

## ÉTICA Y RELIGIÓN

Ethics and Religion

Ethik und Religion

*Jesús Conill*

Universidad de Valencia, España

e-mail: [jesus.conill@uv.es](mailto:jesus.conill@uv.es)

Recibido: 01-05-2020 Aceptado: 30-06-2020

*Jesús Conill* es Catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Valencia (España). Investigación en las Universidades de München, Bonn, Frankfurt, St. Gallen y Notre Dame. Miembro de la Fundación ÉTNOR, del Seminario de Investigación Xavier Zubiri y de la Red Internacional de Ética del Discurso. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, 1988), *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Tecnos, 1997), *Horizontes de economía ética* (Tecnos, 2004), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* (Tecnos, 2006), *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri* (Tecnos, 2019).

*Cita sugerida:* J. Conill (2020). Ética y religión. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 22, 91-108.



### Resumen

El artículo trata de tres contextos u horizontes en que se ha vivido o pensado la relación entre religión y ética: 1) el contexto histórico -social y cultural- antiguo (en especial, el griego y el hebreo); 2) el moderno, que a su vez se divide en dos modalidades, la modernidad desde la "autonomía" (Kant) y la modernidad desde la "muerte de Dios" (Hegel y Nietzsche); y 3) para finalizar, se muestran algunos caminos posibles en el contexto contemporáneo por los que cabe comprender la nueva simbiosis entre ética y religión (Habermas y Cortina).

Palabras clave: Ética; religión; cosmos; autonomía moral; muerte de Dios.

### Abstract

The article looks at three contexts or horizons in which the relationship between religion and ethics has been lived or thought about: 1) the ancient (especially Greek and Hebrew) historical –social and cultural- context; 2) the modern one, which in turn is divided into two modalities can be distinguished, modernity based on "autonomy" (Kant) and modernity based on "the death of God" (Hegel and Nietzsche); and 3) finally, some possible ways in the contemporary context through which the new symbiosis between ethics and religion can be understood (Habermas and Cortina).

Keywords: Ethics; religion; cosmos; moral autonomy; death of God.

### Zusammenfassung

Der Artikel befasst sich mit drei Kontexten oder Horizonten, in denen die Beziehung zwischen Religion und Ethik gelebt oder über sie nachgedacht wurde: 1) den historischen - sozialen und kulturellen - Kontext der Antike (insbesondere die griechische und hebräische); 2) den modernen, der wiederum in zwei Modalitäten unterteilt ist, Modernität ausgehend von der "Autonomie" (Kant) und Modernität ausgehend von "dem Tod Gottes" (Hegel und Nietzsche); und 3) zum Schluss werden einige mögliche Wege im zeitgenössischen Kontext aufgezeigt, anhand derer die neue Symbiose zwischen Ethik und Religion verstanden werden kann (Habermas und Cortina).

Schlüsselwörter: Ethik; Religion; Kosmos; moralische Autonomie; Tod Gottes.

## ÉTICA Y RELIGIÓN

Jesús Conill

Tanto en la etapa de los años setenta en que Julio De Zan estuvo enrolado en la Filosofía de la liberación latinoamericana y de la Cultura popular, como en su dedicación a la Ética Discursiva o Comunicativa y a un profundo estudio de la filosofía práctica de Kant y Hegel, estuvo bordeando el tema de la religión, al que también dedicó algunos trabajos ya en los años setenta y a comienzos del siglo XXI. Mi contribución a este sentido homenaje versará precisamente sobre los principales contextos históricos por los que ha pasado la vivencia de la religión desde el mundo antiguo a la actualidad, en que vemos resurgir estudios tan significativos sobre el trasfondo religioso del pensamiento filosófico como la última obra de Habermas (2019).

### 1. Contexto histórico en el mundo antiguo

No podemos remontarnos hasta los "senderos de la evolución" (Cela y Ayala, 2001), ni indagar el papel de las posibles relaciones entre ética y religión como base de posibles orientaciones para la vida humana a través de los procesos de hominización (Eliade, 1978). Pero sí recordar brevemente el conjunto de caracteres que desde los comienzos parecen poderse atribuir a los "paleantrópodos": "El homo faber era también homo ludens, sapiens y religiosus", puesto que, según Eliade, "los primeros descubrimientos tecnológicos (...) no sirvieron únicamente para asegurar la supervivencia y la evolución de la especie humana; también dieron origen a un universo de valores mítico-religiosos, incitaron y nutrieron la imaginación creadora" (Eliade, 1978, p. 22, 25).

