

Religión y Ética *

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

El título general buscaba formular un tema de Aranguren, que el autor se proponía abordar desde tres ángulos concretos, siempre dentro de la perspectiva general de su dedicación académica, la *Filosofía de la Religión*, y con un (para él inevitable) toque kantiano. La primera conferencia, *La entraña ética de las religiones*, plantea de modo sintético la relación de lo ético y las grandes religiones: relación que es particularmente cercana en el caso de las religiones «proféticas» (monoteístas), hasta poder hablarse, con Kant, de una «religión ética» como núcleo interno de las religiones históricas. La segunda conferencia plantea la posible especificidad ética del Cristianismo, donde entra en cuestión el amor (*agápe*) y su posible presencia en la «fraternidad» del lema revolucionario, cumbre del ideal ético de la Modernidad. La tercera conferencia, tomando ya lo ético y lo religioso en su (relativa) unidad, pondera la verosimilitud de los posibles signos en los que cabe quizá fundar una mirada histórica esperanzada.

1. LA ENTRAÑA ÉTICA DE LAS RELIGIONES

Para reflexionar sobre la relación de estas dos dimensiones relevantes de la existencia humana, pondré por delante dos puntos más *históricos*, uno referido a la historia de las religiones, otro a la historia de la Ética en la Modernidad. Pasaré en un tercer punto a una consideración *fenomenológica* de la relación. Y en un cuarto a mi *toma de posición filosófica*.

* Texto íntegro de las «Quintas Conferencias Aranguren» que, organizadas por el Instituto de Filosofía del CSIC, fueron pronunciadas en la Residencia de Estudiantes los días 18, 22 y 24 de abril de 1996.

Un paradójico azar hizo coincidir la fecha de la primera de las tres conferencias con la del entierro del Profesor Aranguren. Los organizadores estimaron que el ciclo debía tener lugar tal como estaba concebido, ya que los ciclos de «Conferencias Aranguren», que se aspira a que tengan continuidad, constituyen un homenaje a la personalidad del filósofo aunque no versen expresamente sobre él.

Por su parte, el conferenciante había querido, desde la misma elección del tema, rendir a José Luis Aranguren testimonio de admiración y de la deuda que reconoce a sus enseñanzas y su ejemplo. No pensó que vendría a ser homenaje póstumo. Al serlo, ha preferido publicar el texto tal como se pronunció, con los menos retoques posibles y sin añadirle aparato crítico crudito.

1.1. *Punto de partida en la historia de las religiones*

Me parece ser éste el arranque más coherente. Sé muy bien que no es nada fácil referirse con la brevedad que aquí es obligada a la historia de las religiones; el hacerlo induce un gran riesgo de superficialidad. Pero me parece aún mayor otro peligro: si, como nos resulta más cómodo a los estudiosos de la Filosofía, sólo tenemos en cuenta nuestra historia —aquí la historia de la Ética filosófica en su relación con la Religión— todo puede quedar sesgado de entrada.

Hemos de hacernos conscientes de que hablar correctamente de «religión» parte del uso plural del término —conscientes también de que incluso el uso plural tiene problemas, pero asumiendo que cabe resolverlos—. Las religiones son hechos históricos y sociales. Sólo desde ellas se obtiene una noción realista expresable en singular como «religión»; que, quizá, se diría mejor «religiosidad». Se obtiene, por cuanto la reflexión sobre lo histórico autoriza para inducir que, bajo los hechos y su constancia, subyace una actitud humana específica; o, como he dicho antes, se deja descubrir una «dimensión de la existencia humana».

Hablar de esa otra «dimensión de la existencia humana» que es la ética puede más fácilmente hacerse desde una pura fenomenología, sin necesidad de anteponer un prólogo sobre los diversos sistemas, o «códigos», de pautas «morales» que se han dado en las sociedades históricas. Ahora bien, si queremos hacer ese prólogo histórico —sin circunscribirnos, como es habitual, a los inicios griegos del filosofar—, encontraremos que es la misma historia la que nos lleva a percibir la implicación de la dimensión ética con la religiosa.

En efecto, encontramos los primeros códigos morales precisamente en el ámbito de las religiones. Y vale la recíproca: en la medida en que cabe hablar históricamente de «religiones», hay que hablar de peculiares códigos morales, no separables de las mismas. Esto no es, en modo alguno, ignorar cuánto puede haber —y cuánto históricamente ha habido— de deficiencia ética en las religiones. Menos aún reducir lo religioso a lo ético. Un sistema religioso es más amplio; tiene específicos modos expresivos de índole simbólica: en los que, junto a las creencias y en relación con ellas, incluye prescripciones de pautas rituales. Pero es innegable que contiene también prescripciones que no son ya rituales, sino están referidas a aspectos generales del comportamiento humano, sobre todo social. Tales pautas podrían ser no sacrales, sino profanas; son de naturaleza ética, aunque en el sistema que es la religión están afectadas de la sacralidad que lo caracteriza y entran así a formar parte de su conjunto.

He reconocido la dificultad: no puedo pretender ningún estudio detallado. Mi recurso va a ser, con base en estudios de otros y concediéndome generalizar con generosidad, acoger como plausibles hipótesis de periodización y tipificación, que ayuden a reflexionar sobre la relación buscada.

Un primer elemento, de índole previa, es que es razonable suponer vigente en los estratos religiosos más arcaicos eso que sabemos designa el término

polinesio «tabú». De ahí arrancan las ulteriores líneas morales evolutivas: los códigos van mostrando una progresiva mayor presencia de la razón, sin que ello los lleve necesariamente a desligarse de la matriz sacral.

Aquí entra el elemento decisivo, diferencial, de la hipótesis. Encuentro también razonable distinguir, por una parte, la evolución de los pueblos nómadas, de economía pastoril-ganadera y neta prevalencia social masculina y, por otra, la de los pueblos más sedentarios, de economía plantadora y protoagrícola y mayor relevancia social femenina. En lo religioso, los primeros tienen como claves hierofánicas «el Cielo» y la figura paterna: lo que se suele denominar religiosidad «uránica». Los segundos tienen como claves hierofánicas «la Tierra» y la figura materna: religiosidad «ctónica» o «telúrica».

Si buscamos la vertiente moral diferenciada de ambos tipos de religiosidad, se hace muy comprensible que, en las culturas de religiosidad uránica, tienda a revestir la forma del *mandato de una autoridad celeste*; mientras que, en las culturas de religiosidad telúrica, la forma de una *ley cósmica*, que pide a los humanos acomodarse a los ritmos de la realidad y la vida terrenas.

Y si avanzamos desde ahí hacia realidades culturales posteriores, que nos son más conocidas, la hipótesis se hará aún más sólida. Cuando en esa mitad del primer milenio antes de nuestra era que Jaspers ha llamado «tiempo-eje» la religión de algunas de las culturas «uránicas» se haga monoteísta, su centro será la «Ley de Dios». El «profeta», mensajero del «Misterio» trascendente¹, anuncia esa Ley y pide su cumplimiento como camino de salvación. La violación de la Ley es pecado y necesita del perdón divino. Los monoteísmos todavía hoy vigentes provienen de religiones de esa estructura: de la reforma llevada a cabo en Irán por Zaratustra (la exaltación de Ahura Mazda y su llamada a la lucha contra el mal, con sanción escatológica, testimoniados en el Avesta), y, sobre todo, de la tradición hebrea de la *Berit* (Alianza) con Yahvéh, cuyo núcleo es la *Toráh*. Aunque venía de un estadio anterior, sólo «henoteísta», fueron los profetas del tiempo-eje en su profesión monoteísta los que dieron a esta religiosidad plena expresión.

No es nada forzado descubrir, por contraste, en las reformas religiosas que tuvieron lugar en la India, también en el tiempo-eje pero esta vez con matices de revancha contra la religiosidad uránica politeísta de los invasores arios, típicos rasgos de una moral religiosa vivida como *ley cósmica*. Más que de cumplir una Ley como vía para una recompensa celeste, se trata de acoger la voz de la misma realidad con la que el ser humano se vive unido por su pertenencia a la Tierra. De la Tierra vino y a ella ha de tornar. Esto enseñan no «profetas» representantes de lo trascendente, sino maestros de sabiduría que han gozado la «iluminación»; que llegan también (más fácilmente que

¹ Llamo «Misterio» —siguiendo la denominación de Juan Martín Velasco en su «Fenomenología de la Religión»— al *Polo último del ámbito de lo sagrado*, al que remiten últimamente las hierofanías. Asumo que nunca está totalmente ausente para la conciencia religiosa; en el «tiempo-eje» muestra una fuerte emergencia.

en el clima uránico) a una auténtica «mística» de identificación con el «Misterio», ahora inmanente.

Lo moral se presenta en primer lugar como ley del *karma*, algo casi físico —o metafísico—; donde no hay pecado ni perdón. Peso inexorable de las obras, origina esa cadena de reencarnaciones (*samsara*), que suponen tanto las *Upanishads* como las posteriores reformas religiosas del Buda y del Mahavira. Se acentúa en éstos un segundo aspecto de lo moral: los maestros de sabiduría mística enseñan a vencer el dolor mediante la meditación o la ascesis, negación del yo y de su deseo.

Una mirada comparativa a esas dos grandes tradiciones morales, la de la *Toráh* y la del *karma*, destaca en primer lugar lo diferencial. En el fondo de la dos tradiciones ancestrales se percibe la *diferencia de dos antropologías*. La de la religiosidad «profética» da más sustantividad a lo humano (autoconsciencia, libertad, responsabilidad); lo que es dar relevancia a una dimensión ética activa: el ser humano se siente llamado a transformar el mundo según su deseo y ve en ello su liberación de las servidumbres naturales. En la antropología de las religiosidades «místicas» y «sapienciales», el ser humano se vive como parte del Cosmos; lo que le pedirá respetar no sólo la vida humana, sino toda vida y su entorno ecológico. Sentirá, más bien, necesidad de transformarse a sí mismo, para acomodar a lo real su deseo, y ahí verá su más verdadera liberación.

«Creced y multiplicaos, dominad la Tierra» es consigna ética comprensible en uno de los climas y que no lo sería en el otro. Y no es despropósito atribuir a esta diferencia mucho del diferente resultado en desarrollo de las civilizaciones así originadas; con los pros y contras respectivos.

Pero tampoco tendría sentido subrayar unilateralmente la diferencia de las dos religiosidades. Porque no sólo se trata de tendencias complementables. Sino que desde siempre hay *coincidencias básicas* en formulaciones éticas. Típica es la exigencia de reciprocidad interhumana, que se suele llamar «regla de oro»: «No harás al otro lo que no quieres que te hagan a ti.» La expresión aparece, quizá, por primera vez en el *Luen-Yu*, de Confucio (contemporáneo del Buda), y no falta en ninguna religión, en esa forma negativa o en la positiva. Como también aparecen siempre los mandatos de la segunda tabla del decálogo de la *Toráh*: «no matarás», «no adulterarás», «no robarás», «no mentirás». Ha sido así posible consensuar hoy un básico acuerdo muy universal en el «Parlamento de las religiones» de Chicago, 1993. (Un tema éste al que volveré más adelante.)

1.2. *La historia de la Ética moderna*

Esa evolución cultural de Occidente que llamamos «Modernidad» —con su cumbre en la «Ilustración»— no sería comprensible sin la perspectiva que abre el bosquejo histórico-religioso que acabo de hacer. Porque aunque fueron decisivos los descubrimientos geográficos, que por primera vez desplegaron ante el europeo la realidad global del planeta y sus habitantes, los factores internos del proceso —avances científicos y tecnológicos, capitalismo incipiente, conciencia histórica, revolución filosófica inicialmente antropocéntrica...— suponen un *humus* sintético hebreo-cristiano y greco-romano: una cultura «uránica» por los cuatro costados.

A partir de ahí ha operado la Modernidad su «secularización». Y la ha vivido como «emancipación» de lo religioso, como «llegada a la mayoría de edad». Clara, aunque no fácil de aceptar, en lo político y lo científico, la emancipación había de llegar también a la Ética: un ámbito más delicado, por la implicación de lo moral y lo religioso. El contenioso de la Ética de la Modernidad con su matriz religiosa hebreo-cristiana ha sido por ello particularmente dramático y complejo.

Para considerarlo adecuadamente, quizá es oportuno individuar ante todo algunos de los factores que hicieron más urgente la crisis. Quizá el primero fue el *particularismo* de la tradición religiosa: la Cristiandad había heredado la conciencia de pueblo elegido, propia de Israel, y esto se hizo difícilmente sostenible de cara al mundo plural que se iba conociendo. Este factor se agravó por la ruptura interna que supuso la Reforma y las consiguientes guerras de religión. No sólo se impuso una búsqueda de tolerancia para convivir; se sintió la necesidad de abrir el sistema cristiano a concepciones teológicas y morales más amplias.

Otro factor de crisis estuvo en la *concepción preceptista* que el origen de la moral revestía en teólogos cristianos por asimilación al esquema histórico de la *Toráh* en la tradición hebrea de su origen en el Sinaí. La creciente exigencia de *origen «autónomo»* para lo ético fue haciendo intolerable dicho esquema. Ello era parte de una crisis más amplia que, ante las filosofías críticas modernas, era lógico sufrieran los múltiples *antropomorfismos* de la religión monoteísta. El tema quedaba agravado por la obvia repugnancia que la mente ilustrada encontraba en la noción de un castigo divino eterno para el pecador (los *logia* evangélicos sobre «el fuego de la *gehenna*»). Agravado aún más por la índole arbitraria que ciertos medievales tardíos (Ockham) y Martín Lutero daban al origen de lo moral en el precepto divino: algo es moralmente bueno no en sí, sino por disposición de Dios.

Las posturas de los filósofos de la Modernidad ante estos problemas forman, como es sabido, un haz muy divergente, certeramente tipificado por Aranguren en su *Ética*². Retomo por mi cuenta las principales posibilidades. La exa-

² J. L. López Aranguren, *Ética*, I, 15-19.

cerbación de la exigencia de autonomía hasta llegar a postulado ateo ha tenido su más neto exponente en un pensador de nuestro siglo, Nicolai Hartmann. Una reducción del alcance de cualquier Ética humana, una vez quitado el inviable preceptismo divino pero denunciada también la que se llamaría «falacia naturalista», fue la obra de David Hume ya en el siglo XVIII. Desde entonces, puede decirse que el problema de la «fundamentación» es la gran asignatura pendiente para los filósofos morales; incluso hasta replantear la autonomía —en nuestros días Kolakowski, con el lema del Iván Karamazov de Dostoiewski: «si Dios no existe, todo está permitido»—. En otra dirección, el extremoso luterano que fue S. Kierkegaard había relegado lo ético a «estadio» inferior de la vida, que hay que superar al acceder al religioso.

Pero es importante considerar más detenidamente las dos posturas modernas más sintéticas: la de Baruch Spinoza y la de Immanuel Kant. Coinciden ambas en el intento de armonizar las dimensiones ética y religiosa de la existencia humana. Difieren bastante en el camino por el que lo intentan.

