

# Sobre las incertezas metafísicas y religiosas

*On metaphysical and religious uncertainties*

*Sobre as incertezas metafísicas e religiosas*

Diego Gracia\*

**RESUMEN:** ¿Cómo construir la ética en un mundo secularizado y posmetafísico? La secularización de la vida de los últimos cincuenta años ha hecho que el recurso clásico de fundamentar la ética en la religión, haya perdido buena parte de su antigua vigencia. Por secularización se entiende la emancipación de los saberes no directamente religiosos de la tutela de la religión o de la teología. En ética este proceso es muy reciente y se halla aún en proceso. ¿Qué papel puede y debe desempeñar la religión, si es que tiene alguno, en una ética secular? Por otra parte, la filosofía del siglo XX ha sido calificada múltiples veces como “posmetafísica”. La metafísica clásica había sido el otro gran soporte utilizado por la filosofía para fundamentar la ética. ¿Cómo hacer ética en una época posmetafísica? Ambas cuestiones pueden analizarse conjuntamente, porque teología y metafísica han caminado unidas en lo que Heidegger llamó “ontoteología”. La cuestión actual es cómo hacer ética una vez que la ontoteología ha dejado de tener vigencia. Es el tema del presente estudio.

**PALABRAS LLAVE:** Bioética. Metafísica. Teología.

**ABSTRACT:** How to construct ethics in a secularized and post-metaphysical world? Life's secularization in the last fifty years has made the classic resource to base ethics on religion to lose almost all its old legitimacy. By secularization we describe emancipation of knowledge not directly religious from the dominance of religion or theology. In the field of ethics this process is very recent and is still in progress. What role can and must religion have, if any, in a secular ethics? On the other hand, twentieth-century philosophy has been described many times as “post-metaphysical”. Classic metaphysics was the other important support used by philosophy to base ethics. How to practice ethics at a post-metaphysical time? Both questions can be analyzed jointly because theology and metaphysics were once united in that which Heidegger called “ontotheology”. The present question is how to practice ethics after ontotheology has stopped being useful. That is the subject of the present study.

**KEYWORDS:** Bioethics. Metaphysics. Theology.

**RESUMO:** Como construir a ética em um mundo secularizado e pós-metafísico? A secularização da vida nos últimos cinquenta anos fez o recurso clássico de basear a ética na religião perder quase toda sua antiga validade. Por secularização descrevemos a emancipação do conhecimento não diretamente religioso do domínio da religião ou da teologia. No campo da ética esse processo é muito recente e ainda está em andamento. Que papel pode e deve a religião ter, eventualmente, nas éticas temporais? De um lado, a filosofia de do século XX foi descrita muitas vezes como “pós-metafísica”. A metafísica clássica era a outra sustentação importante usada pela filosofia para fundamentar a ética. Como praticar a ética em tempos pós-metafísicos? Ambas as perguntas podem ser analisadas em comum porque a teologia e a metafísica estiveram unidas naquilo que Heidegger chamou de “ontoteologia”. A questão atual é como praticar a ética depois que a ontoteologia deixou de ser útil. É esse o tópico deste estudo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bioética. Metafísica. Teologia.

La ética constituye uno de los más importantes capítulos, quizá el fundamental, de la llamada “filosofía práctica”. Su carácter aplicado la hace en mayor o menor medida dependiente de saberes o disciplinas más básicos o fundamentales, entre ellos, los dos de que trata este capítulo, la metafísica y la religión. De hecho, son los dos que han monopolizado prácticamente hasta nuestros días el ámbito de la ética. En la actualidad, sin embargo, esto ha dejado de ser así. Ello se ha debido, en primer lugar,

a la crisis de la metafísica como disciplina, y en segundo al proceso de secularización que ha tenido lugar en las sociedades occidentales.

En lo que sigue, analizaré las relaciones entre la metafísica y la ética, en primer lugar, y luego las de la religión con la ética. Ello nos exigirá pasar revista a la evolución histórica de ambos sistemas de pensamiento, el metafísico y el religioso, a fin de entender en sus justos términos su situación actual y el modo como pueden resultar útiles hoy a la ética.

\* Professor catedrático de história da medicina e ética médica na Faculdade de Medicina da Universidade Complutense de Madri, Espanha. Consultor da Unidade de Bioética da Organização Pan-americana – Organização Mundial da Saúde, Santiago, Chile. E-mail: dgracia@fcs.es

## DE LA ÉTICA DE LA LEY NATURAL A LAS ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD

La metafísica, como todo, tiene su historia. Surgió en un lugar muy determinado, Grecia, y en un tiempo también concreto, la Antigüedad, o más concretamente, el periodo que va de finales del siglo séptimo a finales del siglo cuarto antes de Cristo. Su inicio se corresponde con otro de relevancia no menor, el de la matemática como ciencia demostrativa. La matemática existió en culturas distintas y anteriores a la griega, como la egipcia o la mesopotámica. Pero sólo en Grecia se convirtió en lo que ha sido desde entonces, un saber demostrativo. De un arte empírico, el arte de contar y calcular, en Grecia pasó a ser algo muy distinto, una ciencia demostrativa. Recordemos el teorema formulado por uno de los filósofos presocráticos, Pitágoras. Dice que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Pitágoras dio una demostración de él, que desde entonces aprenden todos los niños en las escuelas. Demostrando ese teorema, Pitágoras formuló una verdad de características absolutamente peculiares, ya que permite afirmar de modo absoluto que cualquier otra solución a ese problema es por necesidad falsa. De este modo, la mente humana se hace con una verdad absoluta. Esto significa que no sólo fue verdad para Pitágoras, sino que era ya verdad antes, desde siempre, y que seguiría siendo verdad por siempre. Esto llenó de admiración a los griegos. Había verdades absolutas, y además la mente humana era capaz de dar con ellas. Lo cual les llevó a establecer una distinción precisa entre distintos modos de saber o de conocer. De una parte estaba el saber práctico, como el que servía a los egipcios para contar y calcular, y a esto llamaron *téchne*, término que los latinos tradujeron por *ars* y que da lugar en nuestros idiomas a los términos arte o técnica. Este saber se caracteriza por ser concreto, contingente y mudable, ya que se refiere siempre a cosas particulares. Distinto de él es el saber de lo inmutable, lo que es siempre, como los teoremas matemáticos. A este saber absoluto lo denominaron los griegos *epistème*, la *scientia* en latín. Este saber inmutable, necesario y eterno ha de ser, necesariamente, el propio de los dioses. La diferencia entre la ciencia humana y la divina es que ésta ha de ser total, completa, en tanto que la humana no lo es. De ahí que Dios sea *sophós*, *sapiens*, sabio, en tanto que los seres humanos no podemos aspirar más que a ser *philó-sophos*, amantes, amigos o buscadores de la sabiduría. Los filósofos son imitadores de la divinidad.

¿Qué es la metafísica? El saber de lo inmutable. Saber de lo inmutable es saber de verdad, *alétheia*. Ello se debe a que la verdad tiene que ser necesariamente verdadera siempre, y por tanto absoluta. Si algo fuera sólo verdad a medias, ya no sería verdad, o al menos no lo sería del todo, lo que significa que estaría transida por la no-verdad, por la falsedad. La verdad o es absoluta o no es verdad. De ahí el objetivo de la metafísica, la búsqueda de la verdad plena, y por tanto del saber absoluto.

