

## LA VERDAD, EL BIEN Y EL SER. UN PASEO POR LA ÉTICA DE LA MANO DE LA *VERITATIS SPLENDOR*

Quien esto escribe no es ni teólogo moralista ni filósofo ético. Sin embargo, y en cuanto cultivador de la antropología teológica, se ha sentido interesado e interpelado por la lectura de la encíclica *Veritatis Splendor* (VS). Como suele suceder últimamente con los documentos emanados de la cúpula eclesial, el texto pontificio ha recibido más censuras que plácemes, y ello no sólo desde las tribunas de la cultura dominante (véase la recepción que le dispensaron los *media* de nuestro país), sino también desde diversos foros teológicos <sup>1</sup>.

Naturalmente, la valoración global de la encíclica y el debate sobre sus eventuales puntos discutibles atañen a los expertos. El propósito de estas páginas es más genérico; consiste en exponer un par de tesis y extraer de ellas las pertinentes deducciones.

Mi primera tesis versa sobre la clave interpretativa de la encíclica. Ésta debería ser leída como el desarrollo de una línea argumental tendente a recuperar el nexo entre los órdenes epistemológico (o de la verdad), axiológico (o de los valores) y ontológico (o del ser). Y ello desde la convicción de que la solución de continuidad entre dichos órdenes está en el origen de la actual crisis de la ética, que en consecuencia sólo podrá ser remontada si se pro-

1 Cuando redacto estas páginas (diciembre de 1993), no ha habido tiempo aún para que aparezcan en las revistas especializadas comentarios de la VS. Conozco, por el momento, la excelente presentación de J. Gafo (*Sal Terrae*, oct. 1993) y la airada recusación de N. Greinacher en *Concilium* 249 (oct. 1993), para quien la VS sería «el intento de reclamar formalmente para el papa la autoridad absoluta» en las cuestiones éticas. Vid. también en *El País*, 22.11.93, la reseña de la presentación de la encíclica en el Instituto de Ciencias Morales de Madrid.

cede a la soldadura de los conceptos de verdad, bien y ser. *Éste sería, a mi juicio, el mensaje central de la encíclica.*

La segunda tesis reza: al día de la fecha, un mensaje semejante al de la VS —al menos *quoad substantiam*— se encuentra en teólogos y filósofos —creyentes e increyentes— adscritos a diversas matrices ideológicas y, en todo caso, no sospechosos precisamente de filopapismo. La de la encíclica no sería, pues, una voz aislada en el concierto de los actuales discursos antropológicos, ya versen sobre la ética o sobre cualquier otro aspecto de la problemática humana.

De ser válidas ambas tesis, de ellas se seguiría que podemos estar asistiendo a la articulación de un nuevo consenso ético, avalado por una constelación de autores de variada filiación teológica y filosófica; que, por consiguiente, las cosas pueden estar empezando a cambiar en lo tocante a nuestro asunto, también a extramuros del pensamiento creyente y de la teología. En cuyo caso; a uno se le ocurre preguntarse si quienes critican acerbamente ciertas premisas mayores del documento pontificio, estarían dispuestos a extender su censura (*sine personarum acceptio- ne*) a todos los suscriptores de esas premisas, sea cual fuere el enclave filosófico, teológico o sociológico al que pertenecen. No vaya a suceder que la misma posición es odiosa e impugnable si la sustenta Tito. y valiosa y defendible si la firma Cayo.

## 1. SOBRE LA VERDAD, EL BIEN Y EL SER

Según ha quedado dicho, mi primera tesis sugiere que hay en la VS una aserción básica: la hodierna discusión ética no se esclarecerá si no se rehabilitan las ideas de la verdad, el bien y el ser, y si no se suturan las brechas abiertas entre sus órdenes respectivos (el epistemológico, el axiológico y el ontológico).

Tomo como punto de partida la actual crisis del concepto de verdad, que parece haber estado también en la génesis de la encíclica. El propio texto, en efecto, manifiesta cuál ha sido el motivo por el que se procedió a su elaboración: en nuestros días «ha venido a crearse una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana... En la base se encuentra el influjo... de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad» (VS 4).

Así pues, la «nueva situación» que ha servido de ocasión a la encíclica tiene que ver con el actual oscurecimiento de la verdad y su desconexión de la praxis. «La pregunta de Pilato: “¿qué es la verdad?”—leemos en VS 84— emerge también hoy desde la triste perplejidad de un hombre que a menudo ya no sabe quién es, de dónde viene ni adónde va».

Lo que la encíclica no nos dice —ni tiene por qué hacerlo— es cuándo, dónde y por qué se ha producido este oscurecimiento de la verdad. Oigamos a un celebrado ensayista español, J. Sádaba: «Verdades absolutas no hay. *Verdad absoluta* es una contradicción en los términos, es un pseudoconcepto». ¿Cómo justifica Sádaba tan contundentes afirmaciones? Apelando a la racionalidad científica: «para la ciencia empírica el concepto de verdad es, por definición, contingente»<sup>2</sup>.

Así pues, el eclipse de la idea de verdad se ha originado, de entrada, en la esfera del pensamiento científico. En esa esfera, la proposición «no hay verdades absolutas» es correcta. En efecto, los enunciados que emiten las ciencias de la naturaleza no tienen validez absoluta; tienen una vigencia relativa o contingente. Su validez pende de un proceso de falsación o verificación que está siempre abierto, como en su momento mostró convincentemente Popper. El método científico es el método del *ensayo-error*. Un aserto o una teoría científicos han de ser formulados de tal modo que puedan ser refutados (falsados) o comprobados (verificados). Pero aun en este último caso, siempre estarán expuestos a ser sustituidos por otros, dotados de mayor potencia explicativa o más coherentes con ulteriores desarrollos de los conocimientos.

En rigor, y para decirlo todo, el discurso científico puede ahorrarse el concepto *fuerte* de verdad y contentarse con su versión pragmática u operativa. «La ciencia no necesita presuponer que lo que es aceptable según sus criterios tiene que ser también verdadero»<sup>3</sup>.

No pasaría mucho tiempo sin que el axioma científico («no hay verdades absolutas») se transfiriese a otros ámbitos de la realidad (o mejor, a *todos*). Naturalmente, esta operación de transferencia sólo será lícita si se supone que lo real se compone exclusivamente de los objetos propios de las ciencias experimentales. Ésta es de hecho la posición del llamado «cientifismo»: las ciencias agotan

2 J. Sádaba, *Saber vivir*, Madrid 1986, 90ss.

3 L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid 1985, 86.

el campo de lo real; correlativamente, la racionalidad científica agota el campo de la inteligibilidad de lo real.

En este contexto se sitúa el párrafo de Sádaba antes citado. Así pues, un primer factor de la crisis actual de la idea de verdad es la epistemología científica, cuando se la quiere hacer pasar por la *única* epistemología legítima. El positivismo cientifista no se detendrá ahí; de su noción de verdad extraerá el veto a todos los juicios morales como incapaces de verdad-falsedad *científicas*, presuponiendo (¡metafísica, no científicamente!) que «el mundo entero consta solamente de cierta clase de entidades, entre las cuales no se encuentran las realidades morales»<sup>4</sup>.

Pero entretanto otro paradigma filosófico ha venido a acentuar la crisis del concepto de verdad; es la corriente posmoderna del pensamiento débil. La verdad —estima G. Vattimo— «es un valor que se diluye», pues se fundaba en la convicción (hoy periclitada) de que «podemos conocer las cosas en sí mismas». Ahora bien, las cosas no tienen densidad; el ser es débil; la realidad es infundada. A la debilidad del ser corresponde la debilidad del pensamiento que se ocupa del ser. El «pensamiento fuerte», persuadido de la existencia de una verdad objetiva y universal, era —prosigue Vattimo— un generador de violencia, de imposición a todos de esa verdad una e idéntica. El «pensamiento débil», renunciando a la pretensión de toda verdad abre nuevas posibilidades vitales, se opone al Poder establecido, se configura, pura y simplemente, como «un pensamiento de la fruición». Procede, pues, ir a una modificación de la idea de verdad: la naturaleza de ésta no es «metafísica o lógica, sino retórica»<sup>5</sup>.

Hasta ahora nos hemos movido en el plano epistemológico, o de una teoría del conocimiento. «No hay verdades absolutas», bien porque la única fuente de verdad —el conocimiento científico— no puede suministrar sino verdades relativas o contingentes, bien porque el pensamiento es débil (al serlo el ser), por lo cual no puede permitirse el lujo de la verdad o la certeza.

