



Postconvencionales

No. 5-6, septiembre 2012, pp. 163-210. ISSN 2220-7333.

ESCUELA DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y ADMINISTRATIVOS



Desarrollo moral, pensamiento religioso y la cuestión de una Séptima Etapa*

Lawrence Kohlberg

con Clark Power

* Versión castellana de: Moral Development, Religious Thinking, and the Question of a Seventh Stage, Chapter 9 of Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development. Volume One: The Philosophy of Moral Development, Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco, Harper & Row Publishers. Traducido con autorización.

Tabla de contenidos

Introducción

La teoría del mandato divino

Teorías emotivistas de la moralidad y la religión: el enfoque freudiano

Teorías de “ley natural” sobre la moralidad y la religión

La relación del pensamiento religioso con las etapas del juicio moral

Investigaciones empíricas de la relación del desarrollo moral con el desarrollo de la fe y la religión

El desarrollo moral es necesario pero no suficiente para el desarrollo religioso

Hallazgos empíricos sobre las etapas morales como necesarias pero no suficientes para la etapa religiosa

❖ Descripciones de etapa

La cuestión de una “Etapa 7”, una sexta etapa religiosa que iría más allá de los principios de la justicia

La “Etapa 7” y la justicia de ley natural: Marco Aurelio

La “Etapa 7” y el ágape: Andrea Simpson

El ágape: no es una alternativa a la moralidad de la Etapa 6

El ágape y la justicia de ley natural como formas alternativas de la etapa más alta del pensamiento ético y religioso

La “Etapa 7” y la teoría filosófica

La teoría de Spinoza

La teoría de Teilhard de Chardin

Rasgos comunes en las teorías de Spinoza y Teilhard

Resumen y conclusiones

Introducción

En el capítulo anterior^{*}, abogué a favor de la legitimidad constitucional de una educación moral en las escuelas públicas, centrada en los principios de la justicia e independiente de la religión. Aquí no nos ocuparemos principalmente de las cuestiones legales y constitucionales involucradas en la educación moral pública o en la educación religiosa. En lugar de eso nos concentraremos en algunas teorías filosóficas y psicológicas sobre la relación entre el razonamiento moral y el pensamiento religioso. En el Capítulo 4[†], dije que el análisis filosófico y la construcción conceptual del desarrollo moral deben preceder a la investigación empírica. Lo mismo vale para el estudio del desarrollo religioso, por lo cual comenzaremos considerando temas filosóficos. En el capítulo recién citado, también dije que los resultados de la investigación empírica podían confirmar, revisar o

* Por ser relativamente numerosas, hemos conservado las referencias del autor a otros de sus capítulos o ensayos, aunque lamentablemente no estén incluidos en la presente edición. Aquí, específicamente, se hace referencia al ensayo titulado *Moral and Religious Education and the Public Schools: A Developmental View* [NdT].

† Titulado *From 'Is' to 'Ought': How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*. [Hay versión castellana: Kohlberg, L. (1998). *De lo que es a lo que debe ser*. (Estudio preliminar y traducción de María Rosa Michel). Buenos Aires: Almagesto].

enriquecer sus supuestos filosóficos iniciales. Por ello, después de presentar aquí algunos hallazgos empíricos, consideraremos de nuevo sus implicaciones en cuanto a las cuestiones filosóficas planteadas.

Antes, en la introducción del volumen, afirmé que la mejor forma de clarificar problemas y teorías filosóficas es empezar considerando sus implicaciones educativas. Así que aquí comenzaremos considerando las implicaciones educativas de dos teorías filosóficas que representan extremos en cuanto a la relación entre moralidad y religión. La primera es la teoría fundamentalista según la cual la moralidad se define, en última instancia, a partir de un mandato divino tal como está revelado en la Biblia o en algún otro documento revelado. La segunda es la teoría atea de Freud, según la cual la moralidad, parcialmente, y la religión, íntegramente, son “ilusiones”, el producto de conflictos y fantasías irracionales de la humanidad.

La teoría del mandato divino

Aunque el desarrollo moral puede enfocarse de un modo amplio, que incluya a la fe, es posible concebir una educación moral pública cuyos fundamentos sean independientes de la religión. A nuestro modo de ver, las escuelas públicas deberían involucrarse en la educación moral y la base de tal educación debería consistir en principios universales de justicia, no en valores particulares de naturaleza religiosa o personal. La tradición estadounidense de mantener una separación entre la Iglesia y el Estado es una doctrina de justicia, o de los derechos de todos los individuos a la libertad en materia de creencias. Hay quienes han sostenido que los derechos de los niños prohíben cualquier forma de enseñanza de valores morales en la escuela. Afirmar esto equivale a olvidar que el respeto por los derechos de los niños es una expresión de principios de justicia con los cuales tanto nuestras escuelas como nuestro gobierno están comprometidos. Si las escuelas van a respetar los principios de la justicia también deben asumir cierta responsabilidad por asegurar que el sentido de justicia de los niños se desarrolle. Respetar los derechos de los niños implica comprometerse a que estos desarrollen el reconocimiento de los derechos de los demás. En resumen, en el capítulo anterior abogué por la independencia de la educación moral respecto de la religión, basándome en fundamentos legales y constitucionales, los principios de la Etapa 5, que subyacen a la democracia de los Estados Unidos.

