

Las religiones y la ética universal

Victoria Camps*

RESUMEN

¿Las religiones han contribuido o han sido un obstáculo para el avance de una ética de alcance universal? Para dar respuesta a esta interrogante, la autora construye su respuesta partiendo fundamentalmente de la religión cristiana. Más allá de la ética de máximos propios de una comunidad de creyentes, y de los fundamentos trascendentes que exige, intenta describir una continuidad entre los aspectos universalizables de la religión y una ética hoy dejada al arbitrio de una razón siempre falible. La heteronomía que un Dios impondría a la comunidad de creyentes acepta el desafío de transitar hacia una tolerancia desvinculada de preceptos con contenidos religiosos. La ética, hoy, entonces, aun reconociendo la universalidad implícita en ciertas doctrinas confesionales, debe permanecer apegada a una esperanza intramundana donde se revela, también, un cierto tipo de caridad, exenta de fundamentos últimos.

Palabras clave: Ética, religión, ética universal, esperanza intramundana

The religion and universal ethics

ABSTRACT

Have religions contributed or have they rather been an obstacle for the advance of an ethics of universal scope? To answer this question, the author constructs her response starting fundamentally from the Christian religion. Beyond the ethics of maximums of a community of believers, and of the transcendent foundations that it requires, she tries to describe a continuity between the universalizable aspects of the religion and an ethics today left to the arbitrage of an always fallible reason. The heteronomy that a God would impose on the believers' community accepts the challenge of travelling towards a tolerance detached from rules with religious content. Even recognizing the implicit universality in confessional doctrines, ethics today must remain attached to an intramundane hope where a certain type of charity is revealed exempt from any last foundations.

Key words: Ethics and religion, universal ethics, intramundane hope

*Doctora en Filosofía. Catedrática de Filosofía Moral de la Universidad Autónoma de Barcelona. España. Correo electrónico: victoriacamps@gmail.com

El título de este artículo incluye dos grandes preguntas: 1) ¿es posible defender una ética universal, global?; 2) ¿qué papel han jugado y pueden seguir jugando las religiones en ella? Dos preguntas de envergadura y demasiado básicas para tratarlas con la profundidad que merecen. No soy teóloga, sino filósofa, por lo que me permito llevar ambas preguntas al terreno de la filosofía a fin de proponer para ellas, no tanto unas respuestas canónicas, que desde la filosofía no las hay, sino el planteamiento que juzgo más adecuado.

1. La necesidad de una ética universal

El camino hacia la universalidad de los principios morales de la conducta humana se inició hace muchos siglos. Los primeros pasos, si no me equivoco, los dio el cristianismo, la primera religión que pretende convertir a la comunidad religiosa en una comunidad universal. Las palabras de Pablo de Tarso son inequívocas: "No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay hombre ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Jesús, el Mesías, y sois del Mesías, sois realmente linaje de Abraham y herederos de acuerdo con la promesa"¹. El empeño expresado por Pablo no es sólo el de universalizar la fe en Jesús, sino su mandamiento: el mandamiento del "ama a tu prójimo como a tu mismo" que debe ser universal.

A partir de entonces no hay marcha atrás. El proceso culmina con la Modernidad y, en especial, con la Ilustración representada, sobre todo, por Kant. El *sapere aude*, "atrévete a saber", que, según dicho filósofo, define a la Ilustración, es una llamada a la autonomía moral que no significa, de ningún modo, relativismo. La autonomía se expresa en el imperativo categórico que es el criterio definitivo de la ley moral y dice que es una norma moral la que quisiéramos ver convertida en ley universal. Es decir, *es moral la ley universalizable*.

Ahí está el punto. No hay que hablar de universalidad, sino de "universalizabilidad", palabreja enrevesada pero más exacta que "universalidad". Kant no dijo que la ley moral fuera universal, sino universalizable: debe ser universal. No lo es de hecho, pero *debe serlo*. Es fácil entender lo que esto significa si nos fijamos en los grandes principios que han brotado de los sistemas éticos del

¹ Gál., 3, 28-29

pensamiento occidental. El mandamiento cristiano del amor ("ama al prójimo como a ti mismo"), la regla de oro de la moralidad ("no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti"), el imperativo categórico de Kant ("actúa de tal manera que trates a la humanidad siempre como un fin y nunca únicamente como un medio"), la máxima de la moral utilitarista ("la felicidad de la mayoría es el principio del bien y del mal") o, lo más reciente, la Declaración universal de derechos humanos que al decir: "Todos los seres humanos nacen iguales en dignidad y derechos", no está diciendo que, de hecho, los hombres nacen con la misma dignidad, pero sí con *el derecho* a exigirla.