Spinoza fue el crítico más radical del antropomorfismo de la religión mono-teísta. Su postura, innegablemente religiosa, da la impresión, desde la óptica tipológica que sugerí en el punto anterior, de salirse del clima «uránico» y pasar al «telúrico». La excomuniación por parte de la Sinagoga alegó, ante todo, su negación de la singularidad del pueblo elegido; pero tenía causas más hondas. El fiel judío sentía comprensiblemente que el «Dios» hecho coincidir con la *Substantia, Natura naturans*, ya no era el Dios invocable, Señor de la historia, de su tradición. De aquí también el horror que inspiró a los pensadores alemanes que aún se sentían cristianos hasta muy cerca del final del siglo XVIII; y el que constituyera para ellos una especie de piedra de escándalo, frente a la que había que definirse.

Lo más aleccionador para nosotros en este momento puede ser apreciar en qué gran medida la Ética de Spinoza, en perfecta coherencia con la tipología esbozada, queda cercana de la de las religiones místicas y sapienciales. La libertad como consciencia de la necesidad, liberación por iluminación interior y aceptación de la ley que emana de la Naturaleza, son rasgos inequívocos de un giro radical. (Un giro que, quizá, será ya siempre un desafío para cualquier pensamiento que intente armonizar las dimensiones ética y religiosa. No será fácilmente viable sin la asunción de una buena medida de *inmanencia* del «Misterio»; que no tendría que ser total renuncia a la *trascendencia* —a la sustantividad antropológica y la autonomía ética— algo ya mayor de cuanto puede admitir un occidental.)

Occidental fue, en cualquier caso, el intento armonizador de Kant. De ahí que su influjo en la Ética posterior haya sido, y sea aún, más considerable; hasta constituirlo en el más obligado autor de referencia a la hora de plantear la relación de Ética y Religión. Ello pide que me detenga ahora algo más en su presentación.

Tres aspectos de la reflexión ética de Kant son aquí relevantes. Kant es el teorizador de la «autonomía» ética. Es, además, el creador del que denominó

«teísmo moral»: una visión filosófica que incluye ya una determinada manera de concebir la relación de lo ético y lo religioso a través de la esperanza que genera lo ético. En tercer lugar, teorizó también del modo más explícito la ulterior relación de la «religión dentro de los límites de la mera razón» (la que se sigue del teísmo moral) con las religiones históricas (que apelan a unos determinados hechos o personas como «revelación divina»). No haré sino unas someras observaciones acerca de cada uno de estos aspectos, que debo suponer conocidos.

Ante todo, *sobre la «autonomía» ética humana*. Incluye, evidentemente, el rechazo de una posible fundamentación teológica de lo ético como la que Kant leía en teólogos contemporáneos: fundamentación *preceptista* y tal que hace concebir la bondad moral de las acciones humanas como dependiente del precepto divino. Eso es «heteronomía»: sólo daría origen a «imperativos hipotéticos» basados en la sanción —además de que no podemos contar con un previo conocimiento teórico de Dios y de su precepto—. Pero no es la única «heteronomía» rechazable en el origen de la obligación moral: para Kant es también heterónimo todo apoyo en incentivos sensoriales; pues también serán sólo hipotéticos los imperativos que de ellos dimanen. Por la misma razón y más generalmente, no es viable una fundamentación de lo ético que parta del *solo* amor de sí mismo; ya que lo que éste busca es la felicidad propia y, al precisarla, vuelve a los incentivos sensoriales.

Es oportuno recordar también que Kant menciona la autonomía sólo en el contexto del «reino de los fines»: es la ley de todos para todos, constitutiva de ese «reino». En la línea argumental de la *Fundamentación*, si el criterio más claro para que cada cual encuentre una pauta ética de acción es la universalizabilidad de las máximas, su fuerza de «imperativo categórico» *se justifica por basarse en un «valor absoluto»*: el de la «humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro», que pide «ser tomada siempre como fin, nunca meramente como medio». Una «autonomía» así entendida es radicalmente solidarista; no es desviado verla como una *interiorización* del «contrato» político de Rousseau, conducente a una especie de «constitución ética de la Humanidad». En todo caso, subyace a las reflexiones kantianas un temple humanista, muy distante del cósmico-metafísico que encontramos en Spinoza.

El segundo aspecto relevante del pensamiento kantiano es el constituido por su *teísmo moral*. No haré sino una simple evocación. La actitud ética autónoma se propone como objeto último el «supremo bien». Es decir: aunque cada uno de los miembros del «reino de los fines» deba renunciar a aquellos elementos concretos de su felicidad que interfieran con la exigencia solidarista, no tiene sentido pedirle que renuncie simplemente a su felicidad. Tampoco lo tiene el «tomar a las personas humanas como fin» sin buscar que obtenga cada una la felicidad de que se hace digna. Esta preocupación por el «supremo bien» de los humanos es algo que Kant había siempre tenido por central en su reflexión ética. No queda desvalorizada por el hecho de que en la *Crítica*

de la *Razón Práctica* sea sólo objeto de una segunda parte, *Dialéctica*. Si ocupa ese lugar es por cuanto el supremo bien supone ya la autonomía ética, razonada en la *Analítica*. Y por cuanto lo que sobre él quepa pensar será sólo «postulatorio». «Si debemos buscar el supremo bien, éste es posible»: tal es un primer postulado que Kant llama «objetivo». En el siguiente reconoce un mayor margen de «subjetividad»: no es pensable la posibilidad del supremo bien sin contar con la existencia de Dios, el «Supremo Bien Originario»; así como con otra vida *post mortem*, ya inmortal.

Recupera así Kant, para su filosofía, contenidos puramente inteligibles, *noumenales*, que se sustraen abiertamente a las leyes establecidas por la *Crítica de la Razón Pura* para la objetividad y el conocimiento en sentido estricto. La crítica teórica sólo puede garantizar que no se trata de abiertos imposibles. En virtud del postulado que surge de la necesidad del actuar moral, la razón procede a su aserción («teórica», sin duda, pues mira no ya al *deber ser*, sino al *ser*; si bien no teóricamente fundable). Como se sabe, encontró Kant el paradójico título de «fe racional» (*Vernunftglaube*) para tal aserción: clave de su «teísmo moral».

Y que funda, según piensa Kant, una auténtica —la más auténtica— *religión*. Ésta consistirá en «tomar los preceptos morales (que emanan autónomamente de la conciencia) como mandamientos divinos». Llego así al tercer aspecto relevante de la aportación kantiana. Esa «religión racional pura» no es la única religión posible al ser humano. Es innegable la existencia de las religiones históricas. En su libro de 1793 no pretendió Kant invalidar éstas, sino estudiar mejor aquélla y asegurarle el puesto que siempre debe ocupar. El filósofo ha de mantenerse en el campo de la «mera razón», no de una u otra fe histórica; ni tampoco suplir al estudioso de los hechos empíricos históricos de las religiones. Eso quiere decir, según su propia aclaración, el título de su obra. Tampoco buscará elaborar una «Religión a partir de la mera razón» (*aus blosser Vernunft*), lo que sería un ideal poco realizable. Es más viable y fructuoso buscar la infraestructura racional de las religiones históricas. Para aclarar su proceder metódico, ha usado Kant un símil geométrico: se trata de círculos concéntricos (no mutuamente excluyentes). Se puede, partiendo como hipótesis de la religión histórica que más lo merezca —y Kant piensa que es, sin duda, el Cristianismo—, indagar desde ella las estructuras de la «religión de la pura razón».

Es, sin duda, sugestiva esta relación que establece la imagen geométrica kantiana cuando buscamos la relación de Ética y Religión. La recogeré por mi cuenta. A Kant le sirve no sólo para establecer unas básicas estructuras de la religión racional (que sería demasiado difícil lograr directamente), sino también para hacer una crítica racional del Cristianismo. El modelo geométrico permite la realidad y originalidad del «círculo externo» (el histórico, tenido por revelación). Pero pone una normativa apriorica sobre él: no podría pretender excluir nada del «círculo interno», es decir, violar o no respetar el

núcleo racional, y, sobre todo, ético que contiene. En el momento en que lo hiciera perdería toda legitimidad. Kant ha encontrado un modo muy gráfico de expresar lo que quería decir con ello. A propósito del pasaje bíblico del sacrificio de Isaac, mantiene que Abraham debió responder algo así a la voz celeste que le pedía el homicidio del hijo: «¡Oh voz, no sé bien de dónde vienes; pero no te puedo tener por divina, porque vas contra la más clara voz del Dios que habita mi conciencia y me prohíbe matar al inocente.»

1.3. *Esbozo de fenomenología*

Puedo dar un paso ulterior, a partir de la doble consideración histórica que precede. ¿Cómo concebir bien la mutua implicación de esas dos dimensiones humanas, la moral y la religiosa? El método para responder a esta pregunta se ha de acercar —aunque sin pretensión de excesivo rigor— a lo que en nuestro siglo llamamos «fenomenología». Buscamos los respectivos *eídoi* de la doble «dimensión»; y, por mi parte, tengo por más acertado buscarlos ante todo como de dos *actitudes humanas*, que han de considerarse como tales; pues cuál sea su correlato más allá de lo humano sólo podremos comprenderlo desde las mismas actitudes.

Recojo, con este leve reenfoque, caracterizaciones de Juan Martín Velasco, que tengo por certeras³. Coinciden las dos actitudes en ser apertura humana a «lo último, lo incondicionado, lo supremamente valioso». Difieren en que la apertura religiosa destaca «la conciencia de gratuidad y la condición responsable de todos sus elementos; ... la adoración, la alabanza, el maravillamiento». Por su parte, la apertura ética destaca «el esfuerzo del hombre por ser justo, la justificación activa por parte del sujeto..., el sentido del deber». Tomados por separado, los rasgos conducen a dos tipos humanos diversos: el santo o el héroe.

Podrían, quizá, colocarse en este mismo supremo nivel de apertura humana a lo incondicionado, otras dos actitudes, la estética y la filosófica. Pero es mejor no hacer demasiado complejo esto que aquí no puede ser sino un esbozo. Aún hay que considerar, como hace Martín Velasco, los *modos diversos de «articulación»* de las actitudes religiosa y ética. La unilateralización de la primera —quizá nunca total— en algunas religiones orientales conduce a formas de «*quietismo*» místico. En contraste paradójico, de otras típicas religiones de Oriente, las *sapienciales* (exponente máximo, Confucio), vale observar: «lo mismo pueden ser calificadas de humanismos morales teñidos de religiosidad que de religiones morales». De unas y otras difieren netamente las «*religiones proféticas*, que se originan en torno a una experiencia religiosa fuertemente personalizada». Debe añadirse que, en ellas, la actitud moral, que se implica como

³ Las referencias son a su artículo «Religión y Moral», *Isegoría*, núm. 10 (1994), pp. 43-64; sobre todo, pp. 54 y ss.

consecuencia, es también fuertemente personalizada; y en ello radica su peculiaridad.

Reconsiderando desde esta búsqueda de la «articulación fenomenológica de la doble actitud» las dos posturas modernas típicas en las que me fijé antes, no es difícil reconocer el tono «sapiencial» de la Ética religiosa de Spinoza —que se aleja así de la tradición de religiosidad profética de la que provenía—. La postura de Kant, por contraste, conserva los rasgos esenciales de esa tradición profética: la consideración «personal» de Dios y la centralidad de la «persona» humana. Su diferencia con los modelos clásicos de dicha tradición religiosa está en la inversión del orden clásico de la articulación. Si desde una fe no problemática en Dios la moral personal interhumana es derivada, ésta, al ser más cercana a la consciencia, toma para la mentalidad crítica un inevitable primado gnoseológico.

Puede ser éste el momento oportuno para aclarar y justificar el título que he puesto: «la *entraña* ética de las religiones». Debo reconocer que responde a la mentalidad moderna; tómese, si se quiere, como tributo que pago a mi confesada participación en esa mentalidad. Y puede ilustrarse bien con la mencionada imagen geométrica kantiana. Pero no traiciona la realidad histórica de las religiones.

He elegido deliberadamente un sustantivo de uso metafórico: «*entraña*». Sugiero con él que lo moral forma parte de la sustancia misma de lo religioso —aunque evitando esa palabra metafísica que diría, quizá, demasiado—. Es algo *esencial*, si bien del orden del contenido «material»; que puede no ser religioso, pero que se hace religioso cuando es «informado» por lo propiamente religioso. La que queda menos clara con mi elección terminológica —y es en sí poco clara— es la posibilidad de una religión sin moral (una especie de pura forma sin materia). Opto, en todo caso, decididamente por una fuerte relevancia religiosa de lo ético.

Al hacerlo, pienso menos en la religiosidad arcaica, donde prevalecía más bien lo ritual —aunque, como dije, el *tabú* fue matriz de moral—. Pienso en las grandes religiones originadas en el tiempo-eje. En las «sapienciales», como recordé hace un momento, la relevancia es tal que pueden ser igualmente llamadas «humanismos morales teñidos de religiosidad» o «religiones morales». La relevancia de lo ético es menos clara en religiosidades fuertemente místicas; aun así, no les falta en la base una peculiar exigencia moral-ascética, como preparación a la iluminación, quizá con marcada interferencia estética.

Es en las «religiones proféticas» (monoteístas) donde me resulta más importante acreditar lo adecuado de hablar de «*entraña* ética». Por una parte, quiero dejar muy claro que no busco ningún tipo de «reduccionismo ético». No es menos clara en esas religiones la última referencia al «Misterio». El hecho de mantener la invocación y, con ella, la atribución de personalidad a «Dios», no equivale a tenerlo por uno de los «dioses» en el sentido en que era esencialmente plural tal denominación en el politeísmo —donde, probablemente,

debe tomarse como una peculiar estructura simbólica hierofánica—. Creo que nada ilustra mejor el sentido de la invocación personal de Dios en la tradición yahvista que la repetida insistencia de los profetas escritores (desde Amós al tercer Isaías) en que la más adecuada actitud religiosa no es la que se expresa en el culto y el ritual, sino en el ejercicio de la justicia interhumana y en la compasión. Actitudes típicamente éticas son así situadas en el centro de lo religioso y propuestas como el único verdadero *test* de la correcta relación a Dios.

La ética de la justicia y la compasión es, según esto, la «entraña» de la religión bíblica. Tienen, a mi entender, plena razón los pensadores judíos de nuestro siglo: Martin Buber y Emmanuel Levinas, por citar sólo a los que lo han dicho con más insistencia. Añadiría que entiendo que Jesús de Nazareth y el Cristianismo originario supusieron precisamente la prolongación —y radicalización— de esa tendencia. (En la conferencia siguiente trataré de precisar la peculiaridad ética cristiana.) Tampoco es, a mi entender, muy diverso el espíritu del Islam.

