

**Ética y religión:  
¿«Vástago parricida» o hija emancipada?**

Andrés Torres Queiruga

*Como, sin duda, habrá advertido el lector, en el título va implícita una alusión a la tesis de José Antonio Marina en su libro Dictamen sobre Dios. Y en realidad este artículo no es ajeno al intento de retomar por mi cuenta un «diálogo nonnato», que entre nosotros había programado la revista Iglesia Viva. Por circunstancias puramente fácticas de tiempo y ocupación, no pudo tener lugar. Pero con esa ocasión Marina algo inició, pues tuvo la oportunidad de leer mi libro Recuperar la creación, que cita varias veces y tiene en cuenta algunas más. Cuando la aparición del libro, pensé ya en escribir sobre el asunto, pero, enfrascado en la redacción de Repensar la Resurrección, lo dejé para más adelante. Ahora, un artículo sobre las relaciones entre moral y religión para la revista Encrucillada, me ha devuelto al primer propósito.*

**Ocasión y propósito**

Creo que merece la pena, puesto que Marina, al revés de tanto tratamiento desinformado y apriorísticamente descalificador, toma el problema con seriedad, buscando información y abordándolo con el respeto que para bien de todos está pidiendo, no sé si a gritos, pero sí con inne-

gable urgencia. Por fortuna, en el entretiem po han tenido ya lugar dos diálogos, uno por parte de José Ignacio González Faus y otro por la de José Gómez Caffarena. Diálogos verdaderos, incluso ejemplares, tanto en las preguntas como en la contestación, tanto en la altura de los razonamientos como en el tono cordial, que no se empeña en «tener razón» sino en buscar conjuntamente una mejor aproximación a esa verdad nunca del todo apresable<sup>1</sup>.

Se comprende entonces que no voy a repetir, ni menos a emular, lo allí discutido y aclarado. Agradeciéndolo y aprovechándolo, me centraré en tres puntos fundamentales, que, en mi parecer, están en el fondo y determinan toda la andadura discursiva del «dictamen». Me llamaron ya la atención en la primera lectura y ahora se me han impuesto —con razón o sin ella— con fuerza todavía mayor. El primero se refiere a la repetida afirmación de Marina de que el discurso religioso es estrictamente privado y por lo mismo no universalizable. El segundo saca la consecuencia: la ética, cuyo discurso, sí, es público y universalizable, constituye el «vástago parricida», que, engendrado históricamente en el seno de la religión, acabaría convirtiéndose en su juez, no sin una cierta tendencia a matarla para ponerse en su lugar. El tercer punto es consecuencia: la religión, sin ser totalmente anulada como dimensión específica, pierde peso y densidad, hasta quedar reducida a una especie de aura trascendente del impulso ético.

Mejor será expresarlo con palabras del propio autor, que muestran bien el sentido, la moderación y, también, la ambigüedad de su propuesta:

«Toda religión ha promulgado una moral, que en su desarrollo se ha ido independizando cada vez más de ella, debatiendo con otras morales, asimilando las conclusiones de la experiencia histórica, reconociendo los argumentos de la razón filosófica, hasta convertirse en criterio de la propia religión de donde nació. Esta es la evolución que voy a contar, porque constituye mi argumento principal sobre el mundo religioso. Ya mencioné el asunto al hablar de los vástagos parricidas.

<sup>1</sup> Pueden verse los tres textos en *Iglesia Viva* n. 211, 2002, 93-120 (el de Faus había aparecido antes en *Actualidad Bibliográfica* 77 (2002) 26-33. En adelante, si no digo otra cosa, las referencias irán en el texto, indicando sólo el nombre del autor y la página. Para *Dictamen sobre Dios* indicaré únicamente la página (sigo la 1ª edición, por ser la que he trabajado; los matices introducidos en las siguientes no cambian el problema).

Las religiones han tenido que cambiar alguna de sus creencias o de sus prácticas porque resultaban incompatibles con los principios éticos. Esta evolución resulta inaceptable para todos los integristas que se encastillan en un absolutismo religioso. Niegan la posibilidad de una ética laica, precisamente porque esta ética se permite juzgar a las religiones. Pero olvidan que han sido las propias religiones las que han abierto el camino desde la moral hasta la ética. Todas ellas admiten principios de índole muy general —“amar al prójimo”, “ser perfectos”, “buscar la justicia”, por ejemplo—, y estos preceptos marco, generales, inagotables, ponen en marcha un proceso de evolución y autocrítica»<sup>2</sup>.

Aun cercenado, el texto muestra que el autor no es dogmático, sino que se esfuerza en matizar y jamás niega el respeto. Pero eso mismo deja por veces en suspenso el sentido último de lo que pretende afirmar. ¿La evolución llevaría al «juicio» de la religión o sólo de una religión «integrísta»? ¿Esos «principios de

índole muy general» son (sólo y necesariamente) éticos o pueden leerse también en un sentido y con una lógica específicamente religiosos? Y más adelante, ya en el «dictamen»,

cuando dice que sólo cabe un acceso «inteligente» a la religión «desde la ética, no desde la credulidad» (225), ¿se identifican fe y credulidad?; y, si no, ¿cabe una fe inteligente?; y, si cabe, ¿sólo privada, nunca pública?

---

*los profetas y Jesús de Nazaret  
«dieron lugar a la ética que no  
anula las religiones, sino que  
juzga sus propuestas morales»*

---

Perderse en los detalles, no nos sacaría del laberinto. Por eso me parece indispensable ir a las tesis de fondo: sólo desde ellas puede encenderse la claridad de la estructura, que a su vez permitirá acaso colocar a cada árbol en su preciso lugar del bosque.

