

16. EL HOMBRE COMO SER MORAL

A lo largo de los Temas anteriores ha surgido permanentemente la dimensión moral del hombre, desde las relaciones activas con el mundo por el trabajo y la fiesta, pasando por el impacto de la técnica moderna y culminando en las relaciones de amor y justicia.

Siempre se tenía que hacer referencia de algún modo al aspecto ético, porque es imposible hablar del hombre filosóficamente, fuera de aquello que lo realiza o lo destruye, fuera del bien y del mal.

Sobre todo ahora, habiendo establecido y fundamentado la dignidad de la persona humana, se abre el espacio propicio para dilucidar antropológicamente dicha dimensión, reservando para el Curso de Ética General una ulterior profundización.

El hombre es un ser dotado de libre albedrío, pero esta libertad no es absoluta. Es una libertad limitada y condicionada, propia de un ser finito. Además, es una libertad vinculada a un orden propio del hombre, al orden moral. El hombre no puede escapar a una ordenación específica. "Debe" buscar su "bien" deliberada y libremente. Por tanto, el hombre es el único ser que puede elegir en contra de su propio bien.

Ahora bien, ¿en qué se funda lo incondicional que se experimenta en el valor moral? ¿A dónde nos remite el hombre concreto y total, considerándolo en todas sus dimensiones?

De este modo, en el presente Tema nos ocuparemos de la actuación moral como dimensión antropológica, preparándonos para abrirnos al horizonte de lo religioso.

a) Limitación y vinculación de la libertad

Por "limitación de la libertad" entendemos la eliminación, o en un grado menor, la reducción o disminución de la libertad. En efecto, hay realidades objetivas que ponen fronteras a la espontaneidad de nuestras decisiones. Cada ser humano vive en una situación única y determinada por múltiples circunstancias: trae al mundo unas aptitudes corporales y espirituales como herencia; desde su infancia queda marcado por el ambiente cultural, religioso, nacional, familiar. La existencia de cada hombre está fuertemente condicionada desde dentro y desde fuera.

Lo que podemos querer y lo que podemos actuar en un momento dado, está circunscripto a un cierto campo de posibilidades concretas. Otras posibilidades y oportunidades quedan excluidas de antemano.

En todos estos casos, nuestra libertad está limitada por las fronteras de nuestra existencia finita, de nuestro conocimiento incompleto, y de una voluntad reducida a un estrecho abanico de posibilidades reales.

Nuestra libertad es una libertad "situada", no es una libertad "absoluta". Aun en el terreno en que puedo ejercerla, si bien a los "motivos" cada hombre les confiere su sentido propio al asumirlos en su proyecto de vida, con todo esos motivos tienen a su vez una consistencia propia que es "limitante".

La libertad del hombre, además de estar limitada, está "vinculada". ¿Qué significa esto? Aquí se manifiesta un fenómeno específico que forma parte de las experiencias fundamentales de la humanidad. Es el fenómeno ético o moral. La voluntad humana no es una rueda loca, sino que aparece vinculada al "deber ser".

Todo hombre percibe una diferencia esencial entre lo bueno y lo malo, entre lo justo e injusto, entre las acciones que deben practicarse y las que deben evitarse. Podrán darse variaciones concretas según las diversas culturas: para unos será loable lo que

para otros es un crimen. Son las variantes culturales que estudian los etnólogos e historiadores. Pero siempre se constatará el fenómeno ético: el bien moral que se impone a la conciencia como un valor obligante y absoluto.

Se trata de una experiencia básica y universal, que resulta irreductible a otros fenómenos psicológicos o culturales. En efecto, la existencia misma de vivencias morales tan diversas, pero bajo la exigencia de algún modo absoluta con que se perciben, presuponen la predisposición de los individuos para su captación. Se llega así a estructuras constitutivas del hombre mismo. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 153-166).

b) Características del fenómeno ético o moral

Señalemos las principales características de este valor ético así percibido.

En primer lugar, se manifiesta como un fenómeno específico, en cuanto afecta al hombre en el centro de su persona, es decir, según el ser que él mismo forja mediante el uso de su libertad.

En efecto, queriendo y obrando el bien moral, el hombre se hace simplemente "bueno". No en cuanto agricultor, abogado o médico, sino en cuanto "hombre". El valor moral es, pues, el valor propio del sujeto espiritual, de la persona, de la libertad, en suma, del hombre considerado en su diferencia específica.

Por lo tanto, el valor moral se nos manifiesta como superior y trascendente a los otros valores: vitales, económicos, sociales, políticos, intelectuales, estéticos. Ningún otro valor puede considerarse verdaderamente preferible a él, porque el valor moral es precisamente aquel que hace bueno al hombre, y nunca puede ser preferible intentar otra cosa que ser un hombre bueno.

En segundo lugar, tal valor moral se presenta vinculando a la conciencia con una exigencia "absoluta". Es decir, si algo "debe"

ser hecho o algo "debe" ser evitado, por razones intrínsecas al objeto mismo del obrar, esto no depende de ninguna condición o circunstancia. Debe ser hecho o evitado siempre y en todas partes. No se me pregunta: "Si quieres tal cosa" tienes que hacer esto (por ejemplo, si quieres bajar de peso tienes que hacer tal tipo de régimen), sino simplemente: "Debes", "no debes" (debes amar y respetar la persona humana; debes amar a Dios con todas tus fuerzas).

Por consiguiente, aunque veo que puedo sustraerme "físicamente" o psicológicamente al valor moral debido a una decisión libre de mi voluntad, al mismo tiempo sé que no "debo" sustraerme, en cuanto, si desprecio el valor moral al no cumplirlo, él mismo, despreciado, me condena, haciéndome saber que en lo íntimo, le permanezco vinculado y subordinado.

El valor moral vale, independientemente de mí. No puedo huir del orden moral, porque aún si lo pretendo, percibo que huirlo sería "malo." (Ver: J. de Finance, *Ethica Generalis*, p. 54-59).

c) Diversas respuestas sobre el bien moral

Ahora bien, ¿qué es el bien moral que se nos impone con tal fuerza obligante? Esta pregunta ha sido respondida en la historia, de diversas maneras. Vamos ahora a entresacar las posiciones más significativas, sobre todo aquellas que nos permitan perfilar mejor nuestra propia respuesta.

– En primer lugar, hay autores que niegan que el valor moral de la acción consista esencialmente en algo intrínseco a la naturaleza de la misma. Y recordemos que la naturaleza de la acción afecta centralmente al sujeto que la realiza, es decir, a la persona del hombre. Sostienen entonces que las acciones son buenas o malas, según que se conformen o no a una voluntad exterior al mismo sujeto moral: la voluntad del gobernante, de la sociedad, o de Dios.

Así, todo el valor moral provendría de algo "extrínseco" a la acción. Esta opinión suele llamarse "positivismo" moral, porque reduce toda ética a la ley positiva, o también "extrinsecismo" moral, por lo ya dicho.

Por ejemplo, para T. Hobbes, el valor ético se constituye sólo después que le llega la determinación de la ley positiva. Así, Hobbes afirma: "Bueno es lo que se desea; pero como los deseos son distintos, la misma cosa puede ser buena para uno y mala para otro. Por consiguiente, no existe en la naturaleza una norma absoluta de la moral. Solamente las leyes del Estado pueden constituir una norma universal." (Citado por V. Marozzi, *Sentido y valor de la vida*, p. 68).