Por nuestra parte, comenzaremos ya por el contexto histórico antiguo, donde vamos a distinguir entre el mundo griego, en el que la relación entre ética y religión se vive dentro de un orden cósmico divinizado, y el hebreo (extensivo a

los otros monoteísmos), en el que tal relación se inscribe en el orden de la voluntad de un Dios que adquiere carácter personal y se revela en la historia.

En principio, la idea de uno o varios dioses ordenadores del universo es algo congénere a toda religión. El budismo, el taoísmo, las religiones panteístas en las que no hay propiamente dioses, son religiones donde la única unidad del mundo es su intrínseca Ley cosmo-moral, una ley que a su vez confiere carácter divino al universo entero. El poder de la deidad rige la unidad del cosmos, unidad no sólo física sino también moral. Unidad físico-moral, llamada por los griegos "díke" y los Vedas Rta, donde lo fundamental (característico de la peculiar relación ético-religiosa, en nuestra terminología) es que unido a su carácter "divino" se encuentra el ajustamiento cósmico, físico y moral. (Zubiri, 1993, p. 49-50, 350)

### 1.1 El orden cósmico divinizado

Como muy bien indica Werner Jaeger, "la ley de los Profetas de los israelitas, el sistema confuciano de los chinos, el "dharma" de los indios, son, en su esencia y en su estructura espiritual, algo fundamentalmente distinto del ideal griego de la formación humana" (Jaeger, 1971, p. 6-7).

La unidad entre ética y religión contribuye en el contexto griego a la conformación del "humanismo" y de la "paideia" (Cubells, 1965a, 1965b). Lo que constituye lo más relevante es un "ideal de cultura como principio formativo". El conocimiento teórico de la filosofía griega está conectado con su arte y su poesía. Al lógos, que se abre a lo común, a los principios naturales, se le atribuye una fuerza formadora, capaz de contribuir a la formación de los hombres, es decir, a su educación. No resulta raro entonces la forma humana con que se representan sus dioses, ni la literatura que trata de las relaciones entre el hombre y su destino, porque en definitiva son expresiones de un sentido vital que Jaeger califica de "antropoplástico" (Jaeger, 1971, p. 11). Es la base del llamado "humanismo" griego (Conill, 1991), aquél que se preocupa de la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser, el propio de una "paideia" orientada por prototipos éticos conectados con las

situaciones concretas, pero no ajenos a un cierto ideal común y normativo del hombre (aunque sea propio de una comunidad de vida concreta en una "pólis").

Esta ordenación de la vida no está ligada de un modo tan intrínseco e íntimo con una forma religiosa de vida, como en los monoteísmos, dado que las grandes personalidades griegas no son comparables, por ejemplo, con los profetas de Israel, sino que tienen más bien un carácter conformador de los ideales de la comunidad correspondiente e incluso, cuando parecen estar ligados de algún modo con alguna forma de inspiración religiosa, en ellos lo que resalta es la función educadora. En Grecia esto vale para el "poeta" (poietés), el político (politikós) y el "sabio" (sophós). Y esta expresión de la forma de vida propia de la correspondiente comunidad puede apreciarse en la literatura griega, en el arte, en el ideal "agonal", en las estatuas de los dioses como encarnación de los ideales griegos y en los monumentos, como por ejemplo los templos.

La vivencia de esta religión griega "parece haberse formado bajo el signo del pesimismo: la existencia humana aparece (...) como algo efímero y sobrecargado de miserias" (pobreza, enfermedades, vejez, etc.), sometida al "destino" (Eliade, 1978, p. 275-276). De ahí que Teognis, Píndaro, Sófocles proclamen que la mayor suerte que podría caber a los humanos sería no haber nacido. Es el destino el dueño del tiempo de la vida de los hombres. La díke (traducido habitualmente por "justicia", aunque, según Zubiri, significa más propiamente "justeza") (Zubiri, 1993, p. 49-50) sería la manifestación del orden universal, de la ley divina. Y en este contexto el ideal del hombre es la "excelencia" (areté). De ahí que aspire a inmortalizarse tanto como sea posible, a participar de lo divino, pero siempre en la medida de lo posible, porque el hombre está sometido al destino y al azar, y debe actuar con "prudencia" (phrónesis) (Aristóteles, 1970).

