup>44</sup>.

Pues bien, según Quinn el único requisito exigible a una teoría para que cuente como una genuina FTM es que el que algo sea ordenado por Dios sea al menos una parte necesaria de una condición lógicamente suficiente para que sea requerido<sup>45</sup>. Esta versión de la teoría —llamémosla FTCM— ('C' por condicional) es indemne a dos argumentos de cierto peso que afectan tanto a las FTM *simpliciter* como a la FTRM de Adams. El primero reza así: 1) supongamos que el que el que *p* sea ordenado por Dios no es la única razón de que sea obligatorio *p*, 2) entonces tiene que haber alguna otra razón distinta del que Dios mande *p* para que *p* sea obligatorio, c) pero esa razón seguiría siendo válida incluso si Dios no hubiera mandado *p*, d) luego es posible que *p* sea obligatorio sin que sea ordenado por Dios, e) por tanto, *no es necesario para que una cosa sea obligatoria*

---

<sup>44</sup> *Divine Commands and Moral Requirements*; p. 15. Para Quinn la actitud de Abraham es racionalmente defendible. Kant, empero, afirma: "aun cuando Dios hablase de hecho con el hombre, éste no puede *saber* nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla... si lo que se le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo". Y en una nota: "Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese del cielo (visible): «Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo»". (*La contienda entre las facultades*, Madrid, Debate/CSIC, 1992; p. 43).

<sup>45</sup> *Op. cit.* p. 49. O sea, la existencia de mandatos divinos no sólo no es condición necesaria para que exista la moral, sino que tampoco es suficiente: es sólo condición necesaria de la condición suficiente. Cf. p. 103 y ss.

que sea ordenada por Dios. Desde luego, para que este argumento —sin duda válido— sea efectivo es menester demostrar *la verdad* de la primera premisa. Sin embargo, dicha premisa es bastante plausible. Pues bien, mientras que las anteriores fundamentaciones de la moral son vulnerables a este argumento, la teoría de Quinn no, pues admite que algo puede ser moralmente obligatorio (o incorrecto) aunque Dios no lo ordene (o prohíba): la existencia de mandatos divinos es condición suficiente, pero no necesaria de la moral.

El segundo argumento que esta FTCM evita es el siguiente. Ligar el destino de la moral al destino de la teología en un tiempo de increencia puede ser, más que un procedimiento para reforzar la religión, un procedimiento para minar la moral, conduciéndonos al libertinaje, al "todo está permitido". Por eso quizá sería mejor desalentar las FTM incluso entre creyentes, no sea que de perder la fe pierdan también la moral<sup>46</sup>. Pero de la FTCM no se deduce el principio "si Dios no existe todo está permitido", de modo que el debilitamiento de la fe (individual o colectivo) *puede* dejar intacta la fuerza de la moral<sup>47</sup>.

Hasta aquí la teoría de Quinn. Efectivamente, dicha teoría tiene frente a las versiones anteriores las ventajas que Quinn señala, especialmente que es compatible con una moral secular. Pero llegados a este punto cabe preguntarse seriamente: si es compatible con la moral secular ¿qué necesidad tenemos de ella? ¿Qué viene a añadir? Además, como el propio Quinn reconoce, averiguar cuáles son los mandatos divinos genuinos puede ser mucho más difícil que averiguar los dictámenes morales de la razón<sup>48</sup>. En todo caso, parece que la FTCM podrá ser una opción comple-

---

<sup>46</sup> *Divine Commands and Moral Requirements*; p. 62. Desde luego una posible réplica es que la receta sería no desalentar la creencia en las FTM sino fomentar la creencia en Dios (pero puede que esto siga siendo poco realista).

<sup>47</sup> *Idem* p. 104. *Puede* pero no *tiene por qué*, pues Quinn prefiere no pronunciarse taxativamente acerca de si los mandatos divinos son también condición necesaria de la moral: simplemente afirma que no tienen por qué serlo.