Llegados a este punto, resulta demasiado obvio que la constatación epistemológica («no hay verdades absolutas») genera automáticamente una pareja constatación axiológica. Del plano del

4 J. P. Miranda, *Apelo a la razón*, Salamanca 1988, 48; remito a este libro admirable para una crítica demoledora del positivismo.

5 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987, 19, 147, 155ss.; id. en G. Vattimo - P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid 1988, 38.

conocimiento, o de la verdad, se transita sin solución de continuidad al plano de los valores. o del bien. *Si no hay verdades definitivamente verdaderas, no se ve cómo pueda haber valores definitivamente valiosos.* Las estipulaciones sobre lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto, serán entonces fruto de la imposición, de la convención o, en el mejor de los casos, del consenso: algo será bueno si (y porque) se ha consensuado. Y no: algo se ha consensuado porque es bueno. No hay valores que precedan al consenso; es el consenso el que crea los valores. Pero lo que se ha calificado de bueno por vía del consenso será revisable y canjeable por la misma vía. Todas las prescripciones éticas quedan, pues, afectadas por un coeficiente de interinidad crónica; ésa será su naturaleza, porque y como ésa es la naturaleza de la verdad.

Así pues, y en resumen: *toda teoría ética es teoría segunda;* opera (consciente o inconscientemente, expresa o tácitamente) con una *teoría primera*, que no es ética, sino epistemológica. La categoría *Bien* depende de la categoría *Verdad*; el adelgazamiento de ésta conlleva el de aquél.

Que tal adelgazamiento se ha producido en la esfera de los valores es cosa fácilmente comprobable con sólo hojear la copiosa literatura actual al respecto. El indeterminismo o el voluntarismo ético parecen ser los lemas del *éthos à la page*. Sirvan, a guisa de ejemplo, las citas siguientes.

Sádaba, partiendo (como vimos) de la inexistencia de verdades absolutas, concluye consecuentemente en la inexistencia de valores absolutos y apuesta por «una moral relativa, miniutilitaria y desobjetivada»<sup>6</sup>. Lo mismo opina E. Guisán: hay que optar por «la norma provisional»; las «normas fijas... se constituyen en dogmas», pero hoy ya «no queremos más mandatos que los que nos vienen exigidos por nuestra propia búsqueda de gozo»<sup>7</sup>. Más tajante aún se muestra V. Camps: «hay que perderle el miedo al relativismo y arriesgarse a negar hoy las convicciones de ayer»; «la perplejidad, la incertidumbre, la duda... empiezan a entenderse como valores». Por consiguiente, «la teoría ética ha de asumir e integrar en su seno la indeterminación, la duda... como uno de los momentos necesarios de la argumentación moral». Optemos, pues, por «una ética hipotética, no categórica, que no tema la pre-

6 O. c., 118: id., *Saber morir*, Madrid 1991, 101: «la ética siempre tiene una sombra de incertidumbre. No hay principio absoluto en el que cobijarse».

7 *Manifiesto hedonista*, Barcelona 1990, 76-77.

cariedad y la *incoherencia*»; al fin y al cabo —concluye Camps—, «ser moral es dudar *sobre qué debo hacer*»<sup>8</sup>.

En cuanto antecede hemos verificado que el orden axiológico, o de los valores, depende del orden epistemológico, o del conocimiento y de la verdad. Éste es primero respecto de aquél. Pero cabe dar todavía un paso más: *el orden epistemológico depende, a su vez, de otro anterior, a saber, del orden ontológico*: «esse et verum convertuntur», decían ya los antiguos. El conocimiento, la verdad, dicen referencia a la realidad: dime cómo concibes la realidad y te diré cómo concibes la verdad. La alusión telegráfica que hice más arriba a la tesis del pensamiento débil confirma esta nueva conexión de órdenes. Si la realidad es toda ella contingente e infundada, también lo será la verdad. Y la contingencia de la verdad se contagiará —según hemos constatado ya— a la esfera de los valores. En un mundo de contingentes puros y de verdades precarias, ¿de dónde surgirían valores puros, no precarizados?

Resumiendo: los planos ontológico, epistemológico y axiológico son interdependientes; los discursos sobre el ser, sobre la verdad y sobre el bien se involucran recíprocamente. La crisis de cualquiera de estas categorías repercute inexorablemente sobre las otras dos.

Pues bien; a mi juicio, el eje vertebrador y la premisa mayor de la VS es justamente lo que acaba de formularse: hay valores éticos no interinos, no conmutables o revisables, sino universal y permanentemente valiosos, porque hay verdades definitivamente verdaderas. Y hay verdades verdaderas porque hay esa realidad suprema que los creyentes llamamos *Dios*, en quien confluyen en plenitud los tres órdenes antes citados: el del Ser, el de la Verdad y el del Bien.

Es éste un pensamiento recurrente a lo largo de toda la encíclica, que a modo de hilo rojo la traspasa de punta a cabo. Para no multiplicar las referencias<sup>9</sup>, basten algunas entre las más expresivas. «Interrogarse sobre el bien significa en último término dirigirse a Dios, que es plenitud de la bondad» (VS 9). «La libertad [la opción ética] depende fundamentalmente de la verdad» (VS 34). «¡La cuestión fundamental que las teorías morales... plantean... es la cuestión de la relación entre libertad y verdad» (VS 84). «El reco-

<sup>8</sup> *La imaginación ética*, Barcelona 1991 (2.<sup>a</sup> ed.), 64, 69-71; cf. id., en VV. AA., *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, 138.

<sup>9</sup> Cf. VS 35, 62, 63, 88.

nocimiento honesto y abierto de la verdad es condición para la auténtica libertad» (VS 87). «El Bien supremo y el bien moral se encuentran en la verdad: la verdad de Dios Creador y redentor, y la verdad del hombre creado y redimido» (VS 99).

Pero el texto más elocuente por lo que hace a nuestro tema es el que abre el apartado sobre la opción fundamental: «la libertad... es... *decisión sobre sí* y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad; en última instancia, a favor o en contra de Dios» (VS 65). Como se ve, aparecen aquí interconectados el plano axiológico —opción frente al Bien—, el plano epistemológico —opción frente a la Verdad— y el plano ontológico —opción frente a Dios.

Al propósito de recuperar la unidad de estos tres planos quiere servir, según creo, la VS; ése sería lo que antes llamé su «mensaje central», que deviene por lo mismo la instancia hermenéutica a tener presente en la lectura y valoración del texto, y que, en su escueta esencialidad, representa una aportación altamente valiosa a las actuales discusiones éticas. Porque «sin el ser no hay revelación que nos alumbré, es decir, verdad que desenmascare la mentira... Sin verdad no hay libertad... Sin el ser, la verdad y la libertad no hay Dios real para el hombre... Pero, a la vez, sin Dios no hay ser, verdad, libertad»<sup>10</sup>.

## 2. OTRAS VOCES, OTROS ECOS

En el rico y complejo debate contemporáneo sobre el problema ético, ¿hay mensajes análogos al emitido por la VS? Mi segunda tesis responde afirmativamente: cuanto sigue tratará de aducir la pertinente prueba documental, basada en textos de teólogos y filósofos de nuestros días. El papel que me corresponde ahora es muy modesto; se reduce a transcribir fielmente dichos textos, dejando hablar a los testimonios con su propia voz.

2.1. Comencemos por el pensamiento teológico actual, representado aquí por Hans Küng (*enfant terrible* de la teología católica) y Wolfhart Pannenberg (uno de los máximos representantes de la teología protestante).

<sup>10</sup> O. González de Cardedal, 'La nueva racionalidad teológica', en VV. AA., *La fe interpelada*, Madrid 1993, 300.

Küng publicó en 1990 su *Projekt Weltethos*<sup>11</sup>, que se abre con la siguiente declaración programática: «el mundo en que vivimos no conservará posibilidades de sobrevivir mientras sigan existiendo espacios para éticas diversas, opuestas o antagónicas». Por eso es necesario «un talante ético fundamental» (10), «un consenso fundamental sobre convicciones humanas integradoras» (39), y ello, lisa y llanamente, «para la supervivencia de la humanidad» (43). La crisis ética es también crisis sociopolítica, de modo que «sin un talante ético mundial, no hay orden mundial» (52).

Tras esta declaración<sup>12</sup>, la descripción de la situación. En el origen de la crisis se encuentra la quiebra de las grandes ideologías, que funcionaron como «explicaciones *científicas* de la totalidad» y como «atrayentes cuasi-religiones», pero que ahora «se han desactivado». El progreso, «ese gran dios de las modernas ideologías», nos muestra ahora «su rostro fatal»: «la fe en el progreso ha perdido su credibilidad» (28).