La sabiduría moral, pues, comienza con la conciencia de la finitud y la precariedad de la vida humana. Hay que sacar el máximo provecho de todo cuanto ofrezca la vida presente: juventud, salud, goces y recursos de la propia valía. Así lo enseña Homero: vivir la vida presente en plenitud y, a la vez, con dignidad. Según Eliade, este ideal, que nació de la desesperanza, fue modificado posteriormente. Pero, en principio, surge una vivencia trágica de la vida humana,

que sin embargo no resta fuerza a la búsqueda de la "perfección" y a su sentido sacral. (Eliade, 1978, p. 278-279) Sin embargo, Zubiri criticará esta tendencia a reducir los fenómenos religiosos a lo sagrado en Grecia, como por ejemplo por parte de M. Eliade, en favor de un peculiar sentido de lo divino. (Zubiri, 1993, p. 26)

Además de esta vertiente religiosa y moral del orden cósmico divinizado vivido, que aboca a un cierto "misticismo cósmico", capaz de sustentar la formación comunitaria del ciudadano griego, encontramos en Grecia también un orden cósmico (kósmos) pensado en la versión de la "teología astral" (Jaeger, 1946; Aubenque, 1974, 1999). Esta también denominada "religión cósmica", "nomos divino", "religión astral" y "cósmica", ha sido considerada como una "nueva religión" (Festugière) en la que el kósmos de carácter divino nos ofrece un orden del ser y del bien, por el que puede y debe orientarse la vida individual y comunitaria de los hombres. Porque la contemplación de lo divino puede inspirar el pensamiento y la acción humana. Hay un orden cósmico divino que es vivido y pensado como un bien humano. En esta vinculación entre el hombre y lo divino se encuentra asimismo la relación primordial entre lo que cabe considerar ética y religión. La vivencia mística del orden cósmico y la teología astral respaldarían el orden moral.

## 1.2 El orden de la voluntad de Dios

Es el orden religioso y moral propio de los monoteísmos. Aquí lo primordial es la obediencia a un mandato de Dios, lo que hay que hacer es obedecer la ley de Dios, hacer la voluntad del Señor, ahí está la norma. La auténtica ley es la voluntad de Dios, lo que Dios quiera. Queda representado por las religiones de Israel, de Zaratustra y del Islam, y luego el Cristianismo (Martín, 1980, p. 1459-1468). La gran novedad es el cambio de un orden cósmico a un orden personal, profético, y en cierto modo histórico.

La ética tiene su fundamento en la voluntad de Dios, expresada en sus mandamientos. Estos mandamientos son expresión de una nueva forma de vida, derivada de la vida divina y posibilitada por su espíritu en el mundo. No obstante,

al menos en el cristianismo, este tipo de mandamientos no se sustentan en una mera obediencia, sino en una relación de amor.

Lo que hay en el fondo de estas formas religiosas es una "alianza" entre Dios y el hombre, que se expresa a través de la mediación de Moisés, de los Profetas de Israel y, en el Cristianismo, en Jesús de Nazaret, el Cristo. Las derivaciones de esta tradición de la alianza para la ética son de una gran trascendencia como fuente de inspiración e innovación social hasta la actualidad. (Cortina, 2001)

## 2. Contexto moderno

### 2.1 Desde la autonomía moral

La "autonomía moral" no equivale a una total independencia y separación entre ética y religión en la época moderna. En principio, en la época moderna hay una pluralidad de posiciones al respecto.

Si nos atenemos a una de ellas, la kantiana, en la medida en que pueda ser significativa (aunque no la única), descubrimos que hay que distinguir entre el orden de la fundamentación racional del imperativo moral en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y el del lugar de la religión en relación con la moral, tal como aparece en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Cortina, 1981, 1986).