### Un doble registro de lectura

En efecto, creo que no es posible la claridad mientras la obra de Marina no se lea en dos registros distintos. El primero representa las tendencias de fondo, las «creencias» (en sentido orteguiano) que, como algo presupuesto, deciden la dinámica del discurso. Ellas, a través de la escritura clara, realista y chispeante del autor, constituyen con seguridad el poso

<sup>2</sup> 182-183.

que la lectura dejará espontáneamente en el lector corriente. El segundo registro es el de las matizaciones conscientes, que, gracias al humanismo del autor, a su honestidad intelectual e incluso diría que a la sensatez de su filosofía, frenan el ímpetu lógico de las creencias de fondo, acomodándolo más a la riqueza de los hechos y aclarando lo que *no es* su intención.

Cuando la obra se lee en el primer registro y caricaturizando un poco, resulta más o menos la impresión siguiente: la *ética* es como una virgen lúcida y vigorosa que atraviesa impoluta la historia, mientras que con su crítica levanta las faldas de la vieja dama *religión*, poniéndole al descubierto sus vergüenzas; eso sí, tratando de preservarle de algún modo su dignidad ofendida, al tiempo que la invita a retirarse discretamente a sus

habitaciones íntimas, tal vez a la espera de nuevas correcciones públicas.

---

*la obra de Marina tiene dos registros distintos: el de las tendencias de fondo que guían la dinámica del discurso y el de las matizaciones conscientes que introduce la sensatez de su filosofía*

---

Esa impresión se borra cuando se acude al segundo registro. Entonces no sólo se le reconocen a la religión sus méritos históricos, sino que se la puede mostrar capaz de reforma y transformación, rejuveneciéndose en forma de «religiones

de segunda generación», es decir, «en religiones éticas, más preocupadas por la teopraxia que por la teología, más preocupadas por divinizar la realidad que por evadirse divinamente de ella» (226).

Cual de las dos prevalezca en el discurso de Marina no es fácil de asegurar. Racionalmente, la primera parece llevar la primacía: engancha con una cierta veta positivista y sobre todo con su convicción de la primacía absoluta de la ética. Cordialmente, la segunda sale por sus fueros, sin rendirse ni dejarse vencer. Así lo ve, por ejemplo, Caffarena, que lo expresa con su finura analítica y su exquisita delicadeza:

«¿Habría que entender todo esto como una simple reabsorción fina de la religión en la ética? Cabe una lectura así. Pero cabe también otra lectura —que yo querría entender más acorde con el autor a pesar de ciertas acentuaciones concretas— que, más bien, encuentre su esfuerzo dirigido a destacar que *es esencial la dimensión ética de la religión*» (Caffarena 98).

Y Marina parece darle la razón en su contestación a González Faus. Por un lado, hablando de su propuesta de la *dignidad* como fundamento de la ética, se muestra dispuesto a «aceptar que esto es la emergencia consciente, razonada, inventiva, de la dimensión divina de nuestra realidad» (Marina 114). Y, por otro, reconoce que las experiencias de los profetas y de Jesús de Nazaret «dieron lugar a la ética que no disuelve, ni liquida, ni anula las religiones, sino que juzga sus propuestas morales» (Marina 116).

Siendo esto así, lograr claridad en una exposición que atienda simultáneamente a los dos registros, resulta casi imposible. Nos metería en el laberinto. Mejor lo dicho: ir a las «creencias» de fondo, tratando de ver su incidencia en el discurso. Dicho de otra manera: más que pretender un retrato exacto de la postura del autor, se trata de perfilar una especie de *Idealtyp* weberiano, que permita aclarar sus estructuras o tendencias principales. Y hacerlo, conscientes de que así será también posible aclarar mejor la propia postura, de suerte que la claridad de la contraposición facilite la comprensión mutua y arroje alguna luz sobre ambas.

Visto desde el lado de la religión —tal es la *tesis* insinuada en el título— tal vez aparezcan dos cosas: 1) que no tiene por qué dejarse asesinar por la ética aceptando a la ética como «vástago parricida», y 2) que, en cambio, sí, sienta la exigencia de reconocerla como una «hija emancipada», convencida de que el avance cultural exige un nuevo tipo de relación. De ese modo ambas podrán salir ganando. La religión aprenderá a respetar a la ética en su autonomía, aceptando muchas veces sus correcciones y sugerencias. Y la ética, por su parte, podrá aprovechar la experiencia de la vieja sabiduría religiosa, tan escarmentada —incluso en carne propia— frente a todo tipo de absolutizaciones entusiastas o de clausuras asfixiantes. Además, si la religión logra una mayor claridad sobre sí misma a la luz del desafío, encontrará con toda probabilidad la mejor manera de ofrecer a la ética la verdadera imagen religiosa con la que ésta deberá confrontarse *hoy*.

### La autonomía de la ética como punto básico de partida

El diálogo resultaría inevitablemente de sordos, si de entrada no queda claro el acuerdo sobre un supuesto fundamental: el carácter autónomo de la ética, cuando se trata del juicio y la determinación de sus contenidos.

Algo que no tiene por qué oponerse a la constatación, tan obvia y tan repetida por Marina, de que *históricamente* la ética se originó de ordinario en el seno de la religión. Que las religiones hayan sido el «contexto de descubrimiento» —al menos de una gran mayoría de los contenidos éticos— no significa que deban seguir constituyendo el «contexto de fundamentación».

Se trata de una distinción que el proceso de diferenciación cultural ha hecho necesaria en muchos ámbitos y que para la religión confluye con

---

*cuando las iglesias, en nombre de la religión, se manifiestan sobre cuestiones éticas, sus opiniones serán válidas en la exacta medida en que lo sean las razones éticas en que las apoyan*

---

el progresivo reconocimiento de la *autonomía* de las realidades creadas. Fue una de las grandes proclamaciones del Vaticano II:

«Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma

gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía» (*Gaudium et Spes*, n. 36).