A nadie se le escapa que la mejor manera de buscar este tipo de verdades es ponerse en la perspectiva de Dios, ya que él ha de ver las cosas de ese modo. Esto explica que la historia de la metafísica occidental haya sido la historia de lo que Heidegger ha llamado la "onto-teo-logía". La ontología ha sido teología, porque se ha hecho siempre a vista de pájaro, desde la perspectiva de Dios. Esto es ya evidente en los filósofos griegos, pero sube de grado en la Edad Media, cuando la filosofía griega se mezcla con las tres grandes tradiciones religiosas del área mediterránea, la judía, la cristiana y la musulmana. En ellas, metafísica y teología llegaron a identificarse.

Las consecuencias para la ética de este modo de pensar fueron fundamentales. Si en algún área era importante evitar la vía de la opinión y construir un saber sobre bases firmes, de principios absolutos e inmutables, era la ética. Así lo pensó Platón, y así razonaron también los estoicos. Para estos últimos, Dios es *Lógos*, razón, y todas las cosas de la naturaleza, incluido el ser humano, participan de ese *lógos*. Esto les llevó a convertir el orden de la naturaleza en principio deontológico. Fue el concepto de "ley", y más en concreto de "ley natural", que reforzado por la teología medieval había de convertirse en el concepto básico de toda la ética occidental. Esa ley es inmutable, y por tanto la obligación del ser humano es respetarla y adaptarse a ella. De ese modo comienza en la ética occidental el imperio de lo que Moore llamó la "falacia naturalista", el paso del "es" al "debe". Las religiones del libro, las religiones mediterráneas, interpretaron pronto esa ley natural como ley divina, y montaron sobre ella toda su teología moral. Metafísica y religión se encontraron así en el concepto de ley natural. Bueno es lo que sigue el orden de la naturaleza y malo lo contrario. Ello se debe, dirán los teólogos judíos, cristianos y musulmanes, a que es el orden que ha querido Dios al crear el mundo. No debe olvidarse que las tres religiones citadas se caracterizan por ser creacionistas.

El creacionismo llevaba a ver las cosas desde Dios, y por tanto venía a identificar metafísica con teología. Esto es lo que Heidegger llamó, con toda razón, ontoteología. Se encuentra en todos los autores medievales. Pero invade también la filosofía moderna. Si se analiza la obra de Descartes, el padre de la filosofía moderna, se descubre pronto que toda ella se hace depender de la veracidad divina. Y esto que se dice de Descartes, vale igual o más para Spinoza y, sobre todo, para Leibniz. No se entenderá su teoría de la mónada si no se la ve como una divinidad en pequeño, que es, obviamente, lo único que puede salir de las manos de Dios. De ahí que a la mónada por antonomasia, el ser humano, Leibniz la definiera como *un petit Dieu*. Ni que decir tiene que el resultado va a ser la construcción de una ética apodíctica y dogmática. El ejemplo paradigmático de esto lo constituye la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, de Baruc Spinoza.

En el fondo de toda esta corriente se halla la distinción entre dos tipos de verdades, unas verdades de hecho y otras verdades de razón. Las primeras vienen a corresponderse con lo que los griegos entendían por *téchne* y las segundas con la *epistéme*. Y como ya dijimos que el modelo de *epistéme*, y por tanto de saber absoluto era la matemática, se entiende que el paradigma de verdad de razón fuera siempre la verdad matemática. Hasta tal punto fue esto así, que cuando Galileo y Newton intentan hacer de la mecánica una ciencia en el sentido fuerte de la expresión, se dan cuenta de que no lo conseguirán más que formulando sus leyes en ecuaciones matemáticas. Las experiencias son siempre concretas, el saber empírico es por definición limitado, y como consecuencia a partir de él no cabe hacer una inducción completa, ni por tanto establecer proposiciones universales que sean absolutamente verdaderas. Eso hace imposible convertir cualquier conocimiento empírico, como el físico, en un saber científico. ¿Cómo remediar esta situación? A Galileo no se le ocurrió más que un medio, expresar tales conocimientos en lenguaje matemático. Lo que la experiencia contingente y limitada no podía dar, un saber absoluto, podía lograrse mediante el recurso de la matemática. De ahí su famosa frase: “la naturaleza está escrita en lenguaje matemático”. Cuando conseguimos expresar mediante una fórmula matemática el modo como funciona la naturaleza, entonces estamos expresando una “ley”, algo de carácter inmutable y permanente, y que por ello mismo tiene valor científico. Éste ya no es el nivel de la técnica

sino el de la ciencia, entendida como saber absoluto. Es lo que hizo que todo el mundo se quedara admirado cuando Newton consiguió formular la ley de la gravitación. Esa ley la entendió Newton, y con él todos sus contemporáneos, como inmutable, necesaria y eterna. Era una verdad absoluta. Le pasaba lo mismo que al teorema de Pitágoras. Había sido siempre así y lo sería también por siempre. No es un azar que Newton aceptara el espacio y el tiempo absolutos. Lo suyo era un saber sobre lo absoluto. Era ciencia, pero era también filosofía, metafísica. Por eso tituló su obra fundamental *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Y por eso también dedicó la mayor parte de su tiempo a la teología. No se entiende a Newton fuera del horizonte ontoteológico.

La apoteosis de este modo de pensar el mundo y la realidad se dio en el idealismo alemán. Kant era consciente de todo lo que hemos relatado hasta aquí. Euclides hizo de la matemática una ciencia, porque la entendió como un saber demostrativo. Similar es lo que llevaron a cabo Galileo y Newton en física. ¿Por qué no hacer lo mismo en filosofía? ¿No habrá de ser la filosofía una ciencia, es decir, un saber apodíctico? Kant sabe bien que eso es lo que pretendieron todos los metafísicos anteriores a él. Pero en sus obras hay un defecto fundamental, y es que quisieron hacer metafísica imitando el método de la matemática, es decir, a través de juicios analíticos, o también, contemplando las cosas a vista de pájaro, desde la perspectiva divina. Kant considera que ese modo de enfocar la metafísica ya no es posible, precisamente porque la ciencia moderna nos ha enseñado que los juicios de experiencia son sintéticos. Es más, Kant cree que son sintéticos incluso los propios juicios de la matemática. Hay que reformar, pues, todo el sistema. La metafísica trata de las cosas, de las cosas del mundo, y por tanto se hace con juicios sintéticos, procedentes de la experiencia. Para asegurar su universalidad y su verdad, Kant no tiene ya el recurso de la matemática. Pero tampoco le resulta imprescindible. Los juicios de la metafísica, como los de la ciencia empírica, y los de la propia matemática, son sintéticos. Sintético significa que unos elementos vienen de fuera, de la realidad, y otros son puestos por nuestra propia mente. El conocimiento es una síntesis. Que aquello que conocemos es externo a nosotros, no ofrece mayor dificultad. Más complejo resulta identificar lo que ponemos nosotros, dado que como es condición de posibilidad de nuestro propio conocimiento, y por tanto lo