Al igual que en la política (Maquiavelo) y en la economía (Smith) se producen dinanismos autonomizadores (Conill, 2004), también en la vida moral se inaugura una nueva relación. Lo cual no quiere decir necesariamente que la moral se separe e independice totalmente de la religión, sino que se abre de modo innovador la posibilidad de una nueva vinculación, que resulta peculiar por ser típica de la emergente modernidad. Hay una metamorfosis múltiple de lo religioso en el mundo moderno (buenos ejemplos son los casos de Kant, Hegel y Nietzsche).

Por su parte, la presunta fundamentación racional kantiana del imperativo categórico no incluye la referencia explícita a Dios ni a la religión. De ahí que Kant aclare desde el comienzo del Prólogo a su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* lo siguiente: "La Moral, en cuanto que está fundada

sobre el concepto del hombre como ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. (...) Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica. (...) En efecto, puesto que sus leyes obligan por la mera forma de la legalidad universal de las máximas que han de tomarse según ella -como condición suprema (incondicionada ella misma) de todos los fines-, la Moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío, esto es, de ningún fin, ni para reconocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracción de todos los fines" (Kant, 1969, p. 19-20).

Ahora bien, eso no quiere decir que en nada importe la contribución de la religión a la moral, como sigue aclarando Kant a continuación en el mismo Prólogo a *La religión*: "Pero, aunque la Moral por causa de ella misma no necesita de ninguna representación de fin que hubiese de preceder a la determinación de la voluntad, aun así puede ser que tenga una relación necesaria a un fin semejante, a saber: no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes (...) [es decir], como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley en orden a un fin (...), [porque] un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse. Así, para la Moral, en orden a obrar bien, no es necesario ningún fin; la ley, que contiene a condición formal del uso de la libertad en general, le es bastante. De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de este nuestro obrar bien*, y hacia qué -incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder- podríamos dirigir nuestro hacer o dejar (...)" (Kant, 1969, p. 20-21).

En definitiva, Kant resume su posición con respecto a las relaciones entre Moral y Religión del modo siguiente: "la Moral conduce ineludiblemente a la

Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último [*Endzweck*] (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre" (Kant, 1969, p. 22). Es decir, hay una convergencia, según el propio término de Kant, una "ligazón", entre la "finalidad por libertad" y la "finalidad de la naturaleza", "ligazón de la que no podemos prescindir" (Kant, 1969, p. 21).

En definitiva, la autonomía moral no implica en Kant separación total, ni independencia, de la moral con respecto a la religión, sino que ésta ocupa un lugar nuevo en la configuración de la conciencia moral. La religión no aporta la fundamentación racional de la normatividad en la razón pura, pero sí tal vez, seguramente, su sentido. Es esta una vertiente que ha podido indagar mejor una ampliación y/o transformación hermenéutica de la razón pura (Conill, 1991, 2002).

## 2.2 Desde la "muerte de Dios"

La experiencia histórica de la "muerte de Dios" tiene principalmente dos variantes: la hegeliana y la nietzscheana. La hegeliana acaba en una resolución final (Guinzo, 1981; Jüngel, 1984); no así la nietzscheana, que desemboca en el más radical abismo de la vida humana. (Conill, 2005)

La "muerte de Dios" caracteriza los "tiempos modernos". Lo que muere, según Hegel, es "la abstracción de la esencia divina". Es la muerte de la "separación", que ha caracterizado -y perturbado- el enfoque de la Ilustración. El Dios de la representación (*Vorstellung*) ha muerto y es éste un saber doloroso que produce infelicidad y que nos sumerge en un "abismo". Lo que ocurre es que esta experiencia limitánea de la vida, que viene expresada en la "muerte de Dios" es una negatividad que no se cierra en sí misma. A esta negación determinada sigue la negación de la negación, de donde surge nueva vida, el "Reino del Espíritu", en el despliegue del Absoluto. Al final, tras la "muerte de Dios", todavía pueden arreglarse los asuntos -la pasión, la finitud, el abismo- de la vida y de la historia.