Pero la crisis de la idea de progreso lo es también del moderno racionalismo. «La creciente autoafirmación absoluta de una razón que pide cuentas de todo, *junto con la libertad de la subjetividad...* termina por destruirse a sí misma... La juez suprema de ayer se convierte hoy en acusada»(29; el subrayado es mío).

Por lo demás, esta quiebra en el orden epistemológico se proyecta en el plano axiológico, de modo que el problema de una moral universal no se resolverá «sin una clarificación del problema de la verdad». «El olvido de la verdad, así como la ausencia de orientaciones y de normas, ha conducido a una situación en la que muchos ya no creen en nada» (102), y por ende no están dispuestos a aceptar enunciados éticos universalmente vinculantes. Ahora bien, «no todo es igualmente verdadero»: «no parece, pues, posible prescindir de un discernimiento de espíritus (verdadero-falso, bueno-malo)» (103), o de «los criterios de verdad» (109).

¿Cuál sería, a juicio de Küng, el «principio ético fundamental»? El propuesto por Kant: «el hombre... no podrá *jamás* conver-

11 Trad. esp., *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1991; los números que figuran entre paréntesis en el cuerpo remiten a las páginas de esta versión.

12 Compárense las frases recién transcritas con VS 97: «sólo una moral que reconoce normas válidas siempre y para todos... puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional».



tirse en *simple medio*. Tendrá que seguir siendo *siempre* objetivo último, *finalidad y criterio* decisivos» (50).

Pero tal principio ético fundamental reclama, a su vez, un *fundamento*. La filosofía se ha topado siempre con múltiples dificultades para fundamentar una ética de la obligatoriedad general e incondicional; por eso «no pocos filósofos... prefieren prescindir de normas universales y remitirse a los usos de diversos ámbitos y formas de vida» (63).

Küng no está de acuerdo con ellos; de ahí resultarían unas propuestas morales «demasiado precarias»; ése es, a su juicio, el flanco vulnerable de las éticas discursivas de Habermas y Apel. Su fragilidad se pone de relieve cuando «se exige al hombre un comportamiento que ni sirve a sus intereses, ni a su felicidad... que es más bien un “sacrificio”» (64).

En vista de lo cual, Küng concluye que, al margen de la religión —al margen de Dios—, no es posible «fundar la *incondicionalidad y universalidad* de una obligación ética»; «sólo lo incondicionado puede obligar incondicionalmente» (73s.), «sólo lo absoluto (puede) vincular absolutamente» (112). De suerte que «una renovada fe en el único y verdadero Dios, la verdadera religión orientada hacia el único Absoluto, vuelve a encontrar en la posmodernidad una nueva oportunidad, ni más ni menos» (76). «La dignidad, la libertad y los derechos humanos no pueden establecerse en una perspectiva puramente positivista», sino que «deben ser fundados desde su última profundidad, *religiosamente*» (78).

En concreto, «la fe cristiana es capaz de fundar convincentemente algo que apenas cabe fundar de forma puramente empírica: mediante la especial relación del hombre con Dios puede fundarse radicalmente algo que supera a la empiria: la indisponibilidad de la persona humana; la inviolable libertad del hombre; la igualdad fundamental de todos los hombres; la necesaria solidaridad de todos los hombres» (88 s.).

De cuanto antecede no se sigue, con todo, que un hombre no religioso no pueda ser moral. La ética civil es posible. Sólo que sus prescripciones no alcanzarán *fundadamente* la incondicionalidad y universalidad de la ética religiosa. «Hay algo que el ateo no puede hacer, aun cuando acepte normas morales absolutas: fundamentar la *incondicionalidad* del deber»<sup>13</sup>.

13 N. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 787.

¿En qué se basaría entonces la ética no religiosa? Küng responde, apelando de nuevo a la concepción kantiana: en «lo humano, como criterio ecuménico fundamental» (115); en «lo *verdaderamente humano*, es decir, en la *dignidad del hombre*» (115). Pero —recorámoslo de nuevo—, al no estar autenticada por el Absoluto incondicionado que es Dios, esa dignidad tiene que ser postulada y consensuada; el criterio ecuménico funcionará en la medida en que recabe el mayor consenso posible, y únicamente al interior de ese consenso. La argumentación en su favor consiste en sostener que «el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo o “animal”, sino que ha de vivir de una forma humana, verdaderamente humana». Moralmente bueno sería, pues, «lo que... permite y posibilita a largo plazo una vida auténticamente humana» (116).

Como se ve, y pese a los loables esfuerzos de Küng, su línea argumentativa roza peligrosamente la mera tautología; lo que termina dando de sí el «criterio ecuménico fundamental» es el enunciado *el hombre debe ser humano*: axioma éste tan bien intencionado como vacuo, mientras no se precise con algún rigor qué se entiende en él por *hombre*.

Con otras palabras, la prescripción ética no puede dispensarse del aval ontológico: en este caso, de la estipulación de los mínimos antropológicos sin los que dicha prescripción («el hombre debe ser humano») deviene inofensivamente tautológica. Huelga añadir que, situada la cuestión en ese nivel ontológico, no es tan obvia la posibilidad de un real consenso; el actual conflicto de las antropologías, que han hecho de la imagen de Dios una imagen en fragmentos<sup>14</sup>, no allana precisamente el camino para la fijación de los mínimos antropológicos antes mentados.

Sinteticemos la aportación de Küng a nuestro debate. El teólogo suizo sostiene que:

a) es necesario un «consenso ético fundamental», y ello hasta el punto de que, sin él, peligrará la propia «paz mundial» y «la supervivencia de la humanidad»<sup>15</sup>;

b) la formulación de prescripciones éticas supone, como trámite previo, la recuperación de «los criterios de verdad»; o lo que es lo mismo: *el orden axiológico depende del orden epistemológico*;

14 Cf. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander 1985 (2.<sup>a</sup> ed.).

15 Llamo de nuevo la atención sobre estas formulaciones, mucho más categóricas que la del párrafo final de VS 97.

c) la existencia de valores éticos incondicionada y universalmente vinculantes no puede fundarse al margen de la del ser incondicionado que llamamos Dios: «sólo lo absoluto puede vincular absolutamente»; fuera de esa fundamentación, la ética habrá de replegarse sobre «el criterio de lo verdaderamente humano»; el consenso en torno al mismo pasa, como es obvio, por el consenso en torno a unos mínimos antropológicos.

Así pues, *la fundamentación de la ética (sea o no religiosa) ha de emplazarse en el nivel ontológico (realidad de Dios y/o realidad del hombre). Y debe reaccionar contra «el olvido de la verdad», sosteniendo firmemente que «no todo es igualmente verdadero», única forma de superar «una situación en la que muchos ya no creen en nada»*<sup>16</sup>.

Anterior en siete años al *Proyecto de una ética mundial* es la voluminosa antropología teológica de Pannenberg, ahora aparecida en una cuidada versión española<sup>17</sup>. Veamos cuál es su posición en el tema que nos ocupa.

Como acabamos de ver, la hipótesis-Dios es, según Küng, necesaria si se quiere motivar *fundadamente* la incondicionalidad y universalidad de las normas éticas. Pannenberg no sólo se manifiesta de acuerdo en este punto con su colega católico, sino que va aún más lejos. El propósito de su reflexión antropológica estriba en mostrar que el hombre es un ser constitutivamente religioso, y que, por tanto, la amputación o preterición de esta dimensión constitutiva supone un mortal atentado contra el ser humano, bien a nivel individual, bien a nivel social<sup>18</sup>.

Nuestro teólogo comienza preguntándose si existen verdades dotadas de validez universal, para derivar acto seguido a los problemas de la configuración de la sociedad: el orden epistemológico tiene que ver con el orden práxico-ético. Pues bien, he aquí su respuesta: «una verdad que sólo fuera mi verdad, que no fuera

16 Cf. VS 84, que habla también de «la triste perplejidad de un hombre que a menudo ya no sabe quién es, de dónde viene ni adónde va».

17 *Antropología en perspectiva teológica*, Madrid 1993; los números entre paréntesis se refieren a esta versión.

