

NO TODOS LOS CAMINOS LLEVAN A ROMA,
O A SANTIAGO
(*Consideraciones sobre la relación entre Ética
y Religión en una sociedad multicultural*)¹

JOSÉ L. TASSET
Universidade de A Coruña

*«Todo buen viajero disfruta del camino sin
pensar en el destino...» (Julio Cortázar)*

ABSTRACT

Inside a liberal and multicultural society, religion must renounce to aspire reaching at an absolute Consensus about its basic values, and more about it must abandon the idea that this values could inspire Law.

An *Overlapping Consensus* about individual autonomy and liberty, constitute a little scale model, but sufficient, for a moral Consensus in a multicultural Democracy..

1. PALABRAS PREVIAS

...mi primer apellido procede de un país protestante (Flandes), el segundo es seguramente judío, marrano, nací en Sevilla, vivo en Galicia; soy agnóstico en un país de católicos que cada vez más

¹ Este trabajo originariamente fue mi contribución –una deuda de amistad– a un Curso denominado *Aulas en el Camino (El Camino inglés a Santiago de Compostela)*, organizado por el sociólogo José Leira López (con la colaboración de Rosa Méndez Fonte) en la Universidad de A Coruña durante el curso 1997-1998. Agradezco su permiso para publicar en Τέλος esta versión algo modificada del trabajo.

abrazan el culto de los horóscopos y adivinos... Si no estuviera interesado por la religión, sus formas y su relación con la «moral laica» estaría simplemente «loco».

Mi intención es presentar aquí algunas reflexiones no sólo sobre el fenómeno de la moral, que es de lo que se ocupa la ética o filosofía moral, o sobre la propia experiencia religiosa –bien es cierto que contemplada en un cierto sentido «desde la barrera», ya que como he dicho soy agnóstico e incluso diría que «más que agnóstico» (Javier Marías)– y sus conflictivas relaciones contemporáneas y clásicas, sino sobre cómo responden ambas instancias al hecho humano fundamental de la búsqueda de un sentido para la existencia. Y aquí es donde aparece el camino.

El camino, los caminos de peregrinación de cualquier tipo, incluso la simple imagen del caminante («Wanderer» en Nietzsche, un filósofo preocupado por los caminos pero convencido de que no van a ninguna parte), han simbolizado siempre la búsqueda humana de un sentido, de un destino, para el trayecto vital que a todos los seres humanos nos es dado vivir. La experiencia religiosa del camino parece ser aquella en la que dicho camino se refiere de modo último a una meta física (Santiago, Roma, Jerusalén, Benarés, El Rocío², etc.) que es un simple trasunto de una meta espiritual, trascendente, esto es, que nos lleva más allá de nosotros mismos. Esta referencia a algo más allá de uno mismo nos la perdemos, no sé si tristemente, quienes no somos religiosos.

La simple idea –incluso quizás demasiado simple– que quiero presentar aquí, y para lo cual me he servido de la metáfora del caminante, el camino y sus metas y destinos, es que, contra la tendencia contemporánea a absolutizar la experiencia religiosa como la única experiencia humana de donación de sentido (lo que alcanza su culminación con Lawrence Kohlberg y su séptimo estadio religioso de desarrollo moral de los seres humanos autónomos –lo que de modo acertado fue criticado por Jürgen Haber-

² Paradojas del destino de un agnóstico en este país. Este trabajo, en un cierto sentido, analiza críticamente lo que significan, desde un plano social y no individual, los caminos de peregrinación. Mientras tanto, mi tío materno, Manuel Carmona, imagina, esboza y plasma en madera, una tras otra, todas las imágenes del gran retablo barroco precisamente de la ermita del Rocío, en Almonte (Huelva). Más de un millón de personas irán cada primavera a contemplar su obra. Más adelante, intentaré señalar los valores que a mi juicio *mueven* a un agnóstico. Difícilmente podrán competir con esos números. Sobre este retablo, una hermosa y genial paradoja –dicen los críticos– en pleno siglo xx, cfr. AA. VV.: *El escultor Manuel Carmona y el retablo de la ermita de El Rocío*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Caja de Ahorros San Fernando, 1998.

mas-) ³, afirmo que la experiencia digamos «laica» de la existencia puede estar plena de sentido sin albergar ninguna referencia interna de tipo trascendente ⁴, es decir, que es posible una vida moral plena sin religión, que el camino de los seres humanos no tiene por qué llegar siempre a Roma o Compostela, sino por ejemplo a otros seres humanos o a uno mismo.

El camino es posible, así, aunque no lleve en sentido estricto a ninguna parte.

2. SOBRE MORAL Y RELIGIÓN: BREVE DISCUSIÓN SOBRE DEFINICIONES

La mayoría de las discusiones sobre la relación y muchas veces enfrentamiento entre la experiencia moral, la moral sin más, y la experiencia religiosa, suelen partir de una definición no demasiado precisa ni de una –la moral– ni de otra –la religión–. Son posibles muchas definiciones, generales o más precisas, de ambas. Aquí las vamos a definir a partir de un solo aspecto de su naturaleza: la relación que guardan, que siempre han guardado, y por la que normalmente han solido enfrentarse, con la regulación del comportamiento humano por medio de normas ⁵.

³ Esta idea de un séptimo estadio «religioso» del desarrollo de los seres humanos, así como otros aspectos del pensamiento de Kohlberg los he analizado en «Utilitarismo y teoría del desarrollo moral. (1.ª Parte: Análisis crítico de las teorías cognitivas del desarrollo moral y de sus fundamentos kantianos.)», *Τέλος. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, III/1 (Junio 1994), pp. 49-83.

⁴ Una defensa ingeniosa y, como siempre ocurre con Bertrand Russell, más profunda de lo que parece de esta tesis, puede encontrarse en el siguiente texto: «Hay mucha gente que dice que sin creer en Dios un hombre no puede ser feliz ni virtuoso. En cuanto a la virtud, sólo puedo hablar por observación, no por experiencia personal. Y en cuanto a la felicidad, ni la experiencia ni la observación me han llevado a pensar que los creyentes son, en general, más o menos dichosos que los incrédulos» (RUSSELL Bertrand, *¿Por qué no soy cristiano?* Barcelona, Edhasa, 1981 (6.ª ed.), p. 215.

⁵ Aquí y en otros momentos de nuestra exposición adoptamos la perspectiva general –a la vez ontológica y ética– que podríamos llamar «continuista» y que ha encontrado, a nuestro modo de ver, su formulación más precisa en la obra de FERRATER MORA, José, *De la materia a la razón*. Madrid, Alianza Editorial, 1979.