<sup>48</sup> Y siempre quedaría el problema de la controversia entre las religiones acerca de los mandamientos divinos (cf. Frankena: «Is Morality Logically Dependent on Religion?», en Helm *op. cit.* p. 30).

mentaria para el creyente, pero el no creyente puede pasarse perfectamente sin ella<sup>49</sup>.

Sigue, empero, en pie una objeción que hace que tal teoría sea, en mi opinión, poco atractiva incluso para el creyente. La FTGM implica que si Dios ordena la crueldad por sí misma, eso es obligatorio, y esto (que era lo que conseguía evitar la teoría de Adams) es antiintuitivo. La única respuesta que ofrece Quinn es que, *con respecto al mundo real*, las consecuencias de la FTGM y de la moral autónoma pueden ser idénticas, y que si en otro mundo posible Dios ordena ser crueles tal vez eso sea allí bueno *porque nuestras intuiciones morales pueden fallar al aplicarlas a mundos posibles muy diferentes*<sup>50</sup>. Ahora bien, por diferente que sea un mundo posible, ha de ser lo suficientemente parecido al nuestro para que tenga sentido la aplicación de *nuestros* términos morales como 'bueno', 'malo', 'incorrecto', 'obligatorio' etc. Naturalmente, si en un mundo posible las leyes de su física, su biología y su psicología hicieran que fuera posible ser torturado sin sufrirse el menor daño físico o sufrimiento psicológico (el ejemplo es de Quinn), en dicho mundo posible Dios podría permitir torturar por diversión y eso no sería incorrecto (o incluso ordenarlo, con lo que sería obligatorio), *sólo que en ese mundo 'torturar' significaría algo enteramente diferente de lo que es torturar en nuestro mundo* (dicho de otro modo, en ese mundo sería metafísicamente imposible torturar). Yo al menos no puedo concebir un mundo posible en el que torturar siga siendo torturar y, sin embargo, "torturar niños inocentes por diversión" sea bueno.

Por otra parte, también esta teoría implica que Dios no puede considerarse bueno en el sentido moral, pues no es objeto de su propia ley<sup>51</sup>. Esta objeción es, no obstante, menor, pues es posible que incluso los teístas no

---

<sup>49</sup> Esta es asimismo la conclusión de Frankena (*loc. cit.* p. 32).

<sup>50</sup> *Divine Commands and Moral Requirements*; p. 109 y ss.

<sup>51</sup> De nuevo, como en el caso de Adams, se nos dice que no obstante Dios puede tener rasgos del carácter (amor, amistad, perdón) muy similares a lo que en los humanos sí son virtudes (*Divine Commands and Moral Requirements*; p. 135), con lo que podemos supuestamente afirmar con sentido que Dios es misericordioso.

partidarios de ninguna FTM se vean abocados a reconocer que la bondad divina no es estrictamente moral<sup>52</sup>.

En suma, lo que se gana por un lado con la FTCM se pierde por otro. La teoría sigue produciendo contraejemplos moralmente repugnantes, por más que quizá afecten solamente a otros mundos posibles. Y, además, no se ve qué necesidad hay de ella, una vez que se admite que la moral puede muy bien fundamentarse de forma independiente.

Siendo así las cosas, parece no quedar otra opción que la segunda alternativa del dilema del Eutifrón: Dios ordena lo bueno porque es bueno. ¿No se da entonces una subordinación de Dios a la ley moral? ¿Y no implica eso una restricción de la omnipotencia y la libertad divinas? En realidad se trata sólo de falsas apariencias. Si existen principios morales necesariamente verdaderos, entonces la subordinación de Dios a tales principios es del mismo tipo que su "subordinación" a los principios lógicos. Del mismo modo que la omnipotencia divina no puede hacer que  $2 + 2$  sean 5, no puede hacer que sea moralmente mejor odiar que amar, que sea moralmente obligatorio mentir por sistema, o que sea bueno torturar niños inocentes por diversión. Ahora bien, mientras que no hay nada que Dios pueda hacer para convertir en verdadera una contradicción, parece que sí es *en principio* posible que Dios ordene cosas moralmente incorrectas, por más que nunca vaya de hecho a hacerlo. Si es efectivamente posible, entonces es posible que Dios deje de ser Dios, porque la bondad infinita es un atributo lógicamente necesario de quienquiera que sea Dios, de modo que si el individuo que de hecho es Dios (p.e. Yaveh) realizara una mala acción, en ese instante Yaveh ya no sería Dios<sup>53</sup>. Si, por el con-

