Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, (2020), *43*
e-ISSN: 2386-4702 | ISSN: 0214-8676

Religión y ética. Apuntes para una semblanza de Javier Muguerza*

Religion and Ethics. Notes for a Profile of Javier Muguerza

Francisco J. Laporta

Autor:
Francisco J. Laporta
Universidad Autónoma de Madrid, España
francisco.laporta@uam.es

Recibido: 23-1-2020
Aceptado: 23-1-2020

Citar como:
Laporta, Francisco J., (2020). Religión y ética. Apuntes para una semblanza de Javier Muguerza. Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, *43*, pp. 13-30. https://doi.org/10.14198/DOXA2020.43.01

Licencia:
Este trabajo se publica bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

© Francisco J. Laporta

Resumen

El presente artículo repasa los escritos menos frecuentados de la obra de Javier Muguerza, quien se ocupó, entre otros temas, de la Filosofía de la Religión, estableciendo un diálogo profundo y respetuoso desde un punto de vista laico con la teología cristiana. Con una actitud abierta y tolerante analizó dos dilemas esenciales de cuestión religiosa: la pregunta de Sócrates a Eutifrón, relativa a la existencia de dios como fundamento de los juicios morales; y el dilema de Epicuro, que aborda el problema del mal. En su acercamiento a las posiciones éticas de los cristianos planteó tres reservas a la «Declaración en pro de una ética mundial»: (1) el peligro de reducir la ética de las religiones a la ética de las iglesias, (2) el riesgo de borrar toda distinción entre ética y religión y (3) la tendencia a supeditar la ética a la religión y la inconsistencia a la que conduce. El resultado de tales diálogos con la teología filosófica es la imposibilidad de apelar a justificaciones religiosas de la ética, lo que conlleva inevitablemente la imposibilidad de apelar a justificaciones religiosas del contenido de los órdenes jurídicos, concluyendo así que no cabe un derecho natural de impronta religiosa.

Palabras clave: filosofía de la Religión; ética; laicidad; iusnaturalismo; Muguerza.

Abstract

The present article reviews the less frequented writings of Javier Muguerza, who dealt, among other topics, with the Philosophy of Religion, establishing a deep and respectful dialogue from a lay point of view with christian theology. With an open and tolerant attitude he analyzed two essential dilemmas of religious question: Socrates' question to Euthyphron, concerning the existence of God as the foundation of moral judgments; and Epicurus' dilemma,

* Me complace reconocer la ayuda que me han prestado en la mejora y perfeccionamiento de este texto Manuel Atienza, Liborio Hierro, José Juan Moreso y Alfonso Ruiz Miguel. A todos ellos mi agradecimiento.

which deals with the problem of evil. In his approach to the ethical positions of christians, he raised three reservations about the «Declaration for a global ethic»: (1) the danger of reducing the ethics of religions to the ethics of churches, (2) the risk of erasing all distinction between ethics and religion, and (3) the tendency to subordinate ethics to religion and the inconsistency to which it leads. The result of such dialogues with philosophical theology is the impossibility of appealing to religious justifications of ethics, which inevitably leads to the impossibility of appealing to religious justifications of the content of legal orders, thus concluding that there is no natural law of religious imprint.

Keywords: philosophy of Religion; ethics; laicism; iusnaturalism; Muguerza.

Muchos filósofos del derecho españoles hemos tenido una continuada relación con los escritos de Javier Muguerza. La mayoría nos movíamos en la órbita de *Doxa*, esta incomparable revista de filosofía del derecho que él apreció tanto. Algunos de nosotros, más afortunados todavía, hemos podido disfrutar de vez en cuando también de su cálida personalidad, de sus agudos rasgos de humor y de sus delicadas maneras. Recuerdo haberle dicho cuánto me gustaba estar, seguramente sin merecerlo tanto, en la lista de sus amigos, porque con ellos siempre prodigaba lo más brillante y vivo de su inteligencia y lo más afable de su persona. A sus enemigos, en cambio, con todo el respeto y la compostura, tendía a ignorarlos. Alguna vez le he oído decir culteranamente, *Ubi X* (aquí el nombre del enemigo), *ibi non Muguerza.* Y esto no era ningún ejercicio de intolerancia y sectarismo, que nunca practicó. Era simplemente una manera de ahorrarse a sí mismo como persona y como pensador ante disputas inconcluyentes, pugnas inútiles o miserias de escuela tan propias de la Academia.

Cuando ahora voy leyendo y releyendo sus escritos menos accesibles me reafirmo en mi convicción de que nos las tenemos que ver con una figura fundamental de la filosofía española contemporánea. Por lo que hizo él mismo, y por lo que surgió a su alrededor. Y no puedo sino desear que vayan ordenándose y clasificándose todos esos papeles donados por su familia a la Universidad de La Laguna para hacerlos accesibles a los que sentimos una curiosidad genuina por tanto y tanto manuscrito que tiene que haber ahí con piezas importantes por su valor intrínseco y por lo que puedan significar para reconstruir una trayectoria de la que acaso los escritos por él publicados no muestren todos sus recodos. Como aquellos canes que utilizaba Pavlov para sus experimentos, muchas veces me han estimulado la inquietud filosófica aquellas cláusulas y notas al pie tan propias de los escritos de Javier, en las que se remitía a algún libro suyo «en prensa» o «de próxima publicación». En cuanto yo leía esto, empezaba a salivar mi apetito filosófico. Tengo que decir que demasiadas veces inútilmente, porque aquello acababa por ser solo el sonido del silbato y no el manjar a degustar, que no llegaba nunca. A partir de sus archivos espero, pues, acceder a esos regalos anunciados. Y en el caso de estos apuntes para su semblanza, a uno anunciado repetidamente por él como libro en prensa, con el título *De lo divino y lo humano.* Teniendo conciencia, desde luego, de que si él no se decidió a publicarlo sino solo a anunciarlo, por algo sería, seguramente por esa su siempre firme actitud de autoexigencia.

De entre los escritos publicados menos frecuentados de Javier Muguerza, están en efecto los relativos a la que, de momento y sin mayor pretensión de rigor, llamaré «filosofía de la religión». Son pocos, pero a mi juicio importantes, y son también un exponente de su personalidad más allá de los textos.[1] Y de lo que generó como comunidad de filósofos alrededor de él. Me parece que pueden servir para armar una semblanza suya, de su actitud abierta y de su calidad académica tan bien como cualesquiera otros. Y un poco diferente de aquella que nos es más familiar a los filósofos del derecho. Creo por una parte que establecen por primera vez en nuestra historia un diálogo muy profundo y respetuoso con la teología cristiana más moderna (abandonada o ignorada por el tomismo o la escolástica oficial que había tomado las cátedras de la Facultad de filosofía como botín de la guerra civil). Y en segundo lugar, porque en ellos se contiene *in nuce* una serie de argumentos muy sólidos sobre las relaciones entre religión y ética, que no pueden dejar de interesarnos a los filósofos del derecho mientras sigan existiendo teorías que pretenden obtener conclusiones sobre la naturaleza del orden jurídico a partir de postulados religiosos. Y ello por razones obvias: si las pretendidas relaciones entre esos postulados religiosos y las pautas de la moralidad se nos mostraran como argumentativamente inconcluyentes desaparecería también la posibilidad de que pudiera inferirse el contenido o la justificación del derecho a partir de semejantes relaciones. Eso, me parece, puede extraerse del núcleo argumental del más importante trabajo de Javier Muguerza en filosofía de la religión (PFI), un trabajo de «teodicea» o, mejor, de «antiteodicea», como él la llama, destinado, al contrario que el famoso de Leibniz que acuñara el término, a refutar las posibles justificaciones de pautas morales a partir de la existencia de Dios. Después lo veremos detenidamente.