«Absolutamente legítima»: ha costado sangre, sudor y lágrimas llegar a esta afirmación; y, por desgracia, no siempre se es consecuente con ella. Con todo, cabe decir que, con ligeras y anacrónicas resistencias de retaguardia, ha logrado imponerse respecto de la *ciencia* (a pesar de Galileo, Darwin y todavía Teilhard). Para la *ética* ha resultado más difícil. Las razones se comprenden: por la mayor hondura en la implicación humana de la ética, por su más íntima relación con lo religioso y, acaso sobre todo, porque consciente o inconscientemente existe una resistencia institucional a abandonar un control y un dominio largamente ejercidos (las oscilaciones de la *Veritatis splendor* al respecto son una muestra elocuente)<sup>3</sup>.

Se explica así que en una buena parte del ambiente cultural persista todavía la impresión de que el pensamiento religioso sigue considerando como competencia propia la determinación e incluso la sanción de las

<sup>3</sup> Para una amplia y documentada discusión, cf. D. Mieth (ed.), *La teología moral, ¿en fuera de juego?*, Barcelona 1995.

normas éticas y morales, que vendrían de una revelación divina y no de la reflexión humana. Sin embargo, no es aventurado afirmar que, al menos por parte de la teología viva, cada vez resulta más unánime la aceptación de la autonomía; e incluso que, en principio, puede considerarse una batalla ganada. En todo caso, la presente reflexión la da por su puesta como base fundamental para el diálogo. No sobra, con todo, una rápida aclaración concreta.

Superada la lectura fundamentalista de la Biblia, hoy ningún teólogo responsable piensa que Dios le escribió a Moisés los «mandamientos» en dos tablas de piedra, ni siquiera que se los haya «dictado» por una inspiración milagrosa. Fueron él y sus seguidores quienes, discurrendo con la propia cabeza, analizando los problemas de la convivencia y aprendiendo del entorno, fueron descubriendo los que les parecían mejores patrones de conducta para bien del pueblo. Sólo después, como personas religiosas que eran y comprendiendo *con plena consecuencia* que, en la justa medida en que eran buenos, esos patrones eran también queridos por Dios, ellos —o los que cuentan su historia— se los propusieron al pueblo como salidos de la propia boca divina. Con las correspondientes modalidades, lo mismo cabe decir de los profetas o de los legisladores deuteronomicos<sup>4</sup>.

Dicho de manera tajante, para evitar ambigüedades (advirtiendo, eso sí, que no todos los teólogos serían tan drásticos): lo que en esta visión se afirma es que el descubrimiento, la crítica y la determinación de las normas morales constituye una tarea de la inteligencia y la libertad humanas como tales; de suerte que, *en principio*, esas normas no tienen por qué ser distintas para el creyente y para el no creyente. (Diferencias las hay, claro está; pero son *de hecho*, nacidas de la dificultad propia de la exploración ética, no tienen por qué ser definidas religiosamente: existen entre religiosos y ateos, pero igualmente entre ateos y ateos o entre religiosos y religiosos).

Y conviene no frenar la consecuencia: significa también que, igual que para la *ciencia* hemos comprendido por fin que la Biblia habla de religión

<sup>4</sup> Quien esté interesado, puede ver una exposición viva y competente en J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella 1992, 109-127; para algunos de los contactos e influjos externos, cf. la *Introducción* de F. Lara Peinado al *Código de Hammurabi*, Madrid 1986, ix-cxx, espc., cvii-cxvi.

y no de astronomía o paleontología, es preciso hacer lo mismo para la ética. En la medida en que se reconoce la autonomía de la ética, hay que afirmar que la Biblia habla de religión y no de ética; de suerte que, aunque de entrada pueda resultar extraño, resulta *estructuralmente* tan incoherente hablar de una «ética cristiana» como de una «física cristiana» o de una «medicina católica». (Luego intentaré aclarar que, aunque no hay una «ética cristiana», sí puede y debe haber una «visión y vivencia cristiana» de la ética, de modo parecido a que no hay una cirugía cristiana, pero sí puede haber un modo cristiano de vivir y ejercer la cirugía)<sup>5</sup>.

No está, pues, aquí el punto de discusión en el diálogo con Marina. El problema no radica en el principio, que es decididamente común; sino en las consecuencias, que divergen en algunos puntos importantes. En este sentido, resulta fundamental la pregunta: ¿significa la autonomía de la ética el fin de la religión (versión dura del «vástago parricida»)? Si no lo significa, ¿qué queda de la religión, una vez «purificada» por la ética?

Como creo que la respuesta depende en manera decisiva de la postura que se adopte ante el carácter *público o privado* del discurso religioso, conviene empezar por aquí.

### El discurso religioso entre lo público y lo privado

Pongo ya de entrada las cartas boca arriba. Marina es categórico en afirmar, sin descanso y apenas sin fisuras, el carácter privado y por tanto no comunicable ni universalizable del discurso religioso. Por mi parte, a pesar de mis querencias hegelianas —¿o acaso gracias a ellas y no sin deberles ciertas correcciones?—, en esto soy partidario decidido de Schleiermacher: reivindico con todo vigor la autonomía para «la provincia religiosa»; autonomía diversa pero no menos auténtica que para la ética y la metafísica. Opino, pues, que el discurso religioso es comunicable y universalizable.