18 A Küng se le ha reprochado (H. Albert, *Das Elend der Theologie*) que el paso del Dios-hipótesis al Dios-realidad (*¿Existe Dios?*, 595-650, 768ss.) es un mero postulado, fruto de una «decisión». Pannenberg (288ss.) está de acuerdo con este reproche y trata de mostrar la «relación objetiva» entre la «confianza básica», que nutre y sostiene la existencia humana, y la idea de Dios (que sería por ello más que el efecto de una opción *subjetiva*).

universal ni siquiera en su pretensión, que no hubiera de valer para todos los hombres, no *podría ser verdadera tampoco para mí*<sup>19</sup>. Sentado lo cual, el paso siguiente consiste en reivindicar para la fe cristiana «el esfuerzo por defender sus derechos a la verdad», derechos que han de hacerse valer hoy en la controversia en torno al problema de si la religión pertenece o no «indispensablemente» al «ser hombre» (20).

¿Qué es ser hombre?; ¿en qué consiste «lo universalmente humano»? Esta cuestión «se ha convertido en la modernidad en el terreno sobre el que se decide la legitimidad de todas las concepciones en pugna»<sup>19</sup>. Por el mero hecho de admitirla a trámite y (lo que es más) reconocerle su crucial relevancia, no hay duda de que Pannenberg cree en la realidad de «lo universalmente humano»; a su esclarecimiento consagra precisamente su antropología. Prescindiendo de otros componentes del *quid* del hombre, a nuestro asunto importa ahora reseñar que, entre ellos, el teólogo alemán subraya con notable énfasis la dimensión teológica. «El hombre —asevera firmemente— sólo puede acceder enteramente a sí mismo en referencia a Dios» (90). En consecuencia, «la religión es... una constante del ser hombre desde sus inicios, que caracteriza la índole misma del hombre» (608).

A través de un largo desarrollo, que no es menester seguir detenidamente ahora, Pannenberg explica cómo de esa «constante» religiosa puede el ser humano desentenderse reflejamente, mas ella late ya en «la apertura del hombre al mundo», en la consiguiente experiencia de «la autotrascendencia» y en «*la confianza fundamental* que soporta nuestra vida». De suerte que «la dimensión religiosa se da también en el hombre que se comprende a sí mismo irreligiosamente» (76-90)<sup>20</sup>.

Por todo ello, hay que reclamar «la conciencia pública de la importancia constitutiva e inalienable de la problemática religiosa para ser hombre» (12). O con otras palabras: «la propia sociedad

19 Cf. VS 32: «abandonada la idea de una verdad universal... que la razón humana pueda conocer», queda abierta la vía a «una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás».

20 «Quizá la actual extensión de las deformaciones neuróticas de la personalidad tenga que ver con la represión de la religión» (ibíd., 11). Una de las más denostadas frases de la encíclica («sólo Dios, el Bien supremo, es la base inamovible y la condición insustituible de la moralidad»: VS 99), ¿dice más que éstas de Pannenberg? Podría discutirse; podría incluso defenderse que, en realidad y bien mirada, dice *menos*.

secular precisa reconsiderar sus fuentes religiosas, si no quiere sucumbir al desmoronamiento de todas las normas vinculantes, en el antagonismo de los intereses egoístas desencadenados» (608).

Así pues, si Küng estimaba que sin una ética mundial no habrá paz social, Pannenberg agrega que sin el reconocimiento público de la dimensión religiosa como constituyente de «lo universalmente humano», no habrá *éthos*, sino anomía («desmoronamiento de todas las normas vinculantes») y conflicto de «intereses egoístas». De notar además que tal reconocimiento público «no cabrá seguir dejándolo al arbitrio individual», sino que demandará «la validez universal y pública que corresponde a los datos básicos del ser hombre» (609). De no ser así, se instaurará un «pluralismo indiferentista» en el que «se vuelven ininteligibles y desfallecen los arquetipos culturales», cuyo cultivo «queda sometido al destino del aislamiento, el embotamiento y la progresiva barbarie» (610).

Las afirmaciones que se acaban de transcribir son tan drásticas que a alguien podrían parecerles lindantes con el fundamentalismo. Pannenberg se cura en salud de tamaña interpretación observando que, afortunadamente, las iglesias cristianas han superado el dogmatismo intolerante y exclusivista merced a convicciones nacidas del retorno a sus fuentes, de modo que el ideal de la tolerancia está hoy hondamente anclado en la confesión de fe (609).

Reasumamos el proceso discursivo de nuestro autor. Se ha partido de la existencia de verdades universales, válidas para todos (si no lo fueran *para todos*, tampoco podrían serlo para mí). Se ha continuado con la cuestión antropológica (¿qué es lo universalmente humano?) y en ella se ha descubierto la dimensión ineludiblemente teológica del ser hombre: sin Dios, el ser humano no puede «acceder a sí mismo». Y sin el reconocimiento público de ese dato constitutivo, las normas éticas carecen de firmeza.

El orden de la verdad, de los valores y del ser se anudan estrechamente en este discurso. De los tres órdenes, la prioridad corresponde al del ser. El ser de Dios ante todo, pero también el ser del hombre, fundado en el de Dios. De esta doble afirmación ontológica se sigue la axiológica (existencia de «normas vinculantes»), concomitantemente corroborada por la afirmación epistemológica (existencia de «verdades universales»).

Para terminar, dos concretos ejemplos refrendan la persuasión pannenbergiana de la correspondencia entre el plano ontológico (realidad de Dios, realidad del hombre) y el prático-ético. La afirmación o negación de Dios es decisiva para el *éthos* matrimonial: la actual crisis del matrimonio monógamo e indisoluble se

ha originado en la pérdida de su fundamento en Dios («en la desintegración de su fundamento religioso en la conciencia pública de la sociedad») y en la correspondiente transferencia de ese fundamento a la voluntad de cada cónyuge. Pero, advierte Pannenberg, esa voluntad es de suyo impotente para asegurar la estabilidad del vínculo; «la perdurabilidad del matrimonio cristiano tiene su fundamento en el hecho de que está contraído ante Dios» (556-558).

Un segundo ejemplo se refiere a la vidriosa cuestión del derecho natural. Si existe «lo universalmente humano» —algo así como la *naturaleza* humana—, tiene sentido hablar de tal derecho natural. ¿Por qué entonces ese concepto es estimado por muchos hoy como inservible? Pannenberg encuentra la respuesta en su secularización, llevada a cabo por el liberalismo burgués, que lo malentendió «como expresión de la independencia del individuo aislado... no sometido a ningún tipo de obligación comunitaria». No era ésa la óptica de la moral cristiana, para la que «los derechos fundamentales del individuo... estuvieron siempre unidos a sus deberes respecto del prójimo». Así pues, «el individualismo abstracto del derecho natural moderno... parece haber surgido únicamente a raíz de la secularización de la idea cristiana de los derechos fundamentales» (210ss.).

2.2. La prueba testifical de mi segunda tesis se dirige ahora al terreno filosófico. Dos pensadores, increyente el uno (L. Kolakowski), cristiana la otra (A. Cortina), ocuparán la mayor parte de este nuevo tramo de nuestra pesquisa, que se redondeará con una más breve comparecencia de filósofos españoles de variado linaje (E. Trias, J. Muñoz-I. Reguera, R. Vargas Machuca).

La posición personal de Kolakowski<sup>21</sup> ante el problema de Dios es clara: resulta imposible *demostrar su* existencia. Mas los ensayos para demostrar su inexistencia son igualmente inconcluyentes, al basarse en premisas filosóficas altamente cuestionables (50-55; 60-83).

Desde esta postura —ciertamente no muy confortable— de suspensión de juicio, nuestro autor pasa revista a los principales problemas de la filosofía de la religión y sienta como tesis de su libro la célebre sentencia de Dostoyevsky: «si Dios no existe,

21 *Si Dios no existe...*; los números entre paréntesis remiten a las páginas de este libro.

todo está permitido». Así pues, no tenemos *certeza* acerca de la realidad de Dios; sí la tenemos acerca de las secuelas de su irrealidad.

Examinemos esas secuelas. En primer lugar, la relacionada con el ámbito del conocer. Que yo sepa, en nuestros días nadie ha formulado con más rotundidad que nuestro autor el nexo entre verdad y ser, epistemología y ontología. He aquí sus palabras: «la famosa máxima de Dostoyevsky, “si Dios no existe, todo es permisible”, es válida... como principio epistemológico. Eso significa que sólo es posible el uso legítimo del concepto “verdad”... si suponemos que existe una Mente absoluta... Es vano perseguir una certeza sin Dios y, en consecuencia, es vano perseguir la verdad *tout court*... Sin el sujeto absoluto, el uso del predicado “verdadero” no puede ser validado». Dicho brevemente: «o Dios o un nihilismo cognoscitivo, no hay término medio» (83-91).