El argumento constitucional a favor de la independencia de la educación moral pública respecto a la religión, planteado por mí y por otros, hasta donde sé no es cuestionado por quienes están familiarizados con los aspectos legales y filosóficos involucrados. Pero aunque no se le cuestiona mediante argumentos académicos, mi reivindicación de la necesidad de enfocar la educación moral en las escuelas públicas de un modo secular, socrático y evolutivo, ha sido fuerte y escandalosamente cuestionada por una minoría de los maestros, padres y miembros de los consejos escolares. Esto ha ocurrido en sistemas de educación pública en los que mis colegas y yo hemos servido de consultores o hemos entrenado maestros a fin de establecer programas deliberados de educación moral en

las ciudades de Cambridge y Brookline, en Massachusetts; Scardale, Nueva York; Pittsburgh, Pennsylvania; y Tacoma, Washington.

La bulliciosa minoría que se ha opuesto a una educación moral pública deliberada pero no adoctrinadora generalmente ha estado compuesta de personas cultas, en su sano juicio y sinceramente preocupadas por lo moral. Su oposición ha surgido porque ellas sostienen firmemente una teoría particular sobre la relación entre moralidad y religión, la teoría del mandato divino. Como ejemplo, al final de un taller para maestros de Cambridge que yo estaba dirigiendo, un maestro me dijo: “Profesor Kohlberg, lo que usted está tratando de hacer es muy peligroso, usted pretende involucrarse en la educación moral. Antes de que lo haga, responda estas preguntas: ‘¿Existe el cielo? ¿Existe el infierno?’ Usted no debería tener el atrevimiento de involucrarse con la educación moral a menos que esté preparado para responder estas preguntas”. Para este maestro, la sola idea de separar moralidad y religión amenaza con socavar los fundamentos de ambas. En consecuencia, él acudió ante el Obispo de la ciudad a solicitarle apoyo para frenar nuestro esfuerzo por impulsar un programa secular de educación moral.

En una conversación que entonces tuve con el Obispo, no lo encontré muy interesado en mi síntesis de las razones legales y constitucionales en pro de una educación moral autónoma en las escuelas públicas. En cambio, se mostró muy interesado y a favor cuando recurrí a otra teoría de la teología moral, distinta a la del mandato divino sostenida por el maestro. Me refiero a la teoría de la ley natural, que plantea la existencia de principios de justicia universales o naturales que deberían guiar a todas las sociedades y que pueden ser conocidos por nosotros a través de la razón, independientemente de revelaciones religiosas específicas, o de la fe. Es esa moralidad de “ley natural”, dije, la que constituye el foco apropiado de la educación moral en las escuelas públicas. Para el Obispo y para muchos otros teólogos, una moralidad basada en la ley natural no es la moralidad toda. Hay, además, actitudes y deberes morales basados en la revelación, la fe o el credo religioso. Pero desde mi punto de vista, dije, la enseñanza de esta porción religiosa de la educación moral puede ser legítimamente asumida por la familia, la iglesia y las escuelas privadas parroquiales. No puede llevarse a cabo, sobre bases constitucionales, en las escuelas públicas.

A diferencia del Obispo, quienes se oponen a la educación moral pública, como el preocupado maestro, a menudo no alcanzan a distinguir el sector de la moralidad calificado como “ley natural”, del sector basado en credos o revelaciones religiosas. Al pasar por alto esa distinción, sienten que la enseñanza de la moralidad de “ley natural” en las escuelas, mediante la indagación racional, socavaría la fe que ellos consideran se requiere para entender y aceptar el sector de la moralidad basado en la religión. Más precisamente, no logran distinguir las diversas áreas de la moralidad, considerando que la moralidad toda está basada en el mandato divino y que por ello se verá socavada con una enseñanza socrática.

Los teóricos del mandato divino no se oponen a la educación moral pública como tal. En Salt Lake City, Utah, donde la mayoría de la población es mormona, se imparte una educación moral pública estrechamente vinculada a las doctrinas o al credo de la Iglesia Mormona y basada en última instancia sobre una variedad de la teoría del mandato divino.

En otras ciudades y áreas del país, es más probable que los partidarios de la teoría del mandato divino se opongan a cualquier forma de educación moral pública como una violación al derecho de libertad de conciencia de una determinada secta o grupo minoritario. En las discusiones sobre la educación moral pública, los teóricos más sofisticados del mandato divino a menudo pasan del absolutismo moral-religioso al relativismo moral-religioso con una velocidad pasmosa. En un contexto como el hogar, la moralidad es un absoluto dictado por el Dios de la secta, y en otro contexto, como el de la escuela pública, es algo enteramente relativo a la afiliación religiosa de cada quien y por lo tanto un área sin universales en los que se pueda fundamentar una educación pública. Tal como me lo dijo un sofisticado padre, religiosamente ortodoxo y profesor universitario, al terminar un debate del comité escolar sobre la educación moral: “Tengo el derecho a adoctrinar a mis hijos hasta que cumplan dieciocho y la escuela debe mantener sus sucias manos fuera de sus valores hasta esa edad”.