Lo que más sorprenda quizás de estos textos es ver a Javier Muguerza, todavía no sé muy bien por qué, mostrando desde sus primeros escritos un dominio soberano de los problemas de la teología revelada, de la teología natural y también de los razonamientos de la mejor escolástica. El primer dato que he podido encontrar para disipar esa sorpresa (sin gran trabajo de archivo por mi parte, lo reconozco) es el que ofrece Jesús Mosterín en su reciente homenaje a Javier publicado por el Instituto de Filosofía del CSIC. Allí escribe Mosterín: «En los dos últimos cursos de la especialidad se impartían las asignaturas de Ontología y Teodicea, pero el catedrático, también González Álvarez, era a la vez secretario de la Facultad y director general de Enseñanzas Medias en el Ministerio. Como apenas tenía tiempo, delegó esas dos asignaturas (precisamente mientras yo las

1. Los trabajos de Javier Muguerza sobre los que van a girar estos apuntes míos son los siguientes: «El problema de Dios en la filosofía analítica. De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso», en *Revista de Filosofía,* año XXV, numéros 96-99, CSIC. Madrid. 1966 (en adelante PDFA); «Teología filosófica y lenguaje religioso», en *Convicción de fe y crítica racional.* Instituto Fe y Secularidad. Salamanca. 1978 (en adelante TFLR); «Un colofón teológico-político», en Javier Muguerza, *Desde la perplejidad.* Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1990 (en adelante CTP); «La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea», en *El enigma del mal.* Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano. 175-176. 1995 (en adelante PFI); «Una visión del cristianismo desde la increencia», en Javier Muguerza y Juan Antonio Estrada, *Creencia e increencia: un debate en la frontera.* Cuadernos Fe y Secularidad. 1999 (en adelante VCI); «Ética sin teodicea», en *Occidente: razón y mal,* Fundación BBVA. Bilbao. 2008 (en adelante EST).

cursaba) en manos de Javier Muguerza, que daba las clases y hacía los exámenes. Ello fue una suerte para mí, que saqué matrícula de honor en ambas asignaturas, cosa que de otro modo difícilmente habría ocurrido, dada mi impaciencia crítica con las rancias nociones escolásticas en que se basaban»[2]. Estamos a finales de los años cincuenta. De esas ocupaciones y delegaciones bien puede venir ese dominio que antes mencionaba de la literatura escolástica. Y ello sin mengua de su increencia.[3] Javier muestra siempre un profundo conocimiento de, por ejemplo, Tomás de Aquino, y de vez en cuando recomienda a los colegas neotomistas que lo lean más y mejor. Porque aquí, como sabemos, ser tomista había sido simplemente el producto de dos ucases sucesivos: el primero, el de León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*, en la que poco menos que se establecía que solo se podía ser filósofo y cristiano si se era tomista, y el segundo, el del gobierno español de la época en que Javier empezaba, que siempre había encargado la cartera ministerial de Educación a gentes pertenecientes a la Iglesia Católica o asociaciones cercanas, precisamente las que se habían encargado de nutrir las cátedras de filosofía. Como es sabido, tras la guerra civil profesar el tomismo o la escolástica española era poco menos que condición necesaria para alcanzar una cátedra en la materia (o en otras afines, como la filosofía del derecho).[4] Pero, claro, obedecer una orden es una cosa, y saber de su contenido y fundamento otra muy distinta, así que aquí se pudo ser tomista sin haber leído razonablemente bien a Tomás de Aquino. Más de uno hemos visto los colegas españoles repitiendo maquinalmente fórmulas escolásticas sobre la ley y la justicia sin haber ido mucho más allá. En fin, cosas que cualquier filósofo del derecho español de mediana edad puede haber vivido.[5]

Pero el caso es que en 1966 aparece en la Revista de Filosofía del CSIC un largo artículo de Javier Muguerza que lleva por título «*El problema de Dios en la filosofía analítica*» (PDFA) resultado de una llamada «convivencia» entre filósofos en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Es una pieza muy notable por diferentes razones. La primera quizás es que se trata de una de las primeras apariciones públicas en el gremio de los filósofos españoles de posguerra de la filosofía analítica misma. Tan es así, que los filósofos convivientes que habían invitado a Javier le rogaron también que, antes de entrar en materia teológica, hiciera una breve presentación de aquella: «…en razón de la escasa familiaridad de nuestra medio filosófico con la filosofía analítica» –escribe Muguerza allí– «me ha parecido muy oportuna la petición de algunos asistentes a esta Convivencia de comenzar por una introducción a aquella última que facilite las

2. *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 2016, p. 27.
3. Sobre las peripecias de la religiosidad, si no de él (aunque supongo que también) al menos de su generación, hay páginas muy ilustrativas en CTP, que sirven de introducción a su explicación de la increencia en conexión con la teología de la muerte de Dios.
4. Sobre esta «centinela intelectual», como la llamó Javier Muguerza, también se pronunció en su momento: ver «Esplendor y miseria del análisis filosófico», en *La concepción analítica de la filosofía.* Alianza Universidad. Madrid. 1974, vol. I, pp. 122 y ss.
5. Temo que esto también haya sucedido en algunas universidades de América Latina.

coordinadas de nuestro problema»[6]. Para los efectos de esta breve semblanza mía, esto es muy importante. En realidad no es exagerado afirmar que en aquellos años Javier Muguerza podía ser considerado ya un especialista muy destacado en los fundamentos del positivismo lógico y la filosofía analítica. De hecho era entonces un filósofo analítico. Esto –según confesión propia– se le pasará después, o él insistirá mucho en que se le pasó enseguida. Pero en el año 1965 había leído en la Universidad de Madrid una tesis doctoral del siguiente título: «La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo». Supe más tarde por él mismo que no se había animado a publicarla después porque ya estaban apareciendo a finales de los sesenta los trabajos de Michel Dummet que iban a desembocar en su obra fundamental *Frege: Philosophy of Language* (1973). Y no le apetecían las redundancias. En todo caso, esa inmersión en la filosofía de Frege le había habilitado extraordinariamente para hacer una de las primeras presentaciones, excelente presentación, de los tópicos básicos de filosofía analítica. En efecto, en un primer epígrafe de aquel largo artículo, titulado «¿Qué es el análisis filosófico?», se contiene una síntesis de esa manea de filosofar que puede ser considerada, para los efectos de esta mi breve semblanza, como un pequeño hito en el camino de la renovación de la filosofía en la España de posguerra.