Es bueno marcar así, de entrada, con claridad las afirmaciones que delimitan el marco general. Así ahora será más fácil comprender el significado de los matices. Empresa difícil, que será necesario simplificar al má-

<sup>5</sup> Es el tema del aludido artículo de *Encrucillada*: «Moral e relixión: Da moral relixiosa á visión relixiosa da moral» (en prensa).

ximo, confiando más en la fuerza de la insinuación que en el detalle de los argumentos.

Confieso que me resulta difícil comprender una insistencia tan nítida en la privacidad de la religión. Empezando ya porque choca contra el hecho evidente —a lo largo de toda la historia— de que el discurso religioso aparece comunicado y compartido por millones de personas. Bien sé que Marina afirma que «una verdad privada compartida por mucha gente sigue siendo una verdad privada» (Marina 116) y que hasta inventa una nueva categoría, las «verdades privadas colectivas» (209). Eso podría ser así, si se tratase de una coincidencia casual o incluso del contagio puramente emotivo de una mentalidad de gueto. Pero la verdad religiosa se proclama públicamente, crea comunidad y desde el principio engendra teo-logía. De hecho, a los cristianos se les ha dicho ya al comienzo que «estén dispuestos a dar razón —¡logon didonai!— de su esperanza» (1 Pe 3,15).

No creo que Marina niegue la profundidad y el rigor intelectual de las grandes teologías. En este punto a él, que se reclama de su «maestro Husserl» para poner entre paréntesis todas las creencias, le ayudaría seguramente reclamarse también de él para otro principio al que el filósofo daba tanta importancia, que lo califica nada menos que de «principio de todos los principios». A saber: «que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento»<sup>6</sup>. Negar esto a lo religioso —cosa que, por lo demás, no hace sin más Marina, demasiado sensible como para no reconocerlo— resulta por lo menos extraño. Husserl, desde luego, no se lo negó; y es bien conocido su interés creciente por lo religioso, abundantemente confirmado en los inéditos.

Todo parece indicar que en todo este punto hay dos Marinas. El primero —y pienso que con mucho el menos genuino— ha decidido ya que la experiencia religiosa es irremediablemente privada. Lo hace por dos motivos principales. El primero, una tendencia a identificar fe y credulidad, como si aquella fuese una asunción infundada o no justificada por el creyente: una especie de «porque sí» puramente sentimental, en virtud del cual —y sólo en virtud del cual— se admitirían luego las verdades de la fe (no puedo detenerme a aclarar que una fe crítica —por lo demás, igual

---

<sup>6</sup> *Ideen I*, & 24, *Husserliana III*, p. 74; trad. cast. de J. Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México / Buenos Aires 1962, 58.

que una ética crítica— es siempre una *conclusión* fundada en una experiencia interpretada: para el creyente crítico sus creencias no son verdad porque las cree, sino que las cree porque *piensa* razonablemente que son verdad).

El otro motivo obedece a un uso ambiguo de «universalizable». A todas luces, el sentido justo de esta palabra remite a una verdad que puede *en principio* ser aceptada por todos, aunque no siempre lo sea *de hecho*. Pero, al hablar de las verdades religiosas, Marina opera —o parece operar, de

---

*porque la ética es un asunto humano,  
a la iglesia no puede negársele  
el derecho a manifestarse  
en el terreno ético*

---

otro modo sus argumentos en este punto no funcionarían— con el supuesto que no son universalizables porque no se ha logrado ni se puede lograr que sean aceptadas por todos: la religión «habla

siempre de una experiencia privada, que no es inmediatamente participable por todos los seres humanos» (115-116)<sup>7</sup>.

Por fortuna, el otro Marina nunca está del todo ausente. Empezando por su análisis expreso de la experiencia religiosa. Porque entonces, fuera de ciertos resabios positivistas —«la percepción sensible no da más de sí» (156)— que no casan con otros que claramente los rompen —«la dimensión divina de la realidad es un componente profundo de la realidad» (Marina 113)—, dice cosas muy finas, que no cuadran con lo anterior, yendo más bien de manera decidida en la dirección contraria (repátese la 2ª Parte: «Teología afirmativa»).

---

<sup>7</sup> Sería interesante estudiar el influjo del supuesto varias veces enunciado —pero no a la altura de la finura hermenéutica que demuestra de ordinario— de considerarse «extraterrestre» al estudiar estos temas. El ejemplo de la vidriera de la catedral, diversamente interpretable según se mire desde fuera o desde dentro, es tan bonito como engañoso en el caso presente. Puede estarse ciertamente o dentro o fuera de la catedral, pero nadie está ni totalmente fuera ni totalmente dentro de lo profano-religioso. No existe la postura neutral, como lo ha mostrado la famosa discusión de quién lo es más respecto al estudio de la religión: el creyente, el ateo, el agnóstico o el que ha dejado una religión. Todos estamos implicados —«embarcados», diría Pascal— y partimos de pre-juicios. Lo único que cabe, *sin que en eso haya privilegios*, es reconocerlos con honestidad y criticarlos con lucidez.

Y lo que es más: en realidad, él mismo ofrece los mejores argumentos para mostrar el carácter comunicable de la religión. Basta con emplear para ésta las razones que de manera lúcida, enérgica y brillante usa para defender a la ética frente al imperialismo positivista de la verdad científica. Haga el lector la prueba: si donde Marina pone *ética*, él pone *religión*, verá que todo funciona perfectamente. Eso sí, con una condición fundamental: que, como es de elemental justicia hermenéutica, «religión» sea entendida a partir de una visión teológica crítica y actualizada. Es decir, con una visión que, reconociendo como queda dicho la autonomía de la ética, no sigue en modo alguno operando con el supuesto de que «las religiones dicen que sin Dios no hay moral posible» (206); ni piensa tampoco que las (dice «muchas», pero entonces el argumento no vale) personas religiosas repiten con «delectación» la frase de Dostoievski «si Dios no existe, todo está permitido»; ni que, finalmente, se escandalizan del *etsi Deus non daretur* de Grocio (el autor parece no tener en cuenta que Grocio era creyente y que él mismo recordará páginas adelante que esa misma teoría había sido elaborada por Vitoria, Suárez o Molina [218]).