En cambio, en su sentido nietzscheano, la "muerte de Dios" es el acontecimiento fundamental de la historia contemporánea y como tal no tiene remedio: "Gott ist tot! Gott bleibt tot!" (Nietzsche, 1986, § 125). Con él, según Nietzsche, queda refutado el Dios moral cristiano y judío, el Dios del monoteísmo. Al desaparecer del "horizonte" este Dios que servía de fundamento a la moral occidental, dicha moral queda desfundamentada, sin base ni sustento. De ahí que la crítica nietzscheana de la religión prosiga en la crítica de los sustitutos de Dios (¡sus "sombras"!); (Conill, 1997) Lo cual conduce al famoso aserto: "Si Dios no existe, todo está permitido". Lo único que queda es el imperio del poder fáctico. No obstante, Nietzsche (2000, 2001) desde muy temprano vio en la religiosidad oriental una alternativa al cristianismo y al monoteísmo, en general; por ejemplo, rescatando la idea de "redención" en una religión ateísta como el budismo.

La importancia cultural de esta perspectiva nietzscheana consiste, primero, en que la "muerte de Dios" nos sitúa en un tiempo "post-cristiano" y "post-teísta"; pero, en segundo lugar, nos abre nuevos horizontes: a) otra forma de divinización del ser humano, por ejemplo, en virtud de la figura del "superhombre"; b) la experiencia mística; c) otra forma de interpretar el ser más allá de la "ontoteología" (p. e., en el "eterno retorno").

De entre las diversas posibilidades quisiera destacar en este contexto especialmente dos interpretaciones contemporáneas del impulso nietzscheano, que constituyen dos alternativas para la relación entre moral y religión en el mundo actual.

En primer lugar, la influencia nietzscheana en el regreso a un pensamiento neo-pagano, que quiere desvincularse de la permanencia de la religión cristiana y judía en la vida moderna; se trata de una forma determinada de pensamiento "postmetafísico" en forma de "nuevo paganismo", una vuelta a los "orígenes" anteriores al monoteísmo y, por tanto, un rechazo del sentido universalista de las pretensiones de validez incondicionada. (Habermas, 2001, p. 197)

En una versión heideggeriana de esta línea se insiste en el carácter "pre-moral" y "pre-religioso" de la *Gewissen* y del *Schuldigsein* originarios. En este enfoque se regresa más acá de lo que une la moral a la religión, es decir, al

cristianismo. Lo cual, según Derrida, permite repetir la genealogía nietzscheana de la moral pero descristianizándola aún más.

Y, en segundo lugar, otra interpretación del proyecto nietzscheano [del superhombre] como respuesta no metafísica a la pérdida de sentido provocada por la "muerte de Dios" es la que ofrece G. Vattimo (1996, p. 107ss.). En vez de buscar nostálgicamente un fundamento último e inconcuso, el retorno a la religión en el mundo contemporáneo puede entenderse en los términos del proyecto de superación de la metafísica como rememoración y escucha de la historia del ser. La filosofía debe pensarse entonces como escucha crítica, rememorante del *Ge-Schick* del ser, de la experiencia religiosa.

Hacemos la experiencia del retorno de lo religioso en un mundo donde también se ha vuelto imprescindible la conciencia de la *Wirkungsgeschichte*, ante todo, del texto bíblico. La filosofía que responde a la invitación de superar la metafísica proviene de la tradición judeocristiana. (Vattimo, 1996, p. 123-124)

El retorno a lo religioso no invita a buscar un fundamento en sentido metafísico, sino a leer los signos de los tiempos. "Dios se encarna, *esto es*, se revela primero en el anuncio bíblico que "da lugar", al final, al pensamiento posmetafísico de la contingencia del ser" (Vattimo, 1996, p. 127). Y este pensamiento posmetafísico sólo puede no quedar reducido a la mera aceptación de lo existente, al puro relativismo, "en la medida en que recobre su proveniencia testamentaria", por consiguiente, "que la historia tenga un sentido redentor (...) sólo resulta pensable a la luz de la doctrina de la encarnación", aunque a través de un "indefinido proceso de reducción" [hermenéutica] (Vattimo, 1996, p. 127-128).

### **3. En los tiempos modernos: tras la "muerte de Dios"**

#### **3.1 La "lingüistización de lo sagrado"**

La teoría habermasiana de la lingüistización de lo sagrado, tal como ha sido expuesta en su obra capital, *Theorie des kommunikativen Handelns*, se ha entendido como una *Aufhebung* de la religión, lo cual puede significar: 1) la supresión de las representaciones religiosas a través de la secularización de la

religión en la sociedad moderna; 2) un "ateísmo *metodológico*", que se apropia filosóficamente de contenidos religiosos esenciales, a través del desarrollo cognitivo-moral de la conciencia y de la razón comunicativa.