Después está, claro, el resto del texto, en el que Muguerza explica cómo el análisis filosófico desbarata las pretensiones de otorgar valor cognoscitivo a las creencias religiosas. Y lo hace con un tono tan informado y respetuoso que ninguno de los creyentes que asistieron a la convivencia tuvo motivo alguno para quejarse. Aquello era un desafío filosófico en toda regla, y así lo tomaron todos. Por lo demás, Javier Muguerza, que en el fondo siempre fue, aunque con reticencias, un buen kantiano[7], establecía desde la filosofía analítica, como su remoto maestro lo había hecho en la *Crítica de la razón pura*, la naturaleza inconcluyente de los famosos argumentos clásicos sobre la existencia de Dios que había desarrollado la teología filosófica, y reenfocaba el problema hacía la lógica del lenguaje religioso desde el llamado «segundo» Wittgenstein. Por lo que respecta a lo primero, allí se van examinando algunos de esos argumentos, y algunas de las vías de Tomás de Aquino, y mostrando con toda claridad cómo la filosofía analítica pone de manifiesto una vez más, en la estela de Kant, que se trata de vías sin salida, de argumentos falaces. Pero en lo que respecta a lo segundo, a la lógica del lenguaje religioso, Javier Muguerza se muestra menos contundente. Afirma allí que pese a todas sus insuficiencias cognitivas se trata de un lenguaje con vida propia que no merece ser descalificado sin más como un sinsentido aunque no puede pretender desde luego la condición de conocimiento científico u objetivo. El principio de verificabilidad o el criterio empirista del significado operan con respecto al discurso religioso, no como un método de atribución de significado, sino como un criterio de demarcación ineludible

6. PDFA, p. 292.
7. «Pero por lo demás» –afirma Javier Muguerza en la discusión que siguió a ese trabajo– «es muy posible que yo haya exagerado los matices kantianos del Análisis, quizá porque en el fondo me sienta una pizca más kantiano de lo necesario y uno nunca resiste enteramente la tentación de barrer *pro domo sua*.», Ibid., p. 340.

entre ciencia y filosofía, expulsando eso sí a los juicios de creencia religiosa del mundo del conocimiento científico, aunque no del mundo vivo del lenguaje. Los usuarios de ese lenguaje, al practicarlo «desde dentro», le confieren obviamente todo un sentido especial, empezando claro está por la creencia en la existencia misma de su Dios, pues un sujeto que se abandona a la oración tiene que presuponer esa existencia. Por lo demás, Javier Muguerza siempre afirmará que el lenguaje de la fe religiosa es bastante complejo, pues va más allá de una pretensión de conocimiento de una cierta realidad hasta todo un mundo de emociones y sentimientos ajenos a, y seguramente más ricos que, la dimensión pretendidamente cognitiva de ese su lenguaje.

Un extremo que no me importa volver a mencionar es la actitud de indagación abierta y tolerante, pero extremadamente rigurosa, que quizás inaugura en nuestra Academia de posguerra el diálogo libre con los argumentos de la teología filosófica más avanzada. Allí encontramos en la larga y honda discusión que sigue a la ponencia (pp. 327 y ss.), a personajes que van a ser portavoces importantes de esa nueva teología. Por ejemplo, a Gómez Caffarena, del que Muguerza se declarará después, si quiera indirectamente, también discípulo, y cuya lectura de la postulación de la existencia de Dios en Kant a partir de la razón práctica conformará uno de los libros más importantes que se hayan escrito en España sobre la filosofía kantiana. En ese libro se indaga en la posibilidad de ligar la creencia en la existencia de Dios desde la experiencia de la vida moral, es decir, no se trata de extraer imperativos éticos a partir de la existencia de Dios, sino de inferir esta desde la razón moral.[8] También estaba allí defendiendo argumentos de teología filosófica, Alfonso Álvarez Bolado, que junto con Gómez Caffarena fundarían el mismo año de esa convivencia filosófica el Instituto Fe y Secularidad, una plataforma abierta a la reflexión religiosa completamente emancipada del rancio pensamiento religioso oficial. Aquella actitud de Javier Muguerza era tan informada, tan abierta y dialogante que no debió faltar quien se diera a sospechar que el que así hablaba y razonaba no era en realidad un «increyente», sino un creyente sin saberlo. Esto, sin embargo, hay que descartarlo: «En vista de que tengo amigos cristianos» –escribió Javier– «de que me intereso por sus creencias y de que trato mejor o peor de comprenderlas aunque no las comparta, alguien me preguntó un buen día …si en resumidas cuentas yo no vendría a ser un «cristiano anónimo…» A lo que respondió inmediatamente: «Mi respuesta, por descontado, fue un rotundo *no*: No soy un cristiano anónimo, sino un no-cristiano con nombre y apellidos.»[9]

Pero volvamos al hilo de nuestro argumento. Javier Muguerza nos daba la posibilidad de ver al creyente en el interior de su lenguaje familiar, de su «juego de lenguaje», actuando y viviendo la dimensión religiosa en la experiencia humana. Pero a alguien que así actúa, y que al actuar así pretende inferir pautas de moralidad a partir de

8. José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Ediciones Cristiandad. Madrid. 1983. Sobre este libro hay un importante comentario de Javier Muguerza: «Las razones de Kant (en torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)», en Javier Muguerza y Roberto Rodriguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la razón práctica, Tecnos. Madrid. 1993.

9. VCI, p. 11.

sus creencias, no podemos por menos de hacerle la pregunta de Sócrates a Eutifrón. Porque este es el primer gran dilema con el que se encuentra la pretensión de obtener tales pautas a partir de la creencia religiosa. Aunque el texto del diálogo platónico hace referencia a la piedad y otras virtudes de índole más puramente religiosa (dado el conocimiento experto en tales materias de que se jacta Eutifrón ante Sócrates) podemos, creo, reformular la pregunta de Sócrates para el ámbito del discurso moral: «Los estados de cosas buenos ¿los quiere Dios porque son buenos o son buenos porque los quiere Dios?» o «Las acciones rectas ¿las quiere Dios porque son rectas, o son rectas porque las quiere Dios?». El dilema, como es sabido, es muy serio, y muy serio precisamente para la hipótesis misma de la existencia de Dios como fundamento de los juicios morales. Y ello porque si optamos por el primer cuerno del dilema (Dios quiere lo bueno *porque* es bueno y lo recto *porque* es recto), entonces, las propiedades que han de tener los estados de cosas buenos o las acciones rectas son independientes de la voluntad de Dios, se dan, por así decirlo, lógicamente antes de que aparezca Dios para quererlos. Y entonces la hipótesis de la existencia de Dios es irrelevante para la fundamentación de tales enunciados, y por ello prescindible. Aún más, podría decirse que incluso para el mismo Dios serían vinculantes los imperativos éticos, pues están por encima de su voluntad en tanto que son buenos y rectos. Y, por supuesto, los seres humanos comunes y corrientes nos encontraríamos súbitamente frente a la tarea de descubrir por nosotros mismos, sin ninguna ayuda divina, qué propiedades hacen buenos los estados de cosas buenos o rectas las acciones rectas. Lo que significa tanto como que estaríamos abandonados a nuestras solas fuerzas (por ejemplo, a nuestra sola razón) para encontrarlos, formularlos y fundarlos. O, para utilizar una fórmula muy expresiva de Javier Murgueza (que supuestamente da título a un capítulo, una vez más para un libro «en preparación» que nunca llegó a publicarse) nos las tendríamos que arreglar con una «ética a la intemperie».