ponemos siempre, nos pasa inadvertido. Esas categorías, en tanto que previas o *a priori*, se dan siempre en nuestro conocimiento, y por tanto dotan a éste de universalidad y de verdad. Y en consecuencia nos permiten construir un saber que merece con toda justeza el calificativo de “científico”. El problema es que ese saber, por más que sea universal y científico, no nos da lo que la cosa es “en sí”, es decir, con independencia de mi conocimiento, lo que Kant llama el “noumeno”, sino sólo la cosa en cuanto conocida, es decir, su “fenómeno”. Esto vale para construir ciencias, pero no para la metafísica, precisamente porque ésta busca lo que las cosas son “en sí”. Como es bien sabido, este en sí lo halla Kant no por la vía del conocimiento físico sino del moral, a través del análisis de la experiencia del deber y el descubrimiento del imperativo categórico. Kant quedó tan satisfecho de su propio descubrimiento, que lo puso en parangón con el de Newton. Y en la Conclusión de la *Crítica de la razón práctica* escribió: “La caída de una piedra, el movimiento de una honda, analizados en sus elementos y en las fuerzas en ellos exteriorizadas, tratados matemáticamente, produjeron, finalmente, esa concepción del mundo, clara e inmutable para todo el porvenir, que puede esperar ampliarse con progresivas observaciones sin temer jamás un retroceso.” Y añade acto seguido que su propósito no ha sido otro que “emprender ese mismo camino en el estudio de las disposiciones morales de nuestra naturaleza”. Kant, el nuevo Newton, el hombre que ha conseguido elevar la metafísica, y más en concreto la ética, a la categoría de saber “claro e inmutable para todo el porvenir, que puede esperar ampliarse con progresivas observaciones sin temer jamás un retroceso”. Ni que decir tiene, que para conseguir esto Kant tuvo que partir de conceptos tales como “razón pura”, “voluntad pura” y “libertad pura”, por completo ajenos a la realidad empírica y no verificables más que a partir de unas creencias que eran, a la postre, religiosas. Seguimos dentro del horizonte de la ontoteología, y por tanto construyendo la ética como un saber apodíctico, con las categorías propias del saber matemático.

La apoteosis de este modo de pensar se alcanzó en Hegel. Como Kant, distingue temáticamente entre *Verstand*, entendimiento, y *Vernunft*, razón. El entendimiento se mueve en el orden empírico y contingente, en tanto que la razón es capaz de ver las conexiones ocultas de las cosas, integrando todas en unidad trascendente. Si el entendimiento es el órgano propio del saber empírico, la

razón lo es del saber absoluto, es decir, de la idea pura, de Dios. Ese saber absoluto es el propio de la filosofía, y más en concreto, de la metafísica. No es un azar que quien así pensaba, finalizara sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* con estas palabras: “La filosofía se libra del hastío que causan los movimientos de las pasiones inmediatas de la realidad, entregándose a la contemplación; su interés consiste en conocer el curso evolutivo de la Idea que se realiza a sí misma, o sea, la idea de libertad, que sólo existe como conciencia de la libertad. Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del espíritu universal ha sido mi aspiración.” De nuevo, pura ontoteología.

Hegel muere el año 1831. A partir de ese momento se inicia un cambio de enfoque, de perspectiva, de horizonte. ¿Puede el ser humano ponerse a ver las cosas en la perspectiva de Dios? ¿Tiene esto algún sentido? ¿Es capaz nuestra mente de ello? ¿No será todo esto un enorme sueño, más bien una mentira que el ser humano se hace a sí mismo? Y si es esto último, ¿no será un engaño interesado? ¿Cuáles son los intereses que pueden estar tras esta manía de no ver las cosas desde ellas mismas o desde el horizonte del mundo sino desde lo que hay más allá del mundo, lo transmundo o lo trascendente? ¿No han estado fomentando los filósofos algo así como un inmenso delirio colectivo, haciéndonos ver cosas que no existen, o que al menos no sabemos si existen?

Los adelantados en esta crítica de la ontoteología clásica fueron varios, entre los que suelen destacarse tres, a los que se ha dado en llamar “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud. Para Marx, lo que hay detrás de todo esto es todo un gigantesco proceso de dominación de unos seres humanos sobre otros. Freud lo interpretó como una neurosis colectiva que ha generado un sistema delirante de interpretación de la realidad. Nietzsche, el más filósofo de los tres, vio en ello la lucha contra la vida y sus valores, consecuencia del resentimiento de los colectivos sociales dotados de baja vitalidad. Los tres coincidieron en un punto fundamental: la búsqueda de ese pretendido punto de vista sobrehumano o transhumano, no era inocente ni desinteresado, sino que obedecía a supuestos e intereses que Nietzsche no dudó en calificar de “humanos, demasiado humanos.” Ni que decir tiene que

todas estas críticas estaban llenas de consecuencias éticas. Lo que las críticas venían a decir es que en el fondo de los grandes sistemas metafísicos había intereses prácticos, y que por tanto había que juzgarlos no sólo por sus principios sino también por sus consecuencias. La ética, en vez de estar al final del proceso, se situaba al principio. No hay nada más práctico que una buena teoría, se dice. Pues bien, si esto es así, nada mejor para evaluar la consistencia de una teoría que ver sus consecuencias prácticas.

Pero el fenómeno de la crisis de la razón no puede reducirse a la obra de estos tres maestros de la sospecha, que fueron el comienzo del cambio, no su término. Cuando los ánimos se calmaron, las cosas pudieron plantearse de modo mucho más riguroso. La cuestión es la siguiente: la mente humana tiene una capacidad muy limitada, mucho más limitada de lo que se había venido suponiendo con anterioridad. Ponerse en el lugar de Dios es imposible, simplemente porque Dios es trascendente al mundo por definición, y nuestra mente no es capaz de traspasar los límites del mundo. En vez de ver la mente como el órgano de lo inmutable, necesario y eterno, hay que concebirla como el de lo cambiante, contingente y tempóreo. Todo partió del descubrimiento de los razonamientos apodícticos por parte de los matemáticos y filósofos griegos. Por ahí empezó la búsqueda de un saber absoluto. Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XIX, y sobre todo en las primeras décadas del XX, se pudo comprobar que el saber matemático tampoco es absoluto, que siempre parte de presupuestos indemostrables dentro del propio sistema. Aunque no lo parezca, es un saber contingente, tan contingente como todos los demás. De hecho, no es analítico sino sintético. No hay más saber que el sintético. Las llamadas proposiciones analíticas, que se supone dan verdad absoluta, no existen. No existen en el campo de las matemáticas. Y tampoco en lógica. Quine hizo ver, a mediados del siglo XX, que las llamadas proposiciones analíticas son en el rigor de los términos sintéticas, porque en ellas nunca es posible verificar que el significado del predicado esté exactamente incluido en el sujeto.

No hay proposiciones analíticas, ni verdades *a priori*, ni tampoco proposiciones que puedan afirmarse de modo universal y absoluto. Esto significa que no hay “verdades” absolutas, la gran obsesión de la metafísica a todo lo largo de su historia, el *aeí ón* de los griegos. Toda proposición está construida. Toda verdad está construida. No es cierto que la mente humana tenga la capacidad de abstraer los

caracteres formales de las cosas, y que esto sean las ideas. Las ideas no están abstraídas, están construidas, se construyen a la vez que el lenguaje. Tal es el llamado “giro lingüístico” de la filosofía en el siglo XX.