La dimensión más estrictamente «religiosa» añade, en el monoteísmo, a su «entraña» ética algo que genéricamente puede denominarse *sacralidad*. Pero no una sacralidad cualquiera, sino íntimamente ligada a *lo personal*. El modo más habitual de proceder entre los cultivadores de la «fenomenología de la religión» suele partir de «lo sacro» como del dato base, sobre el que añadir las ulteriores cualificaciones; o bien, si se atiende primariamente a la actitud humana puesta en juego en la religión, del «reconocimiento adorativo», últimamente dirigido al «Misterio», Polo unitario del ámbito de lo sacro. Es, seguramente, lo más correcto cuando se busca una comprensión integral del universo religioso. Pero, al buscar comprender lo específico del monoteísmo, se hará ineludible acudir a su «entraña ética», diferencial respecto a los rasgos de otras religiosidades, e incluso a lo que en ellas pueda llamarse «entraña ética». Porque *sólo desde la relevancia ética de la relación interpersonal humana cobra sentido la misma invocación personal del Misterio como «Dios», en términos personales.*

Ahora hay que añadir algo que hoy podría ser lo más importante. Una Ética, incluso solidarista y personalista, no necesita ese plus de lo específicamente religioso; a pesar de lo cual, aporta a la existencia humana algo de eso que hoy nos gusta llamar «*sentido*». El plus específicamente religioso *plena* ese «*sentido*»; en dos líneas: la de la *esperanza* y la del *fundamento*. No se expresa esto de igual manera en todas las religiones; pero es, seguramente, de lo que responde a lo que se llama «*salvación*».

1.4. *Para una toma de posición filosófica*

Después de los esbozos histórico y fenomenológico, es necesario iniciar al menos algo del debate filosófico que suscitan. Para los filósofos actuales, lo crucial puede estar en definir con la mayor claridad el punto de incidencia de lo específicamente religioso en lo moral; así como en evaluar su relevancia y, por consiguiente, la aportación que cabe esperar de lo religioso para la empresa, quizá, más urgente que tiene hoy la Filosofía: la clarificación y vigorización de la Ética.

Hay un primer nivel en el que estas cuestiones se plantean, donde el camino de solución puede verse con cierta facilidad, aunque sea arduo. Me refiero a *la existencia fáctica de las religiones y al posible diálogo de sus códigos morales*. Guste o no guste, es un hecho que la mayoría de los habitantes del planeta sigue a fines del siglo xx encuadrándose en alguna de las tradiciones religiosas. La adhesión personal y la fidelidad a las pautas de conducta podrán en muchos casos ser bastante laxas; pero no puede dudarse de que las propuestas morales de las religiones gozan de medios privilegiados de difusión y motivación. Por otra parte, los brotes del fundamentalismo en los ámbitos religiosos actuales despiertan muy razonables recelos. Así las cosas, estimo que es una iniciativa de gran valor la emprendida en los últimos años por el teólogo Hans Küng: buscar la básica coincidencia ética de las grandes religiones, tratar de formularla de modo adaptado a las situaciones de hoy; y, sobre todo, ir logrando un auténtico diálogo en el que se ejercite la tolerancia, se desactive agresividad, se depongan prejuicios y se aproximen posiciones. La aprobación en el «Parlamento de las religiones» (Chicago, septiembre de 1993)⁴ de un escrito de esa orientación es un éxito realmente esperanzador aunque aún insuficiente: un primer esbozo inductivo concreto de lo común en la «entraña ética de las religiones». Incluso para los no personalmente concernidos por lo religioso es una invitación ética estimulante.

Pero hay otro nivel del tema en el que los estudiosos de la Filosofía nos sentiremos no sólo invitados a dar nuestra aprobación y, eventualmente, apoyar la iniciativa. Sino invitados, más bien, a precisar, en debate abierto, cómo nos situamos ante ese complejo mundo de lo religioso en su relación con la Ética.

Quizá es el mejor comienzo para estos breves apuntes finales esta cita de la *Teoría de la acción comunicativa*⁵ —no es Habermas sospechoso de parcialidad—:

«En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo una

⁴ Puede leerse, seguido de un comentario de H. Küng sobre su génesis, en *Isegoría*, núm. 10 (1994), pp. 7-42.

⁵ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, II, pp. 131-132.

moral convertida en "ética del discurso", fluidificada comunicativamente, puede *a este respecto* suplir la autoridad de lo sacro.»

La pretensión de la Ética del discurso —de raíz kantiana, evolucionada— a la herencia de lo sacro no resultará nada incoherente después de mi exposición. Debo hacer una acotación. Reconoce expresamente Habermas la permanencia —hoy por hoy— de la religión, incluso después del traspaso en herencia de la que he llamado su «entraña ética»; al lenguaje religioso le queda como tarea expresar lo que (¿aún?) no puede ser expresado de otra manera⁶. Podría coincidir con lo que he mantenido por mi parte: la Ética aporta por sí «sentido» a la existencia humana; lo específicamente religioso da un plus que *plenifica el «sentido»* en las líneas de la *esperanza* y el *fundamento*. Habrá que ponderar su pro y su contra.

El debate sobre la posibilidad y los límites de la *esperanza*, precisamente en relación con lo que la Religión puede añadir a la Ética, ha sido recurrente en toda la segunda mitad de nuestro siglo. Fueron los antecesores de Habermas en la Escuela de Frankfurt quienes —junto con Ernst Bloch— más contribuyeron a darle la vivacidad que ha tenido, y, de un modo particular, entre nosotros. El pionero fue, sin duda, Walter Benjamin, con su tozuda negativa a dar por cerrada la causa de los vencidos. Luego Max Horkheimer y su paradójica apelación a una «teología» cuya función no iba ya a poder ser afirmar a Dios como garante de esperanza (como en la «fe racional» de Kant), sino sólo impedir que su olvido consagre el triunfo de la razón instrumental. No podría intentar resumir aquí los densos escritos que han dedicado al tema Javier Muguerza, Reyes Mate, Manuel Fraijó y Carlos Gómez Sánchez. Tampoco tengo en este momento nada relevante que añadir. Sólo, quizá, señalar que la simple evocación que acabo de hacer confirma que por la esperanza pasa una de las líneas fronterizas de Ética y Religión.

Es, sin duda, más complejo el debate que puede entablarse acerca de esa otra línea fronteriza que pasa por la «*fundamentación*» de lo ético. La provocativa sugerencia de Kolakowski en su recuperación del «si Dios no existe, todo está permitido» no ha encontrado acogida simpatizante entre nosotros; basta consultar los mismos escritos a los que acabo de aludir. Asistimos hoy, por otra parte, a esfuerzos de re-teologización de lo ético, que suscitan justificada alarma, por cuanto parecen estrategias bienintencionadas de ayuda a la sociedad en momentos de desmoralización, pero lastradas con una carga apologética excesiva. Pienso, por mi parte, que hay que tener la autonomía ética por conquista irreversible. No obstante lo cual, quedan abiertas cuestiones de gran seriedad e interés, que se sitúan precisamente en un terreno fronterizo entre Religión y Ética; y, a mi entender, no susceptibles de una solución única. Objeto, más bien, inacabable de meditación personal y de diálogo.

⁶ Cfr. Íd., *Nachmetaphysisches Denken*, p. 60.

Lo que, en definitiva, se plantea de esa manera es *el sentido último de la misma autonomía*. Y el resultado puede ser la llegada por caminos varios a la convicción de que la actitud ética es siempre más religiosa de lo que puede parecer a primera vista. Las últimas reflexiones de Kant —los legajos séptimo y primero del *Opus Postumum*— ejemplifican bien esa situación del pensamiento. No aparece la menor vacilación en la autonomía. Y sigue en el trasfondo el teísmo moral; pero ahora no se insiste en la —sin duda, cuestionable— arquitectura de los postulados. El primer plano lo ocupa obsesivamente el intento de radicar de modo religioso el deber moral. «En Dios»: tal es en esas enigmáticas páginas la palabra clave. En virtud de la cual, puede Kant decir a veces: «Dios es la Razón moral/práctica autolegisladora»; sin que el contexto permita una interpretación panteísta o reduccionista. «Pan-en-teísmo» es una fórmula que él no emplea, pero que quizá hubiera podido admitir. Dado que su religiosidad sigue siendo monoteísta, parece congruente hablar de una «teo-nomía» que fundaría la autonomía sin romperla. Pero podría buscársele un análogo en otro tipo de religiosidad. Y resulta así también comprensible la (sin duda, sólo parcial) reconciliación con Spinoza que atestiguan esas páginas. Para muchos podrían ser hoy más sugerentes que las exposiciones del «teísmo moral».

El «si Dios no existe, todo está permitido» podría recibir un nuevo sentido, muy diverso del que suponía Dostoiewski. No es que el bien moral se constituya por el mandato divino, heterónomo. Es que la misma autonomía humana sólo se haría posible por la presencia íntima del Misterio absoluto en el fondo de las conciencias personales —haciendo más comprensible su radical solidaridad sin merma de su individualidad—. Nunca podrá esto ser una evidencia; encontrará, incluso, poderosas razones disuasorias, dado el excesivo mal de nuestro mundo. Pero podría ser una forma de articular *el enigma que subyace al hecho moral*; ese enigma al que Javier Muguerza apunta con tan elegante honradez cuando dice «aferrarse a su obstinación ética, incluso si no hubiera de poder basarla más que en una superstición humanitaria».

Resumo ya mis reflexiones. Las religiones han tenido y tienen una «entraña ética», expresada de muchas maneras, algunas muy toscas, otras depuradas. Por su parte, la Ética lleva también siempre en su fondo un enigma religioso. Si esto es así, la relación de ambas debe entenderse, aun manteniendo su distinción, como muy cercana. Lo cual, además de ventajas teóricas, tiene una práctica de notable importancia, pues augura algo muy bueno para el futuro de la Humanidad: que las religiones irán desactivando agresividades fanáticas al reconocer su convergencia ética; y que, por su parte, la mentalidad ilustrada irá deponiendo sus restos de recelo antirreligioso. De ello resultaría un creciente y benéfico *frente ético común*.

2. ¿HAY UNA PECULIARIDAD ÉTICA CRISTIANA?

Es ahora oportuno descender, desde el ámbito genérico en que me he estado moviendo, al de la religión cristiana, determinante de nuestra tradición cultural; y preguntar por su *peculiaridad ética*. No querría disimular que he mantenido, y por escrito⁷, una respuesta afirmativa al título de la conferencia; pero, por otra parte, haberle dado tenor interrogativo no es mero artificio. Soy consciente de que es una cuestión histórica problemática en sí y siempre replanteable desde nuevas aportaciones. Y es precisamente ante algunas de éstas como querría hoy buscar precisar los términos de una respuesta correcta.

Entiéndaseme. Poner en cuestión la originalidad ética cristiana no es poner en cuestión el Cristianismo, del que lo ético no es sino *una* dimensión —aunque para mí muy relevante, su «entraña humanista»—. No voy a tratar del Cristianismo en toda su envergadura, ni a entrar en lo que podría ser teología cristiana. Abordo el tema *desde la filosofía de la religión*, el único ángulo en que me siento algo competente. Y aun así, respecto a las afirmaciones exegéticas e históricas implicadas, debo reconocer que, no siendo especialista ni en filología ni en historia, sólo puedo ofrecer los resultados de mis lecturas, filtradas por el buen sentido y la búsqueda de coherencia global. (Algo así supongo hace siempre quien filosofa a partir de textos, y ¿de qué otra manera cabe en muchos casos filosofar?)

Mis reflexiones se agrupan en dos grandes apartados: el primero *histórico*, centrado en la reconstrucción de la herencia ética de Jesús de Nazareth; el segundo más propiamente *filosófico*.

2.1. *La herencia ética de Jesús y lo cristiano originario*

Comenzaré evocando el marco hipotético que puse en la conferencia anterior. En contraposición bastante neta con la línea evolutiva que —siempre sobre fondo de religiosidad telúrica— avanza desde el inicial *tabú*, por el reconocimiento de la ley cósmica (*karma*) hasta actitudes ascéticas de cautela frente al «yo» y su deseo, buscando una liberación interior —en el límite, el *Nirvana*—, lo ético cristiano se inserta netamente en otra línea evolutiva —esta vez, de religiosidad uránica— que, también desde el *tabú*, avanza, a través de la promulgación de la *Ley divina* por los profetas, hasta una progresiva humanización, con insistencia en el relieve «divino» de la relación interhumana, justicia y misericordia. En esta línea es esencial una esperanza escatológica de realización humana comunitaria de lo que aquí y ahora no es posible.

⁷ «El Cristianismo y la filosofía moral cristiana», en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*, I (1988), pp. 282-344; *¿Qué aporta el Cristianismo a la Ética?*, Ed. S. M., Madrid, 1991.

Una cierta *culminación de esta línea que significan los grandes profetas de Israel* es Jesús de Nazareth y la nueva religión que derivó de Él. Esto es casi trivial, sabido de siempre. Pero es algo que puede acentuarse y se ha acentuado de maneras diversas. Y que quizá sólo hoy —al final de un siglo que ha conocido el horror de Auschwitz, y que, por otro lado, ha visto el desarrollo maduro de la crítica bíblica— estamos en condiciones de acentuar adecuadamente, sacando de ello todas las consecuencias. Entre los hechos positivos de nuestros días —tan cargados de ambigüedades— hay que contar la floración de estudios judíos sobre la figura de Jesús. Superando recelos seculares, sus autores han encontrado en Jesús al *judío*; piensan, incluso, como expresó uno de los pioneros, Martin Buber, que pueden conocer a Jesús «de un modo —en los impulsos y emociones de su judeidad esencial— que permanece inaccesible a los gentiles sometidos a él».

Es muy sugestiva la imagen que surge desde ese ángulo de visión; de aquí el relieve que voy a dar ahora al reciente libro del judío húngaro, profesor en Oxford, Geza Vermes. En *La religión de Jesús el judío*⁸ completa el esfuerzo iniciado veinte años antes en *Jesús el judío*. Lo más interesante para la exégesis cristiana es la gran naturalidad con la que, en los antípodas de la postura clásica de Bultmann, encuentra que se puede saber mucho, en ciencia historiográfica, sobre Jesús de Nazareth. Esto no sólo confirma en lo general la validez de esa superación de Bultmann desde sus mismos métodos que ha realizado la exégesis cristiana del último tercio de nuestro siglo, sino que le aporta confirmaciones y contrastes. En alguno de éstos, el exegeta cristiano encontrará quizá aún un resto de prejuicio —que el judío sentirá a la inversa—. Pero es más, sin duda, lo que significan las confirmaciones.

Para lo que nos interesa, es grande la relevancia que los historiadores judíos dan a lo ético. Valga citar la conclusión del libro sobre Jesús de Joseph Klausner: «Su código ético posee un carácter tan sublime, distintivo y original en la forma, que no tiene paralelo con ningún otro código ético hebreo. Ni lo tiene tampoco el arte notable de sus parábolas. La sagacidad de sus proverbios y sus vigorosos epigramas permiten en grado excepcional convertir ideas éticas en patrimonio popular. Si llegase alguna vez el día y se despojase de sus envolturas de milagro y misticismo ese código ético, el libro de la ética de Jesús sería uno de los tesoros más escogidos de la literatura de Israel de todos los tiempos»⁹.

Me resulta sugestivo, en contraste con las reservas que a veces tienen los exegetas cristianos, oír hablara tan netamente de «la *ética* de Jesús». Hay,

⁸ Original inglés de 1993, trad. de J. M. Álvarez Flórez, Anaya & M. Muchnik, Madrid, 1996. (Haré referencias entre paréntesis en el mismo texto. Adviértase que mi aceptación del conjunto no es sin reservas; que no sería del caso detallar, ni razonable, pues no me atribuyo autoridad historiográfica.)