Según S. Pufendorf (1632-1694), historiador y filósofo del derecho, la moralidad comienza donde se da la ley; y la ley no se da, a no ser conocido el legislador. Por lo tanto, la moralidad requiere un previo conocimiento del supremo legislador, que es Dios.

– Otras posiciones buscan el bien moral en algo "intrínseco" a la acción humana, pero lo conciben solamente como bien "sensible", que produce "placer". Tal es el "hedonismo" de todos los tiempos (del griego: "edoné" = placer).

Sus representantes se extienden desde los "cirenaicos" (siglo IV a.C.), hasta Epicuro (320-290 a.C.) y los moralistas epicúreos del siglo XVIII como los materialistas Helvecio y D'Holbach.

Posteriormente, J. Bentham (1748-1832) elaboró un hedonismo científico que suele denominarse "utilitarismo". Mediante sus enseñanzas de jurista y de filósofo práctico, buscaba que todos los seres "sensitivos" (incluso los animales), encontraran la máxima felicidad. Y para este fin, establece una "aritmética de los placeres y los dolores", con el objetivo de educar para la virtud. Por ejemplo, el cálculo de los placeres y molestias puede demostrar, según él, que la virtud de la templanza o moderación es más fuerte, y por tanto, mejor que la ebriedad.

J. Stuart Mill (1806-1873) y su escuela "utilitarista" insiste en que el bien moral ha de buscarse inmediatamente en la felicidad de toda la sociedad, y no tanto individualmente, como en Bentham. Se abre así, a una ética que puede llamarse "altruista y comunitaria", porque estima el bien moral en base a su capacidad de procurar la felicidad de toda la comunidad.

En general, el utilitarismo, en todas sus modalidades, afirmará que lo bueno es lo "útil", lo que sirve a los intereses de la vida práctica.

– Otra explicación que ha encontrado una difusión muy amplia, intenta dar razón del fenómeno de la vinculación moral, indagando las causas económico-sociales que le han dado origen. Así, según el marxismo, la ética depende de la "infraestructura" económica y social.

La ética de cada edad histórica es la ética de su clase dominante: es bueno, lo que favorece su dominación. Por ello, un cambio en las normas morales sólo es posible mediante un cambio en las estructuras de la sociedad. Y esto se realiza eficazmente, solamente por la lucha de clases.

– Sobre todo en los tiempos modernos abundan los autores que ponen el valor moral en la plena afirmación y realización de "sí mismo". El caso extremo lo dio Max Stirner (1806-1856), a quien ya mencionamos anteriormente, cuando dice, por ejemplo: "No existen deberes para con los otros, por lo tanto, no cabe ninguna moral. Yo soy absoluto. Si el mundo me causa impedimento, lo devoro para apaciguar el hambre de mi egoísmo. Tú no eres para mí nada más que mi alimento, aunque yo pueda ser consumido por ti: entre nosotros no existe sino la mutua relación de la utilidad y del beneficio." (Citado por V. Marcozzi, *Sentido y valor de la vida*, p. 68). Es la negación de la ética, en favor de un feroz individualismo anárquico.

Pero es J. P. Sartre (1905-1980) quien más expresamente afirma la libertad como el origen de todos los valores. Según él, en el

hombre la existencia precede a la esencia. El hombre, mediante sus actos libres, se elige a sí mismo. No hay una "verdad" de los valores; la conciencia moral no es una función cognoscitiva; el valor no se percibe sino que se "crea"; no "es" sino que "vale", y vale, porque nosotros lo hacemos valer.

Por lo tanto, no hay que buscar qué debemos hacer, como si se diera una norma independiente de nuestra libertad, sino que debemos afirmar valientemente los valores que hemos elegido. (R. Polin, *La creación de los valores*, 1944).

– Por último, la llamada "filosofía de los valores" admite y afirma un campo esencialmente distinto de nuestro mundo experimental de las cosas materiales. Los "valores morales" no son cosas concretas, sino "cualidades", que "valen", en una existencia objetiva, ciertamente, pero independiente por completo del ser y del acontecer empíricos. Se trata de esencias ideales, que sólo entran en el campo de la realidad empírica, al realizarse en un acto "valorizador". Captamos los "valores", no mediante la razón, sino de un modo irracional o emotivo. (H. Lotze; M. Scheler; N. Hartmann). (Extrañará que no mencionemos aquí la ética kantiana. Dada su importancia, preferimos tratarla con la debida amplitud, en el *Curso de Ética General*. Por ahora, en Antropología, baste lo dicho a propósito de las "preguntas de Kant", en el trasfondo histórico, y lo estudiado en *Introducción a la Filosofía*).

d) Breve crítica a las "diversas respuestas"

– Ahora bien, el valor moral no puede consistir en algo "extrínseco" a la naturaleza de la acción humana, como sostienen los positivistas morales, ya sea la voluntad del gobernante, la mera voluntad de Dios o la sociedad. Porque se estaría suponiendo precisamente lo que está en cuestión.

En efecto, para que la conformidad a la ley (o la discrepancia con la ley) pueda constituir el valor moral (positivo o negativo),

se requiere que ya antes sea "bueno" obedecer a la ley y "malo" desobedecerla; ahora bien, esto no puede ser por ninguna razón "extrínseca": ha de ser explicado previamente el mismo valor moral de esta conformidad a la ley, porque conviene a la naturaleza racional del sujeto.

Más aún, la ley no vale, si ella misma no es "justa". Pero entonces, ¿cómo sabemos que es justa? ¿qué criterio se dará? Es evidente que no basta ella sola.

– Tampoco ningún "hedonismo" puede dar razón del bien moral, porque el buscador de placeres pervierte el orden de los valores, pensando que la felicidad del hombre consiste en el placer sensible, porque juzga que el hombre no supera la naturaleza sensible. Y esto es "materialismo". Recordemos la primera característica del fenómeno ético: el valor moral se manifiesta en él como superior y trascendente a los otros valores. Por lo tanto, ha de ser amado por sí mismo, y no como un medio. Y el placer es nada más que el fruto de la actividad perfecta en su orden, y así, no debe ser amado por sí mismo.

En cuanto al "utilitarismo altruista", digamos que no puede justificarse a sí mismo, sino apelando a la razón: no he de querer que los demás satisfagan cualquier deseo que se les ocurra. Pero entonces, estoy suponiendo algo previo respecto a lo cual se juzgue si una felicidad es verdadera o falsa; y precisamente en eso previo estaría el criterio de moralidad, o sea, en el orden natural ínsito en la razón del sujeto.

Notemos que esta moral utilitarista responde a la mente tan actual de lo que llamamos "mentalidad de consumo", que valora sobre todo el provecho y ventajas temporales. Donde se vive de acuerdo a tal ética, la vida social puede ser bastante agradable y la cultura puede ser exquisita, pero el "ánimo de existencia" permanece en la superficie, sin la grandeza de la oblatividad y del heroísmo. De este modo, la ética utilitarista se cierra a lo que hace posible cualquier felicidad auténtica.

– Es cierto, concedemos al marxismo, que las normas morales concretas están histórica y socialmente condicionadas por las estructuras y factores económicos; pero esto no puede explicarlo todo, y menos aún lo esencial. En efecto, a pesar de la influencia de todas las circunstancias, el fenómeno ético, como vimos, se manifiesta siempre a todos los hombres con su exigencia incondicional y absoluta. Y lo incondicional y absoluto, trasciende por definición cualquier valor empírico particular, ya sea psicológico, económico o social. Porque aquí preface algo propio, específico de la naturaleza del hombre como sujeto espiritual.