Lo dicho tiene enormes repercusiones en todos los ramos del saber. Uno primero es el de la ciencia. Vimos el sentido antiguo de ciencia como saber universal y absoluto. Tal es la idea que de ella tuvieron no sólo los filósofos antiguos y medievales, sino también tanto los filósofos como los científicos modernos. Ejemplos, Kant y Newton. Esa idea continuó hasta bien entrado el siglo XIX. A partir de entonces, el término ciencia va perdiendo su antiguo sentido y cobrando otro completamente distinto. En vez de concebirse como un saber apodíctico, pasa a cobrar el sentido de saber fiable y útil, pero en cualquier caso no universal o absolutamente verdadero, motivo por el que las llamadas verdades científicas hay que estarlas verificando continuamente. Todas ellas son sintéticas, parten de una base empírica que es siempre y por necesidad limitada, y por tanto cuando se utiliza para formular proposiciones universales, éstas dicen más de lo que la base empírica permite. No se trata, pues, de un saber cierto sino probable. De ahí que su verificación no pueda ser nunca absoluta. Como dice Zubiri, “verificar es ir verificando”, es siempre un camino abierto hacia delante. O en la formulación de Popper, las proposiciones científicas no están nunca verificadas, si por tal se entiende que podemos probar que son verdaderas, sino que sólo cabe decir de ellas que responden a los datos empíricos existentes hasta el día de hoy, y por tanto, que por ahora no podemos probar que son falsas, aunque no sabemos si son verdaderas. Eso es lo que Popper entiende por “falsación”.

Hoy esto es algo completamente admitido en el orden de la ciencia. El saber científico, incluido el matemático, no es analítico sino sintético, y en tanto que tal tiene supuestos previos a él y no demostrados ni demostrables, y además se expresa en formulaciones que van siempre más allá de la base empírica que las soporta. Como dice Zubiri, no hay *experimentum crucis*, el método que creyó encontrar Galileo para demostrar una ley universal a partir de experiencias particulares.

El problema es si esto es trasladable al terreno de la filosofía, y más en concreto, al de la metafísica, o si por el contrario hay que concluir, como tantos han hecho precipitadamente, que la metafísica ha muerto. Sí cabe decir que la metafísica, en el sentido clásico de la expresión,

ha muerto. Eso es lo que significa la frase de Nietzsche, “Dios ha muerto”. Se trata de la muerte de un horizonte, aquel que intentaba ver todo *sub specie aeternitatis*. Pero eso no significa que el ser humano pueda evitar plantearse las preguntas que cabe denominar últimas. En él parece haber lo que Kant llamaba la “disposición natural” a la metafísica. “Por ello ha habido en todos los hombres, así que su razón se extiende hacia la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo” (*KrVB* 21) De ahí que el tema haya seguido ocupando y preocupando.

Si en el orden empírico no cabe formular proposiciones de carácter absoluto ni en el orden de la ciencia, ni en el de la metafísica, cabe preguntarse si lo mismo sucede en ética. Y la respuesta que a partir de la segunda mitad del siglo XIX se ha ido imponiendo es que sí, que en ética acontece eso mismo. Esto quiere decir que ya no resulta posible seguir intentando construir la ética desde categorías pretendidamente apodícticas y absolutas. Los juicios morales son siempre y por definición empíricos, y por tanto se hallan sometidos a la misma contingencia que éstos. En principio, no son distintos de los juicios de la ciencia, ya que comparten con ellos su carácter contingente y problemático. Pertenecen más al orden de lo que los griegos llamaban *dóxa* que al orden de la *epísteme*. A cualquiera se le ocurre que así planteadas las cosas, el gran peligro es el relativismo. Éste será el reto de la ética del siglo XX: evitar el dogmatismo típico de la ética clásica, sin por ello caer en el relativismo. Para eso, tendrá que ampararse de nuevo en los desarrollos de la metafísica, de la nueva metafísica, de la metafísica del siglo XX, que de nuevo le dará las pautas de su transformación.

Si lo absoluto no puede hallarse por la vía del universal, habrá que encontrarlo en lo particular. Frente a lo intemporal, el instante como categoría. Tal fue la tesis de Kierkegaard. “El instante es justamente lo que no está en las circunstancias, lo nuevo, la irrupción de lo eterno”. La inteligencia es calculadora, sirve para manejar las circunstancias, es decir, para orientarse y vivir en el contexto de las cosas del mundo, pero no para acceder al orden trascendental, aquel que está por encima de los cálculos y las circunstancias. “La inteligencia humana no aparta su mirada de acontecimientos y circunstancias; calcula y calcula, pensando que el instante podría destilarse a partir de las circunstancias, para convertirse ella misma en poder, con la ayuda del instante, esa eclosión de lo eterno, y reju-

venecerse, cosa que necesita sobremanera, con la ayuda de lo nuevo. Pero en vano; la inteligencia nunca tendrá éxito, ni en toda la eternidad, con este sucedáneo; tan poco éxito, como los artificios de cosmética en la producción de la belleza natural” (*El Instante*, 29-5-1855).

En el instante se traspasa el orden de lo cotidiano y se toca el fondo de la existencia, abriéndose el ser humano a un horizonte nuevo, de superior profundidad. Esos instantes privilegiados son los que Jaspers denominó “situaciones-límite”. En ellas lo cotidiano se banaliza y la vida adquiere un nuevo sentido. Son experiencias profundas, que a pesar de durar sólo un instante cambian por completo una vida. Ex-sistir es orientar la vida a partir de ellas, “vivir desde” ese horizonte y en vistas a él. Las categorías del entendimiento sirven para lo cotidiano, que es el orden de la ciencia, pero no para orientar la existencia. Lo único que puede servir a ese nivel es el pensamiento no objetivo y no objetivante, que está a la escucha de eso que se hace presente en el mundo pero que no es el mundo, y que por tanto no cabe expresar en categorías del mundo, ya que en ese caso convertimos lo que trasciende el mundo en un mero objeto del mundo, lo objetivamos. Es lo que ha hecho toda la ontoteología, que por eso hizo de Dios un objeto, una sustancia, aplicándole las categorías propias de los objetos del mundo. De este modo, se pierde la dimensión más propia de lo divino y se le transforma en un ídolo. La trascendencia sólo puede expresarse en el mundo bajo forma de “cifras” y “signos”. Vivir a su escucha, descifrándolas piadosamente, es el objetivo de lo que Jaspers llamó “fe filosófica”. Este modo de vivir comporta una ética, que siguiendo a Max Weber Jaspers centra en la categoría de “responsabilidad”, frente a las éticas de la “convicción” propias de la época ontoteológica, y a las éticas del puro medro personal o del “éxito”, típica de la mentalidad meramente instrumental y estratégica.