⁹ *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (1923), trad. cast. 1989, p. 413; pasaje citado por Vermes, o.c., pp. 257-258.

según esto, una peculiaridad ética, al menos «jesuana», si no cristiana. En Klausner, incluso, de modo criticablemente unilateral. Geza Vermes es más equilibrado, está lejos de querer «despojar de misticismo» al conjunto ético evangélico. Pienso que su libro supone un progreso en la comprensión del Jesús integral: un Jesús *apasionadamente religioso y por eso exigentemente ético*. Es una combinación que concierne centralmente el tema de mi reflexión de estos días.

¿De dónde obtiene Vermes su comprensión de Jesús? Él es un reconocido especialista en los manuscritos del Mar Muerto, en los que encuentra posibilidades nuevas para la reconstrucción de la situación cultural y religiosa en que se desarrolló la vida de Jesús; ciertos *logia* evangélicos tienen paralelos qumránicos que iluminan su sentido. Pero no ve que le revelen el secreto de la originalidad de Jesús. Por otra parte, piensa que el recurso indiscriminado de la exégesis cristiana a los escritos del judaísmo rabínico, *Mishnah*, *Talmud* y *Midrashim*, muy posteriores, la hacía caer en anacronismos. Para evitarlos, el autor espiga en esos mismos escritos rabínicos los recuerdos —no muy numerosos— de ciertas figuras de *hasidim* del siglo primero, sólo algo anteriores o posteriores a Jesús: Honí, «el trazador de círculos», y su nieto Hanán; así como Hanina ben Dosa (pp. 20-21, etc.).

Lo nuevo, pues, no son datos hasta ahora desconocidos, sino la óptica que da para analizarlos una sensibilidad simpatizante, ambientada en la Galilea del siglo primero. Los datos básicos para la reconstrucción siguen dándolos los tres evangelios sinópticos, leídos, en principio, con los mismos cánones de crítica con que los lee la exégesis cristiana de nuestro siglo. Y lo importante del resultado no son tales o cuales exégesis concretas, algunas de las cuales suscitan perplejidad. Más importante es *el nuevo perfil que emerge* en la interpretación global de la figura histórica de Jesús. Un perfil con el que se puede llegar a estar muy ampliamente de acuerdo. Voy a evocarlos, pues es el marco obligado de lo ético.

Jesús fue un hasid galileo. Es decir, un carismático, predicador y taumaturgo, al margen de las instituciones religiosas oficiales, guiado por una experiencia religiosa muy personal; absolutamente poseído de una convicción de enorme trascendencia, a cuyo servicio puso incondicionalmente toda su actividad: *la proximidad del Reinado de Dios*. Hasta aquí no creo diverja hoy ningún exegeta. Vermes denomina la actitud de Jesús «entusiasmo escatológico puro» (p. 227). Lo ya no tan común puede ser la manera de comprender el término al que se orientaba el sentido escatológico: no tanto un acontecimiento concreto futuro —los textos que aluden a la «Parusía» le parecen a Vermes retroyectivos: sólo la primera Iglesia pensó en un retorno de Jesús—, cuanto *algo que ya está aquí*.

Eso dicen, piensa, las parábolas referidas al Reino. «Es algo de Dios, pero que necesita la colaboración humana» (p. 167). Interesante la exégesis del enigmático *logion* de la fuente Q (Mt 11,12 = Lc 16,16), que ha dado que-

braderos de cabeza: los «violentos, que arrebatan el Reino», «desde la predicación de Juan» podrían ser expresión de la conciencia victoriosa que Jesús pudo tener ante el entusiasmo de las turbas que acudían a escucharlo. Véase este resumen:

«El Reino de Dios no es, en proclamaciones explícitas, una realidad lejana, sino una realidad que está, desde que lo anunció Juan el Bautista, “a mano” (Mc 1,15 par.), “ha llegado a vosotros” (Mt 12,28 par.) y está “en medio de vosotros” (Lc 17,20s). Su presencia, oculta pero activa, subyace también a las parábolas relacionadas con la agricultura, la pesca y la cocina. Jesús, imbuido de entusiasmo escatológico, consideraba que El y su generación pertenecían ya a las etapas iniciales del Reino y llamaba a acelerar su manifestación final. El mensaje de los textos es patente y el único obstáculo que impide a los cristianos aceptarlo en su sentido directo es que aún no ha sucedido después de más de mil novecientos años» (p. 178).

Este carácter nada apocalíptico de la venida del Reino (en el que «han desaparecido las batallas escatológicas sangrientas dirigidas por un Dios guerrero...», p. 180) conduce lógicamente a la atribución de *gran relevancia al factor ético* en su anuncio. Algo que, sin duda, responde al contenido de los evangelios sinópticos. En éstos, Vermes —aceptando la obvia anterioridad de Marcos y sin negar índole arcaica a algunos pasajes de Lucas— da preferencia, por más cercano al recuerdo de Jesús, al más «judío», Mateo, tanto en sus versiones de lo proveniente de la fuente Q como en sus aportaciones peculiares (tan éticas).

Desde ese observatorio, pone un comprensible acento en mantener que no adoptó Jesús por principio una actitud contraria a la *Toráh*. Más que de «antítesis» (como se ha solido hacer al comentar los conocidos pasajes del sermón del monte: «Oísteis que se dijo...; pues yo os digo»), hay que hablar de *radicalización*. En dos direcciones. Una es la *interiorización*, hacia una «religión del corazón» («Jesús adoptó, intensificó y procuró audazmente inyectar en el judaísmo de la gente sencilla la doctrina profética de la religión del corazón», p. 230). Otra es la *generosidad total*. La conversión (*teshuvah*) que pedía incluía centralmente una *emunah*, es decir, fe confiada sin límites en Dios, llevada a plena consecuencia (desposesión de las riquezas, *amor* incluso al enemigo).

Llegamos así al punto decisivo. Vermes mantiene la centralidad de la llamada al *amor* en la ética jesuana. No se detiene a precisar el tipo de amor de que se trata. (Entiendo que su silencio aprueba las precisiones filológicas aceptadas generalmente: los textos del Nuevo Testamento prefieren el poco usual verbo *agapân*, con el que los «Setenta» habían traducido el hebreo *'ahab* —con su relación al *hesed*, o misericordia divina—. Sugieren, pues, un amor de contexto religioso, para el que no resultaban adecuados los verbos más usuales del griego clásico. No amor autocéntrico, ni de sola amistad. «Benevolencia» racional, pero no exenta de «ternura» —una «conmoción de entra-

ñas» aparece en contextos importantes—. Amor dirigido a la persona como tal, por ello virtualmente universal.)

En referencia a la respuesta que atribuye Marcos a Jesús tras la declaración del escriba sobre «el mandamiento más importante de la Ley» (Mc 12,34), comenta Vermes (p. 180): «Es la aprobación de su recapitulación de la *Toráh* como amor a Dios y amor a los hombres lo que conduce al escriba comprensivo “cerca del Reino”». Y reconoce una originalidad jesuana en esa propuesta. Por supuesto, no en la apelación a la *Shemá Israel*, ni al pasaje del Levítico sobre el amor del prójimo; tampoco en dar a éste el carácter de compendio de la Ley, como ya había hecho Hilel; ni, por sí sola, en la vinculación de los dos amores. Sino porque

«su expresión sencilla, a base de unir [las dos citas bíblicas], es un rasgo característico del Nuevo Testamento, y probablemente del propio Jesús. Al hacer esto, consiguió acuñar un principio único, que incluía todos los contenidos teológicos y éticos de la *Toráh*» (p. 62). [Por lo que cree poder recapitular así:] «El rasgo más sobresaliente de la actitud de Jesús es un interés omnipresente por el objetivo último de la Ley, que él considera, primaria, esencial y positivamente, no como una realidad jurídica, sino como una realidad ético-religiosa...» (p. 64).

Como ya vimos hace un momento, el aspecto más extraordinario de esa ética jesuana del amor al prójimo lo encuentra Vermes en la «hipérbole *par excellence* en la que lo amplía... hasta incluir también a los propios enemigos» (p. 243). Vermes mantiene, incluso, que «aflora» en ese pasaje un «elemento universalista», ya que «el enemigo» es «estereotípicamente un no judío» (p. 172). Una exhortación así sólo es concebible en el contexto que le da el relato evangélico, la *imitatio Dei*: «siendo la forma más pura de altruismo, es verificable en el caso de Dios, que hace brillar el sol y caer la lluvia sobre los justos y los pecadores» (Mt 5,46; p. 243).

Lo cual debe conectarse para su comprensión con la noción de Dios que tenía Jesús. Contra lo que hubiera podido esperarse de su insistencia en anunciar el «Reinado de Dios», constata Vermes: «el epíteto divino “Rey”, que parece predominar... en oraciones y proclamaciones públicas en la literatura judía antigua, falta sorprendentemente en los dichos atribuidos a Jesús» (p. 185). «Jesús nunca se dirige a Dios como “Rey”» (p. 165). Al título de «Padre» —y a la forma aramea de invocación conservada en Marcos, *Abba*— dedica Vermes muchas páginas. Si son polémicas frente a la clásica presentación cristiana de este tema en nuestro siglo (por Joachim Jeremías y otros), que Vermes juzga maximalista, mantienen que hay que tener por singularidad jesuana la insistencia exclusiva y central en tal tipo de invocación. Y ahí ve justamente la clave de su originalidad ética: la *imitatio Dei* es una *imitatio Patris* (p. 191). Por ello, toda su ética del amor puede resumirse, mejor que en ninguna otra fórmula, en el «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36; cfr. pp. 191, 242).

Espero no haya resultado excesiva mi demora en el libro de Vermes. Me obliga, por una parte, a matizar detalles en lo que yo tenía escrito; pero, al mismo tiempo, me confirma en lo más esencial de cuanto pensaba sobre la ética de Jesús. Hay todavía un problema que debo considerar con más atención; que no se refiere a ningún detalle, sino al sentido global que quepa atribuir a las exigencias de Jesús como germen de una Ética.

El problema es que tales exigencias resultan excesivas; muy humanas en un cierto sentido, pero ya inhumanas por sobrehumanas. ¿Cabe seriamente pretender que se viva conforme a ellas? La respuesta habitual es la acuñada por Albert Schweitzer: constituyen una «ética de interinidad» (*Interimethik*), la propia de un profeta escatológico. Pero tal respuesta nunca me ha parecido satisfactoria. Si escatología es expectativa de algo por venir, hay que preguntar si, una vez ello venido, habrá de cesar el amor que, en definitiva, centra la ética interina. (¿No será, más bien, mayor, aunque más fácil?) En este punto resulta de nuevo clarificadora la insistencia de Vermes en que, para el «entusiasmo escatológico puro» de Jesús, el Reino era algo ya presente, que pedía una actuación humana coherente. Más que de ética interina, hay quizá, entonces, que hablar de «ética extremada» —«hiperbólica» hemos visto llama Vermes a la exhortación al amor del enemigo.

Lo cual me lleva a reencontrar como razonable la solución que yo he solido proponer, con miras ya más hermenéuticas que estrictamente exegéticas. La «ética de Jesús» debe entenderse como *propuesta de ideales*, más que como formulación de preceptos (susceptibles, como tales, de su correspondiente casuística). En algunos casos, como las bienaventuranzas, ello es, incluso, literariamente claro; pero, por analogía, deben entenderse así, también, los usos del imperativo. Repito que mi pretensión mira sólo a la *hermenéutica razonable* cuando el propósito es trasladar las exigencias de Jesús desde su clima inicial de inmensa densidad escatológica a otro clima más llanamente ético. Es, en definitiva, lo que han tenido que hacer los cristianos y no siempre han sabido hacer. Acuñaron la acertada expresión «*consejo evangélico*», pero la desvirtuaron al reservarla para unos casos estereotípicos, contrapuestos a otros, que trataron casuísticamente con no pocos contrasentidos.

Junto a esa consideración de las exigencias jesuanas como ideales, podrá contribuir a hacerlas viables como propuestas éticas en clima no tan densamente escatológico otro elemento históricamente bien acreditado. Jesús propuso un *perdón divino* inmensamente generoso. Iba ligado a su insistencia en el título de «Padre» en la referencia a Dios y quedó plasmado en la conocida parábola «del hijo pródigo». Más que a lograr seres humanos intachables, la ética de la predicación jesuana del Reino de Dios parece dirigida a lograr humanos humildes —quizá por cuanto conscientes de lo elevado de un ideal que nunca podrán decir «haber cumplido»—; «pecadores», pues, que aceptan sin amargura su condición de tales porque creen en un Padre misericordioso que los perdona. Un punto éste donde fue acertado lo esencial, al menos, de la intuición básica de Martín Lutero.

¿Hubo acogida fiel de la ética jesuana en la primera iglesia cristiana? Esta pregunta es también relevante, e incluso esencial, para nuestro propósito. Pero es sabido que tal pregunta no admite respuesta única, ya que fue complejamente plural esa realidad que denominamos «primera iglesia cristiana». No me es posible entrar en detalles históricos; y creo es legítimo fijar la atención únicamente en la aportación que habría de representar la línea dominante en la evolución cristiana posterior. Me refiero a la de Pablo de Tarso. Tampoco prestaré atención a los muchos elementos concretos que sus cartas —y más aún las deuteropaulinas— toman del *êthos* ambiental helenístico. Sólo me fijaré en la recepción de la idea jesuana de la síntesis de la ley en el amor. En este punto, Pablo es muy fiel. Si prolonga y desarrolla el núcleo proveniente de Jesús, lo hace de modo muy coherente.

El pasaje esencial es el que encontramos en la parénesis final de la Carta a los Romanos (13, 8-10): «El que ama, tiene cumplida la otra ley. Pues “no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás” y cualquier otro mandamiento que haya, se recapitula en estas palabras: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. El amor al prójimo no hace el mal. El amor es, pues, la plenitud de la ley».

Es conocida la lapidaria expresión que logró Agustín para estos conceptos: «Ama y haz lo que quieras.» No encuentro absurdo el denominar a tal ética, con consciente anacronismo, *formalismo del amor*. La alusión a Kant y su ética formal-categorica no es forzada. Kant fue consciente de su distancia respecto al Evangelio; pero, también, de una cercanía, que permitía referirse a éste como a un precedente más claro que el que suponían los demás sistemas morales que conocía: «Aquella ley de todas las leyes, como toda prescripción moral del Evangelio, describe la actitud ética en su suma perfección; en la cual constituye un ideal de santidad no alcanzable por creatura alguna, pero, eso sí, prototipo al que debemos aproximarnos y asemejarnos en un proceso ininterrumpido e infinito»¹⁰.

2.2. Reflexiones filosóficas sobre la ética cristiana

Con lo que acabo de decir he iniciado ya la segunda parte que anuncié, de prevalencia filosófica. Es ya claro, también, que puedo hablar de «peculiaridad ética cristiana», puesto que no se trata sólo de las enseñanzas morales de Jesús, sino de su más importante sistematización en el Nuevo Testamento. Una discusión filosófica del tema no buscará ya tanto el responder a la pregunta: «¿Hay una peculiaridad ética cristiana?», cuanto el evaluarla comparativamente en relación con otras propuestas éticas.

¹⁰ Kant, K. Pr. V., Ak. V. 83. La diferencia admitida por Kant es la que media entre su *Achtung* y la *agápe*. Ésta incluye y desborda a aquélla.