– La libertad, tomada formalmente, no puede ser la norma del valor moral. En efecto, la ética de la libertad se apoya en un falso fundamento. Porque consta que la libertad se ejerce en la luz previa de la intelección de los valores: la raíz de la libertad se constituye en la razón. De lo contrario, la libertad no tendría nada de humano, sería algo infra-racional, arbitrario, un mero azar.

Y además, no podrían darse actos "malos", ya que al pertenecer al ámbito de lo moral, son libres, y entonces todos los actos serían buenos, con tal que yo los elija auténticamente ...

No es suficiente afirmar que los valores "valen"; pues antes de "valer" tienen que "ser". No podemos separar el valor del bien, ni el bien de la verdad del ser.

Por eso, el hombre normal se pregunta sensatamente: ¿por qué razón obro así?

En definitiva, los valores morales se perciben como algo que la libertad no "crea" sino que "encuentra" y "descubre" en el orden objetivo del ser.

– Respecto a la "filosofía de los valores", digamos que es justo apreciar su noble propósito de establecer un orden objetivo ético frente a cualquier reduccionismo o relativismo empírico, pero es una lástima separar otra vez el "valor" del "ser"; admi-

tir cualidades que se “sienten” emocionalmente, pero que no “son”, como las realidades que conocemos con nuestra razón.

e) La ordenación moral

La crítica de las “diversas respuestas” nos ha revelado progresivamente el fondo de nuestra posición. De modo constante aparecían los términos de: naturaleza humana, razón, juicios de la razón. Tratemos ahora de explicitar nuestra convicción sobre el fundamento del bien moral o ético.

Primero, conviene ubicarnos frente a un horizonte amplio y general, considerando el mundo que nos rodea. Podemos entonces constatar que existe un cierto orden en el universo, tomado en su conjunto. Los diversos entes, no actúan caóticamente, sino obedeciendo a leyes que la Ciencia va descubriendo cada vez más, lo que ha permitido al hombre un creciente dominio sobre la naturaleza.

Y el hombre mismo no tiene por qué escapar a su propio orden. Aun dotado de libre albedrío, vimos que está vinculado a una ordenación específica suya, que es el orden moral.

Ahora bien, todos los entes obran buscando su propio “fin”. ¿Qué es, entonces, el “bien”? El “bien” es el “fin” que todas las cosas buscan (Aristóteles).

En efecto, todos los seres del universo obran actualizando causalmente entre sí sus propias potencialidades, y, por lo tanto, siguiendo una ordenación inscrita en su naturaleza.

Además, según nuestra experiencia humana, “bien” es lo “deseable” o “apetecible”. Con esto se indica aquello que está constituido de tal modo en el orden del ser, que puede convertirse en el objetivo de un deseo o de un querer.

En otras palabras, esto supone que lo “bueno” posee un contenido esencial que responde a la aspiración de otro ser, hacia el

desarrollo y auto perfección de este otro ser. Por la carga de ser que le es esencialmente propia, es un “bien para sí mismo” que lo impulsa a conservarlo, defenderlo y desarrollarlo, pero al mismo tiempo puede convertirse, consecuentemente, en un “bien para otro”; o sea que el otro, con el deseo y posesión de ese bien, puede enriquecerse y desarrollar sus propias potencialidades.

Entonces, no cualquier ser es un “bien” para cualquier otro. El pasto es un bien para la vaca, pero no lo es para un tiburón.

Lo que llamamos “valor” es precisamente eso: lo que es un bien en relación con algo, para “algo o alguien”; es decir, un bien que es conforme a la aspiración o tendencia de un ser determinado. Lo provechoso para su perfeccionamiento y desarrollo, es un “valor” para él. Lo que contradice esa aspiración, resultándole un perjuicio, representa para él un “desvalor”.

Ahora bien, esto se manifiesta especialmente en el ámbito de la vida: “El ser vivo —la planta, el animal— tiene que desarrollarse con su propia acción, tiene que crecer para realizarse plenamente. Pero para ello depende de influencias externas: de determinados materiales de nutrición, determinadas condiciones climáticas y atmosféricas, etc. Lo que empuja a un ser vivo para su desarrollo natural, es para él un bien, un valor. Por el contrario, aquello que lo traba, le es perjudicial o amenaza con aniquilar su vida, es malo para él, es un desvalor. Así, valor y desvalor están en relación con la naturaleza, es decir, con el modo y las leyes precedentes de aquel ser que recibe este influjo positivo o negativo.” (E. Coreth, *o.c.*, p. 159).

Y entonces llegamos a ese “microcosmos” que es el hombre. Todo hombre está sujeto también a un proceso de crecimiento, en el que ha de desarrollarse según todas sus dimensiones, corporales y espirituales. Y hemos visto que el valor ético o moral es precisamente aquel que lo afecta en el centro específico de su persona.

Digamos, por lo tanto, que existen valores que afectan “al hombre en cuanto hombre”, por los cuales el hombre se hace, no sólo un buen músico, un buen estudiante o deportista, un buen jurista, físico o médico, “sino ‘un hombre bueno’, es decir, un individuo en que lo esencial de su ser humano ha llegado a su pleno desarrollo y realización.” (E. Coreth, *o.c.*, p. 161).

En consecuencia, “todo aquello que corresponde al autodesarrollo esencial y común a todos los hombres, es moralmente bueno. Por el contrario, todo lo que se opone a dicho desarrollo, es moralmente malo. La norma por la cual se miden el bien y el mal morales, radica en la precedente estructura esencial del hombre.” (E. Coreth, *o.c.*, p. 161).

En definitiva, en el caso del hombre, la ordenación moral es una de las formas —la más elevada— en que las creaturas se dirigen a sus respectivos fines o bienes o valores. El bien del hombre es la perfección de su propia naturaleza.

Entonces, como hay una ordenación moral objetiva, el hombre tiene que “descubrirla”, no “constituirla”. El hombre, mediante la luz de su razón puede reflexionar sobre los fines o bienes de sus tendencias naturales, y así puede conocer qué objetivos ha de buscar y cuáles debe evitar. En este sentido podemos decir que la razón promulga una ordenación (ley natural), que está escrita en nuestros corazones.

f) Norma y fundamento de la ordenación moral

Concretando lo dicho anteriormente, insistamos en el concepto de “norma”. Entendemos por “norma de moralidad” la regla, criterio o pauta que permite juzgar si un acto es bueno o malo, por la comparación que establecemos de ese acto con esa regla: el acto será bueno o malo si es congruente o no, si armoniza o no, si se adecúa o no, a dicha norma. Se ve así la importancia de establecer una norma verdadera y recta, que nos permita

discernir verdadera y correctamente entre lo bueno y lo malo de nuestros actos.

Podemos distinguir diversos aspectos: próxima-remota; constitutiva-manifestativa.

– Norma “próxima”: aquella con la cual se confronta inmediatamente el acto humano;

– Norma “remota”: la que sirve de fundamento a la norma próxima. Por consiguiente, la norma próxima de moralidad es la esencia del hombre en su totalidad y en su finalidad; y la norma remota, es la ley eterna de Dios o la misma esencia divina.

– Norma “constitutiva”: la que hace que el acto sea y pueda llamarse moral;

– Norma “manifestativa”: la que promulga la ley moral.