Jaspers es un ejemplo entre otros muchos de lo que pueden significar los términos metafísica, religión y ética a la altura del siglo XX. Otro muy significativo es Heidegger. También él está convencido de que el entendimiento humano no sirve más que para categorizar las cosas del mundo, los “entes”. Ahora bien, en el mundo hay un ente, el humano, que se caracteriza porque es más que un objeto, es más que un ente, porque es capaz de trascender los entes. Esto es particularmente claro, dice Heidegger, cuando se tiene ese peculiar estado de ánimo que es la angustia. En la angustia los entes se disuelven

hasta convertirse en nada. Pero la nada de ente no es la nada absoluta, sino la transición a un orden distinto y más profundo, el orden puramente metafísico, el orden del ser. Esta es la peculiaridad del hombre, que es el ente en el que el ser (*Sein*) se hace presente (*da*). El ser humano es *Dasein*, y no mero ente. Los entes se caracterizan por ser objetos constituidos de una cierta manera, y que por tanto tienen una esencia que les viene dada ya desde el primer momento. La piedra es piedra, etc. Pero el ser humano, precisamente por su condición de *Dasein*, consiste en proyecto, en posibilidad, ya que su esencia se logra o se malogra según que viva con vistas al ser o como un mero ente, como un objeto más entre los del mundo. Su condición de Ser-ahí, el único que goza de esa condición en el mundo, le convierte en el cuidador o pastor del ser en el mundo. El hombre es, *sistit*, desde el proyecto y la posibilidad, es decir, en *ex*. Por eso su esencia consiste en ex-sistencia. Se puede vivir desde el ser o desde los entes. Es la diferencia que Heidegger establece entre la existencia auténtica y la inauténtica. De aquí de nuevo deriva una ética. Y esta ética se caracteriza por ser, como en el caso anterior, una “ética de la responsabilidad”.

Estos pensadores y otros muchos parten de la misma cuestión de principio. La inteligencia humana no tiene una potencia infinita, no es capaz de traspasar los límites del mundo. Si por metafísica se entiende el saber de lo trascendente, hay que decir que la mente humana no tiene capacidad para abordar esas cuestiones. O, al menos, no puede abordarlas con las categorías propias de los objetos del mundo. Sobre eso que dentro del mundo trasciende el mundo, no caben argumentos intelectuales, ni demostraciones. Se hace presente más bien en el silencio, en la escucha, en el pensar (a diferencia del razonar o el argumentar), que tanto como intelectual es emocional. Heidegger relaciona continuamente el sustantivo verbal pensar, *Denken*, con *Danken* agradecer, y escribe: *Denken ist Danken*. En inglés se conserva perfectamente la simetría: *to think is to thank*, pero no así en español: pensar es agradecer. Es la piedad del pensamiento. Algo que se halla a mil leguas de cualquier tipo de dogmatismo, pero también del pensamiento puramente instrumental o estratégico.

Quiero referirme a un tercer autor, éste español, Xavier Zubiri. También él está convencido de que la metafísica clásica ha partido de un error, al creer que la mente humana es capaz de entender las cosas *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista de lo inmutable, necesario y

eterno, el punto de vista de Dios. No es así. Eso siempre lleva a lo mismo, a entender a lo trascendente al mundo, el Ser, Dios con las categorías de los entes, es decir, a entificarlo, a cosificarlo, transformándolo en un objeto, por tanto, en un ídolo. Por otra parte, tampoco tiene capacidad para aprehender las cosas del mundo tal como ellas son en sí. No hay adecuación perfecta entre el orden del ser y el del pensar. La clásica definición de verdad, *adaequatio intellectus et rei*, no es correcta. De ahí que la filosofía del siglo XX la haya sustituido por otra, la de *alétheia*, desvelamiento o descubrimiento. La mente humana tiene que ir descorriendo velos, uno tras otro, sin llegar nunca a la adecuación total. Sólo hay un punto en el que cabe hablar de verdad sin error posible, y es en lo que Zubiri llama “aprehensión primordial de realidad”. Estamos, de nuevo, ante una experiencia originaria, instantánea, más allá de la cual no cabe ir. Y precisamente por eso le sucede igual que a las otras experiencias descritas, que es inefable: desde dentro de ella misma no puede decirse nada, y todo lo que se dice ya no es aprehensión primordial sino construcción, de modo que en ese otro nivel ya no cabe hablar de verdad en sentido pleno. Si quiere seguirse hablando de metafísica, es a condición de decir que la experiencia metafísica originaria no se puede decir, es inefable, y que todo lo que digamos de ella hay que construirlo desde fuera de ella misma, y que por tanto ya no tiene la originariedad de la experiencia metafísica. No es posible tener ambas cosas a la vez, experiencia plena y descripción de esa misma experiencia. Ni cabe hacer la descripción dentro de la misma experiencia, ni la experiencia puede ser nunca completamente adecuada a la descripción. No advertirlo fue el gran error de la metafísica clásica.

Uno de los elementos que la experiencia originaria es lo que Zubiri llama el “poder de lo real”, que nos “religa” y nos “obliga”. En esta ob-ligación está el origen de la vida moral. Es la propia realidad la que exige al ser humano proyectar su vida y construirla. El proyecto es siempre una creación libre del ser humano, de la que éste sale quíeralo o no responsable. Como la práctica totalidad de las éticas del siglo XX, la de Zubiri es una típica ética de la responsabilidad, que intenta evitar los dos peligros seculares de la ética, la convicción de los dogmáticos y la irresponsabilidad de los acomodaticios.

El dogmatismo, como hemos visto, ha sido el gran error histórico de la ética construida desde la ontoteología. Ese error, en cualquier caso, no lo cometieron por

igual todos los pensadores antiguos, como lo demuestra la nueva lectura que el siglo XX ha llevado a cabo de la obra de Aristóteles. La lectura clásica fue platonizante y escolástica, y consistió en interpretar todo su pensamiento desde los supuestos de la ontoteología. Para ello se primó la parte más especulativa de su obra, particularmente de su lógica, en especial el tipo de razonamiento que Aristóteles denominó “apodíctico” o “demostrativo”. Ahora bien, en la obra aristotélica ese tipo de razonamiento, que la tradición ha visto casi como el único, juega un papel muy marginal. No, ciertamente, por su poca importancia, ya que para Aristóteles la tiene suma. Es el modo como sin duda conoce un ser perfecto y divino. No en vano Aristóteles define la divinidad como *noésis noéseos* (*Met XII 4: 1074 b 34*), lo que los latinos tradujeron por *intellectus purus*. En el ser humano, la sede de esa inteligencia demostrativa es el cerebro, un órgano de naturaleza fría, precisamente porque en él no juegan ningún papel los sentimientos. Es también el órgano que se encuentra en el punto más elevado, como Dios. No es un azar que Aristóteles defina a Dios como *apathés*, impassible. (*Met XII 8: 1073 a 11*) La *órexis*, el apetito, no tiene por sede el cerebro sino el corazón y el hígado. Como es bien sabido, Aristóteles fue un pensador cardiocéntrico, a diferencia de Platón. Las razones de su cardiocentrismo son varias, pero hay una que merece la pena destacar aquí. Y es que en el ser humano los razonamientos normales van unidos a las emociones, a lo que se llamaban antiguamente apetitos concupiscibles e irascibles, porque esa mezcla de razonamiento y apetito es lo que lanza al ser humano a la acción. De hecho, la voluntad se define en todo el aristotelismo como “apetito racional”, porque con sola inteligencia, sin apetito, no hay moción o motivo para actuar. La voluntad no es puramente intelectual, sino una mezcla de apetito e intelección. Y por eso su sede está en el punto equidistante de los apetitos y de la inteligencia. Ese punto es el corazón. Galeno dice en un texto que para Aristóteles “la parte deliberativa del alma” se encuentra en el corazón. (*Sobre la formación del feto 4, IV*) Ahora bien, no se delibera sobre las cosas que pueden demostrarse, es decir, sobre las que son de una forma y no pueden ser de otra manera. Donde asienta sus reales el razonamiento apodíctico, la deliberación es imposible. El tipo de razonamiento propio de la deliberación es otro, es el llamado “razonamiento dialéctico”, y lo es también el “razonamiento retórico”. Y no por azar ambos se carac-