Una nueva visión de lo religioso y en concreto de la revelación —no como «dictado», sino como lento y progresivo descubrimiento de la «dimensión divina de lo real» *a través de la reflexión humana*<sup>8</sup>— permite no sólo eliminar la concepción de la «fe» como «un regalo que Dios hace a quien quiere» [se subentiende de manera caprichosa o favoritista] (209), sino que obliga a verla como un don ofrecido a todos, pero cuya aceptación humana se realiza —igual que Marina dice para la ética— libre e inteligentemente como un proceso «inductivo», con sus momentos «inventivo» y «justificativo». Por eso también la fe tiene en la historia «el gran banco de pruebas» (212-213). Lo muestran bien tanto lo que él mismo tan acertada y generosamente dice acerca de la labor creativa y pionera de los «renovadores religiosos» (214), como la evidencia histórica del avance en la comprensión de lo religioso *en sí mismo* (no sólo en cuanto ético): compárese en la misma Biblia la visión inicial de un Dios todavía no único, limitado, fuertemente antropomórfico, con el de Jesús de Nazaret, de transcendencia absoluta, que ama sin límites y perdona sin condiciones.

---

<sup>8</sup> Me permito remitir a mi libro *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987.

¿Que esto no es universal, porque *de hecho* no lo admiten todos? Evidente. Pero ¿no vale eso también para la ética? Incluso resulta posible, y así sucede muchas veces, que también a la ética se le niega todo sentido y por tanto su propia existencia real. El mismo Marina habla de «alumnos jóvenes» para los que «todo eso de la ética son músicas celestiales»; y no sólo para ellos: también para «los puristas de la racionalidad profana» (205); y, añadamos, para los positivistas y los conductistas duros, para los que niegan la libertad, etc., etc...

Sin embargo, esa situación de hecho no significa que sea preciso renunciar a la *posibilidad* de razonar, comunicar y, *en ese sentido*, universalizar la ética. Claro que —y recuérdese a Husserl y su principio fundamental— cada disciplina, cada experiencia radical y cada intencionalidad humana tienen su modo específico de comunicabilidad y universalidad. Y es igualmente claro que cuanto más densamente humana es una intencionalidad, más difícil resulta su poder de convicción apodíctica y más reducido su alcance cuantitativo. Resulta evidentemente más fácil convencer en ética que en religión; pero también resulta más fácil hacerlo en biología que en ética, y en física que en biología, y en geometría que en física... Sólo el imperialismo de los estratos más «científicos» —y por lo mismo humanamente más pobres— negará por eso la legitimidad de los más complejos y por lo mismo de más rica humanidad.

En mi parecer, la conclusión es clara: igual que no se le niega a la ética su carácter comunicable por ser más difícil y menos compartible que en las «ciencias naturales», tampoco debe negársele a la religión por sucederle lo mismo respecto de ellas y de la ética.

### **¿Reducción de lo religioso u oportunidad para un nuevo equilibrio?**

Después de haber reconocido la autonomía de la ética, era importante insistir en la «densidad» autónoma de lo religioso. Sólo así resulta factible situar el problema a la altura cultural de nuestro tiempo. Porque nunca han sido del todo llanas las relaciones entre ética y religión. Es innegable que históricamente la segunda ha tendido a absorber a la primera, sometiéndola a una tutela asfixiante, que con la llegada de la modernidad fue percibida, con razón, como *heteronomía* intolerable. Se comprende que la reacción fuese polar, afirmando con toda energía la *autonomía* de la ética, y hacerlo muchas veces *contra* la religión.

En su comienzo, las reacciones tienen derecho a llevar al extremo la oscilación del péndulo, como único modo de hacer ver la necesidad de un nuevo equilibrio. Lo difícil es lograrlo. Pero en ayudar a conseguirlo suele consistir el rol de la perspectiva histórica. Perspectiva que hoy, por fortuna, está ya disponible y constituye una magnífica oportunidad tanto para la religión como para la ética.

De entrada, *para la religión* supone un fuerte adelgazamiento en sus pretensiones, al obligarla a renunciar a un dominio largo y no pocas veces prepotentemente ejercido. Ya queda dicho: no existe una «ética cristiana», como no existen una física o una medicina cristianas. Si el descubrimiento y la justificación de las normas éticas son asunto estrictamente autónomo de la razón humana, resulta lógica una primera consecuencia: cuando en nombre de la religión las iglesias se manifiestan sobre cuestiones éticas, no pueden hacerlo ya invocando la autoridad de la Biblia ni de la tradición ni la suya propia. Podrán, y acaso deberán, tener todo eso en cuenta, pero sólo como posible «contexto de descubrimiento», no como «justificación». En cuanto entran en el terreno ético, deben reconocer que sus opiniones serán válidas en la exacta medida en que lo sean las *razones éticas* en que las apoyan. ¡Cómo cambiarían, de tenerlo en cuenta, tantas manifestaciones oficiales!

