

ETICA Y TRASCENDENCIA

Card. Gianfranco Ravasi

En el prefacio de su *Tractatus logico-philosophicus* (1921) el filósofo vienés Ludwig Wittgenstein, ilustrando el objetivo de su búsqueda, afirmaba que su intención era investigar los confines de una isla, o sea al hombre circunscrito y limitado. Pero lo que había descubierto al final eran las fronteras del océano. La metáfora es clara: si se recorre el litoral de una isla, mirando solamente su trazado terrestre, se logra medirla, definirla, identificarla. Pero si la mirada se vuelve hacia el otro lado de la costa, se intuye el despliegue del mar infinito. En resumen, en el ser humano hay un cruce entre finitud e infinito, entre lo contingente experimentable y su más allá igualmente significativo, pero más imponderable.

Entre inmanencia y trascendencia

En la historia del pensamiento se han confrontado dos modelos extremos. Existe quien ha optado sólo por la isla, optando por las varias formas de inmanentismo con sus corolarios gnoseológicos, éticos, existenciales y hasta sociales. Estos podían también exasperarse como en el racionalismo, en el materialismo, en el fenomenismo, en el relativismo, en el subjetivismo, en el secularismo, en el mismo poshumanismo y en ciertos enfoques tecnológicos radicales. La antropología resultaría, entonces, amputada de toda dimensión trascendente, fijándose sólo a un horizonte sin verticalidad. Existe también el extremo opuesto del trascendentalismo, que se asoma sólo hacia el océano, el misterio, el infinito y el eterno, algunas veces despegando de la realidad hacia el cielo purísimo, aunque abstracto, del dogmatismo, del fundamentalismo, del ideologismo e incluso del absolutismo sagrado.

Es necesario recordar que una porción grande de la investigación filosófica y sobre todo teológica se ha esforzado, en cambio, por tener juntas “simbólicamente” las dos orillas, la terrena y la infinita, combatiendo todo radicalismo exclusivista. Ciertamente que el equilibrio es delicado porque debe tener entrelazadas dimensiones dotadas de su autonomía, como la física y la metafísica, la praxis y la ética, la historia y lo eterno. La cultura clásica, sobre todo la griega, ya se había mostrado verdaderamente ejemplar al ejecutar esta operación “sim-bolica”. Proponemos solamente algún ejemplo de manera muy simplificada.

Platón manifiesta en su Hiperurano la presencia de los tres grandes trascendentales lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello: estos se irradian, son participados y se convierten en el fundamento de todo ente, de toda racionalidad, de toda ética. Aristóteles – seguido por Santo Tomás de Aquino – apuntará, en cambio, a un vértice único supremo, el Ser, primer motor perfecto e inmóvil, principio de lo uno, lo bueno, lo verdadero y “pensamiento del pensamiento” de todo ser humano. Plotino, con el neoplatonismo y su sucesiva reflexión agustiniana, pondrá en el ápice el *Nous* trascendente, una Mente que es Ser y Bien divino de la que procede la totalidad de los seres, en una secuencia decreciente de perfección hasta el nivel extremo donde el ser se disuelve en la nada.

Todas estas concepciones, aun en su diversidad y variaciones, buscan componer un nexo estrecho entre lo trascendente y lo inmanente. Si queremos quedarnos en el nivel moral, es necesario reconocer que, cuanto más se separa del bien trascendente – a través de decisiones negativas de la libertad humana – tanto más crece y arrecia la inmoralidad, es decir, la impiedad, la falsedad, el odio, el mal ético y la fealdad estética. Esta perspectiva tiene una representación muy sugestiva en la antropología de la Biblia que es nuestro “gran código cultural”. Se necesita antes que nada recordar que, sobre todo para el cristianismo (aunque las advertencias ya se encuentran en la “revelación

histórica” del Antiguo Testamento), es fundamental la unión entre trascendencia e inmanencia.