Esta oposición de los partidarios de la teoría del mandato divino a la educación moral racional y socrática es tan antigua como Sócrates. La asamblea de Atenas votó que se le diera a Sócrates la cicuta por corromper a la juventud ateniense, porque partidarios del mandato divino convencieron a la asamblea de que así lo hiciese. Hoy día, al igual que en los tiempos de Sócrates, muchos partidarios de la teoría del mandato divino se oponen al enfoque socrático, según el cual los principios de la justicia deben forjarse mediante el cuestionamiento, y deben ser capaces de resistirse a él racionalmente, porque creen que tal cuestionamiento debilitaría a una moralidad basada en un mandato divino y en el respeto por una autoridad divina.

De hecho, los teóricos del mandato divino se equivocan al pensar que el enfoque socrático debilita al desarrollo moral. En el Capítulo 8, revisé brevemente dos cuerpos de evidencia empírica. El primer cuerpo o cúmulo de evidencia mostró que la afiliación religiosa y la “educación del carácter” adoctrinadora y vinculada a la religión no lograba fortalecer la moralidad ni en el área de la conducta moral, tal como lo investigaron Hartshorne y May (1928-1930), ni en el área del desarrollo del razonamiento moral tal como lo hemos estudiado mis colegas y yo. El segundo cúmulo de evidencia mostró que una educación moral evolutiva y socrática sí fortaleció la moralidad claramente en cuanto al desarrollo del razonamiento moral, y menos claramente en cuanto a la conducta moral real (estudios a reportarse en el Volumen III).

De hecho, los teóricos del mandato divino tienen razón al ver la educación socrática como un peligro, no para la moralidad, sino para sus propias opiniones o teorías —la teoría del mandato divino no es una teoría que pueda resistir el cuestionamiento socrático de un modo lógico y consistente—. En el *Eutifrón*, Platón recoge un diálogo entre Sócrates y Eutifrón, un creyente en la teoría del mandato divino. Eutifrón ha denunciado a su padre por lo que él considera es un acto impío; y cree que con esa denuncia ha realizado un acto piadoso. Sócrates le pide que defina la piedad, y Eutifrón la define como el “actuar de un modo que los Dioses aprueben (o que los Dioses ordenen)”. Sócrates intenta que Eutifrón clarifique si un acto es virtuoso o piadoso porque los Dioses ordenan o aprueban esa acción, o si los Dioses aprueban la acción porque esta es virtuosa o piadosa a la luz de algún

estándar o cualidad de la acción, independiente de la aprobación de los Dioses. Eutifrón es totalmente incapaz de abordar el problema y termina sumido en la confusión.

La confusión lógica en la mente de Eutifrón, así como en los partidarios de la teoría del mandato divino, es la confusión discutida extensamente en el Capítulo 4, bajo el nombre de la “falacia naturalista”. La falacia naturalista es la falacia general según la cual las afirmaciones sobre el “deber ser” pueden ser derivadas directamente de, o reducidas a, afirmaciones sobre el “ser”. La forma particular de esta falacia involucrada en la teoría del mandato divino es la falacia de que “X debe hacerse” o “X es justo”, puede derivarse de la afirmación “X es un mandato de Dios”, “X está en la Biblia”, “X es uno de los Diez Mandamientos”, “X será recompensado por Dios”, y así por el estilo. Tales afirmaciones son similares en su forma a las afirmaciones de que “X es correcto porque X es aprobado por la mayoría en una encuesta Gallup”, criticadas en el Capítulo 4.

El punto de partida del discurso racional sobre la relación entre la moralidad y la religión, entonces, es el reconocimiento de algún grado de autonomía de la moralidad y del discurso moral respecto a cualquier otra forma de discurso, bien sea religioso, científico o político.

En el Capítulo 4, señalé que nuestro enfoque de la moralidad comenzó asumiendo la autonomía de la moralidad y de los principios morales en lugar de derivar el desarrollo moral a partir de, o reduciéndolo a, algo más, tal como actitudes o principios religiosos.

Teorías emotivistas de la moralidad y la religión: el enfoque freudiano

También en el Capítulo 4 señalé nuestras razones para rechazar filosóficamente las teorías emotivistas del razonamiento moral. El emotivismo es una ramificación, en la ética, de la filosofía general llamada “positivismo” o “positivismo lógico”. Los emotivistas sostienen que los razonamientos morales no tienen sentido como expresiones de verdad o falsedad, a diferencia de los razonamientos científicos o de las afirmaciones cuyo significado permite predecir datos sensibles. Negando que pueda haber otro tipo de significado y validez distintos al significado de una verdad científica, los emotivistas sostienen que el único significado de los razonamientos o juicios morales es la expresión de estados emocionales de aprobación o desaprobación. En el dominio religioso, los emotivistas niegan que el hablar sobre Dios tenga otro sentido que no sea el de expresar emociones como la adoración, la penitencia, o una necesidad de sentirse seguro. Los emotivistas pueden considerarse a sí mismos bien sea como agnósticos o como ateos, puesto que niegan que la religión tenga algún contenido cognitivo.

