

***Filosofía de la Religión, Ética, Psicoanálisis.***  
***(Entre "la muerte de Dios" y el retorno de la religión)***

Carlos Gómez Sánchez  
UNED

**RESUMEN:** La "muerte de Dios" y el "regreso de la religión" proporcionan un marco algo paradójico al considerar las actuales relaciones entre ética y religión. Entre los muchos problemas que suscita tal situación, esta ponencia se centra sobre aquellas que son relevantes para las bases de la ética bajo circunstancias de un pluralismo de valores, así como la posible conexión entre la Filosofía Moral y la Filosofía de la Religión. Un acercamiento a esos problemas requiere un esfuerzo conjunto de varias disciplinas y el autor subraya la trascendencia del psicoanálisis a ese respecto.

**SUMMARY:** The "death of God" and the "return of religion" provide a somewhat paradoxical framework for considering the present relationship between ethics and religion. Among the many problems which such a situation raises, this paper focuses on the ones which are relevant to the foundations of ethics under conditions of a pluralism of values, as well as on the possible connection of Moral Philosophy with the Philosophy of Religion. An approach to these problems requires a joint effort of several disciplines, and the author emphasizes the significance of psychoanalysis on that score.

Con el título de triple referencia, "Filosofía de la Religión, Ética, Psicoanálisis", trato de dar cuenta, con la brevedad que la ocasión requiere, de los temas de estudio e investigación que me han ocupado con más interés durante los últimos años, según era, por otra parte, el objetivo fundamental de esta primera reunión de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.

Y para ello, quizá sea lo más conveniente empezar por relacionar esos rótulos por parejas, tomados de dos en dos, sin tratar tanto de establecer un sistema definido de relaciones, como un conjunto de cuestiones. Comenzaré por las que se pueden señalar entre Filosofía de la Religión y Ética. Y, en realidad, me atenderé casi sólo a ellas, pues respecto al tercer término, el psicoanálisis, me contentaré con alguna indicación bibliográfica y unas someras alusiones.

El subtítulo que he agregado a esta breve nota es "Entre 'la muerte de Dios' y el retorno de la religión", porque pienso que la situación en la que nos encontramos, por lo que a las relaciones entre ética y religión se refiere, se dejaría enmarcar bien entre esos dos pilares.

Y, por empezar por el primero de ellos, es sabido que las tensiones y compromisos entre ética y religión no han encontrado a lo largo de la historia un cauce tranquilo, pese a los esfuerzos, una y otra vez reintentados, de dotarlas de estabilidad. Pero esa situación se ha agudizado en nuestra época por cuanto uno de los caracteres de la Modernidad es el de vivir bajo el signo de lo que se ha dado en llamar, un tanto enfáticamente, "la muerte de Dios". Esto no quiere decir, desde

luego, que las creencias religiosas hayan desaparecido. Incluso se podría preguntar, como recientemente lo ha hecho Ignacio Sotelo, si la disminución -problemática, en todo caso, dados los actuales resurgimientos- del número de creyentes no ha ido acompañada de un crecimiento de los creyentes *conscientes*<sup>1</sup>. Pero a lo que apunta el hecho sociológico de la muerte de Dios, esto es, lo que los sociólogos suelen describir como proceso de secularización, es incontestable: a partir del siglo XVIII la religión ha pasado de algo tan supuesto que, básicamente, no se cuestiona a ser un rasgo, importante sí, pero más limitado y cambiante. Y aunque a lo largo de la historia no han faltado otros momentos de ilustración que problematizaron las creencias tradicionales, en los siglos más recientes ese conflicto entre la visión sagrada del mundo y la secular, entre lo sagrado y lo profano, ha alcanzado una intensidad particularmente prominente.

El conflicto afecta a nuestra visión moral del mundo, puesto que, tradicionalmente, las diversas morales se han enraizado en el conjunto de una concepción religiosa. Al desprenderse de la misma, la moral ha de buscar nuevas formas de legitimación, nuevas fuentes de inspiración, cómo afrontar esas cuestiones-límite a las que se ve abocada y que la acercan a planteamientos tratados habitualmente por la religión. Como recientemente ha indicado Ch. Taylor, la pérdida de la matriz religiosa de lo moral, puede plantear a ésta problemas que no hemos de eludir, si queremos hacernos cargo de las fuentes de nuestra identidad moral y de los términos en que las tareas se nos presentan<sup>2</sup>.