Ello dejaría a las relaciones entre religión y ética a merced del otro cuerno del dilema: Lo bueno y lo recto son tales porque así lo ha querido Dios. Dios es el artífice, el creador del mundo moral. Javier Muguerza menciona pocas veces el dilema de Eutifrón; hasta donde a mí se me alcanza, solo en dos ocasiones, aunque, eso sí, anunció una vez más como capítulo en prensa sobre la cuestión un trabajo intitulado *De potentia Dei absoluta.*[10] En esas dos ocasiones, señala cómo Lutero no habría dudado en alinear la ética protestante frente al Sócrates del *Eutifrón*, y lo hace con la siguiente cita de Lutero: «Si la voluntad de Dios hubiera de hallarse sometida a alguna regla o patrón, o causa o fundamento, distinto de ella misma, ya no sería la voluntad de Dios. Lo que Dios quiere no lo quiere porque sea justo y Él esté obligado a quererlo, sino más bien es justo porque lo quiere Dios. Las causas y fundamentos, como las reglas y patrones, rigen para la voluntad de las criaturas, pero no afectan a la voluntad de su Creador».[11] El resultado es una suerte de «voluntarismo teonómico», como lo llama Javier, que es

10. CTP, p. 443-4, nota 8.
11. Ibid., p. 444.

rechazado de plano por él. Y este cuerno del dilema tiene que ser extremadamente peliagudo también para los creyentes, porque no faltan los episodios en los que Dios, sobre todo el Dios del Antiguo Testamento, da en «querer», es decir, en dar por moralmente rectas, conductas que a cualquiera le pueden parecer repugnantes. Javier nos recuerda que Kierkegaard «remacharía este clavo luterano al proclamar que la despótica orden de sacrificar a su hijo impartida por Dios a Abraham cancelaba inapelablemente cualquier reserva moral por parte de este», y añade inmediatamente: «… a lo que Kant había ya respondido *avant la letre* haciendo ver que el sacrificio de Isaac hubiera sido un crimen y la mera intención de consumarlo era inmoral».[12] En esto Javier Muguerza prosigue con su firme apuesta kantiana, y le pasa (como a mí, por cierto) que no puede dejar de sentir repugnancia moral hacia el Dios de Job, que parece encontrarle gusto a apostar con otros sobre la integridad de su fiel creyente y para ganar tan repulsiva apuesta procede después a procurarle sufrimientos indecibles como método de demostración de esa integridad.

Para poner la consabida nota a pie de página a los *Diálogos* de Platón, puede pensarse que aquí el *Eutifrón* pone a los creyentes ante una encrucijada muy seria. Tienen que decidirse entre la prescindibilidad de Dios como legislador moral y la evidencia de que hay mandatos divinos que como el de Yahvé a Abraham, son perfectamente inmorales. Pese a la brevedad del tratamiento, aquí el diálogo entre el creyente y el increyente adquiere seguramente su máximo de tensión. El creyente (en este caso Gómez Caffarena) se sale del dilema sugiriendo un escenario en el que el bueno de Abraham no ha entendido del todo bien el mensaje y recibe otro posterior del angel del Señor en el que le dice: «¡Por amor de Yavé, por el honor de Yavé!, oh Abraham, no hagas ese disparate que te dispones a hacer! … ¿Cómo has podido pensar que Dios quisiera el sacrificio de la sangre inocente? ¿Qué clase de «dios» sería ese que, en tu tosquedad, has llegado a concebir?… Un día vendrá en que las voces externas que dictan cosas extrañas, que incluso pueden induciros al fanatismo, irán dejando paso a la voz que vosotros podéis ser para vosotros mismos…Tampoco ese día lo tendréis todo claro. Deberéis discernir cada vez las voces interiores, para "acertar" con la más conforme a Dios; y tendréis que buscar ayuda unos en otros para acertar»[13]. Como vemos, el creyente, incluso un creyente tan extraordinario como Gómez Caffarena, no puede prescindir de Dios como legislador, ni de su ángel como mensajero, y tampoco de la necesidad de «acertar» con la voz de Dios para extraer de ella el contenido de la moral. El increyente por su parte (Javier Muguerza aquí) reinterpreta ese supuesto mensaje nuevo en términos de estricta observancia kantiana, sin Dios legislador moral, ni sometimiento a voluntad alguna: «…la voz de una conciencia moral *autónoma* no admite ser cancelada por ningún mandato heterónomo, así sea este atribuible al mismo Dios, a quien por lo demás nunca podremos estar seguros de que ni nosotros ni nadie haya interpretado bien y con quien, por otra parte, no nos es dado entrar en contacto más

12. PFI, pp. 28-29.
13. Citado por Javier Muguerza, PFI, p. 29.

que a través de semejantes mediaciones hermenéuticas, comenzando por el monólogo interior de la propia conciencia y prosiguiéndolo en el diálogo con otras conciencias asimismo autónomas, pero de suerte que ninguna de ellas se halle autorizada a detentar la última palabra y –atribuyéndosela a Dios– imponérsela a los demás».[14] Ambas posturas se acercan mucho, pero no pueden llegar a coincidir en lo esencial, puesto que el creyente ha de apelar todavía a la muletilla del ángel mensajero para oírse a sí mismo, y el increyente sabe que está perfectamente solo con su conciencia y ha de crear a partir de sí mismo el imperativo moral, un imperativo moral además que le lleva inexorablemente a enfrentarse con el absurdo ético del mandato divino, con la exigencia moral de abrirle un juicio ético al mismo Dios.

Entramos ya en el trabajo de filosofía de la religión que a mí me parece más decisivo: «La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti) teodicea» que se prolongará algunos años más tarde en otro, «Una visión del cristianismo desde la increencia». Y digo que es decisivo porque en él se planta Javier Muguerza nada menos que ante el problema más difícil y crucial, el problema fundamental de la teodicea como indagación racional en la justificación y existencia de Dios: el problema del mal. Un nuevo dilema aún más letal que el anterior para la pretensión de obtener pautas morales a partir de creencias religiosas nos sale al paso aquí: el dilema de Epicuro. Tal y como ha llegado hasta nosotros, el dilema aparece en un texto de un padre de la Iglesia, Lactancio, en un libro que lleva por título, y bien significativo, «Libro sobre la ira de Dios», *Liber de Ira Dei*, escrito al parecer en los primeros años del siglo IV y tiene como objetivo combatir precisamente a los epicúreos. El argumento de Epicuro, que apenas se ha modificado nada en su formulación desde entonces, se nos presenta literalmente así: *Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult neque potest; aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est ; quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus; quod aeque alienum a Deo. Si neque vult neque potest, invidus et imbecillis est ; ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala* ? *aut cur illa non tollit* ?[15] He aquí el dilema de Epicuro que nos pone encima de la mesa el enigma del mal. Tiene una larga y recurrente vida en el curso del pensamiento occidental, y se muestra como tal enigma sin ninguna solución plausible en todo él. Con él trata de enfrentarse Leibniz en el libro en que acuña precisamente el término «teodicea» y en el que emprende el trabajo de justificar la existencia de Dios en un mundo en el que el mal está demasiado presente. Leibniz muere el año 1716, y por ello no tiene la oportunidad de testar su teoría del «mejor de los mundos posibles» con un acontecimiento decisivo que hace estallar de nuevo el problema en el pensamiento