Es lo que expresa la doctrina cristiana de la Encarnación, claramente definida en el célebre prólogo del *Evangelio de Juan*. Por un lado, encontramos la afirmación del *Lógos* que «en el principio estaba con Dios y era Dios... Todo fue hecho por él y sin él no se hizo nada de cuanto existe» (1,1-3). Por el otro lado, encontramos la convicción de que «el *Lógos* se hizo *carne*» (1,14), es decir, carnalidad, fragilidad, caducidad, inmanencia finita y mortal. Jorge Luis Borges retomaba y reelaboraba libre e incisivamente el pasaje evangélico en su poema *Juan 1,14*: «Yo sé que soy el Es, el Fue y el Será / vuelvo a condescender al lenguaje / que es tiempo sucesivo y emblema [...] / Viví hechizado, encarcelado en un cuerpo / y en la humildad de un alma [...]. / Fui amado, comprendido, alabado y pendí de una cruz».

Ahora, para regresar al tema de la trascendencia ética, a nivel bíblico es emblemática la escena de exordio de la misma Biblia: el hombre y la mujer son colocados en los capítulos 2-3 del *Génesis*, a la sombra «del árbol de conocimiento del bien y del mal», un árbol intocable, es decir, trascendente y preexistente, inamovible en su entidad que precede y excede la real libertad humana. Ese árbol se convierte, así, en símbolo de la moral. Ciertamente, la elección libre de la persona puede acoger esa determinación trascendente del bien y del mal, o también, arrancando el fruto, decidir personalmente lo que está bien y mal, relativizando lo que de absoluto tienen los valores morales. Esta misma representación está presente en el Decálogo que es propuesto desde la cima del Sinaí, por la voz divina, símbolo de la trascendencia de la ética que es en sí codificada. Pero también en este caso, es decisiva la libertad humana que puede acoger, custodiar y observar la ley moral, o también recomponerla a su gusto, como sucede en el episodio igualmente simbólico del becerro de oro (*Éxodo* 32).

El concepto de verdad

Como es evidente, en esta concepción ética es fundamental el nexo y la interacción entre objetivo y subjetivo, entre precepto y opción, entre absoluto y libertad, entre trascendencia e inmanencia. Un vínculo muy delicado y complejo que es, de cualquier manera, el alma misma de la moral clásica y judeo-cristiana y que tiene un valor paralelo a otro ámbito afín al que queremos ahora mencionar, porque es igualmente significativo. Nos referimos a la categoría de *verdad*. Si seguimos el camino cultural de estos últimos siglos podemos decir, efectivamente, que el concepto de verdad ha devenido cada vez más inmanente y subjetivo hasta el punto de llegar al “situacionismo” del siglo pasado. Pensemos, por ejemplo, en la significativa y frecuentemente citada frase, dibujada en el *Leviathan* del filósofo inglés del seiscientos Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem*. Este es, en un último análisis, el principio del contractualismo, según el cual la autoridad, ya sea civil o religiosa, puede decidir la norma y, por tanto, indirectamente la verdad, en base a las conveniencias de la sociedad y a las ventajas del poder según las circunstancias contingentes.

Tal concepción fluida de la verdad domina ya en la cultura contemporánea. Baste pensar en la antropología cultural. En efecto, el filósofo francés Michel Foucault, estudiando las diversas culturas y sus comportamientos variables, invitaba calurosamente a acentuar esta dimensión subjetiva y mutable de la verdad, semejante a una medusa cambiante, que muda de aspecto continuamente según los contextos y las circunstancias. Este subjetivismo es sustancialmente lo que Benedicto XVI llamó “relativismo”, y es curioso advertir cómo la pensadora americana Sandra Harding, imitando una célebre frase del Evangelio de Juan (8,32: «La verdad os hará libres»), afirmaba lo contrario en uno de sus ensayos, que «la verdad *no* os hará libres». Ésta es concebida como una capa de plomo que oprime, como una pre-comprensión, como una esterilización de la dinamicidad y de la incandescencia del pensamiento humano.

Todas las religiones, y en particular el cristianismo, tienen en cambio, una concepción trascendente de la verdad: la verdad nos precede y nos supera; ella tiene un primado de iluminación, no de dominio. Aun cuando Theodor Adorno la había aplicado sobre todo a la felicidad, es sugestiva una de sus expresiones, sacada de los *Minima moralia*. El filósofo alemán, hablando de la verdad y comparándola precisamente con la felicidad, declara: «La verdad *no se posee*, sino que *se es*», es decir, se está inmerso en ella. Robert Musil, en su famosa novela *El hombre sin atributos*, hace decir al protagonista una frase interesante: «La verdad no es como una piedra preciosa que se puede meter en el bolsillo, sino más bien es como un mar en el cual se sumerge».