Quizás la más importante y fértil teoría emotivista de la moralidad y la religión sea la de Freud. Según Freud, los juicios morales son primordialmente expresiones de la constelación de estructuras emocionales denominada el *superego*. Al superego se le concibe en parte como culturalmente universal, por ir en contra del incesto y de la agresión en la familia; y en parte como arbitrario y relativo, por incorporar normas arbitrarias de la cultura

y de los padres. En cualquier caso, los fundamentos del juicio moral son irracionales y relativos (Gilligan, 1976). Aunque el superego, los juicios morales y el sentido de culpa que surgen de él no tienen ninguna base racional directa, el superego cumple una función necesaria, el control de los impulsos y deseos antisociales. El superego y su sentimiento de culpa son, según Freud (1930), el origen tanto de la cultura como de “El malestar en la cultura”.

Un emotivismo aún más fuerte yace en el centro de la visión freudiana del razonamiento religioso. Según Freud, aunque la moralidad cumple una función necesaria de mantenimiento del orden social y de supervivencia, la religión es una ilusión análoga a una neurosis colectiva. Un aspecto de la religión es una emoción mística, el “sentimiento oceánico” que se deriva del sentido primigenio de unión del infante con su madre. Un aspecto más importante es una mezcla de temor y de amor al padre, el cual es la fuente de reverencia hacia Dios, el padre celestial, así como de los rituales religiosos de apaciguamiento.

Toda una generación de desarrollos neofreudianos ha suavizado el impacto del corajudo y áspero enfoque ateo de Freud sobre la religión y la moralidad. En las manos de Erikson, la interpretación neofreudiana dio lugar a una psicología sensible a las actitudes y desarrollos adultos, morales y religiosos de Lutero y de Gandhi. (Más adelante, en este mismo ensayo, recurriremos a las concepciones de Erikson sobre las etapas adultas de generatividad e integridad en relación al desarrollo adulto ético y religioso). Filosóficamente, sin embargo, Erikson en verdad no ofrece una alternativa en cuanto al modo en que Freud reduce los razonamientos y significados religiosos a estados emocionales arraigados en las ilusiones y conflictos de la infancia.

Desde un punto de vista educativo, las implicaciones de la teoría freudiana de la moralidad y la religión se tornan más bien similares a las de la teoría del mandato divino. Ambas consideran que psicológicamente, la moralidad es el producto de, y se basa en, un “mandato divino”; esto es, la moralidad consiste en un conjunto de reglas arbitrarias fundadas en actitudes de respeto hacia una figura de suprema autoridad. Ambas consideran que la indagación racional debilita, en lugar de fortalecer, una moralidad religiosamente teñida. Para Freud, el ideal es: “Donde hubo id y superego, allí habrá ego”. Si el programa freudiano fuese llevado a cabo con éxito, el resultado sería una persona que comparte la filosofía de Freud. La persona tendría una moralidad del ego, una moralidad honesta y consistente reconocida como el precio a pagar por el orden social, y vería a la religión como un conjunto de mitos universales, posiblemente necesarios para servir de apoyo a la moralidad de las personas poco ilustradas, pero no para aquellos capaces de pensar racional y científicamente.

En resumen, la teoría freudiana y la teoría del mandato divino coinciden en considerar que el pensamiento religioso y el pensamiento científico son opuestos, y que un enfoque racional y socrático de la educación moral y religiosa sería inviable. Dewey (en Ratner, 1939, p. 1003) se refiere a la similitud de puntos de vista entre el fundamentalismo y el ateísmo militante del siguiente modo:

Las religiones tradicionalmente se han aliado con ideas de lo sobrenatural. Son muchos quienes afirman que nada que merezca llamarse religioso es posible sin lo sobrenatural. El grupo opuesto piensa que el avance de la cultura y de la ciencia ha desacreditado completamente lo sobrenatural y así a todas las religiones que se han aliado con ese tipo de creencias. Pero van más allá. Los extremistas de este grupo creen que, con la eliminación de lo sobrenatural, no sólo deberían descartarse las religiones históricas sino también todo aquello que tenga una naturaleza religiosa. Una vez que el conocimiento antropológico y psicológico ha revelado la fuente, demasiado humana, a partir de la cual han brotado las creencias y prácticas religiosas, todo lo religioso debe, dicen ellos, desecharse también. Es la idea compartida por estos dos grupos enfrentados: la identificación de la religión con lo sobrenatural.

Teorías de “ley natural” sobre la moralidad y la religión

Hasta aquí hemos rechazado dos teorías sobre la relación entre la moralidad y la religión: la del mandato divino y la emotivo-atea (en su variante freudiana). También hemos sugerido que hay una clase de teorías sobre las relaciones entre la moralidad y la religión que sí aceptamos: las teorías sobre la ley natural. Ahora trataremos de ser más precisos en cuanto al significado de la teoría de ley natural y en cuanto a las razones de nuestro apoyo, después de que discutamos la relación entre el pensamiento religioso con el área más amplia del razonamiento ético, y de que presentemos algunos datos empíricos sobre el desarrollo del pensamiento religioso. En cierto sentido, no obstante, ni siquiera tendría caso emprender un estudio empírico de las relaciones entre el desarrollo moral y el religioso, sin alguna clase de compromiso previo con la teoría de una ley natural.