Pero, a mi juicio, la "Teoría de la acción comunicativa" también puede entenderse como una filosofía de la religión, en el sentido de que para explicar y aclarar los asuntos de que dice tratar en primera instancia (racionalidad, sociedad y modernidad), necesita recurrir al estudio de lo religioso (Conill, 1996, 2007; Habermas, 2006, 2019). De manera que el estudio de la religión no es una extensión o ampliación de una teoría ya constituida, sino que es imposible desarrollar la teoría de la acción comunicativa sin pasar por una determinada consideración de lo religioso.

Efectivamente, en momentos cruciales de su propuesta teórica Habermas recurre al ámbito de lo religioso: 1) para entender el proceso de racionalización, ya que éste ha pasado por la "racionalización religiosa"; y 2) para entender la racionalización del mundo de la vida, que se efectúa e interpreta desde el punto de vista de la "lingüistización de lo sagrado".

En el proceso de racionalización, según Habermas, la evolución de las estructuras de la conciencia lleva a la disolución (*Auflösung*) de las figuras de pensamiento religiosas, que habrían perdido su anterior fuerza de convicción.

Ahora bien, Habermas recurre a la "autoridad de la religión" para explicar el trasfondo normativo de la acción comunicativa mediante una especie de "filogénesis del consenso normativo" (Habermas, 1981, p. 72): a) el simbolismo religioso constituye el núcleo arcaico de la conciencia normativa y b) la "evolución sociocultural" está caracterizada por la tendencia a la lingüistización de lo sagrado. (Habermas, 1981, p. 74, 118ss.)

Habermas recurre a la sociología de Durkheim para mostrar que la moral tiene su base en lo religioso, llegando a la conclusión de que "las reglas morales reciben en última instancia su fuerza vinculante de la esfera de lo santo" (Habermas, 1981, p. 80). Precisamente a partir de la autoridad de lo santo es como Habermas ha intentado explicar el trasfondo normativo de la acción comunicativa. Y es del "hontanar religioso del que mana la solidaridad social", ya

que el consenso religioso se transforma en energías de solidaridad social, que se encauzan por las instituciones sociales prestándoles autoridad moral.

Se supera así una "etapa" en la evolución social (de la interacción mediada por símbolos a la interacción regida por normas). El simbolismo religioso es una de las raíces de la acción comunicativa. He aquí la base de la genealogía religiosa de las pretensiones de validez en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Las determinaciones contrafácticas de las pretensiones de validez dimanarían de la fuerza idealizadora que posee el concepto de lo sacro. (Habermas, 1981, p. 110)

Habermas interpreta el proceso evolutivo expuesto afirmando que la autoridad de lo santo va quedando sustituida por la autoridad del consenso a través de un proceso de "lingüistización de lo sagrado". Este proceso, según Habermas, desata un potencial de racionalidad y de este modo "la fuerza fascinante de lo santo se cotidianiza y se convierte en la fuerza vinculante de las pretensiones de validez criticables".

Según Habermas, sólo una moral universalista puede heredar el poder de la religión, es decir, apropiarse el contenido normativo y la fuerza vinculante de la religión. La herencia de la religión no la recogen ni la ciencia ni el arte, sino "sólo una moral convertida en 'ética del discurso', fluidificada comunicativamente, puede en este aspecto sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa" (Habermas, 1981, p. 140).

Habermas ha presentado una fundamentación genética de la ética del discurso a partir de sus bases sacras (religiosas) y una reconstrucción del proceso de lingüistización de lo sacro como proceso de racionalización, que da como resultado la sustitución de la religión en la tarea de fundamentar la validez normativa y la integración social. Aquí Habermas está dando por supuesto que el pensamiento religioso pertenece a una etapa ya superada de la historia y aceptando que el potencial de la religión lo hereda la moral universalista moderna.

No obstante, Habermas ha reconocido cada vez más que en el discurso religioso se mantiene un "contenido semántico" que resulta "imprescindible",

"irrenunciable", "insustituible". De ahí que proponga una especie de "programa de traducción" del "contenido de experiencia conservado en la religión", a fin de salvar el sentido profano de las experiencias hasta ahora articuladas en el lenguaje religioso.