---

*si la ética reconoce la autonomía  
de la religión, los yerros éticos  
de la historia humana no lo son  
propriadamente de la religión*

---

Sin embargo, no todo es pérdida. Se trata, ciertamente, de una auténtica cura de caballo, y se comprenden las resistencias institucionales. Pero las caídas de caballo tienen también su tradición en la iglesia, y desde san Pablo aparece que no necesariamente con malos resultados. Porque de ese modo a la iglesia se le ofrece la posibilidad de concentrarse en su misión específica. Sucedió con la *ciencia*, y sólo algún nostálgico fundamentalista dejará de alegrarse de que por fin se comprenda que al magisterio eclesiástico no le compete meterse en cuestiones de astronomía o biología. Respecto de la *ética* resulta más difícil por su evidente mayor contacto con lo religioso. Sin embargo, no sólo es posible, sino que puede, y debe, significar una excelente oportunidad.

Empezando por lo más elemental. Justo porque la ética es un asunto *humano*, a la iglesia no puede negársele el derecho a manifestarse en este te-

reno, ni más ni menos que a cualquier otra instancia pública y responsable: las apesuradas pretensiones de encerrarla en las sacristías deberían tenerlo en cuenta. Debe ciertamente hacerlo con argumentos éticos, lo cual, repito, significa una renuncia dura y exigente. Pero puede también convertirse en estímulo y ayuda para revisar su tradición y actualizar sus opiniones en este terreno.

Humildad, pues, pero también liberación. Porque de ese modo, al situarse en su propio espacio, reconociendo la autonomía de la ética, obliga a ésta a hacer lo mismo con la religión. Y entonces resulta algo sorprendente: los yerros y horrores *éticos* de la historia humana no lo son propia y directamente de la religión; son justamente eso: yerros y horrores *de la ética*.

Es una consecuencia estricta. El reconocimiento de la autonomía ética nos ha hecho ver que la aportación *positiva* de la religión en este campo

---

*la religión ofrece a los creyentes  
un «gancho transcendental»  
en que apoyar sus normas  
morales*

---

es sólo indirecta, como posible ayuda en cuanto «contexto de descubrimiento», mientras que la «justificación» constituye propiamente un asunto de la razón humana en su función ética. Eso mos-

traba la nueva visión crítica de la Biblia: Moisés descubre las normas, reflexionando *éticamente*, y sólo después las reconoce —ya en lenguaje religioso— como «voluntad de Dios» (Kant lo confirma, al definir la religión como «el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos»<sup>9</sup>). Pues bien, *en negativo* sucede lo mismo: determinados errores o desviaciones éticos pueden estar sancionados o incluso favorecidos por el contexto religioso, pero estructuralmente su justificación racional es ética.

Que Marina atribuya los fallos a la religión y tienda a ver la ética como una instancia que atraviesa impoluta la historia, no carece de un cierto sentido. Pero descansa en una enorme abstracción. Lo indica él mismo: «llamo ética a esa moral transcultural, universal» (184, subrayado), dedi-

<sup>9</sup> *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1969, 150; cf. 104. 111, con las notas correspondientes.

cada tanto a purificar y moralizar la religión, como a corregir y aun a negar las morales concretas (185). Esta concepción puede valer *como ideal o intención* del empeño ético; incluso muchas veces, como resultado de hecho, cada vez que logra un progreso efectivo. Pero eso mismo puede decirse de la teología o de cualquier otra disciplina crítica: de cualquiera de ellas, tomada en su ideal de instancia crítica o correctora y juzgándola por sus resultados positivos, cabe hacer el mismo canto que Marina dedica —y con razón— a las excelencias de la ética.

Pero de suyo, en la realidad concreta, los razonamientos que intentan justificar las normas o conductas desviadas son siempre de carácter *ético*. Marina mismo lo dice en repetidas ocasiones, y tanto el libro que escribe con María de la Válgoma sobre la dignidad<sup>10</sup> como el más reciente sobre los derechos humanos<sup>11</sup> quieren ser justamente una historia de los oscuros y difíciles avatares de la «invención moral». Léanse, por ejemplo, las justificaciones que acerca de la mutilación femenina, de los horrores nazis o de la revolución cultural china... da en el impresionante capítulo «Argumento 'ad horrorem'» del primer libro citado (272-292): tales «justificaciones» son siempre *en sí* éticas; y cuando invocan lo religioso, de ordinario es para manipularlo. Lo expresa bien la cita de Fátima Mernissi acerca del Islam: «no es la religión sino el despotismo de las clases dirigentes» (217)<sup>12</sup> lo que se opone a ciertos progresos morales de la modernidad. En realidad, no cabía esperar otra conclusión: igual que los progresos, también las desviaciones en el campo de la ética son ante todo y sobre todo progresos y desviaciones de la ética.

Sin embargo, se me entendería mal, si se viese en esto un afán apologético. Lo dicho no equivale sin más a una disculpa, sino que, ante todo, supone un aviso y una llamada para la iglesia. Igual que ella valora su rol histórico de haber sido muchas veces un iluminador «contexto de descubrimiento» para valores morales auténticos, debe entonar el *mea culpa* por las veces que, infiel a su inspiración profunda, dificultó el descubrimiento de normas legítimas o sacralizó normas perversas. Por desgracia,

<sup>10</sup> *La lucha por la dignidad. Teoría de la felicidad política*, Madrid 2000.

<sup>11</sup> *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Madrid 2003.

<sup>12</sup> Repite la idea en *La lucha por la dignidad*, añadiendo a Zaki Nayib Mahmud, «un prestigioso intelectual egipcio (...), sostenía que el obstáculo para la renovación del islam no era la religión sino tres ideas espurias: la legitimidad del poder político arbitrario, la omnipotencia onerosa del pasado y la creencia en fuerzas que desafían la ley natural» (279-280).

no cabe negar que esto sucedió en la modernidad con valores tan importantes como la tolerancia, la libertad o la justicia social, que —a pesar de sus obvias raíces bíblicas y de contar siempre con el concurso de muchos creyentes— tuvieron demasiadas veces que imponerse frente a la oposición de la iglesia o de las iglesias.