La distinción entre el ser y el deber ser es fundamental para evitar los malentendidos más corrientes al respecto. Que los derechos humanos se violen, que las personas tiendan a transgredir la ley que obliga a respetar la dignidad de toda persona y que lo hagan de hecho, no va en contra del principio de universalizabilidad de la moral. No hacen lo que deben, ésa es la cuestión. Pero el deber ser permanece intocable: ahí está y permanece como deber aunque nadie lo cumpla.

Ahí está como lo que debe ser porque *es racional*. La diferencia entre el cristianismo y la Ilustración es que ésta pretende dar un fundamento racional y, en consecuencia, laico, a la ley moral. Los deberes morales —dirá Kant— son autónomos, esto es, no son deberes porque los manda Dios, sino porque nos obliga a reconocerlos como tales la razón. Se trata de una cuestión cercana a la lógica: la lógica de la razón. ¿Es posible defender, desde la razón, la existencia de esclavos junto a hombres libres, la inferioridad de la mujer con respecto a los hombres, es posible que se acepte la mentira como norma o el robo como regla? Me dirán que eso es lo que se hace, y lo hacen, seres supuestamente racionales. En efecto. Pero no deberían hacerlo. El principio básico de la ley natural, que dice que "todos los hombres nacen libres e iguales" es autoevidente: no es discutible desde un punto de vista racional.

Con la modernidad, el trascendentalismo de la razón sustituye a la trascendencia divina. Dicho con palabras menos crípticas: no defendemos la igualdad y la dignidad de todos los seres humanos porque sea un mandamiento de la ley de Dios, sino porque entendemos que *debe ser así*. Nos lo dice ese trascendental que es la razón. La razón en cuanto distinta a la sensibilidad, no es empírica: es trascendental. ¿Y no se equivoca la razón? Tal vez. Pero difícil-

mente en principios tan generales y básicos como el que dice que todos debemos tener la misma dignidad. Nos equivocaremos y nos equivocamos en los modos de entender y aplicar esa regla general. Pero ese es un riesgo inherente a la autonomía moral, al sujeto autónomo que no se apoya en una ley divina revelada y auspiciada por la autoridad de un Dios. Por eso Kant dice: "atrévete a pensar por tu cuenta", corre el riesgo de equivocarte, no te dejes asustar por la incertidumbre.

El caso es que hoy ya no nos encontramos en la modernidad ilustrada, cuya confianza en la razón y en la capacidad de ésta de llegar a la verdad fue ciega. Estamos en la postmodernidad que se caracteriza, precisamente, por el cuestionamiento de la universalidad y la aceptación del relativismo. Un párrafo frecuentemente citado del *Tractatus* de Wittgenstein fue precursor de lo que vendría unos años más tarde. Dice así: "El sentido del mundo tiene que encontrarse fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede. En él no hay ningún valor y si lo hubiere no valdría nada"². A lo que añade: "Por eso no puede haber proposiciones de ética"³. Es decir, puesto que estamos metidos en el mundo, nuestra visión de él es sólo un punto de vista, sólo están a nuestro alcance valores relativos a nuestra situación, a nuestra cultura, a nuestra época, no valores absolutos. La antropología cultural aborrecerá la misma tesis; ¿qué derecho tengo yo a juzgar, a emitir juicios de valor, sobre las prácticas de otras culturas? ¿Qué derecho tengo incluso a utilizar palabras como "infanticidio", "mutilación", "sexismo", colonizando con ellas unas prácticas que son ajenas a mi cultura y a mi lenguaje? Llevado a ese extremo, al extremo de no poder traducir ni proyectar nuestro mundo en el de los otros y viceversa, el relativismo o el perspectivismo acaba en el "todo vale". Es un relativismo a ultranza, que acaba en escepticismo: puesto que todo vale y todo está permitido, ¿para qué preocuparnos de un juicio moral?

Los filósofos que, de un modo u otro, se sienten cercanos a ese relativismo, lo ponen de manifiesto afirmando la incapacidad de la razón para sustituir a Dios. Así, dirán, por ejemplo, que, abandonada la prueba trascendente, no hemos sido capaces de encontrar un fundamento racional a los derechos humanos. Y si el fundamento falta, ¿en qué apoyar la legitimidad de unos derechos supuestamente universales? "Si Dios ha muerto, todo está permi-

2 L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 6.41.

3 *Ibid.*, 6.42.

tido", habrá que concluir con Dostoiewski. El proyecto ilustrado fracasó: como filosofía y como práctica. Ni se ha cumplido ni ha conseguido convencernos a todos como imperativo irrenunciable. ¿Para qué seguir por ese camino?