La investigación en esta área no la iniciamos nosotros, sino James Fowler (1976, 1978), un teólogo protestante y psicólogo evolutivo. Aunque el propio Fowler no vincula explícitamente sus investigaciones con un marco de referencia previo sobre la ley natural, quienes mejor han comprendido y recibido su trabajo han sido teólogos católicos familiarizados con el marco de referencia de la ley natural, teólogos protestantes familiarizados con la versión de Tillich (1952) de la teoría de la ley natural, y teólogos judíos familiarizados con un enfoque de la ley natural que se remonta hasta Maimónides.

Al presentar nuestra concepción de la teoría de la ley natural señalamos que esta fue la teoría asumida por nuestros casos ejemplares en materia de educación para la justicia. En el Capítulo 2* de este volumen, cité a dos grandes educadores morales que decididamente sacrificaron sus vidas por su misión como educadores para la justicia —Sócrates y Martin Luther King—. Sócrates, al igual que Martin Luther King, era un hombre profundamente religioso que concebía las relaciones entre la moralidad y la religión según la teoría de la ley natural. De hecho, es dudoso que King o Sócrates hubiesen enfrentado su muerte

* Titulado *Education for Justice: A Modern Statement of the Socratic View*. Versión castellana disponible en este mismo número [NdT].

serenamente, o sacrificado su vida por los principios de la justicia, si sus principios no hubiesen tenido alguna clase de basamento religioso. Su disposición a morir por principios morales se basaba en parte sobre su fe en los principios morales como expresiones de la razón humana, y en parte sobre su fe, religiosamente fundamentada, en la justicia. Este basamento no era el tipo de basamento ofrecido por la teoría del mandato divino, que equipara a la “ley superior” con los mandamientos de Dios. En lugar de eso, este basamento proviene de concebir los principios de justicia no sólo como un contrato social destinado a resolver los conflictos de una sociedad civil, sino como el reflejo de un orden inherente tanto a la naturaleza humana como a la naturaleza toda o cosmos.

Sócrates y Martin Luther King admitían que sus cuestionamientos a las leyes de la sociedad debían producirse en el contexto de una desobediencia que fuese civil, pública e imbuida de respeto por la ley. Ambos reconocían también, sin embargo, una “ley superior” natural, fundada en la razón humana y que prescribiría el respeto por la personalidad humana. En su “Carta desde la cárcel de Birmingham” (1965), King explicó su idea sobre la relación entre las leyes civiles y los principios de justicia de la ley natural:

Alguien podría muy bien preguntar “¿Cómo puede usted abogar porque se violen ciertas leyes y se obedezcan otras?” La respuesta se basa en el hecho de que uno no sólo tiene una responsabilidad legal sino también moral de obedecer leyes justas. Uno tiene la responsabilidad moral de desobedecer leyes injustas, aunque deba hacerlo abiertamente, amorosamente y con la disposición de aceptar la penalización. Un individuo que quebranta una ley que su conciencia le dice es injusta, y que acepta la pena, para despertar la conciencia de la comunidad, en realidad está expresando el mayor de los respetos por la ley. Una ley injusta es una ley humana que no está arraigada en la ley eterna y en la ley natural. Una ley que eleva la personalidad humana es justa; una que degrada la personalidad humana es injusta.

Conviene señalar que King había estudiado el concepto de “ley natural” en la teología moral de Tillich. Una primera traducción del supuesto de King sobre la ley natural, a la teorización elaborada aquí, diría que los principios morales de la Etapa 6, al exigir la elevación de la personalidad humana, son “ley eterna y natural” en el sentido de que son una ramificación universal del desarrollo de la naturaleza humana. En lo que tiene que ver con la psicología de la naturaleza humana, mi teoría sostiene que las concepciones humanas de la ley moral no son producto de una internalización arbitraria y culturalmente relativa de normas sociales. Son, más bien, resultados de lo que hay de universal en la naturaleza humana, desarrollándose a la luz de aspectos universales de la condición humana, y en ese sentido son entonces “naturales”. King, sin embargo, está asumiendo más que una psicología. Él también está adoptando un supuesto ontológico o metafísico. Él está asumiendo que nuestra conciencia de la justicia o ley moral es paralela o está en armonía con nuestra conciencia de las leyes o del poder último que rigen el ámbito más amplio, extrahumano, del orden cósmico.