¿En qué basa Kolakowski estos asertos? Su razonamiento parte del concepto semántico cotidiano de verdad. En el uso común, se predica ese concepto de las proposiciones que reflejan la realidad tal cual es. En dicho uso se está suponiendo, por tanto, que lo que es verdadero lo es *aun cuando nadie lo sepa*. Hay un orden objetivo, consistente, firme; por eso puede haber aserciones igualmente consistentes y firmes que lo expresen. Si se profieren, *son verdades*.

Frente a esta concepción «*trascendental*» de la verdad, está la concepción meramente *operativa o empirista*, propia de la racionalidad científica. Kolakowski la rechaza porque conduce a una «desagradable elección: o una retrogresión infinita o una decisión discrecional». En este último caso, es decir, si se opta por la decisión discrecional para cortar el *processus in infinitum*, se ha hecho una elección racionalmente injustificable, pues el criterio de eficacia es «arbitrario», «requiere un acto de fe». A la postre, pues, resulta que «todo es, en efecto, permisible» (84s.). En realidad, observa Kolakowski, la ciencia requiere «normas de aceptabilidad, y no de verdad». Fundar *científicamente* el criterio de verdad es, pues, empresa por demás fútil (86).

La única alternativa al concepto trascendental de verdad sería el escepticismo. Se ha solido objetar a la posición escéptica que es incoherente; cuando sus defensores afirman que nada es verdad, lo que quieren decir es que «es verdad que nada es verdad», con lo que incurren en una abultada contradicción. Esta objeción no convence a nuestro autor; el escéptico lo es porque cree que el predicado *verdad* es innecesario o de injustificable empleo, por lo

que no se siente obligado en ningún caso a decir que «es verdad que nada es verdad».

Ahora bien, a lo que sí está obligado el escéptico (añade Kola-kowski) es a abandonar toda preocupación por cómo justificar el concepto de verdad y, consiguientemente, a suspender toda indagación epistemológica; con lo cual nos hallamos de nuevo remitidos a la discrecionalidad arbitraria sobre lo que es y no es verdadero. En último análisis, el escepticismo sugiere que «somos incapaces de crear un absoluto epistemológico», habida cuenta de que «nuestra inteligencia es finita» (85).

Volvamos, pues, al concepto trascendental de verdad. Tal concepto supone «una correspondencia metafísica entre nuestro discurso y el mundo en sí» (87). Será entonces sostenible si la realidad cuenta con el respaldo de un último y definitivo fundamento, capaz de acreditar de modo solvente que las cosas son como son.

Pues bien, sólo Dios puede fungir como fundamento de ese género: cualquier otro ente, al no ser —por hipótesis— autofundado, no puede excluir la contingencia e incertidumbre del orden del ser y, por *ende*, del orden del conocer. La tentativa del primer Husserl de acceder a una idea de verdad (trascendental) obviando a Dios está condenada al fracaso.

Por otra parte, para que algo sea verdad «tiene que existir un sujeto que no puede errar», habilitado además para conocer «la totalidad de la verdad», pues las verdades parciales no pueden generar certezas absolutas (serán siempre medias verdades). En suma: sin una verdad omniabarcante, no existe la verdad; pero una verdad omniabarcante exige la «inteligencia infinita y omnisciente de Dios» (89s.).

Nótese, sin embargo —prosigue nuestro autor—, que todavía no se ha probado que la existencia de Dios garantice la de la libre circulación de la verdad en el mundo creado por Él, como aventuró Descartes. Quizá el propio Dios tenga que recurrir, en el trato con sus débiles criaturas, a la mentira piadosa. Lo único que se ha demostrado es que, si Dios existe, *puede* existir la verdad. O si se prefiere: que «para que algo sea verdad, tiene que existir un sujeto que no puede errar», que es, por tanto, «omnisciente». Si no existe ese sujeto, dotado de una inteligencia ilimitada y capaz de sostener coherentemente el orden real, lo que resta es «el nihilismo cognoscitivo» (91).

Pasemos ahora a la secuela axiológica de la inexistencia de Dios. Como tendremos ocasión de comprobar, Kolakowski no es,



ni mucho menos, el único en creer que «si Dios no existe, todo está permitido» en el plano ético. Por ello, su argumentación al respecto —curiosamente paralela a la ya reseñada a propósito de la fundamentación de la verdad— puede ser expuesta más brevemente.

El pensador polaco parte de una pregunta a la vez trivial y crucial: ¿cómo puedo dotar a *mis* criterios morales de validez universalmente reconocida? Porque la experiencia demuestra que lo que pienso sobre el modo de discernir el bien y el mal no siempre coincide con lo que piensan los demás. ¿Será cierto que «no necesitamos ninguna autoridad sagrada, un juez infalible en el otro mundo, para tener certeza sobre nuestras opiniones morales»? (186).

La respuesta ha de ser negativa. Pues no hay:

a) ni «una intuición humana supuestamente universal» (algo así como «un discernimiento moral innato») que sirva de juez para dirimir el conflicto entre códigos morales encontrados (189);

b) ni un tribunal tan elevado que sea capaz de dar «una valoración intersubjetiva» de las controversias éticas (188);

c) ni, por supuesto, un criterio *científico* aplicable a los juicios morales; según se ha dicho más arriba, la ciencia «no puede tener pretensiones de proporcionar el acceso a la verdad en sentido trascendental»; por tanto, tampoco a la verdad *moral* (188).

Por lo demás, la tesis kantiana de la razón práctica como fuente de moral autónoma e incuestionable («el intento más audaz» de fundar una moralidad al margen de la autoridad divina) no satisface a Kolakowski, pues se apoya en un razonamiento «quizá circular» (189)<sup>22</sup>.

Así pues, concluye nuestro autor, «el dicho “si Dios no existe, todo está permitido” me parece correcto... Los criterios morales no pueden ser validados en último término sin recurrir al depósito de la sabiduría trascendente». Más aún: son vanos «los intentos de crear una moralidad independiente del culto religioso»; intentos, por cierto, «de una inutilidad patética» (188-94).

Como se ve, Kolakowski parece rechazar de este modo el proyecto de una ética cívica (no religiosa). Al mismo tiempo, insiste en que, con su argumentación, no ha *demostrado* la existencia de

22 Circularidad que he sugerido antes, al hilo de la posición de Kűng. Veremos luego cómo pugna A. Cortina por obviar tal circularidad.

Dios; se ha limitado a señalar lo que se sigue —a su juicio— de su inexistencia.

En todo caso (y ésta es su tesis final), «la dignidad humana no puede validarse dentro de un concepto naturalista del hombre. Y así la misma disyuntiva se reitera una y otra vez: la ausencia de Dios... significa la ruina del hombre..., demuele o priva de significado todo lo que nos hemos habituado a considerar la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad» (215).

La cercanía de estas formulaciones conclusivas a los puntos de vista de Pannenberg es obvia. Como lo es la conexión que en ellas se establece entre los órdenes ontológico (existencia de Dios), axiológico (discernimiento entre lo bueno y lo malo) y epistemológico (conocimiento de la verdad).

Según Adela Cortina<sup>23</sup>, la cuestión central de la ética no es «¿qué debo hacer?», sino «¿por qué debo?». El objetivo del discurso ético es, por tanto, la búsqueda de «una razón suficiente de la forma moral» (56s.). Se plantea así el problema de la fundamentación *filosófica* de los juicios morales, que no consiste en el hallazgo de un primer principio indemostrable, o de un axioma, o de una relación causa-efecto, sino en el diseño de las «condiciones de posibilidad» (Kant) o «condiciones de coherencia» (Hegel) que hacen posible y *racional* el discurso y la praxis morales (96, 252s.).

El rechazo cientifista de este problema no es de recibo, como han mostrado los frankfurtianos y el racionalismo crítico. Si en efecto la moral fuese irracional, también lo sería la ciencia, puesto que su ejercicio está dando por supuesta la validez intersubjetiva de normas éticas, sin las que se impondría el decisionismo irracional (ya denunciado, como vimos, por Kolakowski) (86ss.)<sup>24</sup>.

Sin embargo, el propio racionalismo crítico no logra rebasar el cientifismo; habida cuenta de que no admite la posibilidad *racional* de hallar un fundamento último de la decisión, él mismo incurre en el decisionismo voluntarista que achaca al cientifismo (86-93).

La ética dialógica de Habermas cree localizar el fundamento por el que se inquiere en el consenso racional, no meramente fáctico. Con ello se abre la vía a una ética civil en una sociedad

<sup>23</sup> *Ética mínima*, Madrid 1986.