Las implicaciones éticas de la ontología y epistemología continuistas desarrolladas por José Ferrater Mora en la obra citada antes no han sido suficientemente puestas de relieve. Sin lugar a dudas, nos parece que dicha teoría proporciona uno de los marcos conceptuales más desarrollados de la filosofía contemporánea con vistas al logro de una comprensión filosófica global (no sólo

Resumiendo mucho, podemos decir que el fenómeno moral, el comportamiento moral, la Moral es un tipo específico de conducta normativa, cuyos rasgos esenciales son: en primer lugar, la exigencia del desarrollo de un correlato psicológico denominado «conciencia moral», resultado de un proceso intenso y prolongado de socialización e interiorización de una serie de normas reguladoras del comportamiento; en segundo lugar, la exigencia igualmente importante de que tal proceso no pueda llevarse a cabo del mismo modo que cualquier otro proceso de transmisión o educación social y cultural, sino a partir de una irrenunciable voluntariedad en la asunción de la norma de conducta y, en tercer y último lugar, se añade a todo esto la necesidad también ineludible de que el individuo realice una justificación racional suficiente de la norma y de su aceptación de ella. Resumiendo todo esto, podríamos decir que la Moral se define por su normatividad, por su libertad o voluntariedad y, finalmente, por su racionalidad ⁶.

específicamente ética) del fenómeno moral. Este valor de fundamentación ontológica y epistemológica de los estudios éticos sólo ha sido recogido en el campo de la Ética por la profesora Esperanza Guisán, pero no ha tenido la influencia generalizada que su importancia e interés merecen. Los aspectos éticos de la teoría de Ferrater han sido expuestos con gran acierto por Priscilla COHN en «El pensamiento ético de Ferrater Mora» (*Anthropos*, 49 [1985], pp. 36-42) y por Esperanza Guisán en «La aportación de Ferrater Mora a la ética contemporánea» (*Anthropos*, 49 [1985], pp. 42-45).

Puede encontrarse una exposición global de los argumentos filosóficos y éticos de Ferrater Mora en José BONETE PERALES, «La teoría ética de José Ferrater Mora» (*Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV [1987], pp. 349-371); también del mismo autor *Éticas contemporáneas*. Madrid, Tecnos, 1990, cap. IV, pp. 185-225. No obstante, dicha teoría ética –si es que podemos llamarla así, o lo que sería más exacto, la «ontología moral» de Ferrater Mora– sigue necesitada de una crítica más profunda que la abordada en este último trabajo, así como de un desarrollo más extenso de lo acertadamente señalado en los dos primeros.

Para un intento de utilización de los supuestos y tesis continuistas de Ferrater Mora con vistas al diseño de una solución al problema de la escisión Es/Debe, a partir de la reinterpretación del «Is-Ought Passage» de Hume, cfr. nuestro trabajo «¿Era la “navaja de Hume” propia o prestada? Los hechos y la Ética (Una argumentación humeana sobre la posibilidad y conveniencia de pasar del “Es” al “Debes” para una fundamentación teleológica de la Moral» en Τέλος. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, VI/2 (Diciembre 1997), pp. 101-113.

⁶ Se podría objetar, no sin razón, que esta caracterización de la Moral por medio de la normatividad, la voluntariedad y la racionalidad, con el objeto de caracterizarla formalmente y distinguirla de la Ética, en realidad lo que hace es, después de hacer pasar la Moral por el «filtro» de la Ética, diluirla en ésta, con lo que se deja fuera de la definición de Moral toda una esfera de comportamientos que, sin cumplir con esos requisitos formales en su conjunto y de modo pleno (por ejemplo, los actos de ayuda al prójimo no justificados racionalmente o el cumplimiento mecánico de normas por todos aceptadas como «buenas»), sin embargo, habitualmente son estimados como «morales».

Por su parte, y como ya hemos dicho, vamos a referirnos –de una manera evidentemente reductiva– a la Religión en el sentido específico –y necesariamente muy restringido– de estructura reguladora del comportamiento humano, y no a otros sentidos de esta experiencia vital humana ⁷.

Esto es, si podemos definir la religión, el fenómeno religioso, de muy diversos modos, pero agrupando todas estas definiciones en torno a dos grupos: a) acercamientos emotivo-subjetivos y b) acercamientos funcionales o funcionalistas, nuestro análisis se va a centrar en este último grupo por cuanto en él se incluyen aquellos enfoques que inciden especialmente en los factores de regulación normativa del comportamiento humano, que son propiamente los que generan algún tipo de conflicto moral-religión.

Volviendo al hilo de la discusión, hemos dicho, entre otras cosas, que la Moral se caracteriza por regular el comportamiento mediante *normas*. Ahora bien, la normatividad por sí sola no basta para distinguir la Moral de nada; el Derecho, la Religión, las normas sociales en general son también, en ciertos aspectos,

Aunque éste es un inconveniente que ha de ser tenido en cuenta, con el fin de que la definición de la Moral aquí defendida no se aleje en exceso del sentido intuitivo y espontáneo que el término posee en el lenguaje ordinario, sin embargo, como nuestro objeto es la aclaración de los conceptos de Ética y Moral, cuando en este trabajo usamos el término «Moral» nos referimos aquí –restrictivamente, y de modo preferente aunque no exclusivo– no a la Moral positiva, sino a lo que desde Kohlberg se puede denominar «moral o moralidad crítica»; no obstante, debe tenerse en cuenta que entre una y otra no hay una diferencia de clase sino de grado, hay una evolución que pasa precisamente por el desarrollo de la normatividad, voluntariedad y racionalidad de las acciones de los sujetos morales, así como de su consideración de las acciones ajenas. A esta «Moral crítica» o *Télos* de la moral a menudo se la llama Ética porque en cierto modo es una Moral hecha Ética; creo sin embargo que, a pesar de caer en ciertos momentos en alguna imprecisión, resulta de utilidad seguir reservando el término Ética para referirnos al estudio de los comportamientos morales, y el término Moral para hacer referencia al ámbito del comportamiento mismo, aunque teniendo en cuenta que, dentro de la Moral, hay un círculo de acciones que podríamos denominar convencionales que caerían más propiamente dentro de lo que habitualmente se denominan usos y costumbres sociales. Una vez más, insisto en que entre estos comportamientos y los actos morales propiamente dichos no hay una escisión ni una quiebra, aunque el comportamiento moral supone un cierto salto ¿cualitativo? hacia un ámbito postconvencional (en independencia de si alcanzamos un estadio de consecuencias –5ª de Kohlberg– o principios –6ª de Kohlberg–), dentro del cual se producen los actos a los que propiamente podremos llamar «morales».

⁷ Cfr. para este problema de los distintos sentidos del término *religión* KURTZ, Paul, *Living Without Religion (Eupraxophy)*. New York, Prometheus Books, 1994, p. 51.

normativos; cada uno de un modo específico, pero todos son normativos.

La libertad o voluntariedad basta para distinguir de forma muy general —que por supuesto necesitaría de mucho más detalle si fuera nuestro interés prioritario esta cuestión— la Moral del Derecho. Ahora bien, esta característica no sirve para distinguirla de la Religión, ya que en ella, al igual que en la Moral, no tienen ninguna cabida los actos realizados en contra de la propia voluntad o de forma involuntaria. Tendremos, por tanto, que acudir a la tercera característica de la Moral: *su racionalidad*.

Aplicando el criterio de racionalidad, la distinción entre Moral y Religión resulta, en mi opinión, relativamente clara.