terizan por tratar no de lo universal sino de lo particular, aquello en lo que no es posible tener nunca en cuenta todos los factores, de tal modo que las decisiones que tomamos no pueden aspirar a ser verdaderas o falsas, sino sólo prudentes o imprudentes. Este nuevo Aristóteles, el Aristóteles del razonamiento dialéctico y retórico, frente al razonamiento apodíctico, es el que ha cobrado vigencia en el siglo XX. ¿Cabe hacer una metafísica no dogmática, o no apodíctica? El llamado nuevo aristotelismo piensa que sí, y que el camino abierto por Aristóteles es en esa línea fundamental. Se trata de explorar y explotar la parte más desatendida hasta ahora de su lógica, la referente a los tópicos (como hace la “nueva retórica” de Perelman y Olbrechts-Tyteca) y a la interpretación (como ha llevado a cabo la hermenéutica de Gadamer), ampliándola y perfeccionándola. En el campo de la lógica pura, esto es lo que ha dado lugar a la aparición de las llamadas lógicas trivalentes y polivalentes, así como a las no apofánticas, como la lógica prohairética y la lógica deontica. A partir de estas lógicas cabe hacer metafísica, aunque desde luego de carácter muy distinto a la clásica lógica apodíctica. Y, por supuesto, cabe hacer ética. Esta ética no girará, como no giró en el caso de Aristóteles, sobre el concepto de “ley natural”, como ha sido usual a partir del estoicismo, sino de los de “deliberación” y la “prudencia”. El siglo XX ha descubierto en Aristóteles una de las raíces de las actuales éticas de la responsabilidad.

La conclusión de toda esta primera parte es que el término metafísica, como todos los que comparten con él una historia milenaria, se dice de muchas maneras, ha ido cobrando distintos sentidos a lo largo del tiempo. Ese cambio lo han propiciado muchas cosas, entre otras la propia evolución del pensamiento filosófico, al ir afinando sus métodos y purificando el propio concepto de su disciplina. Se habla con frecuencia de la muerte de la metafísica, y ello es correcto, siempre que la expresión se entienda en su correcto sentido. No es que el intento del ser humano de buscar respuesta a lo que generalmente se llaman preguntas últimas haya pasado a la historia. Eso es probablemente imposible. Lo que sí es verdad es que ha muerto un modo de entender la metafísica. Una metafísica ha muerto. Y ello es lo que ha hecho posible el nacimiento, aún incipiente, de otra nueva.

El desarrollo de la ética ha sido y sigue siendo en buena medida paralelo al de la metafísica. La metafísica onto-teológica clásica dio como resultado una ética apodíctica,

la “ética de la ley natural”. La nueva metafísica, la propia del siglo XX, ha permitido el desarrollo de otro tipo de éticas, las llamadas “éticas de la responsabilidad”.

## EXPERIENCIA RELIGIOSA Y EXPERIENCIA MORAL

Uno de los temas de permanente actualidad en el seno de la metafísica clásica ha sido el de Dios. Se trata, sin duda, de la pregunta última por antonomasia. No es un azar que el término “teología” fuera acuñado por los filósofos griegos. El primero en utilizarlo es Platón. Se trata de aplicar el *lógos* o razón al estudio de esa realidad llamada Dios (Zeus). Ni que decir tiene que el resultado de ese análisis, es decir, la idea del *Theós* que resulte, dependerá del tipo de *lógos* que se aplique. Los filósofos griegos y medievales utilizaron un *lógos* muy particular. Interesados como estaban por conocer la naturaleza última de las cosas, su esencia, se plantearon el tema de Dios desde eso que ya conocían, tomándolo como modelo, de forma que entendieron a Dios como una cosa más, bien que eminente. Lo que la filosofía clásica hizo fue, pues, aplicar a la realidad divina las categorías que había puesto a punto en el estudio de las cosas de la naturaleza. Este modo de enfocar el problema de Dios es el propio de toda una corriente de pensamiento que abarca la filosofía antigua y medieval. Su nombre técnico es el de “teología natural”, y su expresión más conocida, las llamadas “cinco vías” o cinco pruebas de la existencia de Dios, que Tomás de Aquino desarrolló de modo sistemático, a partir del contenido del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles: la que va del movimiento al motor inmóvil, la que postula la existencia de una primera causa eficiente, la que desde la contingencia de las cosas busca el ser necesario, la que se pregunta por el origen del orden del universo, y la que intenta dar razón de la teleología de la naturaleza. Ni que decir tiene que la fuerza de todas estas vías depende de la consistencia del punto de arranque, no sólo en sí mismo, sino sobre todo en tanto que adecuado para llegar a un ser al que pueda y deba llamarse Dios. ¿Cabe concebir a Dios como el motor inmóvil, o como la causa eficiente última, o como el ser necesario, o el autor del orden del universo, o como causa final? El riesgo de seguir este camino es doble. Primero, porque puede que esos puntos de partida no sean tan evidentes como se supone. Por ejemplo, hoy nadie piensa que la naturaleza sea un dechado de orden que exige la postulación de un creador omnisciente y om-

nipotente, y menos aún que ese orden sea el resultado de la actuación de unas causas que, si bien jugaron un papel fundamental en la metafísica antigua y medieval, desaparecieron de la reflexión filosófica a partir del siglo XVII: las causas finales. Pero es que, además, no está dicho que el término a que conducen esas vías sea exactamente Dios. ¿Cabe identificar a Dios con un motor inmóvil, o con el ser necesario, o con la causa eficiente última?

Las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios perdieron su vigencia a la vez que el presupuesto de que partían, la metafísica antigua y medieval. La filosofía moderna sometió a dura crítica la clásica idea de naturaleza, ordenada, perfecta y teleológica, y buscó reconstruir la realidad y afianzar la verdad a partir de lo único que parecía indubitable, la interioridad, el acto mental en el instante de su realización. Es el paso del realismo al idealismo. El *lógos* cambió, y con él la vía de acceso a Dios. La Teología natural cedió el paso a lo que Leibniz bautizó con el nombre de Teodicea. Esta expresión significa justificación intelectual de Dios. Esta justificación fue necesaria, precisamente, cuando la tesis del orden perfecto de la creación se vino abajo. En el mundo hay desorden y hay mal. ¿Cómo justificar a Dios en una época en la que ya no valían las pruebas clásicas? Desde el tiempo de Anselmo de Canterbury se conocía otro tipo de prueba de la existencia de Dios. Es la llamada prueba ontológica. Un ser divino ha de tener todas las perfecciones que uno pueda pensar. Y entre esas perfecciones ha de estar la existencia. Es así que podemos pensar ese ser perfectísimo, luego a él ha de pertenecerle como nota inherente o constitutiva la existencia. Conviene aclarar que Anselmo pertenecía a la estirpe de los que en historia de la filosofía se denominan realistas exagerados, ya que creía en la realidad de los universales. Lo que él hace es aplicar a Dios esa misma idea. Las ideas universales tienen realidad. Y Dios, que es el universal por antonomasia, ha de serlo necesariamente.