<sup>24</sup> Esta argumentación es excelentemente desarrollada por Miranda, o. c., 48, 464s.

democrática. Pero —arguye Cortina— la categoría *consenso racional* dista de ser inequívoca. La opción por la razón adolece de la misma ambigüedad que aqueja al polisémico término *razón*: «la racionalidad no existe», existen «distintos modelos de racionalidad» (229). De otro lado, ¿cómo asegurar que la evolución histórica de la racionalidad va a ir en la dirección de la racionalidad *dialógica*?; ¿hay garantías de que un diálogo «perfectamente racional» va a producirse alguna vez? La opción por la razón es ya, de suyo, un arriesgado envite; cuanto más lo será la opción por un determinado tipo de razón, que exigirá de seguro no pocos sacrificios a sus apostantes (125-131).

En realidad —observa nuestra autora—, las éticas dialógicas representan «una *secularización* de la fundamentación moral cristiana. y una *procedimentalización* del concepto socialista de hombre». Mas «tales trasplantes a la “pura razón” no se producen sin pérdida de coherencia y de savia vital». Pérdida de coherencia: sin Dios, se elimina la «garantía de futuro»; pérdida de savia vital: el hombre, que era el fin, se transforma en el medio que confiere a la norma su racionalidad (132).

En cualquier caso, la propuesta habermasiana ha puesto en claro que si el consenso ha de ser algo más que un pacto estratégico, demanda un mutuo entendimiento entre sus protagonistas. No bastaría entonces con barajar *convenciones*; el verdadero consenso exigirá *convicciones*. Y para que éstas sean racionales (no arbitrarias o puramente discrecionales), tendrán que ser fundadas. Con lo que nos vemos interpelados de nuevo por la inescusable cuestión del fundamento: ¿en qué basar tales convicciones? Quienes apuesten por el criterio cuantitativo (la mayoría de votos), deberán preguntarse si esa mayoría supone, siempre y automáticamente, una real «proximidad a la justicia» (185). ¿Habrà, en suma, que invocar la hipótesis-Dios para fundar la moral?

Asoma aquí de nuevo el inquietante «si Dios no existe...», *leit motiv* de la reflexión de Kolakowski. La Ilustración había ya negado —*ante praevisa merita...vel demerita*— la razón a Dostoyevsky; aunque Dios no exista, no todo está permitido, porque existe el hombre. Mas la divisa antropocéntrica (constata Cortina) no se mantuvo mucho tiempo; lo que se entronizó en el lugar de Dios no fue la razón moral, sino la razón técnicoinstrumental. Y su triunfo «supuso la muerte del universalismo moral», canjeado a la sazón por lo que M. Weber llamara «el politeísmo axiológico» (142s.).

Así pues, si es cierto que la muerte de Dios no implica necesariamente la de la moral —Cortina se aparta en este punto de

Kolakowski muy resueltamente—, no lo es menos que tal muerte conllevó de hecho la de «las éticas humanistas y utópicas», suplantadas por el *éthos* del más rampante pragmatismo (157). A la vista de lo cual, nuestra autora retoma una línea de pensamiento de clara inspiración kantiana, para proponer la tesis siguiente: allí donde se pretenda que toda persona humana ha de ser tratada como valor absoluto, la admisión de Dios «es lógicamente necesaria para que resulte racional el obrar humano» (228).

En esta formulación, la categoría clave es, indudablemente, la de *racionalidad*. Se nos ha advertido ya de su polisemia: hay usos y niveles diversos de la razón. ¿En cuál de ellos (en qué «nivel lógico») se insertaría el dato-Dios? Según Cortina, en el que, kantianamente, se conoce como el de la «razón práctica», que es «el nivel más íntegramente humano», toda vez que exige «no sólo conciencia», sino también «libertad para aceptar la verdad», y que es el que indaga por la coherencia global de la praxis humana (228).

Sobre estas bases, la argumentación se desarrolla partiendo de dos conceptos universalmente apreciados: el de *persona* como valor absoluto —fundamento de toda obligación moral— y el de *comunidad armónica futura* —fundamento del compromiso con el porvenir y de la praxis en el presente—. Ambos conceptos, sostiene nuestra autora, no proceden de la razón. Fijémonos en el primero: ningún modelo de racionalidad ha podido «dar razón» (suficiente) del valor absoluto del hombre. Es éste «un mandato incondicionado»: no surge de nosotros, nos adviene; si no se acepta su incondicionalidad, o bien se apela a la benevolencia (pero no todos los seres humanos son benévolos), o bien al egoísmo mutuo (que convierte al tú fin en sí mismo en medio para mí). Y es un mandato universal; quien opte por sustraerse a él se sitúa fuera del ámbito de derechos y deberes reconocidos *ubique terrarum* (249-251). Ahora bien, ¿en qué se basa?

Retorna, pues, la pregunta formulada al comienzo, la que versa sobre el fundamento. ¿Qué categorías exigen la aserción del valor absoluto del hombre? Las creadas por la razón son *todas* «insuficientes». Sólo resta la apelación a la revelación: «el hombre posee *valor absoluto* y es *fin en sí mismo* porque es *imagen y semejanza de Dios*» (258). Pero si el dato *persona-valor absoluto* remite a la categoría *imagen de Dios*, entonces «el dato Dios es condición de coherencia del fin en sí mismo que presta racionalidad al obrar». De donde se sigue que «la admisión de Dios es racional» (259).

Ahora estamos finalmente en grado de responder a la cuestión del fundamento de la moral<sup>25</sup>. Ni Dios solo ni el hombre solo lo son. No Dios: su relación con la moralidad está mediada por la persona humana. No el hombre: las determinaciones que lo configuran como persona están mediadas por Dios. El «fundamento total» de la moralidad es «la afirmación de que cada persona es valiosa por ser persona, pero la determinación de qué sea persona exige la mediación de Dios» (260).

Al término de su recorrido por los actuales caminos de la ética, a la búsqueda del fundamento último del obrar humano, Adela Cortina se encuentra con Dios. como ya les sucediera a los autores antes reseñados. Pero, en mi opinión, a tal encuentro llega nuestra compatriota de un modo mucho más sutil y matizado, capaz de dejar espacio para una ética cívica o de mínimos, que tiene por el contrario difícil (si no imposible) encaje en la lógica del discurso de un Pannenberg o un Kolakowski.

Queda, con todo, en pie —como ya ocurría en Küng— la necesidad de Dios si se quiere fundar *racionalmente* la incondicionalidad y universalidad de las prescripciones morales. Se ratifica así, una vez más, la correspondencia entre el plano ontológico (realidad de Dios, realidad de la persona) y el axiológico (afirmación de un valor absoluto).

Para cerrar este apartado, me serviré de tres textos de sendos pensadores hispanos no creyentes. El primero procede de Eugenio Trías, y dice así: «nuestro *éthos* contemporáneo busca algo más que *civismo cosmopolita*... Quizá lo que se busca es Verdad (así, con mayúsculas, como siempre ha sido la verdad). Quizá se esté ya harto de tanta *desmitificación*... de la verdad. Ésta subsiste incólume, inmarcesible».

El artículo al que pertenece este párrafo lleva por título «Pensar la religión»<sup>26</sup>; en él se sostiene que pensar la religión es «una tarea del pensamiento futuro», porque la verdad y la ética tienen intrínsecas afinidades con la religión, esto es, con la idea de Dios. Así pues, partiendo de una reflexión sobre el *éthos* contemporáneo, Trías sale por los fueros del concepto de Verdad («así, con

25 Recuérdese en qué sentido se habla aquí de *fundamento*; lo que confiere racionalidad y coherencia lógica a la praxis.

26 *El País*, 19-6-1990; cf. del mismo autor *Lógica del límite*, Barcelona 1991, 265-275.

mayúsculas») e, inmediatamente, del de religión (re-ligación de la Verdad al Ser).

El segundo texto recuerda las tantas veces citadas reflexiones de Horkheimer sobre el carácter teológico de la moral<sup>27</sup>, pero su formulación, insólitamente contundente, lo sitúa en la órbita de Kolakowski: «algo tendría que repensarse en la ética hoy, una ética fantasmal y apologética que ya aburre, agobia, con tanto y tan reiterado civilismo, dialoguismo y consensualismo práxico: *el único basamento fuerte de la ética es —y ha sido siempre— la religión, Dios mismo*; otra cosa es la legalidad positiva, pero los preceptos éticos, modélicamente, son mandatos divinos; sin creencias de base —*siempre religiosas, en definitiva*—, *no hay ética digna de ese nombre*»<sup>28</sup>. Huelga subrayar la inmediatez de la conexión aquí demandada entre ética y Dios.