---

<sup>52</sup> Así, según T. Morris, el teísta que afirme que la bondad de Dios es metafísicamente necesaria, y que defienda un análisis de las acciones libres en términos del libre albedrío, tiene que aceptar que Dios es bueno moralmente sólo en un sentido analógico, pues en el sentido normal del término (i.e. el aplicado en el ámbito humano) una acción es buena cuando siendo posible para el agente obrar bien y obrar mal elige lo primero; pero Dios, por su naturaleza, no puede obrar mal: "Dios actúa *de acuerdo con* aquellos principios que expresarían deberes para un agente moral en sus circunstancias relevantes" («Duty and Divine Goodness», en *Anselmian Explorations*, Notre Dame Uni. Press, 1987; p. 36-41).

<sup>53</sup> Esta es la tesis de N. Pike («Omnipotence and God's Ability to Sin», *American Philosophical Quarterly*, 6, 1969; en Helm: *Divine Commands and Morality*; pp. 67-82) y B.

trario, pensamos que no es posible que Yaveh se ponga en situación de comenter iniquidades dados sus demás atributos<sup>54</sup>, esto es, que Dios es necesariamente bueno *de Re* y no sólo *de Dicto*<sup>55</sup>, entonces es la bondad necesaria propia de la naturaleza divina lo que restringe su libertad y no nada ajeno o externo a Dios mismo, *con lo que no cabe hablar de subordinación*.

En cuanto a la cuestión de cuál es el fundamento de la necesidad de los principios morales necesarios, según R. Swinburne un enunciado como "no se debe torturar niños inocentes sólo por diversión" o como "no se debe mentir por sistema" es analítico<sup>56</sup>. Nótese que los ejemplos son enunciados negativos y que hacen referencia a las razones o motivaciones (por diversión, por sistema). De ello no se sigue que, p.e. no sea lícito mentir en determinada ocasión (p.e. para ahorrar sufrimiento). En efecto, un principio positivo como "se debe decir siempre la verdad" es más discutible que los anteriores. Para evitar la paradoja de que no hay regla

Reichenbach (*Evil and a Good God*, Nueva York, Fordham Uni. Press, 1982, cap. 7). Puede verse una crítica de la contingencia de la bondad divina en mi «Omnipotencia y coherencia», *Revista de Filosofía*, VI, 1993; pp. 366-377.

<sup>54</sup> Según R. Swinburne, éste es justamente el caso, porque un ser que no tiene impedimentos y es omnisciente, por necesidad lógica sólo puede hacer el bien. Toda acción presupone una razón, y para un agente que se mueva sólo por razones (como es el caso de Dios en quien no hay inclinaciones ni pasiones), si A es globalmente mejor que B, necesariamente hará A (pues si hace B o miente, o ha cambiado de opinión, o su decisión está influida por factores no racionales). Ahora bien, tales factores irracionales sobre los que no hay control explican la debilidad de la voluntad; pero en Dios no puede haber fallo ni de conocimiento ni de voluntad («Duty and the Will of God», en Helm *op. cit.* pp. 126-28 y *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon, 1977; pp. 146-8). Tal argumento me parece correcto.

<sup>55</sup> O sea, no sólo que necesariamente quienquiera que sea Dios es bueno ( $\Box [\forall x (x=d \rightarrow Bd)]$ ) sino que el individuo que de hecho es Dios posee la bondad como propiedad necesaria ( $\forall x (x=d \rightarrow \Box Bd)$ ). Cf. al respecto el citado artículo de Pike.