La concepción de King sobre la ley natural no es exclusiva de una teología o credo en particular. Podemos citar ejemplos de teorías sobre la ley natural elaboradas por panteístas como los estoicos y como Spinoza. La visión panteísta equipara al poder, ser o realidad

última, con el conjunto de la naturaleza o de la ley natural tal como ésta es conocida por la ciencia racional. Desde una perspectiva panteísta, la ley moral humana es parte de un orden natural más amplio, o de la ley incorporada en el cosmos. También podemos citar otros ejemplos de teorías de la ley natural elaboradas por pensadores más teístas, como Teilhard de Chardin (1968). Finalmente, podemos citar a agnósticos con una actitud religiosa, como Kant, quien en un sentido amplio sostiene una teoría de ley natural. Para Kant los únicos objetos *cognoscibles* dignos de reverencia eran “el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”, pero sentía que la conciencia de la ley moral requería cierta fe en un paralelismo entre nuestra conciencia de la ley moral y la naturaleza de la realidad última.

Tal vez la mejor forma de expresar nuestra concepción de la ley natural sea hacerlo como una revista para la cual yo (Kohlberg) sirvo de consejero editorial. De acuerdo a la perspectiva declarada por la revista *Zygon* al inicio de cada uno de sus números,

La palabra *Zygon* significa el apareamiento de dos entidades o procesos que deben operar juntas. La revista ofrece un foro para explorar formas de unir lo que en los tiempos modernos ha quedado desconectado —los valores, del conocimiento; la bondad, de la verdad; la religión, de la ciencia—.

Estudios científicos recientes de la evolución y desarrollo humano han indicado cómo las religiones de larga data han desarrollado una bien depurada sabiduría que aún resulta esencial para una vida plena. La hipótesis de *Zygon* es que cuando la sabiduría religiosa desarrollada a lo largo de eras es apareada con descubrimientos científicos recientes y significativos sobre el mundo y la naturaleza humana, el resultado son expresiones convincentes de significado, valores y convicciones morales que ofrecen una guía válida y efectiva para el embellecimiento de la vida.

A primera vista, se podría pensar que el enfoque de la ley natural de *Zygon* representa otra forma de la falacia naturalista, como la teoría del mandato divino que hemos criticado. Se podría argumentar que las teorías de la ley natural cometen la “falacia naturalista” en la medida en que deducen prescripciones morales a partir de “hechos” referidos al orden natural. El enfoque de la ley natural que nosotros respaldamos, sin embargo, no es la derivación de principios morales a partir de generalizaciones fácticas, sino más bien la suposición de que hay ciertos rasgos compartidos entre el orden natural tal como es conocido por la ciencia o por la metafísica, y el orden moral tal como es conocido por la filosofía moral.

La moralidad, como dominio autónomo de la razón práctica, es distinta a la ciencia como dominio de la razón teórica, pero en ellas hay estructuras paralelas. Nuestra afirmación de un paralelismo entre la estructura de la justicia tal como es conocida por la filosofía moral y la estructura de la naturaleza tal como es conocida por la ciencia, puede ser tomada a dos niveles. El primero y más directo de esos niveles ya estaba implícito en nuestra discusión de la justicia como equilibrio, en los Capítulos 4 y 5*. Allí argumenté que

* El Capítulo 4 es el ya mencionado *From “Is” to “Ought”*; mientras que el Capítulo 5 se titula *Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment* [NdT].

el estudio científico natural del desarrollo moral humano es una forma de conocimiento científico sobre la moralidad, paralelo a la forma de conocimiento de la moral representado por la filosofía moral. Este argumento no incurrió en la falacia naturalista; no derivó razonamientos morales a partir de, ni los redujo a, los razonamientos de la psicología como ciencia natural. En lugar de eso, asumió un paralelismo estructural entre el análisis y la justificación filosófica del juicio moral y el análisis y explicación psicológica (ciencia natural) del juicio moral.

En un segundo nivel, más epistemológico, el supuesto de paralelismo de la teoría de la ley natural sugiere que nuestras intuiciones morales, o sentido del orden moral, tiene paralelos en nuestras intuiciones metafísicas o religiosas sobre el orden natural.

Desde este punto de vista, los principios morales son autónomos; no pueden ser derivados de, o reducidos a, leyes científicas o afirmaciones metafísicas. Los principios morales, sin embargo, son estructuras con rasgos paralelos a estructuras ontológicas y científicas.

En resumen, sostenemos que una descripción evolutivo-estructural de los principios morales y de su desarrollo sugiere algunos paralelismos entre las intuiciones morales bien desarrolladas e intuiciones religiosas sobre la naturaleza o realidad última. Estas intuiciones religiosas dan forma a una orientación ontológica general de “ley natural” y respaldan a los principios de justicia.

La relación del pensamiento religioso con las etapas del juicio moral

Hemos argumentado filosóficamente que a fin de no incurrir en la “falacia naturalista”, la moralidad debe definirse como un ámbito de discurso autónomo. Ahora nos proponemos abordar el tema de la relación entre el pensamiento religioso y las etapas del juicio moral. Para ello debemos clarificar las funciones del pensamiento moral y las del pensamiento religioso. La función del pensamiento moral es resolver rivalidades entre individuos sobre la base de una norma o principio. La función primaria del razonamiento religioso es afirmar la vida y la moralidad en relación a un fundamento trascendente o infinito, o dándole un sentido de totalidad. Aunque las funciones de la moralidad y de la religión pueden diferenciarse, en las religiones mundiales de la cristiandad y del judaísmo han sido entendidas como dos cosas íntimamente relacionadas. Para estas religiones la principal preocupación de Dios no es el culto o la adoración, sino el amor y la justicia. Ellas enfatizan que para estar en armonía con Dios las personas deben actuar moralmente, pero también subrayan que las personas deben apoyarse en Dios para vivir una vida moral.