Habermas mantiene una actitud abierta hacia la religión, en la medida en que ésta aporta un potencial conceptual y un mundo de experiencias "irrenunciable" (Conill, 1988, p. 321, 330-331). Y ha tenido que aceptar las críticas a su primer enfoque unilateral, que disolvía la religión en el proceso moderno de socialización y racionalización, y cuya única salida sería la de traducir su contenido a una moral de la justicia y la solidaridad en la ética discursiva. La razón comunicativa no puede mantener todo el potencial de la religión, por ejemplo, no puede responder a la necesidad de consuelo y salvación (Habermas, 1985, p. 52); ni puede afirmarse tan apresuradamente la superación (*Aufhebung*) y la disolución (*Auflösung*) de lo religioso en el universalismo moral moderno.

Esta cuestión "debe permanecer abierta", tanto por el lado del desarrollo de la evolución social (la mediación socializadora) como por el lado de la filosofía que se apropia de las intuiciones morales de las tradiciones religiosas (la traducción y transformación filosófica), porque los contenidos religiosos que fundamentan la moral no se pueden rechazar, ni eliminar, ni tampoco se dejan sustituir ni absorber sin más en términos de argumentación racional. (Habermas, 2001, p. 103)

### 3.2 La articulación entre mínimos y máximos morales

Otro modo de articular moral y religión en la vida moderna es el que ofrece Adela Cortina mediante la conjunción de las dos dimensiones del ámbito moral que expresan los términos "mínimos" y "máximos" éticos. (Cortina, 1986, 1993, 1994, 1995, 1998) "Éticas de máximos" son las propuestas que intentan mostrar cómo ser feliz, cuál es el sentido de la vida y de la muerte (la mayor parte son religiosas), mientras que la "ética de mínimos" se pronuncia sobre cuestiones de justicia, exigibles moralmente a todos los ciudadanos (ética cívica).

La "fórmula mágica del pluralismo" consiste en compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente unos máximos de felicidad y sentido vital. Para llevar adelante una sociedad pluralista de modo que aumente el tono moral, las relaciones entre mínimos y máximos han de ser las propias de juegos de no suma cero, en los que todos los jugadores pueden ganar, pues lo que importa es crear, conjugando esfuerzos, un mundo más humano.

En este sentido Adela Cortina propone una articulación dinámica entre mínimos y máximos éticos con algunos rasgos como los siguientes:

1. Una relación de no absorción. En una sociedad moralmente pluralista las éticas de máximos, y concretamente las religiosas, presentan libremente su ofertas de vida feliz y los ciudadanos aceptan su invitación si se sienten convencidos.

De ahí que la relación entre la ética cívica y las éticas religiosas tenga que ser al menos una relación mutua de no absorción. Ningún poder público -ni político ni cívico- está legitimado para prohibir expresa o veladamente aquellas propuestas religiosas que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica. Pero precisamente porque la ética civil presenta sus exigencias de justicia y las éticas religiosas han de respetarlas, ninguna ética religiosa debe intentar expresa o veladamente absorber a la ética civil, anulándola, porque entonces instaaura un monismo moral intolerante.

Por consiguiente, ni la ética civil está legitimada para intentar anular alguna de las éticas religiosas que respetan los mínimos de justicia, ni las éticas religiosas están autorizadas para anular a la ética civil. Los monismos intolerantes -sean laicistas o religiosos- son siempre inmorales.

2. Los mínimos se alimentan de los máximos. Con la relación de no absorción logramos únicamente una coexistencia tranquila, no una auténtica convivencia pacífica de colaboración. Y en este punto conviene recordar que los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad en el que cree, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos.

Ciertamente, existen fundamentaciones filosóficas para la ética de mínimos, pero las personas en la vida cotidiana se mueven habitualmente por proyectos

de felicidad y vida buena. Por eso es preciso buscar las motivaciones últimas en el ámbito de los máximos, con la conciencia clara de que también desde esos proyectos de máximos es posible ir descubriendo nuevas exigencias de justicia que aumenten el acervo mínimo.