En realidad, toda una línea del discurso de Marina reconoce esta estructura. Es justamente la del «otro Marina», la que insiste en lo que positivamente busca *afirmar*: aquella que habla de «la ética que no disuelve, ni liquida, ni anula las religiones, sino que juzga sus propuestas morales» (Marina 116). El problema surge cuando enuncia lo que desde ahí se cree obligado a *negar*. Dicho en concreto: ¿qué queda de la religión, cuando se deja purificar por el avance de la crítica ética? ¿Nada, una religión exangüe o una religión purificada y más fiel a su esencia genuina? Se comprende que la respuesta depende de la autonomía y densidad que se conceda a la intención y a la vivencia religiosa. Aunque, en realidad, ya queda dicho lo fundamental al respecto, no sobra concluir tratando de aclararlo de una manera más explícita y concreta.

### La «teonomía» como mediación de un nuevo equilibrio

La afirmación de la *autonomía* ha dejado al descubierto el carácter *heterónimo* de unas normas que se interpretaban como impuestas a la libertad humana por vía religiosa; en definitiva, desde fuera y de manera autoritaria. Mientras eso no se reconozca, la autonomía seguirá, con todo derecho, afirmándose contra la religión. Pero, por fortuna y como queda dicho, una buena parte —creo que la mejor y con futuro— de la teología actual la ha reconocido, estableciendo una relación más equilibrada. Dispone para ello de una categoría que expresa muy bien la nueva posibilidad. Se trata de la *teonomía*, que Paul Tillich —no el inventor, pero sí su gran propugnador teológico— explicó de muchas maneras, definiéndola como «la razón autónoma unida a su propia profundidad»<sup>13</sup>.

El significado se entiende bien desde otra categoría más fundamental: la *creación por amor*. Como muy bien vieron Schelling y Kierkegaard, justo porque Dios crea libremente desde su plenitud infinita, no absorbe a la creatura, sino que puede entregarla totalmente a sí misma. No la crea

<sup>13</sup> *Teología Sistemática I*, Barcelona 1972, 116; cf. 114-118. 193-197.

para «servirlo» o «darle gloria» —¡a pesar de tanta repetición acrítica!—, sino para fundarla, apoyarla y ayudarla en su propia realización (san Juan de la Cruz se atrevió a decir «para servirla»)<sup>14</sup>. Por eso, cuando la invita —¡sin obligarla, a pesar de tanto y tan terco moralismo religioso!— a la autenticidad moral, la llama justamente a realizarse *a sí misma*. De suerte que, desde el punto de vista de una fe crítica y coherente con la autonomía creatural, da exactamente igual decir, *en lenguaje religioso*, que quien sigue las normas éticas acoge el designio creador de Dios, o afirmar, *en lenguaje ético*, que al seguir las acoge la llamada de su ser más propio y auténtico.

A poco que se examine, esta visión, al distinguir planos, permite verlo todo a una nueva luz. El creyente no niega la autonomía de la ética, pero no por eso se ve precisado a cortar su relación con lo religioso. Simplemente la sitúa a

otro nivel: el de la fundamentación *última* del hecho moral en sí mismo, no en el de la determinación de las normas concretas. En terminología de

---

«es vano querer salvar un sentido  
incondicionado sin Dios»

---

(J. Habermas)

---

Marina, la religión ofrece a los creyentes un «gancho transcendental» específico en que apoyar sus normas morales. Con otras palabras: su rol en este terreno es el de fundamentar y animar a *ser* morales, dejando a la reflexión autónoma el trabajo de ir descubriendo *cómo* serlo.

Afirmar esto no significa negar otras posibilidades de fundamentación ni, menos, juzgarlas superfluas: desde le *Faktum morale* kantiano a la lucha por la *dignidad* propuesta por Marina y M. de la Válgoma, todo lo que ayude en esta tarea decisiva es importante. Lo que intenta ofrecer la religión es sólo —pero nada menos que— una fundamentación *última* y, unida a ella, una «compañía» trascendente que, no sólo envuelva y anime la acción moral, sino que, como ha visto Kant, fundamente una esperanza definitiva.

<sup>14</sup> «Porque aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma -¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!-, que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si Él fuese su siervo y ella fuese su señor, y está tan solícito en la regalar, como si Él fuese esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!» (*Cántico Espiritual*, c. 27 n. 1; *Vida y Obras completas*, Madrid 1964, 704).

Enunciados tal vez un tanto abstractos, pero que cobran fuerza cuando se los confronta con las últimas y tantas veces terribles amenazas siempre presentes en las profundidades de lo humano. Desde declarar al hombre fruto del «azar y la necesidad», para acabar viéndolo «como un cingaro (...) a la orilla del universo (...) sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes»<sup>15</sup>, hasta llevar nada menos que a todo un Freud a confesar que no encuentra respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué ser moral «aun después de darme cuenta de que me hacía daño a mí mismo y de que llovían los golpes sobre mí porque las demás personas son brutales y traicioneras»<sup>16</sup>. No menos significativa resulta la afirmación de J. Habermas: «Pero cosa distinta es encontrar la respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios»<sup>17</sup>.