Mientras que la Religión no pide ni exige, a los individuos que forman parte de ella o están integrados en su sistema normativo sea en la forma que sea, la justificación racional de su comportamiento ni de las normas que lo rigen, sin embargo, la Moral *exige* esa justificación racional.

Si profundizamos un poco más no sólo en el papel de la racionalidad dentro de la Moral y de la Religión, sino incluso en la forma y alcance del procedimiento de justificación del comportamiento del individuo escogido en una y otra, podremos señalar que, mientras la Moral constituye un conjunto de «propuestas» de acción, de comportamiento, la Religión, o las morales de inspiración religiosa, tienden a estructurarse en un conjunto de *mandamientos*. Además, la Moral está siempre dispuesta a ser revisada y cambiada, mientras que la Religión trata siempre de mantener su integridad, rechazando las críticas y modificaciones como simples pecados, perversiones, desviaciones, traiciones a la norma. Esta actitud es consecuencia lógica del hecho de considerar las normas morales como emanación de una dimensión radicalmente ajena (lo «Otro», lo «numinoso», para algunos, simplemente Dios), y no como un producto o artificio de la inteligencia y los sentimientos humanos en su desarrollo vital y cultural ⁸.

⁸ La cuestión concreta de si la Ética podría contar con una base objetiva al prescindir del apoyo aportado por la Religión, en definitiva, la cuestión de si la Ética puede sobrevivir como tal sin la Religión, es todavía un tema muy abierto a debate. Se han ofrecido numerosos argumentos tanto en pro como en contra. John HOSPERS (*La conducta humana*. Madrid, Tecnos, 1962, p. 58) y R.B. BRANDT (*Teoría ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 82 y ss.) insisten en la necesidad ineludible de fundamentación autónoma de la Moral, que no desaparece porque contemos con el refrendo de la Religión.

Por su parte, y en un conocido debate sostenido con Bertrand RUSSELL, Frederick COPLESTON («Debate sobre la existencia de Dios», en RUSSELL, B.

En suma, parece necesario señalar que la Religión predica –y espera que ello se refleje en el comportamiento– valores inmutables y objetivos que se hallan recogidos en mandamientos; sin embargo, la Moral plantea una serie de propuestas abiertas, que reflejan los cambiantes fines y deseos de los hombres. Así pues, y frente a la Religión, la Moral se nos aparece de modo manifiesto como un dominio de crisis permanente, de inestabilidad, de relatividad; es aquel ámbito en el que no se admite ninguna fe ni ningún absoluto; como señala Jesús Mosterín:

«...nada está absolutamente permitido o prohibido, ni por Dios ni por el diablo, ni por la naturaleza ni por la historia (...) No hay nada sagrado, no hay nada indiscutible. Desde un punto de vista racional todo puede –y todo debe– ser puesto en cuestión. Nin-

¿Por qué no soy cristiano?. Barcelona, Edhasa, 1983, p.42) ha insistido claramente en que no es posible la existencia de una *Ética fundamentada* en ausencia de la Religión. En un sentido similar a Copleston, poniendo en cuestión que, en ausencia de Dios, exista autoridad en cuestiones morales, se ha manifestado G. J. WARNOCK (*The Object of Morality*. London, Methuen & Co., 1971, p. 142). En esta misma línea general, S.E. TOULMIN ha formulado también la tesis de que quizás la *Ética* sea capaz de proporcionarnos las razones de la Moral, pero no los motivos para ser morales, que necesitarían de un fundamento trascendente.

En un sentido radicalmente opuesto a los autores mencionados, P.H. NOWELL-SMITH («Religion and Morality», en EDWARDS, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, N.Y., MacMillan, 1967, vol. 3, p. 152) ha sostenido que es cierto que, una vez dejada a un lado –desde un punto de vista moral– la Religión, las leyes morales habrán perdido su carácter absolutamente objetivo y eterno, pero que sin embargo dichas leyes pueden perdurar perfectamente sin esas características, e incluso, como sugiere E. DURKHEIM (*La educación moral*. Buenos Aires, Schaphire, 1973, pp. 63-64), es mejor que esto sea así, ya que de ese modo las normas pueden cambiarse y adaptarse mejor a las necesidades sociales e individuales. El propio Durkheim (*Ibidem*, pp. 83-85) defiende en este sentido la conveniencia de que la Moral posea un carácter «laico» y que su único fundamento emane de la sociedad.

En nuestro país, las dos defensas más radicales que conocemos de una *Ética* independiente de la Religión, ambas entroncadas por uno u otro camino con los argumentos de Epicuro, Hume y J. S. Mill, son las realizadas por Jesús MOSTERÍN (*Racionalidad y acción humana*. Madrid, Alianza Editorial, 1978, 1988²; caps. 1.8 y 1.9) y por Esperanza GUIZÁN (*Ética sin Religión*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1983) y también, en el mismo sentido, *Razón y Pasión en Ética* (ed. cit., pp. 109-128). Esta misma autora ha expuesto recientemente, y de forma mucho más polémica, los argumentos que a su juicio definen la relación y el «conflicto» entre *Ética* y Religión en su obra titulada *Ética sin religión* (Madrid, Alianza Editorial, 1993; se trata de una obra distinta, aunque con el mismo título, de la publicada en 1983). He analizado los argumentos expuestos en esta obra en las siguientes revistas: *Τέλος. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, II/2 (Diciembre 1993), pp. 151-154 y en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 12/II (1993), pp. 198-199.

gún dios ni ninguna historia nos ha librado del trabajo de elaborar por nosotros mismos las propuestas y los programas conforme a los que vivir». ⁹

De este modo, los márgenes de la Moral tan sólo se hallan marcados, y de forma diríamos que no demasiado completa, por la libertad del hombre, y esto por una simple razón, porque, como señala Fernando Savater ¹⁰, sin libertad simplemente no hay Moral.

La visión que presento aquí de modo muy esquemático –y que por supuesto necesitaría un mayor desarrollo– hemos visto que se sintetiza en la barrera que aparentemente construye la racionalidad –al menos como meta– entre una estructuración moral del comportamiento humano de elección y acción valorativas y una similar normatividad práctica de naturaleza religiosa.

Jesús Mosterín dijo hace tiempo en *Racionalidad y acción humana* de la diferencia entre las éticas kantiano-deontológicas y humano-teleológicas, que no había más ética que la utilitarista; todo lo demás es religión. Aún concediendo que esto quizás sea un poco excesivo o incluso algo arbitrario, sí es cierto que, en todo caso, la racionalidad parece abrir un abismo entre el comportamiento moral de raíz religiosa o teológica –que en un momento u otro renuncia a ella por principio– y el que no lo es. Y esto no se observa tanto en la teoría como en la práctica. Veamos un ejemplo.