El problema es que en la época moderna ya no se cree en el realismo de los universales. No en vano lo había sometido a crítica radical el movimiento nominalista, una de las raíces de toda la filosofía moderna. Pero aun así, quiere rescatar el argumento ontológico, ya que parte de premisas *a priori*, y que por tanto no dependen de la experiencia, ni de la naturaleza o su orden. De ahí que fuera la vía elegida por algunos de los mejores filósofos modernos, Descartes o Leibniz, para llegar a Dios. Otros, como Kant, buscaron una vía que tampoco dependiera de la naturaleza o de las cosas exteriores y que sin embargo

tuviera la contundencia de los juicios analíticos. Tal fue el origen de su argumento moral. El idealismo hizo teología partiendo del *lógos* propio de la metafísica idealista. Y llegó a una idea de Dios sensiblemente distinta a la propia de los filósofos anteriores.

Todo esto es lo que Heidegger englobó en el término “ontoteología”. La ontología se identificaba con la teología, y viceversa. Ya hemos visto su repercusión en el mundo de la ética. Todo eso es lo que Pascal denominó, con un punto de escepticismo, “el Dios de los filósofos”. “Las pruebas metafísicas de Dios están alejadas del razonamiento de los hombres y son tan embrolladas que impresionan poco.” (*Pen* 543) Frente o junto al Dios de los filósofos está el “Dios de las religiones”. No resultaba claro que ambos coincidieran. ¿Quién se hincaría de rodillas ante el motor inmóvil, o rezaría a la causa primera?

En Pascal es perceptible ya el cambio que se hará general a partir del siglo XVIII. La crisis de la metafísica lleva a fijar la atención no ya tanto en Dios como en la religión. Frente o junto a la Teología Natural y la Teodicea, surge la Filosofía de la religión. Y ello porque no está dicho que la experiencia religiosa tenga que identificarse necesariamente con la experiencia de Dios como ser personal, y porque tampoco es cierto que el acceso a la religión deba hacerse mediante razonamientos metafísicos. De hecho, hay religiones sin Dios, y por supuesto muchas sin metafísica e incluso sin teología. La religiosidad parece ser una experiencia humana muy elemental, a la vez que extremadamente profunda. También aquí, como en el caso de la metafísica, parece haber lo que Kant llamó una *Anlage* o “disposición básica”, presente en todo ser humano. La religión es, por ello, muy anterior a la propia metafísica y en principio ajena a cualquier sistema metafísico. Incluso es anterior a las propias religiones institucionales. Una cosa son las religiones establecidas, de cuyo estudio se ocupa la Historia de las religiones, y otra muy distinta es la religiosidad, la experiencia religiosa o la vivencia religiosa, objeto de análisis de la Filosofía de la religión. Diciendo que hay una disposición religiosa en todo ser humano, no se está afirmando que todos y cada uno tengan que estar adscritos a religiones concretas, sino que la religiosidad es una experiencia inherente a todos los individuos, con independencia de que formen parte o no de un cuerpo religioso concreto. Es más, la experiencia del último medio siglo demuestra que la crisis de las religiones institucionales no va necesariamente seguida de una falta de sentido

religioso, sino de una vivencia de la religiosidad nueva y distinta, más extrainstitucional, como sucede en muchos movimientos laicos actuales, del tipo del ecologismo, la *New Age*, las espiritualidades orientales, el nuevo humanismo, las organizaciones no gubernamentales, etc.

En la base de todos estos nuevos movimientos está el fenómeno de la experiencia religiosa, que la fenomenología de la religión ha estudiado con gran detalle durante el último siglo. En las religiones históricas se han fusionado hasta confundirse dos experiencias que no sólo son distintas sino en alguna medida opuestas entre sí. Una es la experiencia moral y la otra la experiencia religiosa. La experiencia moral es la del “deber”. Todo ser humano cree que debe hacer ciertas cosas y evitar otras. Podrán no ser idénticos los contenidos de deber de unos seres humanos con los de otros, pero todos coinciden en que creen que deben. Para esto no hace falta estudiar ética. La experiencia del deber es universal, es una de las notas definitorias de la especie humana. El deber es el criterio que rige las relaciones de reciprocidad entre individuos. Cuando intercambiamos bienes con otras personas, pensamos que deben retribuirnos con otros bienes de valor igual o similar. El deber se basa siempre en la idea de retribución y mérito. Si hago algo, merezco que me retribuyan por ello, etc. De ahí que el principio básico de la vida moral sea el de justicia. Lo justo es lo debido, aquello que debe regir el intercambio de bienes entre seres humanos. No hay nadie que no considere injusto el que no se le dé lo que merece o no se le retribuya en justicia. Sin esta experiencia originaria, la experiencia del deber, no habría ética.

El problema es que no todo en la vida se rige por ese principio. Y ello porque todos recibimos muchos bienes que no hemos merecido, y que por tanto no se rigen por el principio de reciprocidad o de justicia. Además de intercambios basados en la idea de retribución justa, están los regalos. Un regalo es algo que uno tiene sin haber merecido, y además sin poder retribuir por ello, de acuerdo con el principio de justicia, a quien nos lo ha dado. Los regalos se reciben y se agradecen, pero en ellos no hay retribución. La única retribución posible es el agradecimiento. Aquí se rompe la simetría que rige las relaciones morales, precisamente porque carece de aplicación el principio de igualdad. Hay regalos que uno no podría retribuir aunque quisiera. Tal sucede, por ejemplo, con la vida. Y con él, tantas cosas más. La vida la recibimos de nuestros mayores. Y las cosas, el hecho de que exis-

tan cosas, de que haya universo, es un regalo que se nos hace. Podremos denominar a la fuente de ese regalo Dios o podremos no hacerlo. Pero la experiencia del regalo es idéntica en ambos casos.

Así como las relaciones morales se hallan presididas por el principio de justicia, la actitud propia ante quienes nos regalan algo es la que los latinos denominaron *pietas*, que puede traducirse por piedad, o por religiosidad, pero que también cabe denominar actitud de agradecimiento. La tesis clásica es que ella es la que debe regir las relaciones no con los iguales sino con los superiores; por ejemplo, con los padres, que nos han dado la vida, o con los dioses, como autores de la realidad toda. Piedad y justicia son muy distintas. La primera rige las relaciones verticales y la segunda las horizontales. Aplicar el criterio de justicia a las primeras sería impío, y el criterio de piedad a las segundas sería injusto. No son sólo dos dimensiones distintas sino en buena medida opuestas, a la vez que complementarias.