Potenciar los máximos, fortalecer esos grandes proyectos, que no se defienden de forma dogmática, sino que están dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las tareas urgentes en las sociedades pluralistas, porque los máximos alimentan los mínimos y mantienen el pluralismo. A mayor abundamiento, los poderes políticos deberían aprovechar, en el buen sentido de la palabra, el potencial dinamizador de los máximos. Porque las religiones aportan un potencial de vida que, no sólo es injusto, sino irresponsable, intentar anular. (Cortina, 2001)

3. Los máximos han de purificarse desde los mínimos. Si los mínimos cívicos se alimentan de los máximos y pueden encontrar desde ellos nuevas sugerencias de justicia, no es menos cierto que con frecuencia las éticas de máximos deben autointerpretarse y purificarse desde los mínimos.

En el caso de la religión cristiana, por ejemplo, el mandato del amor ha de encarnarse en la justicia. Sin embargo, algunas instituciones y personas, con la coartada de la caridad, han olvidado la justicia. Es inaceptable atentar contra exigencias de justicia por causas presuntamente de más elevado rango, como el amor.

En resumen, además de las propias salidas nietzscheanas (como, la del "superhombre") y de la vía radicalmente experiencial, ya sea fenomenológica (en la *Offenbarkeit* de Heidegger y/o Vattimo), o bien noológica (por la religación de Xavier Zubiri, que ofrecería el fundamento de la estructura moral de la persona humana) (Conill, 2019), hemos visto que hay varios modos de responder al reto nietzscheano de la "muerte de Dios" en el pensamiento actual: 1) la *Aufhebung* (de origen hegeliano) en la versión habermasiana de un pensamiento postmetafísico, que a pesar de su "ateísmo metodológico" pretende apropiarse de los contenidos religiosos a través de la racionalización moderna, de modo especial en la razón comunicativa y en la ética discursiva; y 2) la propuesta de hermenéutica crítica de Adela Cortina, capaz de articular el pluralismo moral de

las sociedades que quieran vivir a fondo -convivir- en libertad sus distintas y enriquecedoras opciones vitales.

## Referencias

- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser*. Madrid: Taurus.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Cela, C.J. y F. J. Ayala (2001). *Senderos de la evolución humana*. Madrid: Alianza.
- Conill (2019). *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos: Barcelona.
- Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (1996). Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión. *Estudios filosóficos*, 128, 55-73.
- Conill, J. (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2002). La dignidad humana como concepto. *EIDON*, 11, 50-53.
- Conill, J. (2004). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2005). 'Muerte de Dios' e instinto religioso. En *¿Hay un lugar para Dios hoy?* (págs. 151-174). Madrid: PPC.
- Conill, J. (2007). Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana. *Pensamiento*, 238, 571-581.
- Cortina, A. (1981). *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- Cortina, A. (1986). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1994). *La Ética de la Sociedad civil*. Madrid: Anaya/Alauda.
- Cortina, A. (1995). *Ética civil y Religión*. Madrid: PPC.
- Cortina, A. (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta.
- Cubells, F. (1965a). *Los filósofos presocráticos* (Vol. I). Valencia: Anales del Seminario de Valencia.

- Cubells, F. (1965b). *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones doctrinales en la filosofía griega*. Valencia: Anales del Seminario de Valencia.
- Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad.
- Figl, J. (2000). 'Tod Gottes' und die Möglichkeit 'neuer Götter'. *Nietzsche-Studien* 29, 82-101.
- Figl, J. (2001). Los encuentros de Nietzsche con el pensamiento asiático. *Debats*, 73, 103-118.
- Guinzo, A. (1981). En torno a la Filosofía de la Religión de Hegel. En G. W. F. Hegel. *El concepto de religión* (págs. 7-56). México: FCE.
- Habermas (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. T. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *Israel y Atenas*. Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 tomos). Berlin: Suhrkamp.
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles*. México: FCE.
- Jaeger, W. (1971). *Paideia*. México: FCE.
- Jüngel, E. (1984). *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Martín Velasco, J. (1980). Religión y moral. En L. Rossi y A. Valsecchi (Dirs.). *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (4ª ed.), (págs. 1459-1468). Madrid: Paulinas.
- Nietzsche, F. (1986). *El Gay Saber*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Vattimo, G. (1996). La huella de la huella. En J. Derrida y G. Vattimo. *Religión* (págs. 107-129). Madrid: PPC.
- Zubiri, X. (1993). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.