En la manera misma de introducir esta discusión, mediante una aproximación a la Ética kantiana, he insinuado implícitamente que la peculiaridad ética cristiana constituiría un cierto *humanismo*, ofrecería una base para las concepciones democráticas modernas, con sus proclamaciones de «derechos humanos». Esto pide, ante todo, situar elementalmente la aportación cristiana en la serie, iniciada mucho antes, de las grandes proclamas de *amor humanista universal*. Después, y algo más a fondo, instituir una comparación con las *Éticas secularizadas modernas*, ponderando lo que eventualmente puedan deber al Cristianismo. Para terminar, volveré de nuevo a la comparación con Kant.

Las menciones más obligadas de la Antigüedad son las de dos maestros chinos. La virtud central que Confucio (551-479) llamaba *jen* (o *ren*) tiene la misma raíz de «hombre»; parece natural traducirla como «humanismo». Algunas declaraciones la explicitan recurriendo al amor. Tiene que ver con las relaciones familiares, pero las desborda. Benevolencia generalizada, pero consciente de su límite: «devolver bien por mal» sería ya, más que *jen*, una santidad que los mismos grandes sabios encontrarían desmedida¹¹.

Más lejos fue, a lo que parece, Mencio (370-290). El amor humanista tuvo para él una explícita amplitud universal; y encontró su fundamentación teórica en una convicción de la nativa bondad humana, como quizá no habrá habido otra en la historia. «¿No es verdad que todo hombre que ve a un niño caer en un pozo experimenta una emoción irreprimible, aunque el niño le sea ajeno?» Ese buen instinto conduce a los cuatro principios morales: sensibilidad de corazón, que está en la base del *jen* confuciano; delicadeza de corazón, que está en la base del sentido del deber; discreción de corazón, en la base del sentido ritual; intuición cordial del bien y del mal, en la base de la conciencia. El mal viene de que estos gérmenes de virtud se secan si no son debidamente cultivados¹².

Viniendo a tiempos y climas culturales más cercanos al nacimiento del Cristianismo —y que, incluso, han tenido influjo en su desarrollo—, hay que conmemorar a varios estoicos: Panecio, Epicteto, Séneca... Son más conocidos y voy a dejarlos en mera mención. Es importante añadir, por la vecindad racial y cronológica a Jesús —de quien fue contemporáneo—, al judío Filón de Alejandría: junto a la *Shemá*, exaltó una *philantropía* muy cercana a la *agápe* cristiana.

No es fácil emitir un juicio comparativo adecuado sobre estas posturas —y otras análogas que se podrían encontrar— en su relación con la peculiaridad ética cristiana que he intentado caracterizar como *humanismo del amor*. Hay evidentes cercanías, mayores o menores; para apreciarlas en detalle habría que tomar en consideración sus diversas coordenadas culturales. En todo caso, es claro que ni puede tenerse el humanismo del amor por una postura muy

¹¹ Cf. L. Vandermeersch, art. en *Les Notions Philosophiques*, P. U. F., 1990, II, p. 2973. Y P. Do-Dinh, *Confucius et l'humanisme chinois*, Seuil, Paris, 1962.

¹² Cf. L. Vandermeersch, art. en el *Dictionnaire des philosophes*, P. U. F., 1984, p. 1803.

difundida ni, por el otro extremo, puede hablarse de exclusividad cristiana. Lo peculiar cristiano, dentro de ese humanismo, vendrá seguramente de su motivación, conexas con la fe monoteísta y la noción de Dios como «Padre» amoroso.

Es, sin duda, más interesante su relación con las típicas posturas de la Modernidad. Que, hablando en general, ésta supuso una ruptura con el mundo cristiano-ecclesial, es bastante claro. Que, sin embargo, era una ruptura hecha posible por el mismo Cristianismo, también. Los acentos pueden recaer más sobre una o sobre otra de estas dos apreciaciones —sin que en ningún caso quepa negar simplemente la contraria—. Aquí no interesa el contencioso general, sino como marco de uno más concreto, que se cifra en un término, el tercero de los que formaron el lema de la Revolución: *fraternidad*. A los cristianos reflexivos les suena inevitablemente a algo familiar, que tienden a referir a la herencia cristiana subyacente a la Modernidad. ¿Es correcta esta apreciación?

En su favor milita la expresividad misma de la metáfora: «fraternidad» parece aludir a una «común procedencia paterna». Jesús mismo usó el término «hermano», como sinónimo de «prójimo», y con más frecuencia que este último término, el típico de la tradición bíblica. Es algo coherente, pues en sus expresiones queda siempre cercano «el Padre», «vuestro Padre». Puede, pues, decirse que explotó la significatividad metafórica del término. Éste pasó a los varios autores del Nuevo Testamento; siendo en el «*corpus* juánico» donde ocurre con mayor frecuencia. Tiende en ellos a tener una connotación restrictiva: «hermanos» se entienden ante todo los creyentes que forman las comunidades cristianas. No obstante, en ciertos pasajes el término recupera mayor amplitud: la universalidad coherente con la referencia al «Padre que hace salir su sol sobre buenos y malos y manda su lluvia sobre justos e injustos». Nunca se habla en el Nuevo Testamento de «fraternidad universal»; pero me parece claro que una negación de lo que esa expresión quiere decir traicionaría el mensaje de las exhortaciones «agápicas».

Conviene hacer aquí algunas salvedades. Es obvio que puede usarse la metáfora de la fraternidad sin su complemento de referencia a la procedencia «paterna». Cabe, ante todo, pensar en la homóloga «procedencia materna» que el uso metafórico podría sugerir en climas cultural-religiosamente «telúricos». Con el término o sin él, la conciencia de una común «filiación» respecto a la Madre Tierra o al Cosmos... se da en esas religiosidades; eso sí, menos orientada a lo específicamente humano, más compartida con todas las realidades vivientes. Tal es el fuerte sentimiento de solidaridad universal y «no-violencia» que expresa el término *ahimsa*, central en mucho del Hinduismo, en el Budismo y, sobre todo, en el Jainismo.

Pero es más importante otro posible uso, que excluiría deliberadamente el que podemos llamar «complemento metafórico paterno». Según unas precisiones muy interesantes aportadas recientemente por Toni Domènech sobre la historia del lema revolucionario, aunque las primeras apelaciones a la *fraternité*

ocurrieron «en las ceremonias federativas y de la mano, sobre todo, de sermones de curas “constitucionales” o “patriotas”..., la fraternidad alcanza su apogeo con el gobierno del partido de la Montaña, en plena ofensiva “descristianizadora” o repaganizadora jacobina, en 1793...»¹³. «Podría —concluye— pensarse que hay dos conceptos de *fraternité* en la Revolución, uno cristiano..., otro... pagano.»

Me ha resultado muy estimulante el esfuerzo que hace a continuación por esbozar filosóficamente ese concepto «pagano» de «fraternidad», en su contraste con el cristiano. Por ello, voy a intentar en lo que sigue, con la obligada brevedad, pensar esa diferencia tal como la presenta Toni Domènech. Encuentro que es un modo pertinente de avanzar en mis reflexiones sobre «la peculiaridad ética cristiana», en contraste, como estaba buscando, con el pensamiento de la Modernidad. Un modo más fructífero y, sobre todo, más nuevo que el más obvio que he seguido otras veces de comparación con Feuerbach.

Lo básico del contraste está certeramente cifrado en el distanciamiento que busca para la «fraternidad» respecto a la *agápe* cristiana. Pues la «fraternidad» cristiana es parte del sistema *agápe*, connotando por ello al «Padre» (Aquél de quien el Nuevo Testamento enuncia: *Ho theós estin agápe*). Como es obvio, hay que recurrir a otro tipo de *amor*; pues sin amor no hay «fraternidad». Domènech indaga las posibilidades de una línea, de raigambre platónico-aristotélica, articulada sobre el par *éros/philía*. Su base textual más cercana le parece el análisis de la *téleia philía* (no del todo traducible por «amistad perfecta» o «completa») en la *Ética a Nicómaco* (pp. 53 ss.).

Trata Aristóteles de concebir la amistad desinteresada, superando la dificultad que supone el no poder describir al amigo ni en su esencia (que no alcanzamos) ni en determinados rasgos (lo que reintroduciría el interés). La clave de solución está —según Domènech— en la base que la *philía* tiene en *éros*. Pues es el ser humano quien, buscando su realización, se da su «carácter», configura su personalidad y le confiere «excelencia». Por ello, el «amor del otro *por sí mismo*», en que consiste la *téleia philía*, es amor de su excelencia: de algo que él mismo se ha dado. Y a la excelencia de cada uno de los amigos contribuye decisivamente su mutuo troquelamiento. Por otra parte, la *philía*, limitada en su alcance, puede ampliarse de algún modo en la *pólis*. Con lo que ética y política convergen.

Para la Stoa, en cambio, *éros* y *philía* se separarían (p. 58). El sabio estoico busca su perfección aislado. Conoce, sí, la *philía*, e incluso una *philadelphía*. Con ésta empalmaría el Cristianismo, universalizándola en su *agápe*. Pero quedaba cerrado ese otro camino de la *philadelphía* fundada en *éros*, que podría haber surgido del comienzo aristotélico: una «fraternidad erótica» (p. 62) que, a diferencia de la cristiana, para la que no significan nada «la ética social

¹³ T. Domènech, «... y fraternidad», *Isegoría*, núm. 7 (1993), pp. 49-77; p. 52. (Otras referencias al artículo van entre paréntesis en el texto.)

o la justicia terrenales», sí podría tener un verdadero sentido político revolucionario.

No sé si habré logrado ser fiel en esta tan sucinta presentación de la propuesta de Domènech. Repetiré que la encuentro muy sugerente y digna de pensarse. Aunque, debo reconocer, siempre me la hace problemática el hecho de la nativa restricción de toda *philia*. Ampliable si se quiere hasta el nivel de una ciudadanía concreta, ¿podrá desde ahí dar el salto a una «fraternidad universal», como era la voluntad —utópica, sin duda— de los revolucionarios? No tengo conocimiento histórico suficiente para calibrar con justicia los matices del texto de la *Ética a Nicómaco* que cita —muy honradamente— Domènech (p. 67), en el que Aristóteles niega netamente al esclavo la posibilidad de ser término de amistad (como ni de justicia), equiparándolo con los animales y las cosas; añadiendo, eso sí: «si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio y, por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre». No sé calibrar, repito; pero no puedo superar una fuerte perplejidad.

Volviendo desde la propuesta de fundamentación en *éros/philia* a la fundamentación cristiana de la fraternidad en la *agápe*, debo ahora ponderar dos problemas suscitados por Domènech. El primero es que la *agápe* presupondría lo que llama «dogma de la existencia “ante saecula” de los individuos» —se entiende en cuanto criaturas de Dios, desde donde cada uno de nosotros está definido *ab integro* en su identidad existencial—. El segundo es que implicaría que amar al otro «por él mismo» no puede significar sino amarlo como criatura de Dios. Lo que quita a la «fraternidad» cristiana su posible mordiente revolucionaria.

Creo que la más reciente teología cristiana no se reconocerá en esta pintura. Quizá la raíz de la diferencia está en que Domènech piensa aún la contraposición de *éros* y *agápe* tal como la presentó A. Nygren en los años treinta. Las presentaciones actuales son mucho más matizadas; parten del reconocimiento de un insuperable fondo de *éros* en toda actuación humana. Entienden la exhortación cristiana como llamada a «agapizar» un insuperable fondo «erótico». Los pensadores cristianos actuales buscan, con unas palabras u otras, describir la dinámica de la realidad personal, como un «darse a sí mismo la personalidad a partir de un núcleo de personidad» (Zubiri); por lo que la fe en Dios no tendría por qué conducir a un fijismo de los individuos. Tampoco el amar participando el amor de Dios —y teniendo así en exigencia toda la apertura de ese amor— induce una «subordinación al amor de Dios» que le quite ser auténtico amor humano. Quizá la clave para apreciarlo así está en la concepción de la trascendencia de Dios. Sí (con S. Agustín) se lo ve como «más íntimo que lo íntimo» de cada ser personal, nunca será simplemente «exógeno» el amor de Dios.

Pero, mirando ya más globalmente al contraste establecido por Domènech, querría destacar lo que encuentro real, más allá de la categorización concreta

de las dos fórmulas de «fraternidad». Hay que confesar que los efectos sociales del Cristianismo tras tantos siglos no acreditan inequívocamente su fraternidad. Ni cabe disimular su choque histórico mayoritario con la Revolución. Pero las críticas que he hecho a la caracterización de lo cristiano por Domènech no apuntaban a una apologética de la historia cristiana. Sólo a una posible valoración del germen cristiano como no necesariamente vinculado a esa historia concreta; como capaz de suscitar otra historia o, quizá mejor, de haberla suscitado indirectamente y, sobre todo, de poder asumirla.

La fraternidad que surge de la *agápe* no excluye, en modo alguno, de su ámbito de exigencia la justicia, y tiene también su ineludible dimensión política. Se han encargado de subrayarlo las varias «teologías políticas» actuales, así como las «teologías de la liberación». Ante la percepción de la injusticia vigente, toda reacción «fraterna» coherente incluye en primer lugar la lucha por su superación. Y la sensibilidad «agápica» será particularmente reactiva contra las formas de «darwinismo social». Eso sí, no reducirá todo a la lucha por la justicia, porque percibirá sus límites: la justicia ha de generalizar y buscar las soluciones institucionalizadas, de largo alcance. Y la *agápe* pide mirar desde ahora mismo por el individuo débil y marginado.

Eso tiene su cara problemática: puede que la «fraternidad con reminiscencia de origen paterno» del concepto cristiano tenga una tentación de paternalismo que no tendría su homónima pagana; lo que no significa que haya de sucumbir a ella. Por otra parte, la preocupación por el débil es un gran *acicate virtual hacia lo universal*. Ya constituyó lo más innovador del mensaje de los profetas de Israel; un mensaje íntegramente recogido por Jesús y constitutivo indudable de lo que pueda llamarse «peculiaridad ética cristiana». Consignas muy jesuanas como: «No quiere vuestro Padre que perezca ni uno solo de esos pequeños» (Mt 18,14) y «lo que a uno de los más pequeños hicisteis, a mí lo hicisteis» (Mt 25,40) tienen un fuerte tono igualitario que difícilmente se alcanzaría desde una concepción no agápica. Por otra parte, la concepción agápica no dejará de buscar la excelencia del «hermano»; aunque antepondrá siempre «hermano» a «excelente».

No podemos hoy dejar de preguntarnos, tras estas disquisiciones: ¿y qué, si muere el «Padre»? Se trata de una «muerte social», por lo que el problema atañe también al creyente; tal título han dado incluso creyentes a lo ocurrido en la Modernidad tardía. Sin duda, cobra con esto aún mayor interés la propuesta de Domènech. Pero querría añadir: tampoco hay que desechar la posibilidad alternativa, recepción *en herencia* de la tradición agápica ya sin el «Padre». Vienen a la mente nombres como Feuerbach, Marx (Domènech mismo lo recuerda) y, sobre todo, Bloch. Pero seguir por aquí llevaría a otro largo debate, más sutil y complejo, sobre las condiciones de esa herencia. Mejor dejar así el tema.

Anuncié que volvería aún a Kant antes de terminar. Lo hago porque, al haber insistido en aproximar su posición a la cristiana, me resulta necesario señalar la más importante diferencia que encuentro entre ambas.