Finalmente, he elegido como cierre de esta antología un texto no precisamente favorable a la invocación de Dios o de la religión en el discurso ético, sino resueltamente contrario. Pero que en su mismo rechazo lleva impresa la huella de su fragilidad<sup>29</sup>.

El fracaso del marxismo, al que hemos asistido recientemente, es —nos dice Vargas Machuca— «el fracaso por siempre de la ilusión de la síntesis ilustrada», cuyo *éthos* «ha terminado por recolectar indigencia moral». Dos largos siglos de ese *éthos* muestran que sus objetivos y logros «o son imposibles o son inevitablemente parciales e imperfectos». De suerte que, «a no ser que Dios asista esa síntesis [la de la ética de la Ilustración], o la sacrificamos para salvar el criticismo [= la racionalidad crítica], o arruinamos la crítica en manos de un pesimismo nihilista o de un cinismo sin conciencia».

27 En VV. AA., *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, 106, 109: «todo intento por fundamentar la moral en una perspectiva terrena... se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología»; «los conceptos *bueno* y *malo*... no se pueden separar por completo de la teología». Cf. Th. Adorno-M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires 1969, 104: «también nosotros, los cognoscentes de hoy, nosotros los ateos y antimetafísicos, tomamos nuestro fuego todavía de la lumbre que una fe milenaria encendió». Y ponen un ejemplo: la «extravagante» idea de que cada ser humano posea una dignidad y un valor infinitos.

28 J. Muñoz-I. Reguera, en la *Introducción* a su edición de L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 1987, XXV, nota 50.

29 R. Vargas Machuca, 'Ética y marxismo', en *Concepciones de la ética*, 201-224.

¿Y por qué no apelar a la religión o a Dios? Vargas Machuca responde simplemente: porque ello supondría «pagar el precio de extraviar la racionalidad». Ni más ni menos; el autor no se digna dar razón de tan inclemente veredicto (lo que, la verdad sea dicha, no parece muy razonable). ¿Qué le queda entonces a la ética contemporánea? «Refugiarse en la filosofía del *trial and error* y, abandonando toda pretensión de justificación completa de la moral, establecer la búsqueda de la justicia..., a sabiendas de que nunca alcanzaremos la justicia completa».

Si algo se demuestra con estos asertos es, creo yo, que Kolakowski no andaba tan descaminado; es la renuncia apriórica (doctrinaria) al horizonte teísta lo que «extravía la racionalidad», entregando el juicio ético al arbitrio discrecional. El jurista gaditano ha elegido virtuosamente «la búsqueda de la justicia». Mas, por desgracia, no puede decirnos por qué.

Hasta aquí, el desfile de testigos que ratifican, en mi opinión, la tesis avanzada al comienzo de este apartado: la VS no está sola cuando propone como eje vertebrador del discurso ético la interconexión de los órdenes epistemológico, axiológico y ontológico. Las voces escuchadas (que no son, ni mucho menos, las únicas disponibles) permiten conjeturar que «el esplendor de la verdad» no se ha apagado nunca por completo, y que acaso es llegado el tiempo, tras su innegable eclipse, de asistir de nuevo a su reconfortante epifanía.

### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Son muchas las cuestiones que han quedado marginadas en la exposición precedente. No quisiera concluir estas páginas sin aludir a una, que ya ha sido mencionada al paso más arriba y que merece de la encíclica un silencio sorprendente (y clamoroso), habida cuenta de su actualidad e importancia. Es la que se refiere a la ética cívica. La consideración de este asunto permite además tocar, aunque sea brevemente, el problema del derecho (y/o de la ley) *natural*.

La encíclica no sólo no aborda *expresamente* la cuestión de la ética cívica, sino que afirma (VS 99): «sólo Dios, el Bien supremo, es la base inamovible y la condición insustituible de la moralidad». A primera vista podría parecer que, de este modo, se está deslegitimando, como hiciera Kolakowski, todo ensayo de ética no teís-

ta. Pero tal deslegitimación es insostenible para un cristiano. La ética cívica es no sólo posible, sino necesaria<sup>30</sup>. Pues bien, a mi entender, en la VS se contiene un tácito reconocimiento de dicha ética cuando se menciona como fundamento del orden moral el orden ontológico del ser: el Ser supremo que es Dios<sup>31</sup>, *pero también el ser humano*, querido por Dios como valor absoluto, según nos recordaba A. Cortina.

Y así, en VS 48 se afirma «la recta relación que hay entre libertad [plano ético] y naturaleza humana [plano ontológico]. Precisamente de la realidad y espesor ontológico de la *naturaleza humana* deriva la VS el conjunto de indicaciones éticas que tradicionalmente han venido proponiéndose bajo el rótulo de *ley natural*, «expresión humana de la ley eterna de Dios» (VS 43), merced a la cual «conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar» (VS 12). ¿No están dados aquí los ingredientes básicos de la ética cívica? Seguramente por ello, la VS inicia su andadura advirtiendo que «siempre permanece en lo más profundo del corazón humano la nostalgia de la verdad absoluta y la sed de alcanzar la plenitud de su conocimiento» (VS 1).

No obstante, y como es sabido, la credibilidad de los conceptos interdependientes de *naturaleza humana*, *ley natural*, *derecho natural*, está bajo mínimos. ¿Existe algo que pueda ser llamado «naturaleza humana»? Tras la crítica existencialista a toda *formam mentis* de cuño esencialista, la expresión parece hoy a no pocos obsoleta y arcaizante.

Sin embargo, *todo el mundo da por buenas expresiones análogas*: Küng hablaba de «lo verdaderamente humano»; Pannenberg, de «lo universalmente humano»; entre nosotros, E. Guisán<sup>32</sup> apela a «la naturaleza humana» o la *condición humana*, si se prefiere», como fundamento de «*un mínimo natural en ética*», o un conjunto de «verdades no discutibles», que «*no podrían estar, bajo ningún concepto*, al albor *¡sic!* de la decisión de las mayorías»<sup>33</sup>. R. Bub-

30 Vid. mi trabajo 'Sobre el contencioso hombre-Dios y sus secuelas éticas', en VV. AA., *La pregunta por la ética*, Salamanca 1993, 19-39.

31 En este sentido habría que entender la frase antes citada del n. 99: «sólo Dios» es el fundamento *último* («la base inamovible») de la moralidad.

32 *Ética sin religión*, Madrid 1993: ensayo que desciende a niveles panfletarios, indignos del ámbito universitario en el que pretende inscribirse, cuando del cristianismo o de la religión se trata.

33 *Ibid.*, 156s.



ner<sup>34</sup> habla de «normas que nos afectan a todos y son aceptadas por todos» porque, en último análisis, «responden a la realidad del sujeto». J. P. Miranda<sup>35</sup> asevera que «la democracia supone iusnaturalismo estricto». E. Bloch es autor de un libro cuyo título programático<sup>36</sup> es suficientemente ilustrativo: sin un derecho natural previo a toda legislación positiva, no es posible tutelar eficazmente la dignidad humana<sup>37</sup>. Bonhoeffer proclamaba, en la noche oscura del nazismo, la vigencia de ese mismo derecho natural, con el que viene equipado cada ser humano cuando llega a la existencia, y que ningún Estado, ningún positivismo jurídico, pueden conculcar<sup>38</sup>.

Hay, pues, un *núcleo duro* de lo humano, que es designado con nombres diversos, pero que constituye la condición de posibilidad de una teoría ética digna de tal nombre. Rechazar ese núcleo invocando la constitutiva historicidad del hombre<sup>39</sup> es una monumental petición de principio, consistente en negar (gratuitamente) que quienes sostienen la realidad de dicho núcleo duro no están incluyendo en él la mentada historicidad. Tal rechazo supone a la ligera que la índole histórica del ser humano implica la inexistencia de *todo* rasgo invariante, de *todo* elemento permanentemente constitutivo de la realidad humana, que queda reducida entonces al estado gaseoso del ectoplasma. Lo cual, a fin de cuentas y si bien se mira, equivale a abolir la misma historicidad con tanto celo blandida; toda historia exige, en efecto, la permanencia del sujeto sobre el que versa. De otro modo, no hay historia *porque no hay de quién contar la historia*.

Ahora bien, admitida como válida la idea de una «condición humana» o de «lo universalmente humano» o de «lo verdaderamente humano», es decir, una vez puesta a buen recaudo una afirmación de orden *ontológico*, ¿es lícito hurtarse a la consideración

34 Cit. por Küng, *Proyecto...*, 63, nota 10.

35 *La revolución de la razón*, Salamanca 1991, 351; 357-359.