Eso que hemos llamado regalo cabe denominarlo, de modo más preciso, don, aquello que a uno se le da gratuitamente, o también gracia, precisamente porque no lo ha merecido o no se rige por el criterio del mérito. Pues bien, el don o la gracia es la típica experiencia religiosa. Eso es religiosidad. Tener experiencia de lo gratuito y responder a ello con actitud de agradecimiento, es lo propio de la actitud religiosa. El sujeto religioso es aquel que sabe que tiene mucho más de lo que merece, y que se siente lleno de agradecimiento y de amor por esos dones que ha recibido. Parangonando a Kierkegaard, cabría decir que el sujeto exclusivamente moral es aquel que dice “tengo todo lo que merezco”, en tanto que el hombre religioso dice “tengo más de lo que merezco”. Planteadas así las cosas, Kierkegaard tendría razón en que el estadio religioso es superior al moral, aunque sólo sea porque nadie puede decir que todo lo que tiene lo ha merecido. Esa es, precisamente, la limitación de la experiencia moral. Lo moral no es autosuficiente. Lo cual también explica que religión y moral no se excluyan mutuamente sino que más bien se complementen.

Las religiones históricas, sobre todo las religiones mediterráneas o mosaicas, han unido tan fuertemente religión y moral, que en ellas es difícil diferenciar una dimensión de la otra. Esto tiene gravísimas consecuencias. Una, quizá la fundamental, es que impide o dificulta muy frecuentemente la verdadera vivencia religiosa. Las personas acaban confundiendo ambas identidades, y considerán-

dose religiosas o no, de acuerdo con sus criterios morales. Es un gravísimo error. Karl Rahner acuñó la expresión “cristianos anónimos”, para denominar a todas aquellas personas que son cristianas sin saberlo. De igual modo, o quizá con mayor razón, cabe hablar de “religiosos anónimos”, ya que hay personas profundamente religiosas sin saberlo. Y a la inversa, hay otras que se consideran religiosas porque cumplen con ciertos ritos o siguen determinadas normas o preceptos, y que sin embargo carecen de verdadera experiencia religiosa, o la tienen dormida. Son los que cabría llamar “irreligiosos anónimos”.

La divergencia que durante el último siglo se ha producido entre las religiones institucionalizadas, sobre todo las mosaicas, con su profundo moralismo, y la vivencia religiosa, ha obligado a distinguir dos tipos de religiosidad, que Allport denominó, en unos estudios que tienen ya algo más de medio siglo, “religiosidad intrínseca” y “religiosidad extrínseca”. La primera se identifica con eso que hemos llamado aquí “experiencia religiosa”, en tanto que la segunda es aquella que hace consistir la vivencia religiosa en el ritualismo moral, y que a la postre acaba identificando experiencia religiosa y experiencia moral. La incapacidad de las religiones institucionales para asumir este hecho, es una de las causas más profundas de su descrédito a lo largo de las últimas décadas.

La religiosidad intrínseca se caracteriza por la actitud de amor y agradecimiento hacia el todo y hacia el fundamento de ese todo. Ese fundamento puede identificarse o no como Dios. Pero incluso en este último caso, ese Dios no podrá concebirse con las categorías propias de las cosas del mundo, ni por tanto con los conceptos típicos de la metafísica clásica. Eso sería convertir a Dios en un ídolo. De ahí que la clásica *via eminentiae*, tan ubicua en teología a través de los siglos, haya cedido mucho de su espacio a la *via negationis*. Nuestras categorías no sirven para conceptuar a Dios. Él es lo trascendente a todas ellas. Su presencia tiene carácter trascendental, no categorial. Ésa es la tesis básica de varias de las mejores teologías del siglo XX, como la de Karl Barth, en el ámbito protestante, y Karl Rahner, en el católico. Por eso en la actual fenomenología de la religión el término más utilizado para designar esa realidad trascendente que nos envuelve es el de Misterio. Como es bien sabido, el término griego *mysterion* se tradujo al latín por *sacramentum*. No puede extrañar, por ello, que dentro del propio cristianismo haya surgido todo un amplio movimiento conocido con el nombre de *Mysterientheologie*, teología del misterio. Algo que se

encuentra más cerca de la experiencia mística que de las especulaciones metafísicas.

Todo esto se halla directamente relacionado con el proceso de secularización que ha tenido lugar en las sociedades occidentales. Se entiende por secularización la emancipación de los saberes no directamente religiosos de los dictados de la teología; o dicho de otro modo, la separación estricta entre el orden trascendental y el categorial, y la liberación de los saberes categoriales del orden religioso y teológico. Este proceso se ha ido produciendo paulatinamente. A comienzos del mundo moderno se emancipó la política de la religión, y quedaron atrás las viejas tesis del cesaropapismo o la cristiandad. Más adelante, a partir del siglo XVII, fueron cobrando independencia diferentes áreas culturales y científicas. Pues bien, la revolución mayor de las últimas décadas es, probablemente, la que ha tenido lugar en el ámbito de la moral, que de ser un asunto casi exclusivamente teológico, se ha convertido en una disciplina secular, civil. Esta emancipación, que nunca

fue posible en la época de la ontoteología, se ha visto posibilitada por el propio cambio acaecido en la metafísica y en la teología, con la estricta separación de los órdenes trascendental y categorial. La ética se desarrolla en este último orden, el categorial, y por ello es en principio una disciplina autónoma y distinta de la religión. Lo cual no obsta para que en las personas que profesan una religión determinada, los actos morales no cobren una dimensión trascendental nueva, estrictamente religiosa.

¿Qué deducir de todo esto? Que nos encontramos en una situación nueva, inédita en la historia de la humanidad. Tanto la religión como la metafísica han sufrido profundísimos cambios, que no pueden no repercutir en todo, y por supuesto también en ética. Cómo hacer ética en esta nueva situación y con estas nuevas categorías es el gran reto que hoy necesitamos enfrentar. Su solución será, sin duda, el gran tema de la ética de esta centuria que no ha hecho más que comenzar, el siglo XXI.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allport G. *The Individual and His Religion*. New York: McMillan; 1976.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos; 1990.
- Barth K. *Carta a los romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2002.
- Gadamer HG. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme; 1991.
- Gracia D. *Religión y ética*, en *Como arqueros al blanco*. Madrid: Triacastela; 2004. p. 129-96.
- Hegel GWF. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya; 1994.
- Heidegger M. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos; 1988.
- Jaspers K. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos; 1967.
- Jaspers K. *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Gredos; 1968.
- Jaspers K. *Filosofía de la existencia*. Madrid: Aguilar; 1968.
- Kant I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara; 1988.
- Kant I. *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme; 1994.
- Kierkegaard S. *El Instante*. Madrid: Trotta; 2006.
- Leibniz GW. *Escritos filosóficos*. Madrid: Machado; 2003.
- Pascal B. *Pensamientos*. Madrid: Espasa-Calpe; 1962.
- Perelman Ch, Olbrechts-Tyteca L. *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos; 1989.
- Rahner K. *Curso fundamental de la fe*. Barcelona: Herder; 1979.
- Spinoza B. *Ética*. Madrid: Alianza; 1987.
- Zubiri X. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza; 1994.

Recebido em: 7 de outubro de 2009.  
Aprovado em: 8 de dezembro de 2009.