Sólo hay una respuesta, a mi juicio: ese camino es el único que nos permite construir una ética. Si creemos en la ética como instrumento para transformar el mundo, hay que decir que aunque Dios haya muerto no todo está permitido, ni todo es igual: hay un bien y un mal, una justicia y una injusticia. Por lo tanto, aunque la secularización sea un hecho, y precisamente porque es un hecho, hay que esforzarse en construir y recuperar, con nuestras propias fuerzas y con el riesgo constante de errar, el *sentido de lo humano*. Con nuestras propias y humanas fuerzas, con nuestras limitaciones, pero hay que hacerlo. La ética, insisto, es un deber ser, y, como tal deber ser, es constitutivamente *humana*, lo cual significa, a la vez, que es obra nuestra y expresión de nuestra mediocridad. Dicho de otra forma, el ser humano no se conforma con lo que hay: lo valora, lo juzga y trata de distinguir si eso que hay es lo que debería haber. La mente humana —volvamos a Kant— es esencialmente legisladora.

Que hoy aplaudamos el pluralismo, incluso la multiculturalidad, las diferencias, no estorba a la exigencia de una ética universal, mundial. No estorba porque es necesario construir un sentido que permita condenar lo inhumano de nuestro mundo, estemos donde estemos. Puesto que la empresa es difícil y nuestra época muy compleja, tal vez la ética no pueda ser otra cosa que "condena", una ética negativa, anclada especialmente en la crítica: crítica de los crímenes, de las discriminaciones, de las esclavitudes, de las injusticias. Pero si esa crítica es posible es porque, de algún modo, distinguimos la justicia de la injusticia. A pesar del pluralismo que aceptamos y celebramos, a pesar de la diversidad cultural o ideológica, vemos la necesidad de un tribunal de justicia internacional, por ejemplo, que decida sobre las violaciones de los derechos humanos. ¿O es que esas violaciones han de permitirse allí donde la mayoría o el sector dominante las considere correctas o buenas para sus intereses?

Si hoy se nos hace más necesaria esa ética global es porque hemos aceptado mayoritariamente la democracia liberal como el sistema de gobierno más adecuado y legítimo. El liberalismo proclama el valor casi absoluto de la libertad. Pero una libertad sin más

va a hacer muy difícil, si no imposible, la democracia. A la libertad, en ética, se la llama "autonomía", que no significa ausencia de normas, sino normas que yo me doy a mí misma. Esas normas son necesarias. Y si son normas éticas algo en común deben de tener. Una ética que discrimine a la mujer no merece el nombre de ética. El exterminio de los judíos por el nazismo ha de ser radicalmente rechazado desde la ética. Como lo ha de ser el aplauso a los dictadores, la desconsideración hacia las hambrunas o la complacencia ante las guerras, sean o no humanitarias. Liberales, sí, pero dentro de un orden. Un orden, además, imprescindible para hacer de contrapeso a los valores que rigen de hecho nuestras sociedades liberales, democráticas y sujetas a la economía de mercado. Son los valores económicos: la productividad, la rentabilidad, la eficiencia. Valores, sin duda, pero no los únicos ni los fundamentales. Los valores últimos, los que deben ser el criterio de todos los demás, son la libertad, la igualdad, y la fraternidad, que constituyen la base de los derechos civiles, políticos y sociales. Derechos que están hoy en peligro debido a la prioridad del crecimiento económico, a los descubrimientos tecnológicos, a la despreocupación por el medio ambiente, al individualismo que favorece la economía de consumo y a tantos otros factores que relegan a un plano muy inferior lo que debería actuar como criterio básico de discernimiento entre lo correcto y lo incorrecto.

2. La función de las religiones en la ética universal.

Si la ética debe tender a la unidad en lo que a sus principios fundamentales se refiere, las religiones, por el contrario, son muchas y está bien que así sea. No hay nada, desde una perspectiva racional, que fuerce a la unidad religiosa, si entendemos que la religión es una especie de unión con lo trascendente, una esperanza en un más allá, que, sin embargo, puede expresarse, en este mundo, de formas diversas. Con distintos dioses y con distintas expectativas y exigencias morales. Es más, a la ética y a sus normas fundamentales se ha llegado históricamente a partir del ejercicio de la razón, con mayor o menor fortuna. La religión nace de una revelación divina, la llamada directa o a través de un profeta, a creer en algo incognoscible para el entendimiento o la razón humanos.