3. LA MORAL, LA RELIGIÓN Y EL FINAL DEL CAMINO: «YO TAMBIÉN MATÉ A RAMÓN SAMPEDRO»

En un escrito no muy bien construido filosóficamente, pero lleno de indignación moral que ha de conmover a quien sea capaz de conmoverse, Ramón Sampedro, un buen hombre con un mal destino, arremetía entre otras instituciones contra la Religión –en su caso, la católica, pero igual valdría para cualquiera de los

⁹ Jesús MOSTERÍN, ob. cit., p. 37; cfr. todo el apartado 1.8. Sobre este tema resultan interesantes también: J. MUGUERZA, «Ética y teología, después de la muerte de Dios», en *Enrahonar*, 2 (1981); R.B. BRANDT, ob. cit., pp. 511 y ss.; S. KÖRNER, *¿Qué es filosofía?*. Barcelona, Ariel, 1976, pp. 228-231. Un tratamiento muy interesante de este mismo tema de las relaciones entre Moral y Religión es el realizado por J.L. K. MACKIE en *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London, Penguin Books («Pelican Books: Philosophy»), 1977, ap. III. 10.1, pp. 227 y ss.

¹⁰ Cfr. *Invitación a la ética*. Barcelona, Anagrama, 1982.

grandes monoteísmos—, a la que acusaba de imponer su visión del Mundo a quienes no la compartían, en suma, de trazar un solo camino y no dejar que nadie se desviara por ningún otro sendero.

El estudio del papel de las grandes religiones en las sociedades contemporáneas excede los límites que aquí nos hemos trazado. Ahora bien, en la medida en que esas grandes religiones, y la mayoría de las pequeñas, pretenden alegar «razones», «buenas razones» para prohibir el camino del suicidio, el sendero de la buena muerte voluntaria, quizás no fuera mala idea analizar esas razones, sobre todo para ver si realmente son «verdaderas razones» u otra cosa; para aclarar algo el hecho de que tales religiones puedan inspirar un ordenamiento legal que, poco atento a razones, haya condenado a un hombre bueno —a tantos hombres y mujeres desgraciados no por voluntad propia— a morir al margen del camino trazado por la mayoría, fuera de un sendero que lejos de conducirnos a otros seres humanos, en la medida en que mira más allá de nosotros, nos deja olvidados con nuestras virtudes y miserias —no puede ser de otro modo para quien piensa en otra vida—.

Las razones contra la eutanasia, en general contra la muerte voluntaria, pueden ser de naturaleza teológico-religiosa, sociológica y jurídica. Dejaremos aquí a un lado los dos últimos tipos de argumentación sobre la eutanasia porque se salen del horizonte de discusión trazado en este trabajo y porque los he analizado en otro trabajo ¹¹. Nos centraremos muy brevemente en las últimas, las teológico-religiosas, ya que su examen puede servirnos para analizar desde un punto de vista práctico el conflicto entre las posiciones de los caminantes creyentes y de los viajeros agnósticos.

La aparente futilidad de los argumentos que se basan en la idea según la cual el hombre no es dueño de su propia vida ha hecho desistir a Martín Diego Farrell de analizarlos ¹². Yo creo que merecen, aunque sea por motivos estéticos, un análisis sumario. Vayamos a ello.

Si aceptamos el discurso teológico y suponemos que la Providencia ha ordenado los designios de la Naturaleza mediante la

¹¹ «Suicidio y fiesta del Yo: el suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de “On Suicide” de David Hume» en *Τέλος. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, I/1 (Febrero 1992), pp. 149-166. Publicado también en Alberto Romero Ferrer (Coord.), *De la Ilustración al Romanticismo (1750-1850). VI Encuentro: «Juego, fiesta y transgresión»*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1995, págs. 585-603.

¹² FARRELL, Martín Diego, *La ética del aborto y la eutanasia*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1985.

institución de unas Leyes generales de ésta, y no concediendo al hombre ningún lugar preeminente dentro de tal ordenación, la muerte de un individuo humano –sea del modo que sea– no es más antinatural que cualquier otro acontecimiento ocurrido en el mundo, sobre todo porque todos los animales, en aplicación de las reglas de la Naturaleza, buscan lo mejor para ellos mismos y para su especie. Si otros animales no utilizan el suicidio –directa o indirectamente y a través de la eutanasia– es porque no tienen el mismo grado de desarrollo racional que el hombre; pero éste posee conciencia y razón y que la utilice es algo natural¹³.

Por otra parte, podríamos invertir barrocamente el argumento teológico-religioso en contra del suicidio y la eutanasia, y sostener que, puesto que no es legítima ninguna intromisión en el curso y funcionamiento de las leyes de la naturaleza, tampoco deberíamos por tanto interferir en ellas cuando nuestra vida corre peligro en circunstancias normales, por cuanto, es el ejemplo que pone Hume, igual atentáramos contra ellas si desviáramos la trayectoria de un trozo de pizarra caído de un albergue del Camino de Santiago que amenaza con golpearnos entre ceja y ceja¹⁴.

¹³ Esta primera parte de la tesis contraria a las razones teológicas contra la eutanasia se puede ilustrar con el siguiente texto de «On suicide» de David Hume: «...como las vidas de los hombres dependen siempre de las leyes generales que rigen la materia y el movimiento, ¿es un acto criminal el que un hombre disponga de su propia vida porque también es criminal infringir esas leyes o estorbar sus operaciones? Tal conclusión parece absurda: todos los animales son confiados a su propia maña y prudencia para conducirse en el mundo, y gozan de plena autoridad para hacer cuanto puedan para alterar las operaciones de la naturaleza (...) Para destruir la evidencia de esta conclusión nos veríamos obligados a mostrar una razón por la que se nos permitiera excluir este caso de la regla general. ¿Es porque la vida humana es de tanta importancia que sería imprudente el disponer nosotros de ella? Pero resulta que la vida de un hombre no tiene para el universo más importancia que la de una ostra. Y aun concediendo que alguna vez fuera la vida algo tan importante, el orden de la naturaleza humana la ha sometido de hecho al orden de la prudencia humana, y nos ha puesto en la necesidad de tomar constantemente determinaciones respecto a ella. «Del suicidio», ed. de Carlos Mellizo, pp. 126-127; GG, pp. 409-410; ed. elec., diskette 6.º, pp. 210-211.

¹⁴ Como dice brillantemente David Hume: «Si el disponer de la vida humana fuera algo reservado exclusivamente al Todopoderoso, y fuese un infringimiento del derecho divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas, tan criminal sería el que un hombre actuara para conservar la vida, como el que decidiese destruirla. Si yo rechazo una piedra que va a caer sobre mi cabeza, estoy alterando el curso de la naturaleza, y estoy invadiendo una región que sólo pertenece al Todopoderoso, al prolongar mi vida más allá del período que, según las leyes de la materia y el movimiento, Él le había asignado». *Ibidem*.