Procurando entender esta relación recíproca entre la religión y la moralidad, Toulmin (1950) señala que el dominio del razonamiento moral no está del todo enclaustrado, ya que los asuntos morales pueden apuntar más allá de sí mismos, hacia el dominio religioso. Toulmin argumenta que si nos dedicamos a pedir continuamente las razones por las que una norma en particular debería ser respetada (como cumplir las promesas, por ejemplo), después de cierto tiempo habremos agotado todas las posibles justificaciones morales de la norma. Y entonces terminaremos preguntándonos: “¿En definitiva, por qué ser moral?”

—una pregunta que ya no se puede contestar basándose en razones estrictamente morales—. La pregunta “¿por qué ser moral?” aparece en el límite de la indagación moral y plantea un nuevo problema a considerar —la significación fundamental de la actividad humana—. Toulmin afirma que el problema religioso estriba en que el individuo, ante su propia finitud e incertidumbre, busca seguridades sobre el futuro. La religión nos ayuda a aceptar nuestro deber de ser morales incluso ante la evidencia de que actuar moralmente no conducirá a ninguna recompensa tangible, ajena a lo moral, tal como el placer.

Es importante destacar que la respuesta religiosa a la cuestión límite de la moralidad respeta la integridad del dominio moral en una forma que otras respuestas no morales no logran. El filósofo Bradley (1962) ha discutido la naturaleza de la pregunta “¿por qué ser moral?” de un modo que nos resulta útil aquí. Él sostiene que la pregunta es razonable, pero “extraña”, porque “al formularla nos sentimos totalmente apartados del punto de vista moral” (p. 60). Bradley refuta la respuesta ofrecida por el egoísmo ético mostrando que los intentos por basar la moralidad en fines no morales, tales como el placer, contradicen el significado mismo de la moralidad. “Hacer el bien por el bien mismo, es una virtud, hacerlo por alguna finalidad o propósito ulterior que no sea bueno en sí mismo, nunca es virtuoso; y no actuar nunca más que por algún objetivo, que no sea hacer el bien o lo correcto, es el signo distintivo del vicio” (p. 62). Así, la pregunta no tiene sentido si la interpretamos como si quisiera decir “¿qué es lo que voy a ganar por ser moral?” La interrogante “¿por qué ser moral?” es una interrogante sobre la significación de la propia existencia como ser racional —una interrogante central para la religión— y en cierto sentido requiere una respuesta religiosa.

Si bien la pregunta “¿por qué ser moral?” puede ser planteada filosóficamente, tal como demostramos al referirnos a Toulmin y a Bradley, es más común que uno se la plantee existencialmente, cuando nos enfrentamos a la tensión entre el deber y el deseo de ser feliz, o entre los ideales éticos que uno tenga y la realidad de la injusticia. No sólo se trata de que no se puede justificar el actuar moralmente sobre la base de alguna finalidad no moral como el placer o una recompensa divina, sino que la experiencia humana, tal como lo ilustra emblemáticamente el sufriente y recto Job, también revela que, de hecho, la virtud no es recompensada y que los justos sufren.

En sus manifestaciones teístas o panteístas, la religión es una respuesta a nuestra incertidumbre al enfrentarnos con la maldad, el sufrimiento y la muerte. La religión ofrece una manera de aceptar la realidad como algo ultimadamente digno de confianza, a pesar de la ambigüedad ocasionada por la brecha entre los ideales morales y la realidad, o por la existencia del sufrimiento, la injusticia y la muerte. La religión asume entonces las interrogantes que surgen en la frontera del razonamiento moral. Estas interrogantes son peculiares, porque pertenecen al dominio moral y sin embargo no pueden responderse en términos del discurso moral. Estas interrogantes, tal como las hemos discutido, de un modo u otro nos cuestionan “¿por qué ser moral?” De esta manera, las estructuras religiosas presuponen estructuras morales, pero van más allá de ellas en su búsqueda de respuestas.