Marina, por un lado, rechaza como válida la fundamentación religiosa, en cuanto la ve como opuesta a la autonomía. Propone en su lugar una especie de decisionismo postulador, afirmando «axiomáticamente la dignidad de toda persona humana» (Marina 114). Algo que nadie debiera negar; pero me temo que, siendo útil y aun hermoso como clave de un constructo lógico coherente, lo deje en la realidad efectiva demasiado colgado en el aire. Sus repetidas alusiones al barón de Münchhausen tal vez denuncien para él mismo esta sospecha: en definitiva, tal postula-

<sup>15</sup> J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971, 186. B. Russel dice algo parecido: «El hombre es producto de causas que no tenían ninguna previsión de la meta que estaban realizando; que a su origen, o su crecimiento, sus esperanzas y temores, sus amores y creencias, no son más que el resultado de colocaciones accidentales de átomos; que ningún fuego, ningún heroísmo, ninguna intensidad de pensamiento y sentimiento, puede preservar la vida individual más allá del sepulcro; que todos los trabajos de las edades, toda la devoción, toda la inspiración, toda la claridad meridiana del genio humano, están destinados a la extinción en la vasta muerte del sistema solar; que el entero templo de la realización humana tiene que ser inevitablemente sepultado bajo los cascotes de un universo en ruinas — todas estas cosas, si no completamente indiscutibles, son con todo tan probablemente ciertas, que ninguna filosofía que las rechace se puede sostener» (*Mysticism and Logic and Other Essays*, London, 1918, pp. 47-48; cit. por J. Hick, *The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm*, One World, Oxford 1999, 20-21).

<sup>16</sup> Carta a James J. Putnam, 8-7-1915 (*Epistolario 1873-1939*, Biblioteca Nueva, Madrid 1963, p. 347). Cabría citar palabras similares de M. Horkheimer.

<sup>17</sup> *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona 1996, 147; cit. por J. M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona 1998, 202-3, n. 22.

ción, *tomada como última*, no deja de parecerse a una contingencia que intenta salir de sí misma tirando de los propios pelos... contingentes.

En cambio, cuando se abre más a la sugerencia de lo religioso, habla de otra manera: «La religión introduce en el plano natural una dimensión infinita, lo que confiere una inaudita trascendencia al vivir humano y a su comportamiento» (214). Incluso desde esta apertura inicia el camino hacia la posible aceptación de la creatividad ética como una manifestación de lo divino: «Dios emerge conscientemente en nosotros cuando pensamos primero y realizamos después esa renovación ontológica: de animales listos nos transformamos en animales dignos» (Marina 114).

---

*desde la experiencia religiosa más  
auténtica, la teonomía no teme  
proclamarse como una autonomía tan  
radical como la de Kant*

---

Lo significativo, casi lo sorprendente, es que, cuando la relación a lo Divino se ve desde esta distinción de planos, se reafirma un respeto total de la autonomía ética. Porque, una visión crítica de la revelación que ha superado la «heteronomía» del dictado milagroso, sabe que el designio creador no se escucha en ninguna voz externa. Lo que Dios, por nuestro bien, quiere de nosotros lo llevamos inscrito en las aspiraciones profundas de nuestro ser y *sólo ahí* cabe leerlo, en una lectura creativa, que desde lo que es, descubra la llamada a lo que puede y debe ser. Abraham no resulta mal símbolo.

Todo esto, vista la historia real, pudiera sonar a una especie de discurso *ad hoc*: al recurso artificioso de una teología que intenta a toda costa salvar los restos de un prolongado naufragio (que, por desgracia, sigue demasiadas veces siendo noticia aún hoy). Sin embargo, quien conozca los avatares del pensamiento teológico reciente puede comprobar que responde a una preocupación sincera y modesta, que, sin negar los errores, no los eleva a principios; y que en las críticas no ve sólo lo en muchas ocasiones injusto, sino que sabe reconocer en ellas una «profecía externa» que, a través de las deformaciones históricas, puede llevarla a sus raíces más genuinas.

Ha sucedido con temas capitales como «bienaventurados los pobres» (teología de la liberación), y creo que está sucediendo con las relaciones ética-religión. De hecho, ya san Pablo supo afirmar: «Cuando los paga-

nos, con no tener Ley, practican naturalmente lo que manda la Ley, entonces aún faltándoles la Ley, ellos son ley para sí mismos» (Rm 2,14). Unos siglos más tarde, es bien conocida la frase de san Agustín: «ama y haz lo que quieres». (Nótese: «lo que quieres» —dilige et *quod vis fac*<sup>18</sup>—, no «lo que quieras» o lo «lo que querrías»; es decir: sigue la llamada real a actuar que te llega de tu ser más auténtico y profundo). Y san Juan de la Cruz, desde su increíble libertad mística, supo una vez más decir lo fundamental. En la *Subida al Monte Carmelo*, por tanto, con el realismo de quien no ignora la dureza de la ascensión, acaba sin embargo afirmando: «Ya por aquí no hay camino, porque para el justo no hay ley: él para sí es ley»<sup>19</sup>.

Como se ve, desde la experiencia religiosa más auténtica, la *teonomía* no teme proclamarse como una *autonomía* tan radical, que, a pesar de estar expresada antes de la ruptura de la Ilustración, no tiene nada que envidiar a las más osadas afirmaciones kantianas. Si como piensa Marina, comprender la relación entre religión y ética reviste tal trascendencia, que «la historia inmediata de la humanidad va a depender de cómo se resuelva este problema» (183, subrayado), bien vale la pena todo esfuerzo que, desde una y otra, haga lo posible por una nueva claridad, más allá de acusaciones y apologías. Más allá de rutinas heredadas. ■

<sup>18</sup> *In ep. Joh. ad Parthos* : Tract VII, 8 (PL 35, 2033; trad. cast. *Comentario a la primera carta de San Juan*, Sígueme 2002). Sobre este texto, nada superficial, puede verse el comentario de G. Teichweier, *Liebe als Grundlage und Ziel der christlichen Ethik*, en *Prinzip Liebe*, Herder 1975, 104-119, en p. 109-111.

<sup>19</sup> Tomado de una copia autógrafa, legitimada ante notario: *Obras completas*, cit., 362.