La clave para resolver la discusión entre los dos puntos de vista aquí enfrentados, el teológico y el ateológico está, como ha sabido ver muy bien Helga Kuhse –una de las principales especialistas contemporáneas en el problema de la eutanasia–¹⁵, en el supuesto oculto de la santidad de la vida humana. Mientras que Kant, por ejemplo, en una famosa lección de ética dedicada al suicidio¹⁶, se haya apegado a dicho supuesto, Hume, y los autores de la tradición contraria a Kant, acude a una tradición de pensamiento precristiana que, por tanto, concibe el respeto por la vida en términos diferentes. Un resumen de dicha concepción lo encontramos en un brillante texto de Séneca:

«Pero ya sabes que no debemos aferrarnos a la vida, pues la buena cosa no es vivir, sino vivir bien. Por esto el sabio no vivirá tanto como pueda, sino tanto como deba; él considerará dónde tiene que vivir, con quién, y qué cosas debe realizar. Siempre piensa en la calidad, no en la cantidad de la vida; si le acontecen cosas molestas que enturbian su tranquilidad, es él quien sale de la vida sin dudar. (...) Morir más pronto o más tarde no tiene importancia; lo que sí la tiene es morir bien o mal, y es, ciertamente, morir bien huir del peligro de vivir mal»¹⁷.

Este texto de Séneca obviamente refleja algunas de nuestras intuiciones morales básicas. No obstante, hay que reconocer que en la medida en que tanto en su tiempo como hoy, tanto los caminantes convencidos como los más escépticos, reflexionamos sobre el suicidio y la eutanasia es porque dichos temas necesitan justificación, porque son problemáticos, porque entran en conflicto con algunas intuiciones también morales de signo contrario.

Obviamente, la justificación de la eutanasia y del suicidio se hace necesaria en primer lugar porque intuimos que el matar es rechazable de modo genérico. En todas las culturas hay prohibiciones que restringen la posibilidad de dar muerte a los seres humanos; bien es cierto que no siempre hay un acuerdo muy preciso sobre quienes tienen «derecho» a utilizar este calificativo y, por tanto, pueden reclamar un cierto derecho a la vida, a no ser muertos indiscriminadamente por otros seres humanos.

¹⁵ Cfr. por ejemplo de esta autora KUHSE, H.: «Eutanasia», en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 294 y ss. Hay trad. esp. *Compendio de Ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1996.

¹⁶ KANT, *Lecciones de Ética*. Barcelona, Crítica, 1988.

¹⁷ Séneca, «Del suicidio», en Lucio Anneo Séneca, *Cartas morales a Lucilio*. Barcelona, Orbis, 1984, 2 vols.; vol. I, pp. 165-166.

Farrell señala que la segunda intuición de tipo prudencial que entra en conflicto con el hecho de que en algunos casos podamos dar prioridad a la muerte frente a la vida es aquella que identifica la vida con un bien y la muerte con su correspondiente pérdida, como consecuencia de lo cual llegamos a la conclusión, que se muestra como falsa en los casos de suicidio y eutanasia para los cuales defendemos su conveniencia y legitimidad, según la cual: «...la muerte parece ser algo malo, malo no por cualquiera de sus rasgos positivos, sino por la deseabilidad de aquello que elimina»¹⁸.

El posible conflicto entre nuestra valoración positiva de la vida y la también correlativa percepción de que algunas vidas no merecen ser vividas, tendría un fácil solución si no fuera por algo que, como ya hemos precisado, Helga Kuhse ha señalado con rotundidad: la tradición judeocristiana de pensamiento moral ha transformado la vida humana, que en la mayoría de culturas constituye un valor —aunque con límites—, en algo «santo» y, aunque esto evidentemente ha sido muy importante en un sentido para la constitución y desarrollo del derecho humano a la vida, también en otro sentido ha contribuido a convertir la vida en algo ajeno, extraño, heterónomo respecto al resto de los valores humanos. Así pues, parece que cualquier discusión sobre la interrupción voluntaria de la vida pasa, por obra de esta transformación cultural, de ser un problema moral (aunque en ninguna cultura se vean el suicidio o la eutanasia como situaciones aproblemáticas) a constituir una cuestión que choca contra el «tabú» infranqueable de la santidad *incondicionada* de la vida humana.

Se pueden señalar aquí varias cosas. En primer lugar, una vez dejado a un lado el supuesto religioso o cuasirreligioso de la santidad incondicionada de la vida humana, se nos muestra claramente el carácter convincente de la argumentación que nos dice que «la vida de una persona puede resultar insoportable por el predominio en ella del dolor sobre el placer»¹⁹.

Por otra parte, la denegación del derecho a la propia muerte, cuando el derecho a la vida se convierte en un *deber* incondicionado, introduce la cuestión de la superrogación²⁰, ante la cual, como

¹⁸ M.D. FARRELL, p. 108. Cfr. este mismo argumento en Thomas NAGEL, «Death», en P. SINGER (ed.), *Applied Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 9 y ss.

¹⁹ M.D. Farrell, ob. cit., p. 108.

²⁰ La cualidad de una acción que la hace loable moralmente cuando se lleva a cabo, pero no exigible, esto es, no condenable cuando no se produce; el caso más

ya es tradicional en la teoría ética contemporánea, sólo se puede contestar que podemos exigir al ser humano que sea eso, un ser humano, dentro de lo cual se incluye el ser bueno o virtuoso, pero no el ser un santo ni un héroe ²¹.

Todo esto creemos que constituye un análisis suficiente de las objeciones teológicas contra el suicidio y la eutanasia. Desgraciadamente, el hecho de que una de las partes de la discusión esté aferrada a supuestos en muchos casos ocultos y de carácter absoluto, vuelve prácticamente imposible solucionar este tipo de problemas a satisfacción de todos si vivimos en un sociedad liberal. No obstante, si esta sociedad liberal quiere seguir siéndolo tiene que abstenerse, con el fin de mantenerse íntegra, de imponer un modelo absoluto de virtud; muy al contrario, deberá poner los medios para que cada sujeto, grupo o comunidad alcance la virtud a su manera, aunque sus caminos no nos gusten o nos parezcan claramente equivocados.

4. SOBRE LA IDEA ¿SOCIOLOGICA? (FUNCIONALISTA) DE «RELIGIÓN CIVIL»

Hemos visto cómo son usuales varias definiciones del fenómeno religioso. Básicamente las dos más habituales se refieren o bien a su contenido o bien a su función. Las definiciones funcionalistas de la religión tienden a dar, en mi opinión, una importancia excesiva a las religiones concretas y fácticas, sobre todo desde un punto de vista sociológico, dejando a un lado no sólo los aspectos de justificación de la creencia religiosa sino incluso otros aspectos «funcionales» del fenómeno religioso no exactamente relacionados con la cohesión interna del sistema social.

La idea de que la religión es útil desde un punto de vista social —que define la esencia del planteamiento sociológico funcionalista

claro de *superrogación* es la heroicidad. En el caso de la santidad, podría ponerse quizá en duda que algunas virtudes o disposiciones de comportamiento incluidas en lo que entendemos por santidad —por ejemplo, el ascetismo o el alejamiento de la sociedad— sean no ya exigibles sino loables.