Lo que quiero preguntarme ahora es si las religiones han sido un obstáculo o más bien una ayuda para el desarrollo y el conocimiento ético. Más aún: ¿es compatible la ética universalizable con las éticas religiosas?

Me referiré exclusivamente al cristianismo, que es la única religión que conozco medianamente bien, pero que creo que comparte una aspiración extensible a cualquier religión monoteísta que se concibe a sí misma como la única verdadera: la aspiración a constituirse en fundamento de la ética universal. La religión cristiana –y sin duda con más empeño la católica– ha erigido a su Dios –a través de un Pontífice en la tierra– en la autoridad fundante de la ortodoxia ética. La ley divina, revelada por Dios, ha sido vista durante siglos como la base y el principio de la ley humana. Lo cual significa que a todos los mandamientos de la ley divina –fueran éstos más básicos o más coyunturales– se les ha dado el mismo rango de ley moral indiscutible. Un mandamiento del Decálogo, tan circunstancial y, en consecuencia, con innegable contenido machista, como es el que dice: "no desearás a la mujer de tu prójimo", ha adquirido en la doctrina moral cristiana tanta relevancia como "amarás al prójimo como a ti mismo" o "no matarás". Eso en la doctrina, pues, en la práctica, el mandamiento de no fornicar –que es la acepción no censurada del mandato en cuestión– ha sido más vigilado, controlado y defensorio de las esencias de la moral católica que un "no matarás" o un "amor al prójimo", reiteradamente violados o ignorados con el beneplácito expreso o tácito de las máximas autoridades eclesiásticas.

Esta confusión entre *los mínimos de la ética universalizable y los máximos de una ética religiosa* –que, por ejemplo, exige a sus fieles la creencia en la indisolubilidad del matrimonio o en la criminalidad implícita en el aborto, sean cuales sean las circunstancias– ha contribuido, sin duda, a que se obvие el papel que la religión cristiana ha tenido en la construcción de la ley moral. Los esfuerzos de la modernidad por privatizar la religión, desvincularla de la política y dar paso a la tolerancia, no impiden que los mismos filósofos que luchan contra el monopolio de una única fe religiosa, apuesten, sin embargo, por una moral universal basada en el mandamiento fundamental del cristianismo. Spinoza, por ejemplo, afirma que el mensaje universal de las Escrituras, conocer y amar a Dios y al prójimo como a uno mismo, es la base de la tolerancia. Rousseau, por su parte, entiende que existe una religión universal que es "la religión humana y social". El impera-

tivo categórico kantiano, cuando deja de ser pura forma, adquiere dejes muy cristianos, a veces excesivamente cristianos —en la "Doctrina de la virtud" de la *Metafísica de las costumbres*—, con lo que sólo consigue restar credibilidad a la supuesta imparcialidad del imperativo categórico.

En pocas palabras: es indudable que los principios básicos de la moral cristiana lo son a su vez de la ética laica universalizable. La cuestión radica en separar lo básico de lo que no lo es, o lo que son puros principios —el del amor al prójimo—, de las normas más concretas que no son sino una interpretación sesgada y discutible, aunque respetable como interpretación singular, de los principios fundamentales. La dificultad, por parte de la religión, de separar ambas cosas y el consiguiente empeño en convertir cualquier deber en un deber universal no ha ayudado en absoluto a mantener la continuidad entre la teoría ética secularizada y la ética cristiana.

La vinculación entre la ética y la religión se ha hecho depender tanto de la cuestión del fundamento de la moral, como de sus contenidos. Respecto al fundamento, es evidente que la modernidad pretende poner punto final a la idea de que o bien la moral se sustenta en un fundamento religioso, en un Dios, o bien carece de fundamento. La moral —dirá Kant— no debe tener un fundamento religioso, debe apoyarse en la mera razón. Si esa razón resulta un apoyo poco firme y tambaleante, habrá que reconocer las limitaciones de la *razón* humana y aprender a vivir con ellas, pues recurrir a la voluntad de un Dios como principio de la ley moral es aceptar una heteronomía contradictoria con la autonomía de la que debe brotar dicha ley.