Entonces, la norma constitutiva de moralidad, es la naturaleza racional y libre del hombre; y la norma manifestativa, es la recta razón, en cuanto promulga la ley moral: la conciencia moral, mediante juicios teórico-prácticos, juzga si su acción es buena o mala.

En consecuencia, la norma de moralidad no puede ser el mero bien “deleitante” (como quiere el hedonismo), ni el puro bien “útil” (como propugna el utilitarismo), ni ningún otro sustituto relativo y parcial, sino el bien “honesto”, definido como lo conveniente a la naturaleza humana en su totalidad y en su finalidad.

En su “totalidad”, es decir, el hombre completo, como ser corporal y espiritual, relacionado con el mundo, con los demás, y con el fundamento último de todos los seres. Todos los campos están abarcados por el valor moral. Este no constituye un terreno acotado situado al “lado” o “fuera” de los valores vitales, prácticos, culturales o de cualquier especie. Todo esto es moralmente “bueno”, si responde a la totalidad del ser humano, en la subordinación requerida por el ordenamiento objetivo de la na-

turalidad humana. Y por el contrario, es "malo", si destruye tal ordenamiento.

Leemos en un Documento reciente de la Iglesia: "No puede haber verdadera promoción de la dignidad del hombre, sino en el respeto del orden esencial de su naturaleza. Es cierto que en la historia de la civilización han cambiado, y todavía cambiarán, muchas condiciones concretas y muchas necesidades de la vida humana; pero toda evolución de las costumbres y todo género de vida deben ser mantenidos en los límites que imponen los principios inmutables fundados sobre los elementos constitutivos y sobre las relaciones esenciales de toda persona humana; elementos y relaciones que trascienden las contingencias históricas." (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*: n. 3).

Sin embargo, conviene explicitar más un aspecto de la relación con el fundamento último del ser: la "finalidad".

En efecto, la libertad del hombre ha de desarrollarse hacia aquello que responde a sus tendencias esenciales, las cuales están orientadas hacia un "fin" (finalidad).

Ahora bien, todos los valores y deberes humanos quedan abrazados por el único objetivo absoluto, fin que es propio del hombre, y que define su esencia: Dios.

La naturaleza humana sólo puede ser el fundamento normativo de la moralidad, cuando se la considera en su ordenación final al supremo valor absoluto que es Dios.

Solamente al hombre le es posible una actuación moral, porque entre todos los seres del mundo, únicamente al hombre le compete la relación de conocimiento y deseo de Dios, que debe ejercer por libre decisión a lo largo de su existencia. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 163-166).

Sumario 16. El hombre como ser moral.

Ubicación del Tema en el presente Curso y en relación con la Ética General; planteo de las cuestiones a tratar.

a) Limitación y vinculación de la libertad: El problema de la libertad, como punto de partida; la manifestación originaria del deber-ser.

b) Características del fenómeno ético o moral: Valor específico del hombre en cuanto hombre; comparación del valor moral con los otros valores; la exigencia absoluta del valor moral; imposibilidad de una "huída" del campo de la moral.

c) Diversas respuestas sobre el bien moral: El "extrínsecismo" moral; el hedonismo; el utilitarismo; el marxismo; las éticas de la libertad; la filosofía de los valores.

d) Breve crítica a las "diversas respuestas": Observaciones sobre la insuficiencia de las posiciones mencionadas en el Apartado c).

e) La ordenación moral: Avance progresivo recorriendo la actividad de los entes mundanos hasta llegar al hombre; noción de "bien" y de "valor"; el proceso teleológico en el orden de toda la escala de la vida; descubrimiento de una ordenación objetiva.

f) Norma y fundamento de la ordenación moral: Noción de "norma"; diversos aspectos de una norma verdadera y recta: próxima-remota; constitutiva-manifestativa; su ordenación final al supremo valor absoluto que es Dios.

CITAS

1. Libertad "situada"

"La libertad humana es, siempre y necesariamente, lo que Jaspers llamaba 'libertad situada'. El hombre no existe sino como ser-en-situación. La persona llega a la existencia en un preciso contexto geográfico, histórico, cultural, genético, socioeconómico que él no ha elegido ni creado, sino que le es previamente dado. La suya, pues no puede ser una libertad incondicionada o absoluta; es, más bien, una libertad influida por condicionamientos previos a su ejercicio; ni parte de cero, ni se mueve en el vacío. El sueño de una libertad autárquica es insensato; siendo el hombre un ser limitado, no puede poseer una libertad ilimitada ni ser ilimitadamente dueño y señor de la situación; la suya es una libertad 'real', pero 'de-limitada', acotada por el marco de referencias en que se mueve. Pretender que sólo es libre el que es ilimitadamente libre, es confundir al hombre con el Espíritu absoluto del idealismo romántico. Una tal libertad sería no-humana, es decir, 'in-humana'. Para ser libre, el hombre precisa de los condicionamientos previos; sin el estímulo de las situaciones impuestas, la libertad humana sería una libertad no interpelada, no responsable; pura y simplemente, no sería." (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p.190-191).

2. Descripción del "hedonista"

"Desde el punto de vista caracterológico, la tendencia al goce adquiere un significado especial en la actitud del hedonista, para

el cual el goce es el más elevado y exclusivo fin de la vida y en el que la aspiración al goce se transforma y degenera en pasión absorbente, en 'manía'. (...) En el hedonista, fallan todas las tendencias transitivas ya que su temática se concentra en la concientización de sus estados cambiantes subjetivados. No conoce vínculos con cosas y personas, ni responsabilidad ni obligaciones frente a ellos. En las relaciones con las cosas, esta actitud se manifiesta como ausencia de lo que pudiéramos llamar conciencia del rendimiento y de la tarea. Rechaza el trabajo, la austeridad y dureza para consigo mismo; es opuesto al esfuerzo; la actividad y la ocupación en algo le son extraños; es partidario de la comodidad por naturaleza. Su arbitrariedad y caprichosidad, la falta de compasión y la insensibilidad en sus relaciones con los semejantes se explican suficientemente por la circunstancia de que le falta la conciencia de una vinculación y un deber. (...) Finalmente, un rasgo importante del hedonista consiste en que continuamente le amenaza el peligro del aburrimiento, del vacío interior, lo cual hace que la cuestión de crear nuevos excitantes, constituya un problema fundamental de su vida. Así, la imaginación sensual de un Nerón se halla siempre ocupada creando nuevas posibilidades aún por medios que traspasan todos los límites impuestos por la consideración hacia los demás. El problema central del hedonista, de crear y renovar los excitantes, se explica, porque los estados desencadenados por éstos se agotan siempre rápidamente. Cuanto menos nos dejemos llevar por la tendencia al goce, tanto menos conoceremos la maldición del aburrimiento; el hombre dedicado al trabajo se aleja del aburrimiento en la medida en que se diferencia del hedonista." (Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, p. 113-114).

3. La ley natural

"La ley natural implica la universalidad. En cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado

de razón y que vive en la historia. Para perfeccionarse en su orden específico, la persona debe realizar el bien y evitar el mal, preservar la transmisión y la conservación de la vida, mejorar y desarrollar las riquezas del mundo sensible, cultivar la vida social, buscar la verdad, practicar el bien, contemplar la belleza. (Santo Tomás, *ST*, 1-2 q. 94 a. 2). La separación hecha por algunos entre la libertad de los individuos y la naturaleza común a todos, como emerge de algunas teorías filosóficas de gran resonancia en la cultura contemporánea, ofusca la percepción de la universalidad de la ley moral por parte de la razón. Pero, en la medida en que expresa la dignidad de la persona humana y pone la base de sus derechos y deberes fundamentales, la ley natural es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres." (Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*. n. 51; ver: n. 79).