Se trata, fundamentalmente, de la concepción platónica clásica expresada en el *Fedro* mediante la imagen de la “llanura de la verdad”: el carro del alma corre en esta llanura preexistente y externa para conocerla y conquistarla. Precisamente por esto, en la *Apología de Sócrates*, el mismo filósofo afirmaba: «Una vida sin búsquedas no merece ser vivida». Este es el itinerario a completar en el horizonte “dado”, y por tanto, trascendente, de la verdad. Desde tal punto de vista las religiones son categóricas: la verdad tiene un primado que nos supera, la verdad es trascendente y tarea del hombre es ser peregrino en el interior de lo absoluto de la verdad. Por ello, en las religiones se considera a la verdad como divina: no por nada el cristianismo aplica a Cristo la identificación con la verdad por excelencia (*Juan* 14,6: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida»).

El concepto de naturaleza humana

Regresemos a la especificidad de nuestro tema con una última reflexión sobre otra categoría capital por cuanto concierne a la relación entre ética y trascendencia. A menudo sucede que en las experiencias del llamado “Atrio de los Gentiles” – es decir, del diálogo entre creyentes y no creyentes que se desarrolla en el espacio abierto y libre de la discusión a las afueras del Templo y del Palacio – se interroga sobre la posibilidad

de tener una plataforma común de encuentro. El discurso apunta, entonces, sobre el concepto de *naturaleza* humana: ¿ésta puede ser concebida en sentido metafísico y por tanto trascendente o debe reducirse a un simple procedimiento social, privo de indicaciones morales “objetivas”?

Pues bien, en estos últimos tiempos en torno a una categoría antropológica básica tal se ha batido una tormenta que ha sacudido los cimientos: baste pensar solamente en el “politeísmo de valores” registrado por Weber o también al puro y simple pluralismo cultural. La pregunta, entonces, es esta: ¿es posible recuperar un concepto compartido de “naturaleza” antropológica que supere la mera fenomenología de las posibles opciones, que tenga un fundamento que trascienda la movilidad de las costumbres y que por ende, impida deslizarse en las arenas movedizas del ya recordado relativismo, es decir, de una multiplicidad rota y caótica?

En la historia del pensamiento occidental en torno a esta categoría podemos individuar como dos grandes ríos interpretativos, dotados de muchos recodos, afluentes y ramificaciones, pero bien reconocibles en su recorrido. El primero tiene su fuente ideal en la filosofía aristotélica que – como se ha dicho – para formular el concepto de naturaleza humana se ha valido de la matriz metafísica del ser. La base es, por eso, objetiva y trascendente, inscrita en la realidad misma de la persona y hace las veces de estrella polar necesaria para la ética. Esta concepción, dominante por siglos en la filosofía y en la teología, está icásticamente grabada en la sentencia de la filosofía escolástica medieval *Agere sequitur esse*, el deber ser nace del ser, la ontología precede la deontología.

Esta impostación más que nada granítica y fundada sobre base sólida ha sufrido en la época moderna una serie de ataques, sobre todo cuando – a partir de Descartes y del reconocimiento de la importancia de la subjetividad (*cogito, ergo sum*) – se puso en el centro la libertad personal. Se ha ramificado, así, otro río que tiene como fuente el pensamiento kantiano: la matriz ahora es la razón práctica del sujeto con su imperativo

categorico, el “tú debes”. A la advertencia de la “razón”, de la ley moral grabada en la conciencia, se une la “práctica”, es decir, la determinación concreta de los contenidos éticos, guiada por algunas normas generales, como la “regla de oro” judía y cristiana («no hagas a otro lo que no quieres que te hagan» y «haz a los demás lo que quieras que te hagan») o como el principio “laico” de no tratar nunca a nadie como medio, sino más bien como fin.