14. Ibid., p. 29.

15. Lactancio, *De ira Dei,* Patrología Latina, VII, p. 121. La traducción, que tengo que agradecer a Liborio L. Hierro, es esta: «Dios, dice (Epicuro), o quiere suprimir el mal y no puede; o puede y no quiere; o ni quiere ni puede; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente; lo que en Dios no ocurre. Si puede y no quiere, es malvado, lo que igualmente es extraño a Dios. Si ni quiere ni puede, es malvado e impotente; por lo que ni sería Dios. Si quiere y puede, lo único que se ajusta a Dios, ¿de dónde, pues, sale el mal? o ¿por qué no lo suprime?».

ilustrado. Me refiero al terremoto de Lisboa de 1755, del que luego hablaremos un poco más, y que de seguro está en la mente de David Hume, cuando escribe en 1779, repitiendo literalmente el dilema, en los *Diálogos sobre la religión natural*: «Las viejas preguntas de Epicuro todavía están sin respuesta. ¿Tiene Dios voluntad de prevenir el mal, pero no poder para ello? Entonces es impotente. ¿Tiene poder para ello pero no lo desea? Entonces es malévolo. ¿Tiene poder para ello y lo desea? ¿De dónde proviene entonces el mal?»[16].

Pues bien, casi en esos mismos términos, «el problema del mal» sigue estando todavía vigente como problema o como «enigma», y Javier Muguerza es perfectamente consciente de su importancia porque es el problema «que da pie a abrir un "juicio a Dios", dejándolo pendiente –tras la correspondiente instrucción de su sumario– de un veredicto absolutorio o condenatorio»[17]. La idea misma de abrir un juicio al Gran Juez, al *Rex tremendae maiestatis*, a aquel «que convocará a todas las criaturas para responder en su juicio, de acuerdo con el libro en el que se contiene todo aquello por lo que el mundo será juzgado y que mostrará ante el juez todo aquello que estaba oculto, no quedando nada pendiente», como reza la letra de la citación judicial última y decisiva que puede pensarse que es el *Requiem*, esa idea, digo, solo puede ser imaginada, naturalmente, desde la increencia. El creyente tiene necesariamente que buscar una solución, o un subterfugio (que ha sido lo más habitual entre los que se enfrentan con el dilema). Porque lo que se sugiere en el planteamiento mismo del dilema es si no habrá en ese libro «en que se contiene todo», también algunos atestados serios sobre hechos y acciones que conduzcan necesariamente a la condena del Gran Juez mismo.

Con esa temperancia intelectual tan suya, Javier Muguerza dice no proponerse «ni por asomo» –afirma– resolver ese problema; se daría por sumamente satisfecho si consiguiera planteárselo a sí mismo en condiciones que lo hagan, hasta donde ello quepa, inteligible.[18] Y a ello se pone, paso a paso, con algunas observaciones que vale la pena recordar, porque, efectivamente, suponen una clarificación importante del dilema, al mismo tiempo que un método para evitar algunos subterfugios. Recomiendo vivamente al lector que le siga en esos pasos.[19] En primer lugar, aclara lo que debemos entender por «mal» cuando nos enfrentemos al problema, porque algunas de las falsas soluciones que se han propuesto pasan por predefinir el mal de cierta manera. En efecto, Javier se opone allí a la pretensión de que existe una suerte de mal metafísico, un mal en sí, un mal en sentido abstracto, que puede jugar como variable en cálculos sobre la perfección o imperfección del mundo. Y aquí se las tiene que ver precisamente con la pretensión de Leibniz de que para lograr la creación del mejor de los mundos posibles habría sido algo así como una condición necesaria que entrara en la fórmula alguna porción de mal. Sin dudarlo, Javier Muguerza afirma allí, y vale la pena reproducir el texto completo, que

16. David Hume, *Diálogos sobre la religión natural* (trad. de M.A. Quintanilla). Ed. Sígueme. Salamanca. 1974, p. 166.
17. Javier Muguerza, PFI, pp. 12-13.
18. PFI, p. 13.
19. Que también se reproducen en EST.

> la definición leibniziana de «mal metafísico» es francamente *fraudulenta*, puesto que dicho mal admite tanto ser definido por la «imperfección» cuanto la «imperfección» ser definida por aquel, y su poder explicativo resulta prácticamente *nulo*, puesto que tampoco va más allá de la simple constatación del hecho de que las criaturas padecen algún mal o lo cometen, y en ocasiones ambas cosas a la vez. En rigor, y pese a las apariencias en contrario, ni tan siquiera el mal metafísico sería mal *en sí mismo*, sino tan solo mal en cuanto que *alguien* lo soporta pasivamente y en cuanto que *alguien* activamente lo produce o cuando menos tolera que se produzca, lo que sin duda amplía el ámbito de la imputabilidad del mal un tanto más allá de las propias criaturas. Pues si ha de haber «alguien» a quien considerar *el último responsable de la imperfección de lo creado*, ese alguien no sería ya «criatura» alguna, sino que no podría ser otro que el «Creador» al que Leibniz pretende exonerar de semejante imputación (PFI, p. 13-14).

El mal, pues, no es una realidad abstracta, es un mal que alguien sufre o un mal que alguien inflige, y en la medida en que lo sufre da lugar a una pretensión de justicia correctora, y en la medida en que lo inflige lleva consigo una imputación de responsabilidad. Pues ¿qué sucedería si, por así decirlo, el mal fuera un ingrediente ineludible de la fábrica del mundo? Javier Muguerza lo deja caer en su trabajo con toda claridad: ni habrá responsabilidad por infligirlo, ni derecho a que sea reparado. De un modo análogo a las consecuencias de los que sostienen la inexistencia del libre albedrío (y esta acotación es mía, pero también sugerida por él) el mal moral como inflicción de un sufrimiento, por indecible que fuera, no sería pasible de reproche alguno. Incluso podría ser considerado un rasgo «positivo» de la creación, una suerte de perversión que viera el mal como algo «bueno», en el sentido de que tendría algún sentido «positivo». Javier Muguerza por el contrario afirma que el mal es siempre mal, y es siempre negativo.