36 *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid 1980.

37 *Ibid.*, IX (el iusnaturalismo tiene el mérito de no haber esquivado la pregunta sobre lo justo), 190 (el derecho natural «consagró los postulados de libertad, igualdad, fraternidad»), 207 («como última quintaesencia del derecho natural clásico..., lo que queda en pie es el postulado de la dignidad humana»).

38 *Ética*, Barcelona 1968, 106 («el individuo trae consigo al mundo un derecho natural»), 113 («la vida [de cada individuo humano] creada y conservada por Dios tiene un derecho inherente»).

39 Así discurría J. de la Torre, según *El País*, 22-11-93.

de las consecuencias *axiológicas* que se desprenden del orden ontológico previamente estipulado?; ¿se puede abominar alegremente de la idea de «derecho natural»? Ciertos teólogos moralistas convocan a la cruzada anti-iusnaturalista con admirable tenacidad. Pero la reiteración del tópico falso no lo convierte en verdadero. ¿Sería mucho pedir que se examinase este asunto *sine ira et studio*?

La crisis del iusnaturalismo y de la idea de *ley natural* probablemente se justifica por el uso maximalista que de ambas categorías se ha hecho; Pannenberg ha sugerido otra posible causa, como ya vimos (la secularización burguesa, individualista, del derecho natural)<sup>40</sup>. Mas, sean cuales fueren los motivos del declinar iusnaturalista, se repite aquí a su respecto algo parecido a lo observado antes a propósito de la recusación actual de la idea de naturaleza humana, a saber, que su rechazo corre parejo con su reemplazo por expresiones con la misma carga semántica.

Por ejemplo, la categoría «derechos humanos» goza hoy de una reputación tan intachable como —al menos verbalmente— indiscutible. Pero con ella ¿se está formulando algo muy diverso de lo que, en esencia, se denotaba con las apelaciones «ley natural» o «derecho natural»? ¿No se trata, en uno y otro caso, de la existencia de valores éticos previos a todo derecho positivo y a todo contrato social, que los códigos civiles *reconocen*, pero no *crean* ni *otorgan* y que, por ello, no pueden dejarse a «las decisiones de las mayorías», como admite Guisán?

En suma, la idea (llámese como se quiera) de «naturaleza humana», perteneciente al plano ontológico, segrega inexcusablemente en el plano axiológico la de «derecho natural» o «derechos humanos»... o —¿por qué no?— «ley natural». La cuestión que se abre a renglón seguido es la de delimitar el ámbito y los contenidos *mínimos* de esa segunda idea. Pero no se ve cómo se pueda negar ni la legitimidad ni la inexorable conexión de ambas sin producir un fatal cortocircuito en cualquier discurso ético o (¡incluso!) sociopolítico.

40 Bloch había dicho lo mismo antes: cf. o. c., 192: el iusnaturalismo empezó a degradarse cuando sus proclamados derechos «se unieron a la propiedad privada; así comenzó a desempeñar su papel siniestro-progresivo y, muy pronto, su papel antihumano». Ignoro si Pannenberg conocía estas reflexiones de Bloch.

Terminamos, pues, por donde habíamos comenzado: por la postulación de un nexo entre el orden ético de los valores y el orden ontológico del ser, órdenes que están a su vez mediados por la idea de verdad, que permite articular ambos en una propuesta sólida y coherente.

\* \* \*

*Postscriptum.* En otro lugar me he ocupado de la dialéctica ética cívica-ética religiosa <sup>41</sup>. Adela Cortina, querida y admirada amiga, me hace dos cordiales acotaciones a este trabajo <sup>42</sup>. En la primera, me reprocha amablemente el haber señalado *límites* a la ética cívica, que (según creo) puede ser *fundada* —esto es, racional o razonablemente defendible—, mas no *incondicionalmente*, y que en todo caso no puede extenderse hasta los ideales de la fraternidad interhumana universal y de la salvación.

Para Adela, «no son éstos límites de la moral cívica»; lo serían «si pretendiera fundamentar la fraternidad y asegurar la salvación y no lo lograra». Pero «ni siquiera lo pretende, porque todo eso “no es de su competencia”».

Me temo que hay aquí una simple *querela de verbis*. Yo no hablé de «defectos» de la moral cívica, pero sí de «límites»; el término no tiene ninguna intención peyorativa (como parece suponer Adela), sino simplemente descriptiva. Que la ética cívica tenga *límites*, se deduce ya del hecho (admitido de buen grado por todos sus patrocinadores) de que es una ética *mínima o de mínimos*. Reconocer que hay algo que «no es de su competencia», ¿no equivale a decir que no está dentro de *sus límites* jurisdiccionales (o de sus aguas territoriales)? Pues bien, esto y no otra cosa es lo que trato de expresar cuando menciono los límites (o limitaciones) de la ética cívica.

La segunda acotación tiene bastante que ver con las tesis defendidas en el presente artículo. Adela observa que «la racionalidad moral no se identifica con la racionalidad ontológica», toda vez que «el mundo moral no es el ontológico». De acuerdo. *Pero lo supone*. De otra forma, ¿dónde estaría ese mundo? ¿No hay que

41 cf. *supra*, nota 30.

42 A. Cortina, 'Modelos éticos y fundamentación de la ética', en *La pregunta...*, 48, 53; cf. id., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid 1993, 201s., 207.

dar por sentado que «el mundo moral» es en realidad un submundo del *mundo* a secas, esto es, del «mundo ontológico»? Adela tendría que fundar la pertinencia de su distinción entre los dos mundos, el moral y el ontológico, que le permite prestar al primero lo que, a mi juicio, sólo se puede predicar *prima facie* del segundo, y *luego, por derivación*, también del primero.

Más concretamente, mi amiga sostiene que si un ser posee «valor moral absoluto», eso significa que «es fin en sí mismo, valioso en sí». Nuevamente de acuerdo. Pero, ¿cómo puede ser «valioso en sí», «fin en sí mismo» un ente contingente *puro*? Vayamos al caso del ser humano: en sí y por sí es contingente; luego no puede *por sí mismo* aspirar a ser cotizado como valor absoluto o fin en sí mismo.

Si la fe cristiana —y la propia Adela Cortina— le reconoce ese valor y ese carácter de fin en sí es porque previamente ha estado que a tal ser —en sí y por sí contingente— le adviene la absolutez por vía de contagio, a saber, merced a su relación con el Absoluto personal que Dios es. Para decirlo en la jerga zubiriana; *porque existe ese Absoluto absoluto (Dios), existe el absoluto relativo que es el hombre (imagen de Dios)*.

Resumiendo: una ética que orille (al menos metodológicamente) la hipótesis-Dios, no veo cómo puede hablar de valores absolutos o de fines en sí. Las categorías «valor absoluto», «fin en sí», son irreparablemente ontológicas, antes que éticas. Si la ética cívica es realmente cívica, y sólo eso, no se me alcanza de dónde pueda extraer las antedichas categorías. Tendría que moverse en la esfera de «lo dado bajo el sol». Y, al menos tras la caída del geocentrismo y hasta el momento, no se registra en la nómina de lo subsolar ninguna entidad que acredite con solvencia su índole absoluta o de fin en sí misma.

A no ser que haya malentendido radicalmente su pensamiento, he creído detectar un análogo proceso argumental (según reseñé más arriba) en la misma Adela, cuando, para fundar el valor absoluto de la persona, apela a un «saber revelado» (la categoría bíblica del hombre-imagen de Dios) y, en último término, al dato-Dios, como única base legitimadora de la pretensión de absolutez predicable de cada ser humano. Me parece, en suma, que mi amable interlocutora y yo convenimos en la inescindible implicación de los órdenes axiológico y ontológico; es lícito *distinguir* el mundo moral del ontológico, pero no *desgajarlo*. ¿No estaremos, también aquí, ante un litigio más verbal que real?

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

## SUMMARY

The article defends two theses with regard to the encyclical *Veritatis Splendor*: *a)* the central message of this document is that the present crisis in ethics will not be overcome unless the link which exists between the epistemological (truth), axiological (values) and ontological (being) orders is re-established; *b)* this message is found today in other thinkers, both believers and non-believers, whose witness is quoted. As a supplementary thesis, it is suggested that moral discussion can no more do without the categories «human nature» and «natural law» today than it could in the past, and that these confirm the connexion, alluded to earlier, between the ontological and axiological planes.