4. Las inclinaciones humanas naturales como "buenas"

"Las inclinaciones humanas en cuestión son naturales en el sentido más estricto y, por lo tanto, son buenas, sólo porque son 'esenciales', es decir, expresivas de la esencia del hombre en la cual están ancladas. La esencia de un existente es la medida del ser impartido a éste y por ello, un comportamiento conforme a la esencia de un existente acrece su ser, mientras que un comportamiento contrario lo disminuye. Esto explica —concluye Kalinovski— por qué las inclinaciones naturales, por ser esenciales son buenas, y por qué es el conocimiento del ser el que condiciona en primer lugar el reconocimiento del bien."

Ahora bien, "cuando un objeto es captado por la razón como actualizador de una tendencia reconocida como esencial y el hombre actúa libremente en su procura, estamos en presencia de una conducta ética y su objeto deviene un bien ético; así, de ser un mero bien para el hombre, pasa a ser un bien estrictamente humano, porque además de satisfacer a una inclinación

humana básica, la satisface de modo humano: racional y libremente, y de ese modo satisface también otra inclinación básica del hombre: a obrar deliberadamente al buscar su perfección. Es la razón, por lo tanto, la que actúa como 'puente' entre el hecho de la inclinación natural y la consideración de su objeto como éticamente bueno. (...) Es, por consiguiente, la razón y su primer principio operativo lo que justifica el carácter deóntico de las proposiciones morales y nunca el mero hecho de la nuda inclinación o tendencia." (C. Massini, *Filosofía del Derecho*, p. 140-141).

COMENTARIO: SOBRE LA ÉTICA "CIVIL" O SIN RELIGIÓN

En este Tema de nuestra Antropología filosófica, llegamos al punto del fundamento del orden moral. Allí concluimos que la norma próxima o inmediata del bien moral es la razón recta o la naturaleza racional del hombre; por lo tanto, implícitamente se entiende que el orden moral puede ser conocido válidamente antes de conocer a Dios. Pero también afirmamos que la norma remota o suprema es Dios, como último y absoluto fundamento de todo el orden del ser y del obrar. A su vez, esto incluye que, a partir de la obligación absoluta que se constata en el fenómeno moral, puede establecerse la existencia de Dios.

Quisiéramos ahora comentar estas consideraciones, exactas, pero que requieren algunas aclaraciones en función de un desafío muy actual: el debate sobre la denominada ética "civil", laica, autónoma, o sin religión. ¿De qué se trata?

La ética "civil" es una ética (no un simple "civismo"), basada en la racionalidad humana, pero sólo si esta racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio sociohistórico de la colectividad. Se refiere, pues, a un proyecto unificador y convergente dentro del pluralismo moral existente en la sociedad democrática contemporánea.

La ética civil representa entonces el mínimo moral común aceptado por el conjunto de una determinada sociedad, dentro del legítimo pluralismo moral.

Ahora bien, en tales condiciones, la ética civil no existe en sí como una forma o configuración contrapuesta a las otras éticas (cristiana, marxista, de los valores, etc.), sino que se da o se

puede dar en el interior de todo proyecto ético que acepte las reglas de juego del auténtico pluralismo democrático.

En efecto, toda ética se encuentra concretamente cosmovisionada. Todo individuo y todo grupo vive la ética desde sus convicciones culturales, filosóficas y religiosas. No existe una ética "neutra". Por eso, la ética civil, al pretender cierta neutralidad de un mínimo común, no puede existir con una consistencia autónoma. Sin embargo, puede animar e inspirar un diálogo racional entre las diversas éticas concretas.

Así, podemos decir que la ética civil es un constructo teórico que busca garantizar el factor común de todos los proyectos morales de una sociedad democrática.

En realidad, hasta ahora, la ética ha sido preponderantemente religiosa. La ética civil aparece entonces como, una propuesta ideal mínima para mantener el aliento moral en una sociedad pluralista donde muchos tienden a prescindir de Dios y de las Iglesias.

¿De dónde provienen los contenidos de la ética civil? Sus contenidos básicos surgen de diversas fuentes: de la sensibilidad moral de la humanidad; de la reflexión filosófica en los grandes sistemas éticos; de las instituciones con vigencia universal o internacional (Iglesias mundiales; Naciones Unidas, etc.). Más en concreto, debe aludirse a la Declaración de los Derechos Humanos, que hoy constituye el referente más importante de la ética civil. (Ver: *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, p. 656-666).

Así las cosas, se ve que admitimos la posibilidad y la legitimidad de una ética civil, en cuanto el orden moral puede conocerse antes de conocer a Dios. En otras palabras: todo ser humano en cuanto tal, aunque se declare ateo o agnóstico, etc., puede y debe seguir algún imperativo ético racional, el cual, en la sociedad pluralista en que de hecho vivimos, ha de ser buscado y consensuado con la mayor autenticidad, verdad y eficacia posi-

bles, estableciendo valores básicos comunes. Es decir: aún suponiendo que Dios no existiese, no todo está permitido.

Sin embargo, queremos aquí presentar algunos comentarios al respecto. En primer lugar, recordemos en lo esencial, la génesis ideológica del ateísmo moderno y sus consecuencias en el planteo de la ética.

Como resultado de la crisis de la idea de Dios en la edad moderna (Comte, Feuerbach, Nietzsche) y de la pérdida de sentido de la existencia humana en la edad posmoderna (Nietzsche, Vattimo...), se ha renovado la cuestión de si es posible una ética sin Dios, o bien, si prescindiendo de Dios, es legítima y necesaria una ética no religiosa, cívica, o laica.

Según el ateísmo del siglo XIX, la respuesta no ofrece dudas: si el ateísmo es la premisa de todo auténtico humanismo, es evidente que sólo sin Dios hay verdadera ética, porque solamente así el hombre llega a ser un sujeto libre, responsable y creador de valores morales (Feuerbach, Marx, Nietzsche), y por ejemplo, más recientemente en España, F. Savater, E. Guisán.

Sin embargo, por otro lado, ciertas corrientes filosóficas, ante el eclipse de Dios, se han inclinado a afirmar precisamente lo opuesto: que, sin Dios, todo está permitido; o sea que, sin Dios, se da la consecuente inconsistencia y vacío de cualquier discurso ético (Sartre, Camus, Vattimo); más aún, que la muerte de Dios acarrea la muerte del hombre, del "sujeto" humano (estructuralismo).

Aparecen, pues, dentro del campo del ateísmo, dos posiciones antagónicas: sólo hay ética sin Dios; no hay ética sin Dios (pero no para reivindicar a Dios, sino diluyendo también la ética).

Ahora bien, para destrabar este infecundo planteo, sería conveniente indagar un camino intermedio que ni afirme ni niegue a Dios, sino que simplemente prescinda de Dios y de la Religión. Y esto, porque no podemos evadirnos de la ética: todos, creyen-

tes, ateos e indiferentes, tenemos necesariamente que actuar en este mundo, para bien o para mal. Pues bien, este parece ser el objetivo de lo que hoy se llama ética civil, laica o sin religión, cuya convicción básica sería: aunque Dios no exista, no todo está permitido (o bien: no se puede admitir el "todovale"). Es la única manera de hacer viable la vida en este planeta Tierra. El aval dado por el planteo clásico del problema, como hemos visto, se fundamenta en que es legítimo un obrar regido por la sola reflexión de la razón recta, supuesto que existe una justa autonomía del orden temporal.