La tradicional respuesta histórica a la idea de un mal producto del creador del mundo que pueda situarse en el mundo moral, y no en una supuesta necesidad ontológica de la creación, ha sido siempre concebir ese sufrimiento como el contenido de un castigo divino. Pero la historia está tan llena de males, sufrimientos, dolores, infamias de todo tipo, y son tantos y tan grandes que ante nosotros aparece un panorama de castigos desproporcionados (no hay relación alguna de proporcionalidad entre los «pecados» cometidos por los hombres y la respuesta del castigo infligido por Dios) e indiscriminados (casi siempre resultan castigados los inocentes junto a los culpables). Hasta en muchos de los ordenamientos jurídicos contemporáneos, diseñados por mentes limitadas y pecadoras, son prohibidos los castigos crueles y desusados; y, por supuesto, todo el sistema penal moderno está pensado para no castigar al inocente. Estos dos pequeños avances morales no parecen rezar con la «ira de Dios» que se nos ha presentado siempre, efectivamente, como un ser iracundo, cruel y vengativo, capaz de infligir daños tan indecibles que muestran más bien la condición moral de quien los inflige que la falta de quien los sufre. Y no puede en muchos casos alegarse, como sería posible en otros (por ejemplo, el Holocausto, al que también volveremos), que son los seres humanos quienes producen el mal en el mundo y son por ello los responsables de él. Porque se ha esgrimido con frecuencia ese argumento del castigo divino a males que no han sido producidos por ser humano alguno. Volvamos si no, a ese acontecimiento

antes mencionado que suscitó la reacción escandalizada del pensamiento ilustrado: el famoso terremoto de Lisboa de 1755. Se produjo el día 1 de noviembre de ese año, festividad de Todos los Santos. Y se produjo precisamente a la hora en que los fieles lisboetas estaban asistiendo a las ceremonias de celebración solemne del ascenso al paraíso de quienes habrían logrado superar el severo fielato del juicio. Con seguridad que muchos de entre los asistentes tendrían algún ser querido que supusieran salvado y en la presencia del Señor tras ese juicio. Y tantos otros acudirían con sus hijos pequeños e inocentes a los solemnes actos. Pues bien, fue precisamente entonces cuando se produjo aquel terremoto terrible. Muchos templos se derrumbaron sobre los fieles mismos que estaban honrando a su Dios. Y fue seguido casi inmediatamente por un maremoto tal que destruyo la flota comercial portuguesa amarrada en el estuario del Tajo. A continuación, se produjo un incendio pavoroso en toda la ciudad. Se da por cierto que fueron las lamparillas y las velas encendidas en honor a los Santos, las que lo produjeron. Los sismólogos calculan con medidas de hoy que pudo tener 9 grados sobre 10 en la escala de Richter. El número de víctimas se acercó a las cien mil, entre ellos miles de niños. ¿Seguiría pensando Leibniz que este es el mejor de los mundos posibles? ¿Tuvo algo que ver algún ser humano con el choque tremendo de las placas tectónicas que produjeron ese enorme efecto en la superficie de la tierra y del mar? ¿Es este un castigo proporcionado a algún mal realizado por el hombre? ¿Eran también culpables los niños? Todas esas preguntas se las hizo el pensamiento ilustrado desde entonces, y han llegado hasta nosotros todavía sin responder. Voltaire, que fue quien inició la reflexión, escribía a su banquero y asesor financiero recién conocida la noticia: «Esto es una pieza cruel de filosofía natural. Encontraremos difícil descubrir cómo las leyes del movimiento obran en desastres tan temibles *en el mejor de los mundos posibles* –en el que cien mil hormigas, nuestros vecinos, son aplastados en un segundo en nuestros hormigueros, medio muriendo sin duda en agonías inexpresables, bajo escombros de los que es imposible extraerlos, familias de toda Europa reducidas a la mendicidad, y las fortunas de cien comerciantes –suizos como usted mismo– engullidas en las ruinas de Lisboa. ¡Qué juego de azar es la vida humana! ¡Qué dirán los predicadores –especialmente si el Palacio de la Inquisición se mantiene en pie! Me hago la ilusión de que esos reverendos padres, los inquisidores, habrán sido aplastados como los demás. Eso debería enseñar a los hombres a no perseguir a los hombres, pues, mientras unos pocos santurrones embaucadores están quemando a unos pocos fanáticos, la tierra se abre y se traga a todos por igual». Poco después publicaba el *Candide*, en el que las peripecias del personaje, entre ellas el propio terremoto de Lisboa, y un procesamiento por los «reverendos padres» de la Inquisición, van negando paso a paso el optimismo leibniziano de su colega Pangloss. Porque Voltaire se equivocaba: la patraña del castigo divino siguió teniendo su auditorio. El terremoto no parecía haber enseñado tanto. Gabriel Malagrida, superior de la Inquisición en Lisboa tenía las cosas muy claras sobre lo que había que aprender. En un discurso intitulado *Juizo da verdadera causa do terremoto*, publicado al año siguiente del seísmo, escribía así: «Aprende, Oh Lisboa, que los destructores de nuestras casas, palacios, iglesias y conventos, la causa de la muerte de tanta gente y de las llamas que

devoraron vastos tesoros, son tus abominables pecados, y no lo son los cometas, las estrellas, los vapores, las exhalaciones y similares fenómenos naturales»[20].

Y luego está, naturalmente, la gran tragedia moral de nuestro tiempo, el Holocausto. Esta no producto de fenómenos naturales sino de la acción libre y deliberada de las criaturas del Dios omnipotente, omnisciente, bueno y providente. Sobre ella escribía Primo Levi con toda contundencia: «…Una abominación que ninguna oración propiciatoria, ningún perdón, ninguna expiación de los culpables, nada en fin que esté en poder del hombre hacer, podrá remediar ya nunca…». Es decir, una injusticia masiva, total, cuyas víctimas no recibirán ya nunca reparación alguna. Una injusticia perpetrada en un mundo imperfecto por unas criaturas imperfectas. Ante esta infamia tan obvia y tan desnuda, los creyentes se preguntan con frecuencia dónde estaba el creador de ese mundo y de esas criaturas, dónde estaba Dios, a qué se debía su silencio, el permanente silencio de Dios.[21] Pero esto no es sino una manera engañosa de tratar de escapar con un subterfugio del viejo dilema: o Dios era impotente para evitar el mal aunque no lo deseara, o Dios podía evitarlo pero lo toleraba. Porque el silencio o la ausencia no son en absoluto una respuesta plausible. El increyente, sin embargo, pese a contemplarlo desde fuera, tiene que concluir, como lo hace Javier Muguerza, que el dilema de Epicuro permanece en pie, intacto y sin solución. Y lo que debe hacerse es tratar de formularlo lo mejor posible para evitar toda solución ficticia.

Para hacerlo Javier Muguerza establece después con toda lucidez, en contra de la escolástica más acreditada, que el ser de algo no conlleva necesariamente su bondad, que no es cierto que *ens et bonum convertuntur*, y que por tanto la naturaleza del mal no consiste en la privación del bien. Con una expresa mención a esos dos terribles acontecimientos, y a juzgar por lo que ha escaseado el bien a lo largo de la historia de la especie humana, mejor tendría que pensarse en que la condición del mal es predominante, como mal propiamente dicho y como privación del bien. Tendría así el mal una indudable prioridad sobre el bien: «la experiencia del bien, por así decirlo, se halla "doblada" inevitablemente de la experiencia del mal, siquiera sea a título negativo, mientras la experiencia positiva del mal no necesita de acompañamientos y nos golpea con inequívoca contundencia».[22] Y ese mal tiene normalmente como protagonistas, como agentes, a los seres humanos dotados de libre albedrío. Es un mal que se inflige por nosotros o por los otros, y no viene determinado por ninguna ontología o cosmología que determine su generación inocente. El mal, pues, se produce por los demás, y se permite por Dios.