<sup>56</sup> «Duty and the Will of God», *loc. cit.* p. 125. Si la necesidad de los principios morales es lógica no hay limitación de poder en ordenar cumplirlos, porque Dios no puede hacer lo lógicamente imposible. Si los enunciados morales necesarios fueran sintéticos, añade Swinburne, entonces Dios sí estaría limitado por la disposición natural del mundo. Pero no es coherente suponer que sean sintéticos, porque entonces habría mundos posibles cualitativamente idénticos al nuestro pero con verdades morales distintas (p.e. que el asesinato fuera allí bueno) lo cual es absurdo (*loc. cit.* p. 126).



(moral) sin (posible) excepción (p.e. si digo "se debe respetar siempre la vida" puede objetarse, pero ¿y en legítima defensa?, ¿y en caso de guerra?, ¿y la pena capital? etc.), se formulan los principios en términos de hechos generalizados de carácter indubitablemente malévolo y, de paso, si es posible, se añade que no hay escondida ninguna razón noble para cometerlos. Por ejemplo, "no se debe violar", o mejor "no se debe violar a menores indefensas", o aún mejor "no se debe violar a menores indefensas por placer"; o también "no se debe cometer y propiciar el genocidio" etc. Entonces ahora se ve por qué la restricción de la libertad divina es meramente una restricción de carácter lógico: dado que Dios es bueno por naturaleza, *no puede* ordenar p.e. el genocidio, porque es analíticamente verdadero que el genocidio es moralmente incorrecto.

Finalmente, ¿quiere esto decir que para un teísta no hay ninguna diferencia ética si Dios existe o no? De ningún modo. Para el teísta es relevante éticamente y metaéticamente que Dios exista. Metaéticamente, porque si Dios existe tenemos *razones adicionales* para hacer aquello que de todas maneras debemos hacer<sup>57</sup>. Así, debemos abstenernos de mentir porque es moralmente incorrecto y porque Dios lo ha prohibido. Esto es lo que debería querer decirse cuando se dice que la moral de la persona religiosa es más fuerte que la de la persona no religiosa: no que la persona religiosa tenga *motivos* adicionales para obrar correctamente (temer el castigo o buscar el premio divinos), sino que al cometer actos incorrectos comete un pecado, y con ello disgusta y contraría a alguien a quien debe respeto y obediencia, y ante quien la actitud propia es el agradecimiento<sup>58</sup>.

En segundo lugar, para el teísta existen obligaciones éticas *adicionales* de varios tipos. 1) Las derivadas de la mera existencia de un Dios creador

---

<sup>57</sup> Swinburne, «Duty...» p. 131. "Sin duda Dios como creador nuestro puede mandarnos hacer lo que de todos modos debemos hacer... y en ese caso se convierte un deber doble hacer el acto en cuestión" (*Responsibility and Atonement*; p. 128).

<sup>58</sup> No por prudencia, sino en un sentido parecido en el que los hijos reverencian a sus progenitores, especialmente cuando se han comportado como *verdaderos padres*. Como vimos, Swinburne deduce esto de un deber general de agradecimiento a nuestros benefactores («Duty and the Will of God» p. 132 y *Responsibility and Atonement* p. 123-4 y 128).