²¹ Cfr. sobre este problema: URMSON, J.O., «Santos y héroes», en FEINBERG, Joel (Comp.), *Conceptos morales*. México, F.C.E., 1985; pp. 106-129 (Ed. orig.: en Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*. Oxford, Oxford University Press, 1969; pp. 60-73. También en MELDEN, A.I. (Comp.), *Essays in Moral Philosophy*. Seattle, University of Washington Press, 1958; pp. 198-216). También muy reciente: HEYD, David, *Supererogation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

de la religión—, de que sus funciones de cohesión social la hacen necesaria o incluso la justifican desde un punto de vista social tiene un origen insigne en *De la utilidad de la religión*, de John Stuart Mill²². Actualmente ha sido revitalizada en algunos trabajos de Salvador Giner²³ y de Victoria Camps²⁴. Todos ellos comparten una visión funcionalista de la *religión* y por tanto compartirán también los problemas que una tal definición de la *religión* presenta.

Hasta aquí hemos defendido la tesis de la autonomía de la Ética frente a la Religión. Los planteamientos llamados «funcionalistas» insisten en los problemas prácticos de este enfoque. Veamos cuáles son y si pueden solucionarse.

Por ejemplo, Salvador Giner sostiene que los intentos *supuestamente progresistas* de eliminación del fundamento religioso de los sistemas sociales, valga esto también para la Ética en general y para nuestro intento aquí delineado en particular, lo que han conseguido es dejar sin fundamento alguno a los sistemas normativos éticos, jurídicos y sociales. Muerto Dios, no hay otra alternativa sostenible. Así que, desde un punto de vista sociológico, habría que defender la *utilidad* de la religión aunque epistemológica y éticamente sea indefendible. Dice Giner en este sentido:

«...¿sería demasiado aventurado suponer que sin alguna manifestación cívica y política de la dimensión religiosa es imposible explicar la cohesión de un mundo como el nuestro, en muy buena parte secularizado, y además heterogéneo, tecnificado y poliárquico? (...) ¿no necesitará precisamente por ello el fomento de una aura religiosa en lo mundano que exorcice dislocaciones, desencantos e ilusiones perdidas?». ²⁵

¿Hay alternativa a este modo de pensar la religión contemporáneamente? Parece evidente que toda sociedad necesita valores que la cohesionen; pero ¿es la heteronomía y la renuncia a la autonomía y al escrutinio racional de la realidad el único *camino* posible, y si es así ¿no significa eso la muerte misma de cualquier

²² Un breve análisis mío de esta obra en Comentario a John Stuart Mill, *De la utilidad de la Religión*, traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1986. Publicado en *Er. Revista de Filosofía*, 5 (1987), p. 228.

²³ GINER, Salvador, «Religión Civil» en *Claves de Razón Práctica*, 11 (abril 1991), pp. 15-20.

²⁴ Por ejemplo en su muy reciente, interesante, y conjunto trabajo: Victoria CAMPS & Salvador GINER, *Manual de civismo*. Barcelona, Ariel, 1998.

²⁵ GINER, *loc. cit.*, p. 15.

tipo de propuesta ética como empresa de fundamentación relativamente racional de nuestro mundo vital? ¿Es realmente sostenible la tesis de que las sociedades fragmentadas, multiculturales, polimórficas, en fin, postmodernas o postilustradas, no pueden sino estructurarse por medio de lo que, una vez más, Salvador Giner ha denominado «religión civil»? En su ya clásico ensayo sobre este problema define esta *entidad* del modo siguiente:

«La religión civil consiste en la sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria, que se plasma en un conjunto de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y devociones populares encaminadas a conferir poder y reforzar la identidad de una colectividad socialmente heterogénea, a la que se atribuye trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos (mundanos o sobrenaturales) y carga épica a su historia. La religión civil ocupa un lugar estratégico dentro de las sociedades seculares y técnicamente avanzadas contemporáneas, aunque sus fronteras sean difusas y esté tan plagada de ambigüedades y ambivalencias como cualquier otro de los fenómenos religiosos de mínima complejidad.»²⁶.

De manera inmediata podemos constatar que esta religión civil, tan bien delimitada por Rousseau al final de su *Contrato Social*²⁷ puede ser vista, de modo flexible y positivo, como un simple factor de cohesión social —en cuyo caso quizás sería prudente abandonar la palabra religión y hablar simplemente de simbología—, pero puede ser también vista literalmente como una tal religión, con prohibiciones y castigos para los que se salen de los límites que esta define; en este último sentido la practicaron Robespierre y sus seguidores y los totalitarismos modernos. ¿Qué aspecto prima más en ella?

Quizás sea bueno para ello volver un poco más atrás del planteamiento de Giner y otros «funcionalistas», hasta sus orígenes, a *La utilidad de la religión* de John Stuart Mill²⁸.

²⁶ *Ibidem*, pág. 16. En este mismo lugar cita Giner a Rousseau, Pericles o Maquiavelo —sobre todo al primero de ellos— como antecedentes ilustres de la idea de religión civil o religión al servicio de una sociedad secularizada.

²⁷ Libro IV, Cap. VIII: «De la religión civil». Cfr., por ejemplo, la edición de Mauro Armiño bajo el título de *Del contrato social y discursos*. Madrid, Alianza Editorial, 1982.

²⁸ Lo dicho aquí sobre esta obra procede de un *comentario* mío a John Stuart Mill, *De la utilidad de la Religión*, traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1986. Publicado en *Er. Revista de Filosofía*, 5 (1987).

De manera primaria y a pesar de sus problemas internos, *Utility of Religion* pretende ser un texto liberador. No contempla el fenómeno de la religión con la agudeza epistemológica de los *Dialogues on Natural Religion*²⁹ de David Hume; su perspectiva es otra, precisamente la funcionalista (aunque con matizaciones): la obra de John Stuart Mill trata de esclarecer las raíces antropológicas y psicológicas del fenómeno religioso, con el objeto de evaluar su utilidad para el hombre. Dos preguntas son esenciales para él: ¿necesita el hombre inevitablemente de la religión? ¿puede cumplir alguna otra instancia –la ética, por ejemplo– las funciones antropológicas de la religión evitando los posibles perjuicios derivados de ésta?

Dentro de un profundo respeto y comprensión ante el significado antropológico de la religión, y aún reconociendo su dimensión sociológico-funcional, la respuesta de Mill será, sin embargo, de signo negativo: los beneficios derivados de la creencia religiosa no exceden a sus perjuicios.

Si, como se puede apreciar, al definir de modo general el fenómeno religioso, sus características más universales son, por un lado, el reconocimiento de una dimensión *oculta* de la realidad no experimentable por los cauces empíricos normales, y por otro, la creencia en una vida después de la muerte –no necesariamente en forma personal–, entonces, Mill es concluyente, estas creencias tienden a producir a la larga una esclerosis del comportamiento humano, una estabilización de éste en pautas fijas e inamovibles, con lo que reduce la capacidad de dinamismo de dicho comportamiento. Frente a esto, y a pesar de lo que podríamos llamar su *fracaso simbólico*, la ética puede cumplir la función de perfeccionamiento atribuida tradicionalmente a la religión sin los peligros de ésta.