La metamorfosis es significativa: el trascendental ontológico aristotélico-tomista es sustituido por el trascendental gnoseológico, la así llamada “conciencia *a priori*” o razón universal. La trascendencia, por tanto, se afirma, pero es asignada a la ley interna del espíritu humano. Ésta regula la experiencia y las diversas conciencias y decisiones éticas parciales personales. Es famoso el final de la *Crítica de la razón práctica* (1788), donde se afirma una doble trascendencia, la físico-cósmica y la moral humana. «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevas y crecientes, cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí (*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*)». Despedazada desde hace tiempo la metafísica aristotélica, hemos presenciado también en esta época contemporánea la disolución de la razón universal kantiana que también tenía su “solidez”. Nos encontramos, entonces, sobre un terreno blando, donde todo fundamento se ha desmoronado, donde el “desencanto” ha hecho desvanecer todo discurso sobre los valores, donde la secularización ha orientado las opciones morales sólo en el contexto social y de manera utilitarista para sí o para muchos, donde el multiculturalismo ha producido no solamente un politeísmo religioso sino también un pluralismo ético. Al “deber ser” que estaba impreso en el ser o en el sujeto, se ha sustituido sólo una normativa procesual o una adhesión a los *mores* dominantes, es decir, a los modelos comunes existenciales y comportamentales por su naturaleza mutables.

¿Es posible reaccionar a esta deriva que conduce al actual delta ramificado de una ética variable recomponiendo una nueva tipología de “naturaleza” que conserve un poco de agua de los dos ríos simbólicos arriba mencionados, sin la rigidez de sus mapas ideológicos? En paralelo, pero también autónomamente respecto a la neta concepción de la trascendencia teológica y ética propia de la religión, muchos consideran que sea posible crear un nuevo modelo filosófico-moral centrado sobre otro absoluto, la dignidad de la persona, tomada en su cualidad relacional. Se unirían así los dos componentes de objetividad (la dignidad) y de la subjetividad (la persona), uniéndolas mediante la relación con el otro, siendo la naturaleza humana no monádica y cerrada en sí misma, sino dialógica, no celular, sino orgánica, no solipsista sino comunitaria. Este es el proyecto de la filosofía personalista (pensemos en las contribuciones de Buber, Lévinas, Mounier, Ricoeur).

La naturaleza humana concebida de tal manera, recupera, entonces, una serie de categorías éticas clásicas que podrían dar sustancia a su realización. Tratemos de indicar algunas. Ante todo la virtud de la justicia que es estructuralmente *ad alterum* y que el derecho romano había codificado en el principio *Suum cuique tribuere* (o *Unicuique suum*): a toda persona debe reconocérsele una dignidad que confirme la unicidad y al mismo tiempo la universalidad por su pertenencia a la humanidad. Hablábamos antes de paralelo con la religión: en la misma línea procede la cultura judeo-cristiana con el Decálogo que evoca los derechos fundamentales de la persona a la libertad religiosa, a la vida, al amor, al honor, a la libertad, a la propiedad. En esta perspectiva se coloca la citada “regla de oro”.

En síntesis, el imperativo moral fundamental se debería reconstruir partiendo de una ontología personal relacional, en práctica, a partir de la figura universal (y cristiana) del “prójimo” y de la lógica del amor en su reciprocidad, pero también en su gratuidad y donación. Para explicarnos en términos bíblicos por todos conocidos: «Ama tu prójimo como a ti mismo» (reciprocidad), pero además «no hay amor más grande de quien da la

vida por la persona que ama» (donación). Por otra parte, en un sentido más completo, en el diálogo “yo-tú” está involucrado – como sugería el filósofo francés Paul Ricoeur – también un “tercero”, es decir, la humanidad entera, se incluye a quien no encuentro y no conozco pero que pertenece a la realidad humana común. De aquí se justifica, entonces, la función de la política dedicada a construir estructuras justas para la sociedad entera. La reflexión en torno a estos temas es naturalmente más amplia y compleja y debería ser declinada según la multiplicidad de aplicaciones, pero en último análisis podría fundarse sobre un simple dato, o sea, sobre nuestra más radical, universal y constante identidad personal dialógica.