En efecto, la autonomía de los hombres, de las sociedades y de las ciencias no ha de verse impedida, pues las cosas terrenas y las sociedades poseen sus propias leyes y valores, que la razón humana ha de descubrir gradualmente, utilizar y ordenar (GS, n. 36).

Dicho lo cual, es necesario advertir que tal proyecto ético civil adolece de varias importantes limitaciones y dificultades. Es lo que trataremos de ver a continuación.

En primer lugar se presenta la limitación intrínseca de una ética que se confiesa de "mínimos". Y aquí lo "mínimo" no se refiere tan sólo a la cantidad de contenidos, sino también a su cualidad, es decir, a su carencia de obligación absoluta. Esto es grave. Pues la ética tiene necesidad de un fundamento: no solamente ha de indicar "lo que" debe hacerse, sino también "por qué" debe hacerse. Y como la exigencia es incondicional y absoluta, su fundamento también tendrá que ser incondicional y absoluto. (En Lógica, la conclusión no puede ser más fuerte que las premisas).

Pues no se trata de una obligación hipotética del tipo: si quieres bajar de peso, tienes que hacer régimen; sino de una exigencia incondicional: quieras o no quieras, en cualquier circunstancia, tienes que respetar la vida del prójimo, por ejemplo.

Siendo la exigencia ética de carácter "fuerte", no puede fundamentarse "débilmente".

Ahora bien, prescindiendo de Dios, se prescinde, por definición, del único fundamento incondicionado, absoluto, fuerte. Porque todo lo que no es Dios, aún lo más valioso de este mundo personas, buena voluntad; consenso dialógico, sociedad, utilidad, etc., todos los bienes del mundo, son condicionados, relativos, contingentes, caducables, "débiles". Un "deber ser" fundamentado en cualquiera de ellos o en todos juntos, no posee entidad para exigir en serio el "bien" ni para prohibir en serio el "mal". En el mejor de los casos, no pasaría de convertirse en una exhortación más o menos amable, un consejo más o menos prudente, pero siempre sujeto a revisión y cambio. Y con esto, hemos tirado por la borda nuestras pretensiones de "racionalidad", pues entonces la ética perdería la capacidad de referirse a los "significados" reales, para expresar tan solamente afectos y emociones, pero no verdades.

En segundo lugar, para alcanzar un consenso general y efectivo acerca de los mínimos éticos, se requiere un consenso previo sobre mínimos antropológicos; mas es precisamente en este campo donde se enfrentan las divergencias más profundas. Por ejemplo, pensemos en las concepciones materialistas, conductistas, sociobiológicas, cibernéticas, etc. sobre el hombre. ¿Qué tipo de mínimo ético se podría alcanzar, si se niega rotundamente la libertad (Skinner), o si nuestra libertad es sólo un autoengaño (Wilson), o si el sentimiento de libertad es sólo un espejismo (Ruiz de Gopegui)?

La solución parece fácil: eliminemos a estos molestos interlocutores; pero entonces se dejaría de cumplir un principio muy importante de la ética civil: "Cualquier sujeto capaz de hablar y actuar puede participar en los discursos" (Habermas, Cortina).

Además, la referencia a los derechos "humanos" nos retrotrahe a las mismas dificultades, a la hora de consensuar qué entendemos por "derechos" y por "humanos" y si hay un "sujeto" de derechos. Lo que no se ve es por qué el iusnaturalismo haya caducado (Cortina) siendo así que se está renovando vigorosamente (Massini).

En definitiva, y para concluir, digamos que el mejor servicio que los cristianos podemos prestar a la reflexión ética actual, es mostrar con razones, pero sobre todo con un auténtico testimonio vivido, el valor humanizador de la apertura a los demás y a la trascendencia de Dios, mediante el amor realista y efectivo. (Ver: J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 210-237).

17. EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA Y LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL HOMBRE

El hombre es el único ser en este mundo capaz de plantearse la pregunta por el sentido de su existencia. Si lo hace auténticamente, posee una experiencia base que le apoyará y hará comprensible la respuesta que da la Religión y la elaboración filosófica sobre la Religión. (Es obvio que usamos el término "religión" en su contenido esencial y amplio).

a) Urgencia de la pregunta por el "sentido"

Siempre el hombre a lo largo de la historia se ha preguntado sobre el sentido de su existencia personal y colectiva. ¿Por qué y para qué todo esto que constituye nuestra vida? ¿Vale la pena vivirla?

En nuestro tiempo, caracterizado por cambios "profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero" (*Gaudium et Spes*, n. 4), la pregunta surge con una urgencia dramática. Ya no estamos al resguardo seguro de valores comunes que nos garanticen soluciones dadas de antemano.

En especial el mundo científico-técnico, si bien muy valioso para el progreso y el bienestar, e irreversible en su marcha hacia el futuro, no es capaz de responder satisfactoriamente a las inquietudes fundamentales del hombre. Y el hombre ahora lo sabe, pues lo ha aprendido a través de amargas experiencias.

Al perder el dominio (espiritual) sobre su propio dominio (técnico), el hombre de nuestro tiempo se siente amenazado, si no clara y conscientemente, al menos percibiéndolo obscuramente en su ánimo de existencia. Dice que se encuentra bien, pero en el fondo, no se siente bien.

Se dan explosiones de protesta violenta contra todo lo que no llena ese tremendo vacío, o también evasiones fáciles al mundo del ensueño y de la falta de compromiso. En todo caso la pregunta por el "sentido" de la vida, aun cuando no llegue a formularse explícitamente, ha cobrado inusitada urgencia. (Ver: W. Luypen, *o.c.*, p. 56-59).

Tratemos de aclarar qué entendemos por "sentido". Habíamos visto que el hombre es un proyecto de vida que tiene que realizarse en el mundo, a partir de una facticidad ya dada. Desde su pasado, va construyendo su futuro a través de su presente. Ahora bien, aquí surge la pregunta del por qué de la facticidad y del para qué del proyecto. Mas no se trata de cualquier "por qué" y "para qué". Se trata de una interrogación que desborda esencialmente el nivel de la "utilidad" científica o técnica, y de cualquier ámbito particular. Es la pregunta por la existencia entera, la propia, y también la de la comunidad humana.

Esto queremos significar por "sentido": el "por qué" todo, y el "para qué" todo. Hacia atrás, hacia el pasado, el sentido sugiere algo así como "razón de ser". Hacia adelante, hacia el futuro, el sentido sugiere algo así como una posible "finalidad".

Tal es el interrogante que irrumpe en nuestro tiempo con nueva fuerza. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 244-249).

Viktor Frankl, eminente neurólogo y psiquiatra austríaco, considera que, en la actualidad, no nos enfrentamos tanto con una frustración de tipo sexual (como en los tiempos de Freud), ni con un complejo de inferioridad (como en los tiempos de Adler), sino "bajo un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío, razón por la que me

inclino a hablar de un vacío existencial." (*Ante el vacío existencial*, p. 9).