No obstante, el proyecto de constituir una alternativa cívica, secular, pura y exclusivamente ética, a la religión tiene sus problemas. Puede conllevar, por ejemplo, una desaparición de la ética propiamente dicha, ya que toda ética (provisional y revisable, aunque racional) cuando se asume o intenta asumir las funciones

²⁹ La mejor edición de esta obra decisiva para la Filosofía de la religión contemporánea es sin duda *Diálogos sobre la religión natural* (trad., pról. y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Aguilar, 1973 (B.I.F., 126). Otras ediciones correctas de esta obra son: *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural* (pról. de Javier Sádaba), Salamanca, Sígueme, 1974. HUME, David, *Diálogos sobre la religión natural*. Estudio preliminar de Manuel Garrido. Traducción de Carmen García-Trevijano, Madrid, Tecnos, 1994.

de la religión –principalmente el ordenamiento simbólico y estable de la realidad y el comportamiento humano–³⁰, la ética corre el peligro de dejar de ser ética en cuanto tal.

La explicación de estos intentos de transformar la ética en una *religión de la humanidad* (Comte-Mill) o en una *religión civil* (Giner-Camps) puede residir en la insatisfacción intelectual, que no práctica, que deja enfrentarnos a una visión puramente secular de los caminos e itinerarios humanos, cuando se tienen pretensiones absolutistas.

Cuando, sin embargo, abandonamos el dominio de lo absoluto y retornamos a las gozosas «regiones de lo incierto» la duda surge pero se ve rápidamente dominada por la evidencia de que todo en el hombre es limitado; el deseo de lograr la infinitud no la hace más accesible. «Everything is what it is, and not another thing». Qué le vamos a hacer.

En suma, si lo que Giner y otros sociólogos poco preocupados por la justificación pero sí por la función dicen es cierto, entonces, a un planteamiento estrictamente secular le queda un futuro nada halagüeño por cuanto las complejas sociedades actuales están muy necesitadas de factores de cohesión y estabilidad y la religión parece ser uno de los más importantes. Ahora bien, no queda muy claro que ganemos siempre al optar por ese camino. Si es cierto, como parece –y señala J. S. Mill–, que también la religión introduce tensiones derivadas de su excesiva necesidad de homogeneidad, ¿no podríamos ensayar otro camino e intentar lograr la estabilidad social por vías menos absolutistas? Pero, para ello, la mentalidad secular –o secularista– tiene que ofrecer una alternativa valorativa defendible. Si el camino de la Ética se puede recorrer sin el báculo de la religión, entonces éste tendrá que estar guiado por algunos valores que, sin ser trascendentes, puedan actuar como puntos de referencia estables.

Ensayemos brevemente, y para terminar, una propuesta de un camino para navegantes que, sin negar la existencia e importancia de las religiones, se manifiesta autónomo del dominio y dependencia de cualquiera de ellas.

³⁰ Ver una vez más *supra* la definición que Salvador Giner da de la *religión civil*.

5. VIAJES Y CAMINOS SIN META. ¿EN QUÉ PUEDE CREER UN VIAJERO AGNÓSTICO? ³¹

Cuando me planteé escribir este trabajo mi primera intención fue hablar de aquello en lo que no creo, analizando así el problema del estatuto epistemológico de la religión, de ese orbe de significados –también de trampas– al cual me enfrento a diario.

La lectura de algunos ensayos de Bertrand Russell contenidos en su famoso trabajo *¿Por qué no soy cristiano?* me hizo darme cuenta de que en realidad el trabajo de desgaste de la discusión religiosa realizado por autores agnóstico-racionalistas como Hume, Voltaire, Charles Darwin o el propio Bertrand Russell ha sido mucho más efectivo de lo que se tiende a suponer, por cuanto la mayoría de pensadores religiosos evitan a cualquier precio discutir seriamente las implicaciones de los argumentos elaborados por dichos «enemigos». Más bien, lo que se produce es un fenómeno de enclaustramiento, por el cual el discurso teológico se formula del mismo modo que en la edad media, como si Hume, o Kant, no hubiesen existido...

Así que, si el fundamento epistemológico de la creencia religiosa es una cuestión eludida por los propios pensadores religiosos, no va a ser una cuestión que a mí me preocupe especialmente. Prefiero hablar de aquello en lo que creo más que de lo que niego.

¿En qué creemos los que no abrazamos un credo religioso, qué es lo que pone en marcha a los caminantes agnósticos? Ciertamente mi opinión es que hay algunos puntos en los que creen estas personas y más adelante intentaré precisar algunos de ellos, pero hay una cuestión aquí que se hace necesario aclarar. ¿Qué es una creencia? ¿Hay diversos tipos de creencia?

Cuando los pensadores «racionalistas» relegan a la religión al ámbito de la creencia e inmediatamente comienzan a especificar

³¹ Esperanza Guisán, como siempre amiga y maestra, me ha señalado las implicaciones, a su juicio exageradamente relativistas, de los argumentos básicos de mi posición en este trabajo, en especial en este apartado concreto.

En mi descargo debo decir que estoy de acuerdo en la contradicción básica existente entre los propósitos primarios de la Ética (fundar la moral) y el relativismo general o irrestricto. Pero el relativismo es el otro extremo de una línea que tiene enfrente al *dogmatismo* y contra el peligro que éste representa para la Ética va dirigido este trabajo.

Al relativismo y la fragmentación *postmoderna* del universo moral que es su consecuencia primordial, la otra cara del reto ético contemporáneo, me referiré en el futuro. No ahora.

aquello en lo que creen, puede pensarse inmediatamente que el librepensamiento o racionalismo religioso es un tipo de creencia religiosa más, pero curiosamente definida por su falta de creencia en el dogma básico de la mayoría de las religiones, la existencia de algo divino en el Universo.

El humanismo, librepensamiento o racionalismo religioso –la mentalidad secular sin más– no es una confesión religiosa, por el simple hecho de que no todas las creencias son iguales. Por ejemplo, difieren en el grado de probabilidad fáctica sobre el que se apoyan. Como Hume argumentó de forma concluyente, toda inducción es una forma de creencia, pero entre la creencia en que de una causa conocida se sigue un efecto conocido («Olvido de un monedero en la barra de El Patín –un conocido bar frecuentado por universitarios en el Campus de Esteiro en Ferrol– y consiguiente desaparición») y la creencia pongamos por caso en la intermediación en nuestras desgracias de un ángel de la guarda protector, hay parece una mínima diferencia.

En conclusión y de modo provisional, uno puede creer en ciertas cosas (por ejemplo –Russell dixit–, que el conocimiento, la libertad y el amor entre los seres humanos son metas a perseguir y que el mundo sería mejor si todos nos dedicáramos a ello) sin que por ello tenga que convertirse globalmente en un ser irracional. Creer en algo que no conlleva una certeza matemática no es abrir la puerta al absurdo.

Sentado que determinados fines son relativamente, y sólo relativamente, universales y absolutos para un caminante agnóstico, ¿qué nos diría sobre sus metas vitales?