Las semejanzas quedan patentes a quien lee sin prejuicios tanto los escritos morales kantianos como su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El «teísmo moral» mantenido por Kant invierte ciertamente la óptica espontánea del Evangelio, donde es la fe en Dios como «Padre» la que conduce a la exigencia del amor fraterno. Para la filosofía criticista sólo puede ser punto de partida la conciencia humana; y sólo se llega a Dios como postulado de la posibilidad de obtención de la meta suprema que se propone el ser humano moral. Pero esto por sí solo no distancia mucho. Algo más sí distancia el que la «religión racional» que nace del teísmo moral no sólo da el primado a la dimensión ética (a la «entraña ética» de la religión monoteísta, en el lenguaje que empleé en la conferencia anterior), sino que deja en oscuridad otras dimensiones (la adorativa, la entrega afectiva a Dios). El lector cristiano del libro lo encuentra sin duda así. Pero tampoco es ésta, quizá, diferencia definitiva.

Pienso que hay una diferencia mayor, que es oportuno tener en cuenta para acabar de precisar la «peculiaridad ética cristiana». Me refiero a la falta de relevancia que tienen en el pensamiento ético-religioso kantiano dos nociones cristianas absolutamente esenciales y vinculadas entre sí: la *gratuidad del perdón divino* y la *exigencia de misericordia en la relación interhumana*.

Una apelación a la *gracia* —y sobre todo en relación con el *perdón* de la culpa cometida— aparece en más de un pasaje del libro de Kant sobre *La Religión*; y es el rasgo que hace más realista su reconocimiento del «círculo externo» en lo religioso; o, de otra manera, de la insuficiencia del «interno» (de la «pura religión racional») para dar cuenta de todo. Insiste Kant en que no tiene el ser humano que preocuparse por conceptuar ese auxilio divino gratuito; como ni debe pensar que puede ganárselo por actos de culto sin poner por delante la conversión, ni que, puesta la conversión, son necesarios los actos de culto. Hasta aquí es una requisitoria comprensible aunque extrema, que podría apelar al dicho teológico católico: «al que hace lo que está de su parte, no le niega Dios su gracia» —la insistencia de Kant es, si acaso, «pelagiana», paradójicamente antitética en ello del luteranismo del que partiera—. Pero se percibe que el recurso al perdón divino gratuito es algo forzado, que Kant, si pudiera, dejaría. Y ello orienta hacia su mayor distancia con lo cristiano.

Nunca aparece entre las citas evangélicas, que Kant tan cuidadosamente selecciona, la conocida parábola del Padre del pródigo; que en el texto de Lucas es una autodefensa que hace Jesús de su actitud misericordiosa con los pecadores, apelando a la noción correcta de Dios. Tampoco aparece citada otra parábola paralela, la del samaritano; en la que se exalta como valor supremo —y concreción de la actitud agápica— la misericordia con el prójimo necesitado. No es forzado adivinar, tras estos silencios, una reserva positiva. Comprensible, pues exaltar la misericordia divina, ¿no puede desvirtuar la exigencia ética? Y exaltar la misericordia interhumana, ¿no podría ser en merma de la justicia?

(Mirando con ojos simplemente éticos, ¿no es más lógica, y aun más justa, la actitud del hijo mayor de la parábola, que detecta como un «agravio comparativo» en la actitud incondicionalmente acogedora de su padre para con el hermano menor? ¿Da la parábola, en todo caso, un modelo que proponer universalmente?)

Si mis últimas reflexiones son correctas, podríamos haber encontrado con ellas lo más merecedor de ser denominado «peculiaridad ética cristiana». La *agápe* —que es compleja y, para poder tener la amplitud universal que tiene, debe verse ante todo como *benevolencia* (noción muy racional)— revela así también una íntima dimensión más cercana al sentimiento. De hecho, en las dos parábolas mencionadas todo parece pivotar sobre la «compasión» (el verbo *splankhnidsesthai*, usado aquí sin complemento ninguno, expresa algo así como «conmoción de entrañas»).

Puede, empero, añadirse, asumiendo la tácita crítica kantiana: ¿es eso aún, con propiedad, «ético»? En todo caso, está en una frontera no fácil de trazar con lo «místico». ¿Sería, entonces, oportuno hablar, con Kierkegaard, de «suspensión religiosa de la Ética»? A esta última pregunta creo hay que responder netamente: no. Porque el luterano danés pensaba en la impredecible libertad del arbitrio divino —algo dudosamente cristiano—; no en esa exaltación de la misericordia a que me he referido. Quizá hay que terminar acudiendo a algo sólo homólogo. Algo que, mejor que «suspensión de lo ético», podría llamarse *superación cristiana de lo simplemente ético*. No «de lo ético» sin más; la Ética de la *agápe* sigue formando «la entraña humanista del Cristianismo». Pero quizá, vemos ahora, desbordando lo *simplemente* humano...

3. ¿CABE HABLAR DE PROGRESO ÉTICO-RELIGIOSO DE LA HUMANIDAD?

La pregunta tiene una buscada ambigüedad. El «¿cabe hablar de?» hace de algún modo pregunta indirecta, de segundo grado, otra más simple que subyace y sería directa: «¿hay —o no hay— en la humanidad un progreso ético-religioso?».

La pregunta directa suena desmedida; o, quizá, demasiado ingenua. Y, no obstante, el problema al que se refiere es demasiado importante como para que la pregunta —desmedida o ingenua— pueda ser dejada simplemente de lado. De aquí, el recurso buscado: quizá cabe, al menos, *divagar sobre el problema*, abordarlo indirectamente. Por ejemplo, preguntándose por su correcta formulación; por sus presupuestos, y por la estrategia metódica para lograr una aproximación verosímil a la respuesta. Porque respuestas se formulan, y quizá todos tenemos una.

El tema pertenece a un género nada fácil, que en general rehúyo: filosofía de la historia. Pero resulta tan cercano a la reflexión ética, que viene a ser su complemento inevitable. Es el mejor laboratorio empírico en el que quien filosofa sobre lo ético puede hacer una contrastación —relativa— de sus ideas. La Ética versa sobre el «deber-ser», sobre cómo querríamos que fueran los hechos humanos; y no puede arriar su bandera si los hechos no responden, ha de saber defender incluso «causas perdidas». Pero no puede cerrarse a la lección sobre los hechos que puede dar la Historia. Es relevante para la Ética que la Historia le aporte algún apoyo o, al menos, no una rotunda refutación. Sería demasiado duro enfrentarse a una «global causa perdida».

Al plantear estas reflexiones vuelvo una vez más a Kant. Éste se preocupó siempre por la cuestión, y en el último decenio de su vida (entre 1793 y 1798) escribió un par de artículos sobre ella¹⁴. El último, de 1797, aunque vio la luz el año siguiente, lleva precisamente el título «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor».

No he querido centrarme en ellos; pero sí abundarán mis alusiones a esos textos kantianos. Me atrae su espíritu: sabia combinación de optimismo ilustrado y de realismo. Nuestra situación es otra; el «replanteamiento» factible hoy no sería literalmente el kantiano. Y quizá, sin embargo, lo que logre decir no será demasiado diferente. No pretenderé tampoco mucha unidad en la exposición: ya hablé antes de «divagar». Buscaré más formular preguntas pertinentes, que dar respuesta a esas preguntas.

¹⁴ Recientemente traducidos al castellano por Roberto Rodríguez Aramayo: *Teoría y praxis* (1793), Tecnos, Madrid, 1986. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, ibid.*, 1987. (En las pp. 79-100 el escrito: «Replanteamiento...», de 1797.)

Divagaré, pues, en primer lugar sobre la *formulación* del tema; en segundo lugar, sobre la relación, en cuanto al destino, de *individuo y especie* (ya que el progreso atañe a la especie); diré, en tercer lugar, algo sobre la *raíz del mal* en la naturaleza humana (pues lo que se opine en ello influirá en la respuesta). Tras todo esto, que es más bien previo, llegaré a lo principal; buscaré formular el doble elemento que daría base a una respuesta correcta: a) *una hipótesis* plausible sobre qué es progreso ético-religioso, y b) *qué indicadores empíricos* —que llamaré «*signos*»— podrían aducirse hoy para su confirmación o refutación.

3.1. Sobre la formulación del tema

1) El punto de partida obligado es un *análisis del término* «progreso». Se trata, como bien sabemos, de un término típico del vocabulario ilustrado, que no encontraríamos en otros tiempos y otras culturas —o, al menos, no dotado de la relevancia que ha tenido en la Modernidad occidental—. Importa, entonces, añadir en seguida que su obvio complemento es el adjetivo «técnico». (O, para quien lo prefiera, «científico-técnico».) Porque, si en algún campo se realiza de modo claro y llamativo eso que llamamos «progreso», es en el de las tecnologías. Creo que podemos a su respecto hablar de un *hecho*; incluso conscientes de que tal «hecho» implica, junto a múltiples hechos más estrictamente tales, también valoraciones. Pero ello no obsta; ya que se trata, en este caso, de valoraciones condicionadas, de adecuación de medio a fin: realizaciones de la «racionalidad instrumental» —que lo son al margen de la valoración más honda, ética, que se haga de ellas—. El hecho del «progreso técnico» podrá ser valorado negativamente desde el punto de vista ético y lo será para no pocos; pero no podrá ser negado como hecho. E insisto: en él tenemos el referente primero del significado de «progreso».

Ya de ahí mismo podemos derivar una cautela. La traslación al campo ético-religioso del término «progreso» tiene algo de «metáfora»; sólo «análogamente» cabrá hablar de «progreso» en el terreno «ético-religioso». Hay también hechos: las conductas; pero, justamente, lo que tienen de «ético» lo tienen por la valoración inherente, que no es esta vez condicionada, regida por la racionalidad instrumental. Prima, pues, lo valoral. Esto hace el juicio más difícil: cada sujeto humano que se pregunte por el «progreso ético-religioso» de la humanidad tenderá a hacerlo desde su propio código. De aquí la radical disparidad de respuestas: lo que es progreso desde la óptica valoral de uno no lo es desde la de otro. Y no es fácil encontrar un criterio independiente de los propios códigos en el que coincidir. Pero, añadiré, no está dicho que no quepa encontrarlo si sabemos buscar con perspectiva suficientemente general.

2) Una segunda divagación aclaratoria que hay que hacer inmediatamente se refiere a la generosa visión de la realidad y de nuestra capacidad cognitiva

que implica el uso del término «Humanidad» —o de su equivalente, «especie humana»—. Hay antecedentes para esa visión universalista. Pero de nuevo es peculiaridad moderna la facilidad de manejo de una globalización tan inmensa: sobre todo, en su dimensión diacrónica. Johann G. Herder escribió en 1784 unas *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* y ese mismo año publicó Kant sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Es éste, como sabemos, uno de los puntos en que los pensadores «post-modernos» se sienten fuertes: piden la renuncia a los «grandes relatos». Hay que aprender de ellos cautela y modestia al manejar hipótesis generalizadoras; pero eso no prohíbe sin más hablar sobre la historia universal de la humanidad. (Hablamos de hecho con generosidad en lo técnico: ¿quién negaría que ha habido progreso técnico en la historia, desde el paleolítico hasta la micro-electrónica?)

3) Mi última observación sobre la formulación del tema es una consecuencia de lo dicho: *el progreso técnico no se traduce sin más en progreso ético-religioso*. Más bien, al contrario, le suscita problemas graves. La crítica en este sentido es hoy tópica. Lo es hasta el punto de hacer también aconsejable añadir que sería absurda una demonización ética de la técnica (como de la ciencia). Reconozcamos, pues, que el progreso técnico ha permitido al ser humano alargar su esperanza de vida, lograr condiciones más gratas para su desarrollo, hacer menos costoso el trabajo productivo, liberar tiempo para su empleo en actividades culturales. Todo esto es positivo; y debe ser tenido en cuenta. A partir de ahí, es hoy posible una vida más humana —y lograr una vida humana, íntegramente tal, es un ideal del que la Ética, tenga unas u otras preferencias, no podrá renegar—. No obstante lo cual:

a) Mirando, ante todo, al mismo progreso técnico en su dinámica interna, es hoy clara la imposibilidad de la antes tácitamente asumida progresividad lineal ilimitada. El progreso técnico tiene aún, sin duda, muchos pasos por dar; pero cada vez vemos más claro que no serán posibles todos los que son imaginables en nuestros arrebatos de «ciencia-ficción». Y, si no se autolimita, se hará no sólo imposible sino contraproducente. El empecinamiento en lo imposible, sin que haya de revestir necesariamente la índole catastrófica que también le han dado otras de nuestras ficciones, envuelve de hecho muy serios riesgos.

b) Ese mismo problema que acabo de aludir tiene otra vertiente en la que afecta más directamente la vida ética humana; porque el deterioro ecológico se hace en algún momento enemigo de la calidad de vida, con lo que muchos de los logros antes ponderados como positivos en el progreso técnico se anulan. Las hoy siempre crecientes aglomeraciones urbanas son el más triste ejemplo de ello.

c) Otro subproducto del progreso técnico que resulta en deterioro de la vida ética humana está en las expectativas ansiosas de consumo innecesario que suscita. No insistiré en este punto, que hoy es tópico.

d) Finalmente, el peor mal derivado del progreso técnico tal cual hoy se da en la Tierra está en que el ritmo de crecimiento se mantiene por unos mecanismos económicos que aumentan continuamente la desigualdad en la participación de los resultados positivos del mismo progreso. Esta «injusticia estructural», que tiende a distanciar siempre más los que se han llamado «Norte» y «Sur» de la población humana del planeta, no parece fundada en deliberada maldad de nadie, sino en un desajuste de esa *técnica* (porque técnica es) que regula la producción y el intercambio de los bienes. El «mercado» —al que dictámenes técnicos mayoritarios confían hoy el remedio, incluso político, de la situación— tiende más bien a agravar esa «injusticia» de la distribución. (Algo éticamente ya en sí mismo rechazable; y que puede también conducir a explosiones violentas de alcance incalculable.)

Resumo mis divagaciones sobre la formulación del tema: cabe, en principio, preguntar por el progreso ético-religioso de la humanidad, pero cautamente: con consciencia de tomar la noción clave del campo técnico y de que, sin embargo, el progreso técnico no induce el ético, y puede, más bien, obstaculizarlo.

3.2. *Sobre la relación de individuo y especie humana*

El tema pide, también, esta consideración previa. La lógica de la Naturaleza ha subordinado, a lo largo del proceso evolutivo de la vida en la Tierra, los individuos vivientes a su respectiva especie. Ahora bien, al llegarse al nivel humano, tal relación entra en cuestión, e incluso pide, quizá, ser invertida.

Así es, al menos, para la conciencia ética, y más acentuadamente en su versión kantiana. Como recordé, el «valor absoluto», capaz de fundamentar el imperativo categórico, reside en lo que llamamos «persona»: un «fin en sí mismo». Hay, pues, una inversión. Que, eso sí, no disuelve los vínculos interhumanos ni atomiza al individuo: pues ningún individuo humano puede tenerse por «persona» y «fin en sí» sino en la medida en que tiene por tales a todos los otros; el mundo ético surge como «reino de los fines en sí». La visión ética recupera así la especie humana desde otra óptica, diversa de la biológica. Biológicamente —Kant diría: en la concepción objetivante, *fenoménica*—, la especie tiene el primado y el individuo es sólo una instancia concreta de la misma, perfectamente prescindible. Éticamente —y la conciencia ética abre para Kant una índole metafísica, *noumenal*, a la que no había acceso puramente teórico— el primado es del individuo; pero llamado a reconocerse colegiado con todos sus semejantes, formando «especie» con ellos.