y benefactor, esto es, la obligación del culto divino. Porque seguramente es un rasgo necesario de Dios el que sea un ser digno de culto. Y si Dios existe, seguramente nuestra actitud más razonable es rendirle de una u otra forma tal culto<sup>59</sup>. 2) Las derivadas de los preceptos ético-religiosos específicos de su religión, como p.e. los sacramentos. Y 3) las derivadas de mandatos divinos ocasionales particulares. Puesto que Dios tiene potestad para ordenar actos supererogatoriamente buenos, o incluso moralmente indiferentes, y en tal caso eso sería nuestra obligación moral<sup>60</sup>. Desde luego, la voluntad divina está constreñida sólo negativamente, esto es, Dios no debe ni puede ordenar hacer nada moralmente incorrecto, pero no tiene por qué ordenar *solamente* lo que es nuestro deber hacer. Así, si Dios nos ordena abstenernos de comer cerdo, tal comida estará moralmente prohibida para nosotros, o si Dios ordena a Juan irse de misionero a Africa, desde ese momento eso es un deber para Juan. O incluso si le ordenara (lo cual es mucho menos probable) leer las obras completas de Mortadelo y Filemón o dar cien vueltas a la manzana entonces eso sería moralmente obligatorio para Juan. Con ello queda salvaguardado un punto que es esencial para el teísmo clásico: que Dios es fuente de obligación moral<sup>61</sup>. En este aspecto nuestra opinión sí coincide con la

---

<sup>59</sup> Cf. Swinburne *The Coherence of Theism* cap. 15. Es mucho más discutible que dicho culto deba *necesariamente* seguir una determinada liturgia, más bien que otra.

<sup>60</sup> Cf. Swinburne: *Responsibility and Atonement*; p. 125. La idea de Swinburne es que si no existe Dios uno puede hacer con su vida lo que quiera, siempre que no dañe a otros, pero que si Dios existe tiene la obligación moral de procurar su salvación y la de los demás promoviendo el conocimiento de Dios y de sus designios.

<sup>61</sup> Aplicado esto al dilema del Eutifrón quiere decir que en algunos casos lo bueno sí es bueno *porque* Dios lo manda. P.e. si comer cerdo es moralmente incorrecto lo es únicamente porque lo ha prohibido Dios. Swinburne insiste en que la respuesta correcta al dilema es —siguiendo a Escoto— que algunas cosas son buenas porque Dios las manda (las contingentemente buenas) y con otras (las necesariamente buenas) ocurre lo contrario (*Responsibility and Atonement*; 126-8). Sin embargo, al contrario que en Escoto, para Swinburne la segunda categoría es mucho más extensa e importante que la primera. Yo incluso veo extraño que Dios pueda mandar actos moralmente indiferentes (a diferencia de los actos supererogatoriamente buenos), pues ¿qué razón podría tener para ello? Así, aunque es lógicamente posible que Dios ordene algo de los dos últimos ejemplos, es poco plausible que vaya a hacerlo, porque Dios siempre actúa por razones, y es poco plausible que existan razones para realizar tales actos.

teoría de Quinn: tanto los mandatos divinos como la naturaleza intrínseca de las acciones son fuente de obligación moral. Pero, si *per impossibile* hubiera de producirse un conflicto alguna vez, Dios quedaría relegado a segundo término y habríamos de obedecer a los dictados de nuestra conciencia.

A modo de conclusión podemos usar el caso de Abraham como un test que nos permite discernir entre las diversas teorías estudiadas. Suponiendo que Dios ordena efectivamente a Abraham matar a su hijo, ¿es moralmente incorrecto o correcto matar a Isaac? Según (1) matar a Isaac es moralmente obligatorio —como cualquier otra cosa que Dios ordene—. Según la FTM clásica matar a Isaac es asimismo moralmente obligatorio para Abraham. Según la FTRM de Adams en tal caso habría un bloqueo moral, y ninguno de los dos cursos de acción sería moralmente incorrecto (aunque la revisión de su teoría implica más bien que en tal caso Dios ya no sería fuente de obligación moral, y que lo correcto sería desobedecer<sup>62</sup>). Para la FTSM de Quinn nuestra obligación sería obedecer a Dios. Casi todos los partidarios de las FTM ponen, sin embargo, ciertos reparos a que un caso como el de Abraham pueda acontecer, a que efectivamente haya acontecido o, al menos, a que podamos estar seguros de que efectivamente es Dios quien nos ha ordenado matar.