Claro que en esa relativamente reciente autonomía de la ética respecto a la religión no todo han sido pérdidas. También ha habido sus ganancias, empezando por la propia autonomía a la que, desde la Ilustración, la ética no quiere renunciar. Aunque el sentido del término autonomía ofrezca en muchos casos más el nombre de un problema que el rótulo de su solución. Y, por lo que a la religión se refiere, esa situación rescata aspectos de lo religioso que amenazaban velarse, disueltos en la unilateral eticización que algunas religiones -también el cristianismo en ciertos momentos- han conocido en el curso de su desarrollo.

En fin, y por acabar de enunciar algunos de los problemas que la relación entre ética y religión plantea, habría que procurar delimitar el significado de los términos, dada la pluralidad semántica que encierran. Incluso dentro de una misma tradición y una misma religión, como lo son la occidental y cristiana -a cuyo ámbito me estoy refiriendo, si no con exclusividad, sí con preferencia-, la diversidad de posturas ha sido de tal amplitud que resulta difícil reducirlas a un común denominador.

En todo caso, la historia de esos modelos de relación fue hecha entre nosotros por José Luis López Aranguren y no es cosa ni siquiera de esbozarla

---

<sup>1</sup> I. Sotelo, "La religión persistente y coexistente", en J.A. Gimbernat, y C. Gómez, (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría*, Estella, EVD, 1994, pp. 81-102.

<sup>2</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1989. Un comentario a esa obra en C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, pp. 65ss.

aquí<sup>3</sup>. Considero más adecuado apuntar algunos de los temas que esa relación plantea, los que me parecen más actuales o problemáticos, sin tratar de desarrollarlos, sino como digo, sólo indicarlos<sup>4</sup>.

Entre ellos hay dos que me parecen de especial relevancia, y a los cuales he dedicado recientemente -gracias a la amable invitación del Instituto Fe y Secularidad, a través de José Gómez Caffarena- un pequeño escrito que, bajo el título de *Ética y religión: una relación problemática*, aparecerá en breve, y al cual remito para un tratamiento algo más detenido de lo que aquí simplemente he de enunciar<sup>5</sup>.

Recogiendo dos de las grandes preguntas en las que, según Kant, se dejan resumir todos los intereses de la razón -a saber, las preguntas acerca de *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es dado esperar?*-, podríamos decir que esos temas que nuclean parte de los problemas más relevantes de nuestro presente son el problema de la fundamentación, por un lado, y el problema de cómo pensar hoy -tras la puesta en entredicho no sólo de las concepciones religiosas y sus esperanzas, sino asimismo de las ideas de utopía y emancipación que, en buena medida, quisieron tomar el relevo de aquéllas, durante un buen trecho de la Modernidad-, cómo pensar hoy, digo, esas categorías y formas de la esperanza, quizá difíciles de articular, pero sin las cuales, a nuestro pensamiento se le hace casi irresistible la tentación de, abdicando de sí mismo, erigirse en apología del *statu quo* y claudicar así, de un modo u otro, a lo dado.

Por lo que se refiere a la primera de esas cuestiones, esto es, la de la fundamentación, es sabido que lo mejor de los esfuerzos de la teoría ética contemporánea, y, en particular, la que se desarrolló en Alemania en la década de los setenta, han venido marcados precisamente por ella. La desaparición, como creencia unánime, del monoteísmo religioso conllevó la aparición de un pluralismo axiológico, de un pluralismo de los valores, que hoy se nos aparece como irreductible, y que las plurales formas de vida de una historia, quizá por primera vez efectivamente universal, no hacen sino acentuar. Pero a la vez que se implanta

<sup>3</sup> Cfr., en particular, los capítulos XV-XIX de la Primera Parte de su *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958 (hay reediciones en Alianza Editorial). Al tema le consagró el propio Aranguren algunos de sus estudios más valiosos, entre los que destaco: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, (Madrid, Revista de Occidente, 1952, reeditado asimismo en Alianza Editorial) y *El protestantismo y la moral*, (Madrid: Sapientia, 1954). Algunas de esas obras se encuentran en el tomo I de la edición de sus *Obras completas*, que está llevando a cabo la ed. Trotta de Madrid (Volumen I: *Filosofía y religión*, 1994). Otros estudios que pueden interesar para nuestra cuestión se encuentran en el volumen colectivo, dirigido por J. Muguerza, F. Quesada, y R. Rodríguez Aramayo, *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, en el que colaboré con el artículo "Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud (Bloch, Ricoeur, Habermas)", pp. 221-236.