Esta duplicidad hace inevitablemente complejo el problema del «destino humano». Dado que es un problema que surge precisamente en el ámbito ético, habrá de verse, ante todo, como un problema que atañe al individuo. Coherente con esto, Kant estableció en su «Dialéctica de la Razón Práctica»

el postulado de la «inmortalidad» como cuestión personal. Recogía en ello una idea tradicional de las religiones. Cada persona humana es últimamente responsable de su destino y sólo de él; un destino que no llega a consumación sino tras su muerte. (Es razonable, y aun debido, preocuparse por el destino de los demás; pero sólo en sentido relativo, pues no se tiene en él un influjo decisivo.)

La personalización del destino, con el (relativo) individualismo ético-religioso que induce, tiende a relegar a un segundo plano la cuestión del destino común. Sin que quepa desentenderse de las tareas históricas, pierde dramatismo el problema de la historia de la *especie humana* y su progreso —el dramatismo que tiene en pensadores modernos ateos, que han historizado la escatología cristiana—. Lo dicho vale también en el ámbito creyente. No son pocos los cristianos que hoy admiten con naturalidad una visión catastrofista de la historia: ven a ésta, sin merma de su fe, como simple escenario de gestación de los destinos individuales. Otros, en cambio, sentimos con Teilhard de Chardin, necesidad de reivindicar también un destino para la historia, sin disociar tanto lo personal de lo específico.

Así pensaba también, y aun más decididamente, Kant. Su humanismo —así como el honor del Dios providente, cuya existencia postulaba— no le permitía ver la historia humana desde el mito de Sísifo, incapaz de dar «nunca un paso adelante sin retroceder en seguida a su estado anterior». Mantuvo, más bien, que «puesto que el género humano está en continuo avance respecto a la cultura, que es su fin natural, está, por lo mismo, también en progreso o mejor respecto al fin moral de su existencia, de modo que tal progreso será, a veces, *interrumpido*, pero jamás *roto*»¹⁵. Acudió a la imagen geométrica de la asíntota para expresar esa postura, que Rodríguez Aramayo ha llamado con acierto *ucrónica*¹⁶. Mediante tal recurso buscaba armonizar la realización de cada individuo con la de la especie. Dice: «la línea del destino es asíntota a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con ésta en el todo». No es clara la aplicación de la imagen, pero se ve intenta decir: cada individuo alcanza el destino, plenamente sólo la especie.

Pero Kant no apoyaba su optimismo, como lo hacía Herder, en una visión evolutiva del Cosmos. Sí acudió (en el opúsculo citado de 1784) a un «plan secreto de la Naturaleza» que produciría por caminos torcidos los resultados que la sola actuación ética humana no consigue. Pero en los escritos del último decenio dejó ese tipo de argumentación como subsidiario y cifró, más bien, lo esencial en una apelación a la convicción moral, con su secuela postulativa («si debo, puedo»). Veamos cómo en el pasaje aludido hace un momento argumenta su rechazo del destino de Sísifo:

¹⁵ Kant, art. de 1793; WW., Ak., VIII, p. 308. (Traducción mía. Algunos comentarios al tema en mi *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983, pp. 220 y ss.)

¹⁶ R. Rodríguez Aramayo, *Crítica de la Razón Ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992. Cfr. p. 42, con referencia a Kant, WW., VIII, p. 65.

«Me apoyo en el deber innato para mí, como para cada miembro de la serie de las generaciones —de la que yo (como hombre en general) formo parte, no tan buena como debería y podría según la calidad moral que se me podía exigir—, de actuar sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (algo, pues, cuya posibilidad también debo admitir) para que, así, este deber pueda ser heredado de un miembro de la serie de generaciones a otro. Ya pueden surgir de la historia cuantas dudas sean contra mis esperanzas; admitiendo que, si fueran demostrativas, podrían inducirme a desistir de un trabajo patentemente baldío, no puedo, mientras eso no pueda probarse con certeza, cambiar el deber... por la regla de prudencia de no colaborar a lo irrealizable (...). Por mucho que esté y quede incierto si cabe esperar lo mejor para el género humano, ello no puede desmoronar la máxima... de que tal cosa es factible»¹⁷.

Habría que denominar «optimismo militante» el mostrado así por Kant. Su argumento es un postulado en fuerza de la conciencia del deber. Lo plantea «un miembro de la serie de las generaciones» pensando en todos los demás, con quienes se siente solidario en la transmisión de la conciencia ética y su progreso. Para mantener esa tensión ética, parece tener por necesario poder esperar que no está condenada por imposible. Es un razonamiento *noumenal*, del ámbito ético de la libertad, que se impone contra la duda —fundada pero *no inapelable*— que emerge del ámbito *fenoménico* de las realizaciones históricas humanas.

Hay que añadir que no tiene Kant tal argumento por el único posible; piensa válido acudir *como subsidio* a hechos históricos, que pueden adquirir el carácter de «signos». Después volveré a ello, pues pienso también que es recurso de algún modo imprescindible.

3.3. *La raíz del mal en la naturaleza humana*

Antes, debo abordar esta otra cuestión previa, que me parece ineludible; una cuestión que, de hecho, aflora siempre en los debates sobre el progreso ético de la humanidad. Surge cuando vemos, con dolor o escándalo, la historia humana marcada por el mal en una medida que nos resulta indigna. El tema afecta, esta vez, tanto a cada individuo como a la especie.

Las reflexiones sobre él han solido acudir para expresarse a construcciones simbólicas sobre la historia primitiva de la humanidad. La posición optimista ha pintado al ser humano como originalmente bueno, atribuyendo el mal a incidencias posteriores. Es lo que parece derivarse de los *Discursos* de Rousseau: la sociedad corrompe el «estado de naturaleza». Antitética es la posición de Hobbes: en estado de naturaleza, por la escasez y el miedo, «el hombre es lobo para el hombre».

¹⁷ Art. de 1793, WW., VIII, pp. 308-309.

Kant buscó una posición intermedia. Para expresarla fue más explícito en acudir al modelo literario que subyacía: la parábola bíblica sobre el pecado en el paraíso. En un escrito de 1786 dio de ella una interpretación de sugestivo tono optimista, típicamente ilustrado: la transgresión y su castigo significan la pérdida de una inocencia animal que se ha hecho felizmente imposible: es la ganancia dolorosa del privilegio humano de la libertad. Pero no parece haber quedado satisfecho, porque seis años después, en 1792 —próximos ya los días del Terror en el proceso de la Revolución francesa— escribió un artículo de muy distinta orientación con el título «Sobre el mal radical en la naturaleza humana». Cuando meses después de su publicación prohibió la censura prusiana un segundo artículo sobre el tema, construyó con ambos, añadiendo otros dos más, el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El relato bíblico del paraíso y la caída es ahora leído desde la óptica paulino-agustiniana del «pecado original» —y, hay que añadir, con la acentuación que había puesto Lutero en su índole de culpa.

También ahora el relato es tomado como parábola. Literariamente referido al primer hombre, su referente filosófico viene a ser cada individuo humano. *De te fabula narratur*, sugiere Kant al lector. Rechaza expresamente la idea de una culpa heredada. Pero la interpretación con la que sustituye esa tesis teológica luterana es quizá aún más dura. No teme hablar de «culpa innata» (*angeborene Schuld*). Y aprueba la descripción hobbesiana del estado de naturaleza como «estado de guerra de todos contra todos»¹⁸.

No obstante lo cual, el escrito kantiano no es una adhesión al pesimismo antropológico del filósofo inglés, con su consecuencia de solución política en un contrato social que confía al estado la salvación de la peligrosa libertad. Eso hubiera significado que Kant renegaba de su propia convicción ética, lo que hubiera sido tanto como renegar de sí mismo. El artículo de 1792 establece en realidad un complejo equilibrio entre la confianza en el fondo bueno del corazón humano y una admisión realista de lo que también hay en él de malo. Usa Kant dos palabras diversas; ya esta elección hace más básica la «disposición» (*Anlage*) al bien —que no es otra que la que lo hace autónomamente ético con la ética solidarista que Kant siempre mantuvo— y la contrapuesta «propensión» (*Hang*) al mal.

Tal propensión no es sino la *tendencia* a asumir como «máxima suprema», determinante de las subsiguientes concretas máximas de acción, el «amor de sí» (*Selbstliebe*); desplazando de esa posición de máxima suprema a la ley moral (respeto a toda persona). Para aclarar la doble posibilidad, distingue ahora Kant más netamente de lo que nunca había hecho la libertad como «albedrío» (*Willkür*) de la más esencial libertad, idéntica con la autonomía de la voluntad y la ley moral.

¹⁸ Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, WW., Ak., VI, pp. 42, 38, 97 (nota)

Hay, a mi entender, un importante fallo lógico en lo que, ulteriormente, argumenta. Pasa de algo muy plausible: tener la asunción como máxima suprema del amor de sí, con desplazamiento de la ley moral, como culpable, y aun lo único verdaderamente culpable —*peccatum originarium*, lo llama—; a tener también como culpable la misma *propensión* a hacerlo, una propensión que pertenece a la especie y que el individuo tiene antes de cualquier uso de su albedrío. No la quiere llamar «culpa natural», pero sí «culpa innata» —y en ella consistiría lo que llama «el *mal radical* en la naturaleza humana»—. Pero el lector no puede menos de preguntarse: ¿por qué «culpa»? No justifica Kant el salto lógico que hay en esa retrotracción de la «culpa». Toda vez que él mismo reconoce que la propensión no se prueba sino por una inducción, de alcance relativo.

Pienso, pues, que debe relativizarse esa afirmación de Kant sobre el «mal radical» —que suscitó siempre duras repulsas y sobre la que él mismo alzó dudas en una nota privada pocos años después—. Pero prescindir de esa extremosidad no hace incoherente la posición. Y ésta, entonces, abre un buen camino medio entre optimismos y pesimismos. Deja como más honda la disposición al bien, que no es sino la ley moral autónoma que todos los individuos humanos se dan, cada uno en nombre de todos: «la humanidad, en cada persona, siempre como fin, nunca puramente como medio». Pero reconoce en el corazón humano la propensión al mal. Y la caracteriza correctamente como esa estrechez de miras que hace a cada uno ver todo desde el único ángulo del amor de sí mismo; algo en sí no culpable, insisto yo, pero que inclina a la ya culpable posición de la ley moral. Se conjugan así las perspectivas del individuo y la especie. La ética es, propiamente, una *cuestión del individuo* libre-autónomo y dotado de albedrío. Pero la naturaleza humana, que constituye a cada individuo, permite *hablar de la historia* de la especie; no como sujeto moral transindividual, sino como condicionante poderoso de las actitudes individuales y como resultante de las mismas.

Cada individuo humano vive, para Kant, en tensión de lucha. Puede y debe lograr la *virtud*. La lucha es conversión desde la culpable asunción del amor de sí como máxima suprema al «restablecimiento en todo vigor» de la disposición moral. Tal es la vida *noumenal* de cada sujeto humano. Desde ella puede ir mejorando sus realizaciones externas, *fenoménicas*, y contribuyendo así a una historia mejor. Reencontramos, matizado, el «optimismo militante». *La historia humana puede, pues, mejorar: porque cada uno de los seres humanos está llamado a contribuir a que mejore. El sentido último de la historia es ese progreso.*

3.4. Una posible hipótesis y su contrastación por «signos»

Tras estas largas divagaciones, que eran previas, debo formular de nuevo la pregunta: ¿Cabe hablar de progreso ético-religioso en la humanidad? Ya he dejado ver que entiendo *cabe hablar* en la medida en que se tenga una hipótesis plausible sobre qué sería tal progreso y se disponga de indicadores empíricos mediante los que contrastarla. Voy, pues, a formular la hipótesis, y a iniciar (sólo iniciar) la discusión sobre indicadores, a los que doy el título de «signos».

a) Para lograr una formulación no totalmente imprecisa de una hipótesis, me ha resultado fecundo acudir al conocido libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, escrito por Henri Bergson al final de su carrera filosófica. No puedo hacer aquí una exposición detallada de su propuesta, por lo demás, bien conocida. Por fortuna, es fácil evocar lo que interesa para mi propósito.

A Bergson le resultó incomprensible la historia ética y religiosa de la humanidad —que trató en capítulos separados, pero encontrándoles una clave común— sin una hipótesis dicotómica sobre su origen antropológico: a saber, que no es única la que llama, en metáfora, «fuente» de la moral, como tampoco la de la religión. Hay *dos fuentes*, tanto de lo moral como de lo religioso. En lo moral, la duplicidad es denominada «moral cerrada» vs. «moral abierta»; en lo religioso, «religión estática» vs. «religión dinámica». Lo propio de la moral de la «primera fuente», la más obvia y perceptible, es brotar a nivel del instinto social y por su «presión». Tiende a mantener y cohesionar las sociedades concretas; es así «cerrada», como «cerradas» mantiene a esas sociedades. Pero eso no explica toda la dimensión ética humana. Hay que postular una «segunda fuente», irreductible, origen de «moral completa o absoluta»; orientada a lo universal. Entre ambas media un salto: no hay transición continua, desde la adhesión a la patria, al amor de la humanidad.

«Sólo a través de Dios, en Dios, invitan las religiones al hombre a amar al género humano, como también sólo a través de la Razón, en la Razón... nos hacen los filósofos mirar a la humanidad para mostrarnos la eminente dignidad de la persona humana, el derecho de todos al respeto. Ni en un caso ni en otro llegamos a la humanidad por etapas...»¹⁹.

Mientras la primera moral es «tanto más pura y perfecta cuanto mejor se cifra en fórmulas impersonales, la segunda, para ser plenamente ella misma, debe encarnarse en una personalidad privilegiada que se hace un ejemplo». Es así, porque «mientras la obligación natural es presión (*poussée*), en la moral perfecta hay llamada». En la primera, individuo y sociedad (concreta) hacen

¹⁹ H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932); hay una reciente traducción de Jaime de Salas y José Atencia, Tecnos, Madrid, 1996. Mantengo mi traducción y remito (en el mismo texto) a la edición francesa de P. U. F., París, 1969. Aquí, pp. 28-29.

círculo: el alma «está cerrada. La otra es la actitud del alma abierta... [que] abraza la humanidad entera» (30, 34). Si la primera fuente brotaba a nivel del instinto social —un elemental instinto de defensa—, la segunda está en un nivel psíquico muy profundo que Bergson denomina «emoción» —algo que no habrá de entenderse en los términos de la actual psicología científica—. Ello prepara el camino para referirse a la *agápe* cristiana (que traduce por *charité*).

«Tomad, por ejemplo, la emoción que el Cristianismo ha aportado bajo el nombre de caridad: si ella gana las almas, se sigue una determinada conducta y se difunde una determinada doctrina. Ni esta metafísica ha impuesto esta moral ni esta moral ha hecho preferir esta metafísica. [Ambas] expresan lo mismo, una en términos de inteligencia, otra en términos de voluntad...» (46).