Diría, y aquí hablo yo, como caminante, como filósofo moral preocupado por la unilateralidad de los caminos vigentes, que mi sendero es el del liberalismo de raíz ilustrada, un camino preocupado por el logro de un consenso moral basado en tres pilares: la autonomía moral de los sujetos adultos, lo cual incluye la autonomía para que otros –y nosotros, por supuesto– escojan lo que nos parece bien y también lo que nos disgusta; la igualdad, en el sentido tanto negativo de no discriminación de partida como positivo de creación de las condiciones para que lleguemos a ser iguales; y, finalmente, justicia, una justicia que parte del reconocimiento de que hemos de ser tratados de forma igualitaria, pero atenta a nuestras necesidades, lo que es lo mismo, que partiendo de la autonomía moral de los individuos, sólo alcanzaremos una igualdad verdadera atendiendo a las diferencias específicas.

Este camino ético, que a mi modo de ver podría actuar como un consenso por coincidencia parcial (*overlapping consensus*, John Rawls) y fundamento de una sociedad liberal y multicultural, está en peligro en nuestra sociedad fundamentalmente por dos razones: por la perduración de una visión absolutista de la práctica religiosa que, continuamente intenta deslizar la religión hacia el dominio de la Ley, del refuerzo legal obligatorio a nuestros ideales de comportamiento; y en segundo lugar, por la no totalmente lograda separación entre iglesia y estado, lo que hace que en una democracia liberal no paternalista y multicultural —a la fuerza— aparezcan tensiones de carácter insoluble³². Max Charlesworth, un bioético cristiano genuinamente liberal, describe del modo siguiente el anteriormente mencionado *camino liberal* y sus supuestos:

«...el pluralismo y la tolerancia religiosos son posibles sólo en una sociedad basada en la premisa secular de que el ámbito religioso y estatal son distintos y separados; y que además, ninguna religión puede presentar argumentos absolutistas y exclusivistas para defender que es la única religión “verdadera” u ordenada divinamente. (...) el pluralismo y el multiculturalismo religiosos dan por supuesto que los grupos religiosos abandonan cualquier reivindicación absolutista y exclusivista, y están dispuestos no simplemente a tolerar pasivamente otros grupos religiosos y no religiosos, sino también a respetarlos positivamente y acogerlos dentro de una situación genuinamente multicultural. Dicho de otro modo, hay una contradicción entre el multiculturalismo (basado en valores liberales), y las religiones absolutistas y exclusivistas»³³.

Ese camino liberal, directamente basado en la tradición derivada del pensamiento de David Hume, Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill, parte de la tolerancia absoluta —que no

³² No es malo recordar aquí que en nuestro país no existen círculos de activismo cívico contra esos roces entre iglesia y estado; sin embargo, harían falta. Un ejemplo: recientemente la Universidad de A Coruña, también la de Santiago de Compostela, ha firmado un acuerdo con el Arzobispado para la difusión de la pastoral en la Universidad. Supongo que esto, que a buen seguro ocurre en otras universidades españolas, debe parecerle normal a mucha gente. No obstante, en un estado aconfesional por ley no es aceptable ni moral ni legalmente que una institución pública —y por tanto reflejo de muchas sensibilidades diferentes— firme acuerdos que comprometen su autonomía.

³³ CHARLESWORTH, Max, *La bioética en una sociedad liberal*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (Título original inglés: *Bioethics in a liberal Society*, 1993), p. 201.

implica un acuerdo excepto en la tolerancia— ante otros caminos de la vida, ante otros experimentos vitales. Más allá de este respeto negativo, un caminante liberal estimula en los otros —de forma ahora ya positiva— la diversidad como condición del dinamismo social, a pesar de la pérdida consecuente de la añorada por algunos *homogeneidad cultural*.

El primer efecto práctico de esta visión para los caminantes y viajeros confesionales es el siguiente: no pueden seguir aspirando a que nuestra sociedad y sus senderos se basen en un único y exclusivo «conjunto unitario de valores éticos, un sistema de significado y un consenso cultural unitario»³⁴. La visión liberal, secular y multiculturalista que hemos delineado de un modo necesariamente breve más arriba necesita en un segundo lugar que los caminantes confesionales suscriban de todos esos puntos al menos los que implican renunciar a imponer un único modelo social de moral, tendrán que suscribir «el acto liberal de fe según el cual es posible una sociedad sin que exista ningún consenso sobre un conjunto sustantivo de valores morales, religiosos y sociales, excepción hecha de un consenso que apoye los valores de la autonomía personal y de la libertad...»³⁵.

Para quienes añoran la unidad, la definitiva estabilidad política y social, la ausencia de conflictos, este ideal vital de un caminante agnóstico —que viene a resumirse vitalmente en la expresión «déjeme que vaya donde me dé la gana, aunque sea a ninguna parte»— puede resultarles en primer lugar demasiado abstracto y, en segundo lugar, poco eficaz a la hora de entusiasmar a los seres humanos, de moverlos hacia alguna meta concreta, normalmente dibujada por el observador descontento.

Cierto grado de desorientación y de apatía es uno de los riesgos de una sociedad construida sobre la libertad; mas la ganancia para el caminante es sin duda impagable:

«Una sociedad de agentes morales o personas autónomas y autodeterminadas está sujeta a muchos riesgos y peligros, así como abierta a la posibilidad de degenerar en un individualismo estrecho y estéril... Pero el acto de fe liberal reza que tal sociedad es infinitamente preferible a una sociedad de «menores» morales que viven bajo la «autoridad», siempre hacen lo que es «objetivamente» bueno, y viven de sus papeles asignados en estructuras «tradicionales», pero nunca eligen su vida por sí mismos»³⁶.

³⁴ *Ibidem*, p. 202.

³⁵ *Ibidem*, pp. 203-204.

³⁶ *Ibidem*, p. 205.

Estos son algunos de los fines humanos que provocan mi adhesión, pero también he señalado –y quiero recordarlo– que esa adhesión no es inquebrantable, no es fanática y que los fines vitales de un agnóstico son susceptibles siempre de revisión, de adaptación, de cambio, de abandono³⁷. *Eso hace que sus ídolos tengan pies de barro, pero también impide que ninguna divinidad de mármol lo aplaste bajo el peso de la obediencia debida a lo absoluto.*

Ese es mi camino, un camino definido por el reconocimiento de que los seres humanos marchan en direcciones muy distintas, aunque caminan y eso es lo que importa. En todo caso, no todos esos caminos van a Roma (o a Compostela), pero son caminos humanos y, como humanistas, nada de lo humano nos es ajeno.

³⁷ Quizás por eso llevaba algo de razón Tomás Moro cuando, prudentemente, excluía en su *Utopía* a sujetos como yo del acceso a cargos públicos, por su supuesta falta de compromiso estable (léase en su caso definitivo) con ningún fin distante, como por ejemplo el interés público. Cfr. *Utopía (La mejor forma de comunidad política y la nueva isla de Utopía. Librito de oro, tan saludable como festivo, compuesto por el muy ilustre e ingenioso Tomás Moro, ciudadano y sheriff de la muy noble ciudad de Londres.* Introducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 186-187.