<sup>4</sup> Otros aspectos de la cuestión, dentro de un estudio breve y de conjunto, han sido abordados recientemente por J. Martín Velasco, en "Religión y moral", en M. Vidal, (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 185-203.

<sup>5</sup> C. Gómez Sánchez, *Ética y religión: una relación problemática*, Santander, Sal Terrae, 1995 (Colección "Cuadernos Fe y Secularidad"). El "Cuaderno" recoge, matizándolos y ampliándolos, los planteamientos de mi colaboración a la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, en el volumen dirigido por O. Guariglia, *Problemas de ética*, Madrid, Trotta, 1995.

esa guerra de los valores -que para Max Weber venía a ser una polémica irresoluble entre los diversos "dioses y demonios" a los que cada cultura, grupo o individuo se entrega<sup>6</sup>- la humanidad se enfrenta cada vez más a problemas comunes -ecológicos, bélicos, alimentarios-, para los que parece que haría falta arbitrar una normatividad universal, colegislada por todos los implicados. Y son esas tensiones de la ética en nuestro presente, las que han llevado a K. O. Apel a hablar de su situación paradójica. Una situación a la que no sería exagerado quizá calificar de trágica, puesto que la humanidad parece hoy enfrentada a problemas, a la vez tan perentorios como de difícil, si es que no imposible, resolución<sup>7</sup>.

Por lo que hace a Occidente, esas perplejidades se han manifestado bien en movimientos en apariencia tan distintos como el emotivismo anglosajón y, en cierta forma, el existencialismo, que acababan por hacer de la ética un asunto de preferencias subjetivas, incapaces de ser racionalmente mediadas. Sin que la separación entre los ámbitos privado -al que se suele relegar el pluralismo- y público -en el que impera la racionalidad técnico-administrativa de los expertos- sea complementaria, como se pretende. Pues, normalmente, los técnicos acaban imponiendo no sólo sus medios sino asimismo sus fines -o los de las clases y grupos dominantes que los dirigen-, sustrayendo la discusión de éstos a la mayor parte de los ciudadanos, que se ven relegados a la elección plebiscitaria entre líderes de opciones que representan casi siempre valores similares. Lo cual, por lo demás, genera la apatía política que las democracias conocen y refuerza la convicción de que las normas éticas escapan a la posibilidad de la discusión racional.

Por aquí podemos entrever las amplias repercusiones, en esferas de muy distinto orden, del problema teórico que apuntábamos de intentar conjugar una ética universalista con el respeto a la pluralidad de formas de vida, una vez que las cosmovisiones que aglutinaban han estallado en pedazos. Sin que las pretendidas salidas postmodernas parezcan arbitrar otro remedio que el de solucionar el problema con el fácil expediente de cancelarlo. Pues la caída de los metarrelatos unificadores y la atención al contexto, de Lyotard a Rorty, no parece que arbitren canales de resolución que vayan más allá de la propia forma de vida y sociedad, en la que desde luego, cualquier forma ética ha nacido, pero en la que quizá no quepa fácilmente instalarse, si es que pretendemos que esa atención al contexto no haga de ese lugar de nacimiento una cárcel que transforme el hogar en prisión, enjaulándonos entre los barrotes de nuestra propia sociedad y modo de pensar que habría que buscar de alguna forma poder trascender.

Y esa intención es la que probablemente esté en la base de las recientes éticas discursivas, formuladas esencialmente por el propio Apel y J. Habermas, en las que, pese a las críticas que se les puedan dirigir, no hay duda que alienta un ímpetu emancipador que entronca con uno de los hilos fundamentales de una

---

<sup>6</sup> M. Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Introducción de R. Aron, Madrid, Alianza, 1967.