---

20. Sobre estos textos y, en general, sobre el terremoto de Lisboa, he acudido a Nicholas Shrady, *The Last Day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755.* Penguin Books. Londres. 2008, cap. VI. Vale la pena recordar que Gabriel Malagrida alcanzó a probar su propia medicina. En un tratado de teología de su autoría puso tanto empeño en probar la concepción sin pecado de Maria, que dedicó un libro entero a tratar de examinar minuciosamente los órganos genitales de Santa Ana, su madre, lo que escandalizó a sus colegas, que acabaron encerrándole y ajusticiándole.
21. El Papa Benedicto XVI, se lo preguntaba públicamente en una visita a Auschwitz que Javier Muguerza menciona en EST: «¿Por qué, Señor, permaneciste callado? ¿Cómo pudiste tolerar todo esto?».
22. PFI, p. 16.

No es aquí cuestión, por supuesto, de perseguir minuciosamente los argumentos de Muguerza. Simplemente quería introducir a ellos para invitar al lector a que los lea detenidamente. Las pocas páginas que los contienen en su versión más importante son a mi juicio una aportación excepcional a la filosofía de la religión desde el punto de vista de un laico. Y con ellos nos fuerza Javier de nuevo a plantarnos ante el dilema y su condición ineludible de disyunción excluyente. Concediendo a Dios los atributos de omnipotencia, omnisciencia, providencia e infinita bondad, no podemos explicar la presencia del mal en el mundo. Si hay mal en el mundo, y es esa especie de mal originado tanto por el ser humano creado como por fenómenos naturales producto de la creación, o bien Dios no lo quiere dada su bondad, pero no puede evitarlo, y entonces no es omnipotente; o bien puede evitarlo pero no quiere, y entonces es malévolo. Si hubiera que pronunciarse en este dilema (lo que un increyente, naturalmente, no tiene por qué hacer), Javier Muguerza confiesa que preferiría pensar en un Dios bondadoso y sufriente, pero incapaz de impedir esa presencia del mal; un Dios, en definitiva, impotente, que, muy a su pesar, no tuviera ningún recurso para detener el proceso que conduce tantas veces al sufrimiento humano. Desde un punto de vista puramente imaginario, esa es, desde luego, una mejor opción que la de pensar un Dios iracundo y malvado, que desea ese mal o que, pudiendo evitarlo, no se hace cargo de él. Porque entonces, tampoco los seres humanos seríamos responsables de ello, y la condición divina no sería solo algo que inspirara cierta piedad por su pequeñez e impotencia, sino algo que alimentara el temor y la rabia por su monstruosidad misma, privándonos además del ejercicio de nuestra responsabilidad.

Pero la imposibilidad de encontrar una respuesta plausible al dilema no obsta, sin embargo, a que Javier Muguerza se muestre como un ser dispuesto a acercarse, a comprender, incluso a compartir las experiencias del creyente. Y también a lamentar las injusticias que puedan sufrir. De ahí, por ejemplo, su admiración por Dietrich Bonhoeffer, un pastor cristiano que, lejos de las repugnantes complacencias o escapismos de tantos otros creyentes con las fechorías del Tercer Reich (cuando no el apoyo entusiasta que se mostró desde el catolicismo totalitario, como sucedió entre nosotros), no solo las condenó y las resistió, sino que acabó ejecutado por los nazis en 1945 tras su prisión en Büchenwald. Pero Bonhoeffer era un teológo cristiano muy especial: afirmaba, y así lo recoge Javier, que el cristiano debería tomar sus decisiones morales «como si Dios no existiera», lo que le hacía especialmente apto para ese acercamiento desde aquel otro lado.

Un episodio más de ese acercamiento a las posiciones éticas de los cristianos, es la actitud de Javier Muguerza ante la «Declaración en pro de una ética mundial», inspirada por Hans Küng (su conocido *Projekt Weltethos* de 1990) y hecha suya por el llamado Parlamento Mundial de las Religiones reunido en Chicago en 1993.[23] Javier no solo no se opuso a ella, sino que promovió su publicación en el número 10 de la revista ISEGORIA (1994) por él dirigida, con una introducción de Gómez Caffarena y una

23. Los comentarios y textos que siguen se basan en Javier Muguerza EST, pp. 66 y ss.

apostilla del propio Küng. Sin embargo, Javier no deja de plantear ante esa Declaración tres reservas que iluminan mucho algunos extremos de nuestro problema. Veámoslas.

Primera reserva: «El peligro que acecha a la ética de las religiones es en mi opinión su *reducción a una ética de las Iglesias*». Al escribir esto, Javier Muguerza es perfectamente consciente de que las iglesias, al margen de su mayor o menor inspiración en creencias religiosas, resultan ser también organizaciones de poder, y como tales obedecen sobre todo a la lógica de este tipo de organizaciones. ¡Cuántas veces no hemos sido testigos del abandono de toda exigencia ética por parte de alguna Iglesia guiada por un sesgo instrumental hacia el incremento de su nudo poder terrenal! Recuérdese –añado yo por mi parte– aquel texto medieval del obispo de Veren, Dietrich von Nieheim, resucitado hace años por Koestler: «Cuando está amenazada su existencia, la Iglesia queda libre de toda restricción moral. Con el fin de la unidad de los fieles, todos los medios están santificados, todos los ardides, traiciones, violencias, simonías, encarcelamientos, y muertes, puesto que las reglas protegen al grupo, y el individuo tiene que sacrificarse para garantizar el bien común». Esta tensión entre su supervivencia como poder y su sometimiento a imperativos éticos ha determinado demasiadas veces, y así lo recuerda Javier Muguerza, que las Iglesias se hayan embarcado en aventuras bélicas injustificables: «Pero que mientras que se puede discutir si las religiones han unido o por el contrario separado a la humanidad, de las Iglesias puede, en cambio, decirse que han contribuido como pocos otros factores sociohistóricos a desatar la guerra entre los seres humanos. En efecto –continúa Javier– las llamadas *guerras de religión* –son rigurosamente *guerras entre Iglesias*, guerras que no solo han hecho correr ríos de sangre en el pasado, sino que continúan haciéndolos correr en nuestros días».

Segunda reserva: «Cuando se habla de ética religiosa…puede correrse el *riesgo de borrar toda distinción entre ética y religión.*» Las religiones pueden tener implicaciones éticas, y hay también éticas de carácter religioso. Pero ambas cosas deben distinguirse. Y se distinguen fundamentalmente por la *motivación.* Las éticas religiosas apelan a esa instancia superior a nuestra conciencia y voluntad que es postulada necesariamente por la creencia religiosa; las éticas laicas, por el contrario, –como escribe Javier Muguerza– «remiten con exclusividad a la conciencia individual y la autónoma voluntad de los sujetos morales. La *distinción entre autonomía y heteronomía* es más compleja de lo que suele admitirse comúnmente, pues lo cierto es que una heteronomía –como la envuelta en el dictado de los Mandamientos judeocristianos de la Ley de Dios, de acuerdo con el Decálogo mosaico– resulta susceptible de ser autónomamente asumida; pero si el creyente la asume –como es lo más corriente– *por amor o temor a Dios*, estaría entonces adhiriéndose ya a una ética heterónoma, como acostumbran a serlo en la práctica la totalidad de las éticas religiosas conocidas, pero no necesitan serlo las plenamente autónomas que no se inspiran en ninguna religión». Esta sutil distinción que se apoya en la motivación de la adopción de las decisiones del sujeto moral es lo que –a juicio de este modesto introductor a las reflexiones de Javier Muguerza sobre la teodicea– hace profundamente incompatible el catolicismo con la ética del liberalismo, lo que fuerza en definitiva a dar la razón a aquel penitenciario catalán del siglo XIX, don Félix Sardá