Captamos así la implicación que hay para Bergson entre lo moral y lo religioso, ya desde el capítulo dedicado a lo moral. No es posible entrar aquí en ningún detalle de la contraposición específica, que se establece en los capítulos segundo y tercero, entre lo religioso «estático» y lo «dinámico». De nuevo, en la religiosidad de la primera fuente tiene el primado el instinto social: en función de reacción defensiva, suscita mitos de autoridad sagrada, de supervivencia, de providencia... La segunda fuente, por el contrario, nace de la *intuición* con la que seres humanos privilegiados, los «místicos», llegan al fondo de la realidad y lo descubren gozosamente como *bondad efusiva*, como *amor*. Sin salir del capítulo dedicado a lo moral, lo cristiano es aducido como ejemplo:

«La moral del Evangelio es esencialmente la moral del alma abierta... Tal es el sentido profundo de las oposiciones que se suceden en el sermón del monte: “se os ha dicho que... yo os digo que...”. De un lado lo cerrado, de otro lo abierto. La moral corriente no queda abolida; pero se presenta como un momento de un proceso..., como cuando lo dinámico reabsorbe lo estático, que pasa a ser caso particular» (57-58).

En la última frase de la cita aparece la clave de la oportunidad de plantear desde la propuesta bergsoniana la hipótesis que voy buscando para el eventual «progreso ético-religioso» de la humanidad. Dado que hay paralelismo y mutuo influjo entre lo ético y lo religioso, centraré mi atención en lo ético.

«La moral corriente no queda abolida...; lo dinámico reabsorbe lo estático.» Bergson es realista a la hora de ponderar la situación ética de nuestro mundo occidental. Recuerda, por ejemplo, que vamos progresivamente vibrando más y más con la defensa de los derechos humanos. Pero, por otra parte, basta que choquen los intereses nacionales para que vuelva al puesto central, indiscutido, la moral cerrada. («Es sagrada la vida humana.» Pero es bueno y aun obligatorio, en circunstancias, que un francés mate a un alemán y un alemán a un francés.)

Una «buena mitad de nuestra moral» se explica por la presión social —la primera fuente—. Algo análogo habría que decir de la religiosidad. Cifñéndonos

a la moral, lo que Bergson reivindica es: *en el fondo mismo de esa primera moral hay también algo de lo proveniente de la otra fuente*; lo hay expresado en fórmulas que son sólo el residuo de lo que inicialmente quisieron expresar, «como cenizas de una emoción extinguida». «Las dos morales parecen, yuxtapuestas, no hacer sino una... Hay dificultad en compararlas, porque no se presentan en estado puro». Pero analizados a fondo encontramos, por un lado, «la representación de una sociedad que no mira sino a conservarse»; mientras que, allí donde aparece «la moral de la aspiración», encontraremos «implícito el sentimiento de un proceso» sin fin (49-50). Lo encuentra ejemplificado alrededor de la idea de *justicia*. En nuestros varios usos del término, se contraponen una noción que implica «peso y balanza, regla y número» y otra, «la de los derechos del hombre», que no evoca nociones de relación o medida, sino (por el contrario) de «inconmensurabilidad y absoluto», sólo válidas en un cierto «paso al límite». En algunos momentos se da un verdadero salto hacia adelante: una «creación moral», análoga con el «milagro de la creación artística» (68-72).

Resumo ya mi hipótesis, inspirada en Bergson: el «progreso ético-religioso» sería *la emergencia, necesariamente paulatina, de lo «abierto/dinámico» desde el fondo «cerrado/estático»*. Debo ahora pasar a su contrastación: ¿cómo traducir esa noción filosófica en hechos empíricos, de modo que pueda decirse que éstos avalan una afirmación —o negación— del progreso?

b) Es evidente que esta pregunta no puede aspirar a una respuesta del todo objetiva. Pero ello no equivale a su simple subjetivización. Hay que buscar indicadores empíricos que hagan *razonable* una respuesta. Tales indicadores han de ser de algún modo fácticos. Pero no consistirán en hechos externos tomados por sí mismos, sino tales que resulten indicio del *cambio de conciencia* aludido en la formulación de la hipótesis (= paulatina emergencia de lo «abierto dinámico»). Creo que su nombre más adecuado es, entonces, el de «signos». Trataré, pues, de encontrar algunos signos, de uno u otro sentido, aptos para su ponderación —que ya quedará para cada cual.

Kant mismo acudió en su último escrito sobre el tema a la noción de «signo» (*Vorzeichen*). Y es muy sugestivo —por cuanto quizá poco esperado— que sus menciones fácticas predilectas hayan sido las revoluciones de su tiempo. Ya en una reflexión primeriza había escrito: «Las revoluciones de Suiza, Inglaterra y Holanda son lo más importante de los últimos tiempos»²⁰. Cuando aborda más centralmente el tema, en el *Replanteamiento* de 1797, el referente es la Revolución francesa. No puede Kant aprobar sus enormes costos; él es un hombre pacífico, republicano, por cuanto piensa que tal régimen político es mejor garantía de la superación de las guerras. Pero ve en el entusiasmo suscitado por la revolución un signo de progreso moral.

Al evocar esto, vienen seguramente a nuestra mente las revoluciones de nuestro siglo. En el bicentenario del escrito kantiano, uno se pregunta cómo había que escribirlo hoy, tras haber visto la revolución de octubre del 17,

²⁰ Refl. 1438. Citada por R. Rodríguez Aramayo, *Crítica de la Razón Ucrónica*, o.c., p. 226.

y también su ambiguo resultado, con la gama compleja de sentimientos que ha dejado. (Hasta ese remate sarcástico que es el dictamen sobre «el fin de la historia». Por no referirnos a la increíble secuela de crueles guerras étnicas.) Aunque, si se entra hoy en reflexiones de este tipo, quizá son otras las que ocupan pronto el centro de la atención. ¿Puede el siglo de Auschwitz y Hiroshima brindar «signos» que hablen sobre progreso ético-religioso? Muchos, desde luego, responderán: «sí, pero, por supuesto, para sacar de ellos una clara negativa».

Pero convendrá entonces —y sin el más leve intento de quitar horror a lo que esos nombres simbolizan para nosotros y que es, como bien sabemos, incluso más terrible en su realidad que los mismos símbolos— recordar que Kant (de modo que resulta muy coherente con el planteamiento que propongo) no quiso poner el acento en los hechos externos constitutivos de las revoluciones y ni siquiera en sus resultados políticos concretos. Sino en el «entusiasmo» suscitado:

«La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, podrá triunfar o fracasar; puede acumular miserias y crueldades en tal medida que un hombre sensato, que pudiera esperar ponerla en marcha, nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso —esa revolución, digo no obstante, encuentra en los ánimos de todos los espectadores (no comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, incluso si su manifestación resulta peligrosa; tal que no puede tener otra causa que una disposición moral de género humano—»²¹.

[Lo veía tan claro que afirmaba aún algo más adelante:]

«De acuerdo con los signos de nuestros días, y sin recurrir al arte de adivinar, creo poder pronosticar al género humano la obtención de esta meta; y, con ella, el progreso hacia lo mejor, sin retrocesos totales» (88).

Aún es importante destacar algo que dice a continuación, justificando su lectura optimista del signo: «el acontecimiento ha descubierto una disposición y capacidad para el bien en la naturaleza humana, cual ningún político hubiera deducido del curso pasado de los hechos» (*ibid.*). Cada uno enjuiciará de uno u otro modo ese tenaz optimismo kantiano, según su talante y sus experiencias concretas. Pero importa mucho captar que está últimamente referido a la emergencia visible de una «disposición para el bien» —y es oportuno no olvidar que lo recién citado está escrito cuatro años después de lo del «mal radical»—. Hay, quizá, que admitir que, si se traslada a ese nivel más interior el centro de gravedad en la ponderación que estamos intentando, podría nuestro triste siglo xx dar lugar a apreciaciones más benévolas que las que provoca su consideración externa.

* * *

Lo que acabo de decir me invita a dar un cierto giro al finalizar mis reflexiones. Me pregunté inicialmente, con búsqueda cautelada metódica, «si *cabe hablar*

²¹ Kant, *Replanteamiento de la cuestión...*, WW., Ak, VII, p. 85. (Más citas en el mismo texto.)

de progreso ético-religioso de la humanidad». Y quizá, si se mantiene la restricción que implica la pregunta indirecta, habré acreditado una suficiente respuesta afirmativa: sí, cabe hablar... Pero seguramente no habré podido disimular, bajo la reserva, mi propensión —kantiana— a responder afirmativamente incluso a la pregunta directa. Me parece más natural dejar ahora las reservas y arriesgarme a hacer unas reflexiones personales más explícitas sobre el fondo expresable en esa pregunta directa; aun consciente del peligro de incidir en el tópico benévolo, ingenuo. Se trata, en suma, de añadir unas cuantas alusiones actuales concretas a las ya hechas, buscando como el eco actual de las reflexiones que hizo Kant al final de su siglo.

La clave de la respuesta positiva (optimista o, mejor, esperanzada) que sugiero está en la atención a la «disposición al bien» que puede captarse en ciertos hechos (que, así, resultan «signos»). Quizá lo que hemos sufrido y sufrimos en el nuestro, haciéndonos (como es el caso) más presente por la intercomunicación mundial que nos ha facilitado la técnica de los medios de masa, *suscita una más viva sensibilidad* contra las monstruosidades —las arquetípicas de Auschwitz y Hiroshima y las menos clamorosas pero más extensas de las múltiples injusticias y marginaciones—; y una sensibilidad que no queda en puro sentimiento, sino que tiende a realizaciones efectivas desarrollando un importante tejido asociativo (las que llamamos ONGs) al margen de los poderes políticos establecidos.

Quizá los horrores no eran menores en el pasado que en el presente: hoy están potenciados por la tecnología, pero sólo cuantitativamente. Y, por otra parte, quizá son más conocidos y denunciados. Quizá somos por primera vez sensibles a injusticias que antes pasaban desapercibidas, tal la marginación de la mujer. Quizá la insistente y progresivamente enriquecida proclamación de Derechos Humanos no es sólo letra, sino va siendo espíritu en las conciencias, aunque sus traducciones jurídicas positivas queden aún tan cortas y sean tan hirientemente burladas en la realización.

Hay un punto que es clave, cuando el progreso ético se considera en su articulación con el religioso, como «progreso ético-religioso». ¿Qué pensar de la aportación actual de las religiones? También aquí, tras el optimismo suscitado en los años sesenta por el Concilio Vaticano II, lo que hoy prevalece es una lacerante ambigüedad. Hay involución en la Iglesia católica, provocada, sin duda, por el miedo a las consecuencias que habría que sacar del Concilio. Hay la impresionante crecida de «fundamentalismos» en todas las grandes religiones. Hay, ciertamente, un sorprendente retorno de lo religioso (reprimido por la secularización), pero en formas tan múltiples, que lo único claro es que algo humano busca abrirse camino, algo que abre la inevitable pregunta: ¿son brotes de religiosidad dinámica? (Pues la impresión, en muchos casos, es la contraria: se trata de brotes ansiosos de cerrada búsqueda de identidad, de seguridades a cualquier precio.)

Y, sin embargo, también aquí puede haber una lectura más positiva de no pocos signos. Quizá no es reversible el *sentido de libertad* antidogmatista

que se ha abierto camino en muchos creyentes —José Luis Aranguren es paradigmático—; no es reversible la recuperación de la esencia originaria más allá de lo advenedizo. Se ha hecho real una ilustración en las Iglesias —que Kant expresó en su momento como esperanza—. Ahí está para mostrarlo la asimilación por las Iglesias cristianas de la crítica bíblica, sin que ello les haya traído la ruina que muchos temían todavía a principios de nuestro siglo. Ello ha lanzado el movimiento ecuménico, hoy algo frenado pero irreversible. Y va suscitando un movimiento ecuménico de más envergadura: recordaré de nuevo el documento firmado en el Parlamento mundial de las religiones en 1993. La exigencia de tolerancia va también conquistando las conciencias, aunque las realizaciones queden aún lejos de ser satisfactorias.

Mi evocación, lo sé, no podrá eludir la ambigüedad, y, ante la ambigüedad de los signos, quizá la respuesta anímica más adecuada es la *perplejidad*. Hoy esa perplejidad es propia de todo el que piensa; cada uno la resuelve personalmente como puede. Con Kant, que era consciente de dicha ambigüedad, habrá siempre que dar la última palabra a la convicción ética y al optimismo militante. También para nosotros puede ser lo único claro que *debemos trabajar por la humanidad mejor*. Mi reflexión sobre el pasado —esa modestísima filosofía de la historia— tiene como razón de ser el futuro y el alentar nuestra esperanza. Porque, si todo lo empírico contradijera, quizá no podríamos resistirnos al pesimismo enervante. Si sólo es oscuro, *podemos*.

Es razonable, desde una decisión ético-religiosa, alimentar toda posible *esperanza* sobre la historia. Pues catastrofismo histórico con salvación puramente individual tiene poco sentido. Es justo el proyectar una visión esperanzada de progreso, en apoyo de una acción transformadora que lo vaya haciendo real. (En un momento del ensayo aludido formuló Kant —con excesiva crudeza, que luego matizaría— la posición militante: «¿Cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: si el adivino hace y dispone lo que anuncia».)

Al disponerme a terminar así, quiero dedicar mis últimas palabras a José Luis López Aranguren. Mi mayor deseo al preparar estas conferencias fue siempre el poder contrastar con él mis ideas. No ha podido ser. Ahora no puedo dejar de preguntarme qué habría pensado. Sabemos bien que no era grande su simpatía por Kant. Aunque tampoco tenía ante Kant los prejuicios que sí tienen otros. Su juicio era, probablemente, de lo más equilibrado. Miraba, creo, con benévola curiosidad mi simpatía por la filosofía kantiana —no sé si la mezcla que hoy he hecho con la bergsoniana le habría parecido ya excesiva—. En todo caso, creo que su distancia con Kant estaba en otros puntos (rigorismo del «deber», etc.). Lo dicho en mi última conferencia sobre el sentido de la historia no le caía lejos. A él, que era clarividente como ninguno para captar «signos», históricos y actuales.

En una entrevista que ha conservado Feliciano Blázquez, hecha a finales de 1975 y referida a la situación ético-religiosa de la España que se disponía a iniciar la transición democrática, a la pregunta: «¿Es usted pesimista cara

al futuro?», respondió: «No, a largo plazo. Algo más a medio plazo, y sí a corto plazo.» La mejoría que avistaba para el futuro vendría «por la saturación de la fiebre consumista y de confort...». «Pero, añadía, en España estamos todavía muy lejos»²².

Lo acaecido en estos veinte últimos años da bastante razón a la reserva que se expresa al final como «pesimismo a corto plazo» por la inexperiencia e inmadurez social. Pero es razonable pensar que no habrá obligado a Aranguren a abandonar su tan mesurado optimismo respecto al medio y largo plazo. Y pienso que también para él, aunque de otra manera que para Kant, era la convicción ético-religiosa la que le permitía pensar así, con talante esperanzado y avistando un horizonte de progreso.

²² J. L. L. Aranguren, *Conversaciones con...*, Paulinas, 1976, p. 411.