¿Cómo explica Frankl la génesis de este vacío existencial? Brevemente, mediante la siguiente reflexión: "Contrariamente al animal, el hombre carece de instintos que le digan lo que tiene que hacer y, a diferencia de los hombres del pasado, el hombre actual ya no tiene tradiciones que le digan lo que debe ser. Entonces, ignorando lo que tiene que hacer e ignorando también lo que debe ser, parece que muchas veces ya no sabe tampoco lo que quiere en el fondo. Y entonces sólo quiere lo que hacen los demás (¡conformismo!), o bien, solamente hacer lo que los otros quieren, lo que quieren de él (¡totalitarismo!)" (*O.c.*, p. 11).

Ahora bien, se da un hecho que sólo es explicable si se admite que el hombre tiende originariamente a descubrir un sentido en su vida y a llenarlo de contenido. Se trata de los suicidios y de los intentos de suicidio. En efecto, las estadísticas han demostrado que, por ejemplo, entre los estudiantes norteamericanos, el suicidio ocupa el segundo lugar (después de los accidentes de tránsito) entre las causas más frecuentes de defunciones. En cuanto al intento de suicidio (no seguido por la muerte), es 15 veces más elevado.

¿Qué motivo los ha empujado a intentarlo? Lo notable es que la gran mayoría gozaba de excelente salud física y psíquica, tenían una buena situación económica. Se entendían perfectamente con su familia y estaban satisfechos con el resultado de sus estudios. Es decir, que las necesidades más generales estaban satisfechas. Por eso cabe la pregunta: ¿qué es lo que permanecía insatisfecho? La tendencia originaria del hombre a descubrir un sentido en su vida, la cual es tan profunda, que si no se logra, provoca a la deserción de la existencia.

Frankl denomina a esta tendencia "voluntad de sentido". Y más adelante, para confirmar el convencimiento sobre la existencia real de esta voluntad de sentido (que es la respuesta del hombre

para tratar de llenar el vacío existencial), aduce otras estadísticas recientes muy significativas.

Por ejemplo, un informe del Consejo Americano de Educación consigna que, entre 189.733 estudiantes pertenecientes a 360 Universidades, el interés primordial del 73,7% (= 139.833) consistía en "conseguir una concepción del mundo a partir de la cual la vida tuviera sentido" (*o.c.*, p. 15).

Por consiguiente, todo parece indicar que vivimos en una época de creciente difusión del "complejo de vacío". (En los países llamados "desarrollados" primero, y luego, en todos los demás, en la medida que sigan las mismas huellas, sin crear nuevas opciones).

Así, en estos tiempos la educación ha de ser más que nunca una formación para la responsabilidad, lo cual significa que es urgente aprender y enseñar a "elegir" sensatamente. Porque estamos sobresaturados de estímulos de todas clases que nos bombardean por todos lados, y resulta absolutamente necesario saber distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es, entre lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido (*o.c.*, p. 32).

b) Actitud de vida y la respuesta religiosa

La Religión habla de relación del hombre a Dios, y Dios es la respuesta al "por qué todo" y al "para qué todo". Pero si el hombre no logra una cierta experiencia vivida de su orientación hacia Dios (y lo hace a través de la pregunta por el sentido de su vida), es muy probable que todo lo que se diga de Dios, le suene a palabras vacías.

A nivel antropológico, sólo quisiéramos presentar esta experiencia de vida, que podemos llamar "experiencia religiosa". Notemos que no la entendemos como mero sentimiento irracional, sino precisamente como un punto de partida grávido de razones,

para que la razón pueda después fundamentar una Metafísica asimilable para el hombre actual.

En efecto, si el hombre no ha reconocido previamente en su propia vida que está orientado concretamente hacia Dios, no estará bien dispuesto para acoger y comprender la respuesta formulada en términos religiosos y mucho menos, la elaboración filosófica subsiguiente. Cualquier "demostración" de la existencia de Dios, por ejemplo, le parecerá un vano esfuerzo conceptual, que no convence al que lo necesita, y que está de más para el que cree.

Sin embargo, estamos convencidos que dichas pruebas pueden ser válidas en sí mismas, pero no engendran la convicción, a no ser en el humus fértil de la experiencia religiosa como actitud de vida.

Sobre esta base han de construirse las pruebas, purificando, ordenando, sistematizando con rigor lógico, explicitando, pero sin perder contacto con la realidad del hombre concreto que somos. Para poder ver y comprender algo, no basta tener ojos o inteligencia, es menester una actitud de vida que nos ubique en la perspectiva adecuada, y sobre todo, necesitamos que nuestro proyecto de vida se vaya realizando de acuerdo con esa orientación. (Ver: W. Luyten, *o.c.*, p. 70-74).

c) Noción y caracteres originarios de lo religioso

Se han dado varias explicaciones etimológicas de la palabra "religión". Todas son sugerentes. Son tres los verbos latinos que suelen entrar en juego: "religare" (volver a unir), "relegere" (volver a leer), "reeligere" (volver a elegir). Se atribuyen respectivamente, a Lactancio, Cicerón y San Agustín.

Santo Tomás (*ST*, 2-2 q. 81 a. 1), concluye: sea de esto lo que fuere, "la religión propiamente importa orden a Dios". Un orden

a Dios que significa nuestra total dependencia de Él como del Principio indeficiente (re-ligación); que indica cómo hemos de buscarlo en la frecuente y asidua re-lectura de todo lo que somos y de todo lo que nos acontece, porque nos preocupa el sentido último de nuestra existencia frente al misterio del ser; un orden a Dios que nos invita a volverlo a elegir, cuantas veces lo hayamos perdido por nuestro descuido y negligencia. (Ver: A. Lang, *Introducción a la Filosofía de la Religión*, p. 36-37).

Esta "relación" a Dios que importa la noción de religión, está especificada por su objeto propio, que es lo Sagrado y lo Divino.

Lo que ante todo distingue al objeto religioso, es su "trascendencia" respecto al mundo. ("Trascendere" = ir más allá de algo). Como dice Max Scheler, pertenece a la esencia del acto religioso "trascender en su intencionalidad este mundo." (Citado por A. Lang, *o.c.*, p. 84).

En efecto, lo Divino ha de concebirse siempre como algo superior a lo humano y a cuanto puede ser comprendido en el mundo. "De Religión se puede hablar solamente cuando el hombre encuentra, o cree encontrar, una fuerza que está fuera y por sobre el mundo." (A. Lang, *o.c.*, p. 84).

Por lo tanto, con el término "trascendencia" no se indica una intensificación cuantitativa de una perfección mundana cualquiera (como si habláramos de un hombre "infinitamente grande y forzudo"), sino una realidad de naturaleza totalmente diversa. Se trata entonces, de una superación ontológica vertical y no de un avance horizontal. Dice K. Jaspers: si el mundo es todo, no existe trascendencia, "la trascendencia por sobre y antes de todo mundo posible, se llama Dios." (Citado por A. Lang, *o.c.*, p. 85-86).

Evidentemente se opone a la trascendencia cualquier concepción monista o panteísta que identifique a Dios con el mundo y el hombre. Y en este caso no puede existir una actitud auténtica-

mente religiosa, porque así queda suprimida toda "relación" de diálogo, convirtiéndose en el monólogo del hombre que se siente uno con Dios y con el mundo, y que, por lo tanto, no llega a ninguna verdadera trascendencia.

Pero a su vez, esta realidad Trascendente no deja de estar en relación con el mundo y con el hombre puesto que constituye su último fundamento. Por eso, no la concebimos como alejada de tal manera que la comunicación con Dios resultara imposible.

En otras palabras: hay una "inmanencia" de lo trascendente en el mundo y en el hombre, en cuanto lo trascendente es la Causa creadora (y sustentadora) del ser.