<sup>7</sup> K.O. Apel, "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *Transformación de la Filosofía*, trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, Taurus, 1985, II, pp. 341-415.

Modernidad, puesta en entredicho, cuestionada, pero que quizá conviniera no despedir antes de la cuenta, o, al menos, de habernos hecho cargo y habernos dado cuenta de las cuestiones que en la misma se ventilaban<sup>8</sup>.

Todo lo cual obliga, por otra parte, al pensamiento teológico y a la Filosofía de la Religión, a visitar algunos de sus planteamientos tradicionales y, por lo que hace al asunto al que nos referimos, plantear tanto la cuestión de la razonabilidad, de la plausibilidad, de sus creencias dentro del "cosmopolitismo cultural" -por emplear la expresión de McCarthy-, cuanto la cuestión de si es posible -y si sí, cómo- conjugar una cosmovisión religiosa con la autonomía ética, a la que parece que no hemos de renunciar, si es que no queremos que nuestra salida más allá de la Modernidad, no suponga, en realidad, un retroceso frente a la misma.

Y es así, como retroceso, como se ha de entender, ante todo, el amplio movimiento restauracionista que solemos conocer como el auge de los fundamentalismos, y que, como es obvio, no sólo afecta a culturas y religiones ajenas a nuestra tradición, sino que asimismo está pujando por arraigar firmemente en ella.

Lo cual, por otra parte, no sólo hace imprescindible el diálogo entre las religiones, al que parecemos abocados -felizmente abocados, por espinoso que ello sea- en este nuestro fin de siglo, que además lo es de milenio -aunque esperemos que no necesariamente milenarista ni apocalíptico-, sino que quizá fuerce a replantear la proclama de "la muerte de Dios", con que empezábamos nuestras consideraciones.

Y es que, en efecto, si uno de los signos de nuestra época es estar situados bajo la inquietante sombra de ese lema, no es menos cierto que el contrapunto al mismo viene dado por el actual "retorno de la religión", con lo que nos referimos al segundo de los pilares entre los que queríamos enmarcar nuestras consideraciones. Pues por más que algunos consideraran la muerte de la religión como inminente o ya cumplida, no parece que lleve trazas de realizarse, al menos por el florecimiento que está conociendo, no sólo en formas institucionalmente canalizadas, sino también en otras más difusas, de las que recientemente se ha ocupado entre nosotros José María Mardones<sup>9</sup>.

Pero si, sociológicamente, esto parece incontrovertible, su evaluación es más difícil. Junto a la acogida de una problemática que se pensó, quizá demasiado ingenuamente, que se podría fácilmente despachar, el "retorno de la religión" muestra también otros aspectos más torvos, de las actitudes fundamentalistas a que aludíamos a insistencias en la identidad religiosa, generalmente más asociadas a la

---

<sup>8</sup> La bibliografía sobre las éticas discursivas es tan amplia que aquí no podemos dar indicaciones al respecto. Dado el carácter de presentación de trabajos que esta comunicación tiene, puedo remitir al lector a mis colaboraciones: "La Escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas" (en F. Vallespín, dir., *Historia de la teoría política*. V, Madrid, Alianza, 1995) y "Conciencia moral" (en A. Cortina, dir., *Diez palabras clave en Ética*, Estella, EVD, 1994, pp. 17-69), en las que esos temas son abordados y se encuentra bibliografía al respecto.

<sup>9</sup> J.M<sup>a</sup>. Mardones, *Para comprender la nueva religiosidad. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Estella, EVD, 1994.

repetición externalista de rituales y doctrinas cosificadas que a un auténtico replanteamiento o a una recreación religiosa.