La segunda cuestión, la de los contenidos de esa moral que surge de la mera razón, por el contrario, nos lleva a la conclusión de que los contenidos derivados de una supuesta revelación divina y los derivados de la razón humana no son, a la postre, tan distintos, siempre que sepamos distinguir lo esencial de lo accesorio. No puede haber una ley moral que acepte el asesinato como principio, sea o no de origen religioso. Otra cosa es que distinga entre asesinatos permitidos y no permitidos, recurriendo al eufemismo o a la trampa nominalista. Pero ese es un recurso utilizado por todas las doctrinas éticas en cuanto hacen casuística y bajan a regular lo concreto. "Demasiado humanas", como dijo Nietzsche para mantener incólumes sus principios.

Si, pues, desde el agnosticismo no es aceptable la religión como fundamento de la ley moral aunque se reconoce, al mismo tiempo, la equivalencia de los contenidos más básicos por lo que hace a la moral cristiana y a la moral laica, la pregunta es: ¿para qué necesita la ley moral a la religión? Sin duda, la religión –la cristiana, por lo menos– no es un obstáculo para la ley moral, no es tampoco incompatible con ella, pero ¿es necesaria? ¿Y para qué?

Se me dirá que plantearse la existencia de la fe religiosa en términos de necesidad ó no necesidad es un despropósito. Para un creyente, el planteamiento es absurdo pues la religión no la ve como necesaria o inútil, sino como el alimento de la fe en un Dios que está ahí interpelándole. Convengamos, sin embargo, en que hace falta esa fe, sin la cual las cosas se ven de forma muy distinta. En tal caso, no es Dios el que interpela, sino el hombre quien se pregunta por qué tengo que creer en un Dios. ¿Tiene respuesta esa pregunta cuando decidimos que Dios, si algo es, no es el fundamento de la ley moral universal? Creo que sí. La religión cumple otra función, no la de fundamentar las normas morales. Es sabido que la comisión encargada de redactar la declaración de derechos humanos de 1948 decidió, de entrada, no discutir la cuestión del fundamento de los derechos. Tan difícil vio llegar a un acuerdo sobre ese punto, dada la diversidad de creencias y de ideologías, que prefirió eludir el tema. Al fin y al cabo, aceptar uno u otro fundamento –Dios o la razón– es un acto de fe, no tiene nada que ver con la verdad sino únicamente con lo opinable.

Así las cosas, ¿qué función puede tener la religión en nuestro mundo, no ya moderno sino posmoderno y secularizado? Hemos dicho que no a la religión como fundamento de la ética. ¿Diremos lo mismo de la religión como algo que da sentido a nuestras vidas y a la existencia de la humanidad en general?

La religión, en efecto, da respuestas. Da respuestas al misterio y a las preguntas más angustiosas de la existencia humana como son el dolor y la muerte. Rorty, dicho sea de paso, equipara, desde el pragmatismo la religión y la ciencia: dos maneras no competitivas de producir felicidad. Responden –dice– a dos clases de deseos: la ciencia, el de predecir y controlar; la religión, ofrece motivos para la esperanza y algo por lo que merece la pena vivir. En efecto, la religión da contenido a la esperanza más última: ¿qué ocurre después de todo esto? ¿Qué podemos esperar? fue la pregunta que le quedó colgada a Kant tras la lúcida deducción de sus imperati-

vos categóricos. ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo? y ¿qué puedo esperar sin más: qué compensación para las injusticias, qué justificación para el sufrimiento, qué explicación para la muerte? Desde Kant, la filosofía ha dejado de responder a tales preguntas. La religión, en cambio, las tiene. Son respuestas pueriles, en la opinión de teólogos como Bonhoeffer, respuestas que sólo "tapan agujeros", pero son respuestas al fin y al cabo. Convincientes o no, son, por lo menos, satisfactorias para quienes creen en ellas.

Por mi parte, prefiero situar la esperanza *en este mundo* y no en un incierto mundo trascendente. La esperanza de que este mundo pueda llegar a ser un mundo distinto, "sin víctimas ni verdugos" —como dice bellamente Manuel Fraijó—, donde se alivien el sufrimiento y las injusticias. Abandonada la religión como base de la ética, creo que la ética adquiere sentido por sí misma. La ética es —como dice Levinas— el espacio en el que el Otro nos interpela, porque —esto es de San Juan— "si nos amamos mutuamente Dios está con nosotros". Es, por lo tanto, el espacio intramundano en el que se revela la trascendencia o el amor interhumano. En términos religiosos, la caridad.