Lo religioso se manifiesta en el hombre con una característica esencial: la pretensión de "verdad". Cualquiera sea la noción que el hombre tenga de lo divino, siempre se da como una realidad efectivamente existente, no como un puro contenido ideal, o como la proyección de un deseo, o como la mera expresión de emociones subjetivas.

Los contenidos religiosos se presentan siempre con la pretensión de tener consistencia y validez, incluso fuera de la conciencia y de la misma vivencia religiosa. Lo que interesa a la religión es que su objeto sea real y se halle en relación con nosotros. La religión es encuentro con la "realidad" divina. Y tal encuentro exige a su vez, no sólo la interpretación teórica, o la experiencia interior, sino el compromiso existencial con toda la realidad objetiva del mundo. Lo cual supone la realidad de Dios que se manifiesta en la experiencia religiosa.

Notemos que proponemos tan sólo una característica fenomenológica de la experiencia religiosa, lo cual parece corresponder más directamente a una Antropología.

Por su parte, a la Metafísica corresponde fundamentar la verdad ontológica de los juicios sobre la existencia de Dios. (Ver: A. Lang, *o.c.*, p. 89-93; p. 201 ss.).

Otra característica de la experiencia religiosa es su forma estructural. Si bien lo religioso es algo elemental originario, no es simple. Pertenece a las realidades básicas de nuestra existencia, pero es un fenómeno complejo, variable y tensionado. Por penetrar todas las dimensiones del ser, es vulnerable a la falta de equilibrio. Chesterton diría que es lo único por lo cual vale la pena volverse un poco loco. (Ver: R. Guardini, *Religión y Revelación*, p. 17-29).

d) La responsabilidad del hombre frente a la experiencia religiosa

¿Qué puede hacer el hombre con la experiencia religiosa? Puede defenderla, cuidarla y ejercitarla.

Entonces crece, como todo lo viviente, madura, y exige comprometerse con el mundo de los hombres, con todas sus miserias, conflictos y grandezas. Pero también puede descuidarla, temerla, eludirla, debilitarla, desviarla. Puede usarla y gozarla estéticamente en la falta de compromiso. Puede entregarla a la sola inteligencia para hacer de ella una filosofía de gabinete o de salón. Puede disolverla escépticamente. En todos estos casos, se pierde su seriedad y su exigencia radical. Porque la experiencia religiosa es un llamado. El más importante. El más riesgoso. Si el hombre no lo sigue, e intenta destruirlo, se destruirá a sí mismo. Mejor dicho, como se trata de un elemento constitutivo de la esencia humana, no lo podrá ahogar enteramente. Entonces surgirán los "absolutos de sustitución": se adorará al Dinero, al Placer, al Estado, al Super-Hombre o al Absurdo. Cuando no se reconoce al verdadero Dios, aparecen los ídolos. (Ver: R. Guardini, *o.c.*, p. 30-44).

En efecto, el hombre busca una "sustitución", cuando determinadas cosas o valores necesarios para la vida, se hacen escasos o inaccesibles, o bien cuando se los ha destruido. Como natu-

ralmente continúan persistiendo la necesidad y el deseo, y eso que tiene que lograrse no es alcanzable, entonces se hace aparecer algo que lo "sustituya". Es lo que sucede con las religiones de "reemplazo": cuando se ha ahogado la fe en Dios, que es el objeto intencional de la Religión auténtica, afloran los ídolos, efímeros bienes terrenos erigidos en valores absolutos. (Ver: A. Lang, *o.c.*, p. 169-179).

El ingrediente que se refiere a la responsabilidad está en que el hombre, en este caso de la dimensión religiosa, ha pretendido disminuirla, destruirla o negarla.

No es el caso de un artículo que se haya hecho eventualmente escaso en el mercado sin culpa de nadie, y al cual se procura sustituir. En realidad, se está frente al drama más fundamental y decisivo de cada hombre en particular, y de la humanidad como Historia de conjunto. Porque está en juego el sentido último de la existencia humana.

Cuando F. Nietzsche (1844-1900) se despide de la fe religiosa, nos deja un testimonio especialmente significativo respecto a la responsabilidad del hombre frente a la experiencia religiosa. Veamos cómo describe él mismo tal intento de destrucción: "Hemos abandonado la tierra firme y nos hemos embarcado. Hemos destrozado el puente tras de nosotros; más aún, hemos destruido la tierra. ¡Ea, navecilla, alerta! En torno de ti está el Océano...; horas vendrán en que deberás reconocer que es infinito, y que nada hay más terrible que el infinito... ¡Ay de ti si te embarga la nostalgia de la tierra como si allá abajo hubiese más libertad! No hay ya ninguna tierra. (...)

Nosotros lo hemos matado a Dios. Vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos podido hacer esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja para embeber todo el horizonte? ¿Qué haremos cuando liberemos a la tierra de su sol? ¿Seguiremos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás? ¿Hacia adelante? ¿A ambos lados? ¿Por

todas partes? ¿Es que hay todavía un arriba y un abajo? ¿No andamos errantes como por una nada infinita? ¿No sentimos el viento del abismo en nuestro rostro? ¿No hace más frío? ¿No llega la noche, cada vez más la noche?" (Citado por A. Lang, *o.c.*, p. 238).

Lang comenta un poco antes: "Nietzsche se enorgullecía de ignorar absolutamente todo lo referente a angustias y tormentos de tipo religioso: de haber escuchado sólo de oídas eso de sentido del pecado y del remordimiento; de no haber dedicado nunca ni una pizca de atención o de tiempo a conceptos tales como los de Dios, inmortalidad, redención. Sin embargo, él fue precisamente de aquellos a quienes con tanta verdad ha caracterizado Dostoievski en 'Los hermanos Karamasov', diciendo que Dios es 'en ellos el punto más doloroso, pero tratan de disimularlo, mintiéndose a sí mismos'. Nietzsche no se ha liberado nunca de la exigencia y del deseo de la fe en Dios y, estremecido, se ha detenido ante el abismo abierto por su alejamiento de Él." (*O.c.*, p. 233).

e) El sentido de la vida y las religiones no cristianas

El Concilio Vaticano II ha expresado de la manera siguiente el planteo de nuestro Tema: "Los hombres esperan de las diversas Religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿Qué es el bien y el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio, y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?" (Declaración *NAE, Sobre las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas*, n. 1).

Y a continuación el Documento va caracterizando las principales Religiones no cristianas: Religiones primitivas que perciben el Poder misterioso que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana; luego, las grandes Religiones históricas que ya toman contacto con el progreso de la cultura y responden a los problemas últimos del hombre con nociones más elaboradas: el Hinduismo y el Budismo.

Como actitud de la Iglesia católica, el Concilio afirma más adelante: "La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas Religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres." (De Cristo, que es el Camino, la Verdad y la Vida, en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa). (*NAE*, n. 2).

Seguidamente trata de la Religión del Islam y de la Religión judía. Respecto a la primera, concluye: "Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos, la justicia social, los bienes morales, la paz y libertad para todos los hombres." (*NAE*, n. 3).

En cuanto a la segunda, la Iglesia de Cristo "reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo Patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la Revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia se dignó establecer la antigua alianza." Y más adelante prosigue el Documento: "Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagra-

do Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno.”

“Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su Pasión se hizo, no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como réprobos de Dios y malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras.” (NAE, n. 4).

El Documento termina reprobando “como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión.” (NAE, n. 5).