Y si los representantes más lúcidos del pensamiento agnóstico o explícitamente increyente o ateo -de los frankfurtianos a Freud, Nietzsche o Wittgenstein- eran, en buena medida, conscientes de lo que en el tema de Dios estaba en juego, en muchos otros casos, esa muerte de Dios sin duelo, no ha llevado sino a un ateísmo trivial, que juega a favor del aplanamiento del pensamiento, como el propio Nietzsche, pese a su apasionada diatriba anticristiana, supo denunciar. Quizá porque la incapacidad de duelo, la incapacidad de hacerse cargo de lo que se dirime en lo que se pretende superar, sea el caldo de cultivo más adecuado para su florecimiento salvaje y sintomático. Y así, la proclamación racionalista -pero quizá no muy racional- según la cual en el ámbito general de la realidad no hay misterio sino sólo problemas, tiene que hacer frente a una sociedad en la que la voracidad por los "misterios" -de exorcismos a videntes, curanderos, adivinos, horóscopos y otras formas de ansiedad, que nos presenta abundantemente cualquier medio de comunicación- no hace sino satisfacer y a la vez ocultar, preguntas más importantes, pero tal vez también más difíciles, con las que nos deberíamos haber sabido enfrentar. La muerte de Dios se ve, de este modo, acompañada de un retorno de la religión que, de sus formas más institucionalizadas a esas otras más vagas y difusas, nos debería dar que pensar.

Sea bajo el aspecto de sus relaciones con una ética tan necesaria de erigir como difícil de articular -y al que me referí en el primer momento de estas páginas, sea bajo el aspecto del diálogo con otras religiones, o con el pensamiento agnóstico o no creyente, o con las formas larvadas de religión que parecen cobrar nueva pujanza, ahí se encuentran, a no dudarlo, algunas de las tareas más importantes de una Filosofía de la Religión de la que, como alguna vez se ha dicho, quizá no quepa esperar resultados concluyentes, pero que ha de ofrecer al menos la ventaja de plantear el estado de las cuestiones, y de indicar por qué son importantes esas cuestiones.

Es obvio que en el afán esclarecedor de esas encrucijadas han de colaborar muy diversas disciplinas. Entre ellas, y como algunas de mis últimas consideraciones aludían, a mí me han interesado no sólo las relaciones de la Filosofía de la Religión con la Ética, sino asimismo las aportaciones y el cuestionamiento que -tanto para la una como para la otra- se pueden derivar de los planteamientos psicoanalíticos. Pero, si lo que he dicho a propósito de las relaciones entre ética y religión no era el desarrollo de una problemática sino tan sólo el índice de algunos interrogantes, respecto al psicoanálisis sólo puedo ahora ya mostrar el trazo de un interés y una dedicación, sin siquiera intentar comenzar a desbrozar el camino.

Tarea difícil en todo caso, pues cualquier labor interdisciplinar siempre corre el riesgo de acabar ofreciendo discursos paralelos, en vez de las buscadas confrontaciones. Pero, con dificultades o no, en esa dirección van gran parte de los esfuerzos que últimamente se vienen desarrollando, por ejemplo en el Master en Teoría Psicoanalítica de la Universidad Complutense de Madrid, en los Encuentros de Psicoanálisis y Filosofía que se han celebrado y se han de celebrar tanto en el marco general de la propia Universidad Complutense, como en el más restringido del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, o en el curso de doctorado

interuniversitario sobre Teoría Psicoanalítica en el que participan las universidades Complutense, Autónoma, Comillas y la propia UNED, por parte de la cual venimos colaborando en esos encuentros y en esos cursos, mi compañero de departamento Francisco José Martínez y yo mismo<sup>10</sup>.

Y por aludir, para terminar, a uno de los trabajos en que ese interés se expresa quiero referirme a mi contribución "La crítica freudiana de la religión" a la *Filosofía de la religión*, editada por Trotta, porque, con independencia de esa colaboración, estimo que esa obra, dirigida por M. Fraijó, ha de ser una importante referencia en el panorama de esos estudios. Estudios a los que, sin duda, enriquecerá muy notablemente la, por muchos esperada, publicación al respecto del que, sin temor a errar, cabe calificar de decano de la Filosofía de la Religión en España, José Gómez Caffarena.

---

<sup>10</sup> Las Actas de ese Primer Encuentro de Psicoanálisis y Filosofía que se celebró, coordinado por E. Fernández e I. Moreno, en la Universidad Complutense de Madrid durante el curso académico 1993-1994, y en el que participé con una conferencia que llevaba por título "Ética y psicoanálisis: tabúes, utopías, razones", están siendo publicadas por la propia Universidad.