Mi postura es que en tal caso sería incorrecto matar a Isaac. No es que fuera correcto *desobedecer a Dios*, porque desde el momento en que Dios ordenara *asesinar* dejaría de ser Dios; esto es, resultaría que Yaveh no era verdaderamente Dios. Pero si Dios no existe es lógicamente imposible desobedecerle, y por tanto *nunca la obediencia de un principio moral necesario puede entrañar la desobediencia de un mandato de Dios*. R. Swinburne alega que "no se debe matar" no es uno de los principios morales analíticos, y que por tanto Dios podría ordenar matar (mientras que no podría p.e. ordenar mentir), máxime teniendo en cuenta que como creador es amo y señor de nuestras vidas<sup>63</sup>. Estoy de acuerdo en que "no

<sup>62</sup> «Divine Command Metaethics Modified Again»; p. 141. Justamente por esto poníamos en cuestión que la teoría de Adams fuese una genuina fundamentación *teológica* de la moral.

<sup>63</sup> Brody afirma que quizá el que Dios sea nuestro creador le convierte en nuestro propietario, y que es esto lo que le da derecho a obligarnos (p.e. a no suicidarnos) («Morality and Religion

se debe matar" no es analítico (el caso de la legítima defensa me parece un contraejemplo particularmente defendible). Sin embargo, el caso de Abraham e Isaac no sería un simple caso de homicidio, pues existe intencionalidad y plena conciencia por parte del homicida, no hay ningún motivo que pueda justificar la muerte (aparte, claro, de la orden divina) y además Isaac es inocente (y Abraham es consciente de ello). En consecuencia, se trata de un asesinato en toda regla. Pero "no se debe asesinar" (o si se prefiere "no se debe asesinar inocentes", o aun "no se debe asesinar inocentes porque sí"<sup>64</sup> etc.) es claramente analítico, dado que asesinar significa "matar a alguien cuando ello constituye un delito" (María Moliner, 273).

Creo que la moraleja de la historia bíblica es que si Abraham hubiera desobedecido a Dios habría actuado egoístamente buscando ante todo asegurar su descendencia —y por ello habría obrado mal—. Pero si la omnisciencia divina escrutara el corazón de Abraham y encontrara que había desobedecido por fidelidad a sus principios morales —y no por salvar a *su* hijo y a *su* estirpe— y ello aun a costa de acarrearle la pérdida, entonces probablemente Dios felicitaría a Abraham por haberle desobedecido al ser puesto a prueba su carácter moral.

Reconsidered»; p. 148). Swinburne conviene en ello, pero insiste en que hay límites a lo que Dios puede ordenar («Duty and the Will of God»; p. 134 y *Responsibility and Atonement*; p. 127). No obstante, disponer de nuestras vidas está dentro de esos límites: "Dios, quien da a los hombres sus vidas en cada momento, puede tomar una vida cuando lo elija; y podría *por tanto* permitir a otro hombre actuar como su agente en este respecto. Por ello podría permitir a un hombre matar a otro" (*Responsibility...*; p. 128). Personalmente no veo de dónde sale el "por tanto". Es posible que Dios tenga derecho a disponer de nuestra vidas (esto es, que sean en realidad suyas, como todo lo demás), pero encuentro mucho más dudoso que pueda obligarnos moralmente a disponer de las vidas ajenas.

<sup>64</sup> "No se debe asesinar *inocentes*" evita el problema de si se debe asesinar al tirano, que para algunos filósofos morales sería un contraejemplo al "no se debe asesinar" *simpliciter*. J. Hospers plantea el siguiente contraejemplo: ¿y si el asesinato de un inocente fuera el único modo posible de salvar al mundo entero? (p.e. porque un loco amenazara con lanzar 1000 bombas atómicas a menos que se asesinara a zutano). No veo nada claro que fuera moralmente correcto asesinar a zutano, pero para evitar esta recóndita hipótesis añado "porque sí". El teísta quizá alegará que Abraham no asesina "porque sí", sino por imperativo divino, pero eso es pedir la cuestión, pues dicho imperativo divino es "porque sí" y no por ninguna razón que se nos escape y sólo Dios conozca.