y Salvany que mantuvo siempre, con la aprobación de la Congregación de la Fe, que el liberalismo era pecado. Y, en consecuencia, a postular que el catolicismo es necesariamente antiliberal como inspiración moral. Otra cosa es, naturalmente, la práctica de la Iglesia Católica como organización de poder, que acaso en el siglo XIX se acomodaba mejor contra el liberalismo y desde la mitad del siglo XX se reconoce más en las exigencias del libre mercado y en la inmatriculación registral oportunista de riquezas inmobiliarias de todo tipo. Pero eso, por supuesto, no tiene nada que ver con la ética, ni con la cristiana ni con ninguna otra.

Tercera (y última) reserva: «Tal y como Küng la concibe –escribe Javier Muguerza– la ética religiosa no solo amenaza con difuminar la distinción entre ética y religión, sino que en última instancia tenderá a *supeditar la ética a la religi*ón, siquiera en la medida en que la religión tiende a ser vista como el fundamento de toda ética». Como refleja Javier en un texto muy ilustrativo de Küng, («*lo categórico de la pretensión ética, el incondicional "tú debes", solo puede fundarse en un Incondicionado*»), en la ética religiosa la supuesta verdad religiosa acaba siempre por ser el fundamento de los imperativos morales. Pero, entonces, ¿por qué iba a ser moral alguien ajeno a esa verdad religiosa? Si un imperativo moral como el kantiano de no tratar al ser humano como un medio «*no obligase a nadie, a menos de contarse con el concurso de la religión, ¿por qué iba a obedecerlo alguien que viva al margen de la religión?*»

Concluyamos. Lo que esa serie de diálogos que Javier Muguerza mantuvo con la teología filosófica, y que los propios teólogos han reconocido como un ejemplo no solo de erudición sino también de generosidad y apertura de mente, nos dejan vislumbrar es que la concatenación del dilema de Eutifrón y el dilema de Epicuro, lógicamente dispuestos el uno tras el otro, excluyen definitivamente la posibilidad de justificar juicios morales a partir de creencias religiosas. En un sentido más lato, me parece que también excluyen las creencias religiosas mismas, al menos algunas de esas creencias o el alcance pretendido de alguna de esas creencias. Pero ni siquiera es necesario ir tan lejos. Si hay creencias religiosas que puedan convivir con la ineludible exigencia de que somos responsables libres de nuestras propias acciones, y por tanto, de que establecemos autónomamente como imperativos morales las pautas que hemos de seguir, entonces no habría nada que objetar a tales creencias. Es por tanto falaz aquella conocida afirmación de Iván Karamazov de que si Dios no existiera todo estaría permitido, porque nosotros establecemos lo que está permitido y lo que está prohibido exista o no exista Dios.[24]

Pero para un filósofo del derecho, toda esa discusión implica que no se puede ya apelar a justificaciones religiosas de la ética, y por tanto, a justificaciones religiosas del contenido de los órdenes jurídicos, es decir, que ya no se puede apelar a un derecho natural de impronta religiosa o teonómica. Seguro que el lector sabe que Javier Muguerza tenía también estudios universitarios de Derecho (eso se advierte siempre

24. El diálogo de Javier Muguerza con esa afirmación, a través del tratamiento que de la misma hace Leszek Kolakowski en su libro *If There is no God…*, es también sumamente ilustrador. Se puede ver entre otros en CTP.

en la precisión con que utiliza el lenguaje jurídico), pero desde luego no era un iusnaturalista.[25] Y desde luego, no era un iusnaturalista de inspiración religiosa. Las pocas alusiones que en él se pueden encontrar al derecho natural se refieren más bien a un derecho que se pretenda extraíble de la naturaleza. Como increyente que era, aunque un increyente extraordinariamente informado, no cabía en él suponer que ni el derecho ni la ética pudieran surgir de una mente divina. Y tampoco, por cierto, sería del todo partidario de la confusión del derecho y la moralidad. Más bien, pienso yo, se inclinaría por mantener la tesis de la separación entre ambos. Seguramente, pero esto es solo una conjetura, para tener la posibilidad de negar, de *decir que no* con más contundencia, al derecho inmoral. Por eso, quizás, mostró siempre tanta displicencia con la noción de derechos morales, que muchos de sus amigos teníamos y tenemos por precisa y correcta. Aunque eso no impidiera nunca que nos alentara con su ejemplo y su calor a alegarlos y ejercerlos.

BIBLIOGRAFÍA

Gómez Caffarena, José, 1983: *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Ediciones Cristiandad

Hume, David, 1974: *Diálogos sobre la religión natural (*trad. de M.A. Quintanilla), Salamanca: Ed. Sígueme: 166

Lactancio: *De ira dei*, Patrología Latina, VII: 121

Muguerza, Javier y Estrada, Juan Antonio, 1999: «Una visión del cristianismo desde la increencia», *Creencia e increencia: un debate en la frontera, Cuadernos Fe y Secularidad* (abrev. VCI)

Muguerza, Javier y Martínez, Gregorio Peces-Barba, 1989: El fundamento de los derechos humanos, Madrid: Editorial debate: 21 y ss

Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto, 1993: *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica,* Madrid: Tecnos

Muguerza, Javier, 1974: «Esplendor y miseria del análisis filosófico», en *La Concepción Analítica de la Filosofía (I), Madrid: Alianza editorial: 122 y ss*

Muguerza, Javier, 1978: «Teología filosófica y lenguaje religioso», en *Convicción de fe y crítica racional,* Salamanca*:* Instituto Fe y Secularidad (abrev. TFLR)

Muguerza, Javier, 1990: «Un colofón teológico-político», *Desde la perplejidad,* Madrid: Fondo de Cultura Económica (abrev. CTP)

Muguerza, Javier, 1995: «La profesión de fe del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea», *El enigma del mal,* en *Iglesia viva: Revista de pensamiento cristiano*: 175-176. (abrev. PFI)

Muguerza, Javier, 1996: «El problema de Dios en la filosofía analítica. De la crítica de la teología filosófica a la lógica del lenguaje religioso», en *Revista de Filosofía,* Madrid: CSIC, XXV: 96-99 (abrev. PDFA)

Muguerza, Javier, 2008: «Ética sin teodicea», en *Occidente: razón y mal,* Fundación BBVA, Bilbao (abrev. EST)

25. Sobre las reticencias de Javier Muguerza con el derecho natural, véase Javier Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos.* Editorial Debate. Madrid. 1989, pp. 21 y ss.

R. Aramayo, Roberto, 2016: *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual,* Madrid: Consejo superior de Investigaciones científicas: 27

Shrady, Nicholas, 2008: *The last day. Wrath, Ruin and Reason in the Great Lisbon Earthquake of 1755*, Londres: Penguin Books