Investigaciones empíricas de la relación del desarrollo moral con el desarrollo de la fe y la religión

Ahora consideraremos los esfuerzos empíricos destinados a estudiar la religión y su relación con la moralidad desde una perspectiva estructuralista-evolutiva. Durante cierto número de años, Fowler (1976, 1978; Fowler y Vergote, 1980) se dedicó a entrevistar alrededor de 400 personas con edades comprendidas entre los cuatro y los ochenta años, procurando definir unas etapas de la fe que a grandes rasgos serían paralelas a las etapas morales. Fowler define a la fe como la orientación de las personas hacia su ambiente último, en términos de lo que valoran como más relevante e importante para su vida entera. En el pensamiento judeo-cristiano, el ambiente último se define como un Dios personificado y su reino, el cual representa el punto final de la historia humana. Sin embargo, el ambiente último no necesariamente tiene que estar vinculado a una deidad personificada —también puede ser objeto de reflexión en el pensamiento panteísta o en el ateísmo—. Fowler distingue entre fe y religión. La fe es mayormente tácita, una cualidad universal del conocer y del relacionarse. La religión, en cambio, es una expresión particular de la fe en la cual las preocupaciones sobre el ambiente último se hacen explícitas. Las etapas propuestas por Fowler se resumen en el Anexo A*^{*}; mientras que el paralelismo esperado por Fowler entre sus etapas de la fe y las etapas del juicio moral, se presenta en la Tabla 1.

De hecho, trabajos realizados por Shulik (1979) y por nosotros (Power y Kohlberg, 1980) muestran una alta correlación empírica entre los dos conjuntos de etapas. Shulik reporta una correlación de 0,75 con puntuaciones asignadas de modo independiente, entre la etapa moral y la etapa de la fe, una correlación casi tan alta como podría esperarse entre dos versiones alternativas del instrumento conformado por dilemas morales.

Ahora bien, aunque hay correlaciones tanto teóricas como empíricas entre nuestras etapas morales y las etapas de la fe de Fowler, no está del todo claro qué es lo que eso significa. La concepción de Fowler de las etapas de la fe es holística e incluye, como componentes de sus definiciones, los niveles lógicos piagetianos y las etapas morales. Además de que sus definiciones de las etapas de la fe incluyen las etapas morales, Fowler (1976) concibe sus etapas de la fe como algo necesario para la fundamentación de un determinado patrón de razonamiento moral. Para involucrarse en la formulación de juicios morales, sostiene él, la persona debe tener un sistema de creencias y lealtades más amplio.

Toda perspectiva moral, a cualquier nivel de desarrollo, está anclada en un sistema de creencias y lealtades más amplio. Todo principio de acción moral sirve a algún centro de valor. Ni siquiera las apelaciones a la autonomía, racionalidad y universalidad como justificaciones de la Etapa 6 pueden plantearse *antes que* la fe. Más bien son expresiones de fe —expresiones de confianza en, y lealtad a, los atributos valorados en la autonomía y la racionalidad, y elpreciado ideal de una mancomunidad universal del ser—.

* Disponible pulsando en “Herramientas de lectura” y luego en “Ficheros adicionales”.

Tabla 1
Las etapas de la fe y sus aspectos, según James W. Fowler

Aspectos → Etapas ↓	Forma de lógica (Piaget)	Adopción de roles (Selman)	Forma de juicio moral (Kohlberg)	Límites de la conciencia social	Locus de autoridad	Forma de coherencia del mundo	Papel de los símbolos
	Combinación indiferenciada de confianza básica, valor organísmico, esperanza premonitoria con mezclas de sus opuestos; mutualidad preconceptual, prelingüística.						
Uno	Preoperacional.	Empatía rudimentaria (egocéntrica).	Castigo, recompensa.	Familia, otros primarios.	Relaciones de apego-dependencia; tamaño, poder, símbolos visibles de autoridad.	Episódica.	Mágico-numinoso.
Dos	Operaciones concretas.	Adopción de perspectivas simple.	Hedonismo instrumental (justicia por reciprocidad).	"Los que son como nosotros" (en términos familiares, étnicos, raciales, de clase y religiosos).	Titulares de roles de autoridad, relevancia acrecentada por estar personalmente relacionados.	Narrativa dramática.	Unidimensional; literal.
Tres	Operaciones formales tempranas.	Mutua interpersonal.	Expectativas y concordancias interpersonales.	Mezcla de grupos en los que uno tiene relaciones interpersonales.	Consenso de grupos valorados, y representantes personalmente valiosos de las tradiciones de creencias o valores.	Sistema tácito, significados sentidos simbólicamente mediados, globalmente asumidos.	Símbolos multidimensionales; poder evocativo inherente al símbolo.
Cuatro	Operaciones formales (dicotomizadoras).	Mutua con un grupo o clase (social) seleccionado por uno mismo.	Perspectiva social, relativismo reflexivo o universalismo sesgado según la clase.	Comunidades ideológicamente compatibles, congruentes con las normas y doctrinas seleccionadas por uno.	El razonamiento propio, informado por una perspectiva ideológica auto-ratificada; las autoridades y normas deben ser congruentes con esto.	Sistema explícito, conceptualmente mediado, claridad en cuanto a los límites y conexiones internas del sistema.	Símbolos separados de lo simbolizado, traducidos (reducidos) a ideaciones. Poder evocativo inherente al <i>significado</i> transmitido por los símbolos.
Cinco	Operaciones formales (dialécticas).	Mutua con grupos, clases y tradiciones distintas a las propias ("otros").	Previa a la sociedad, ley superior, de principios (universal y crítica).	Se extiende más allá de las normas e intereses de clase; vulnerabilidad ideológicamente disciplinada a las "verdades" y "argumentos" de otros grupos y tradiciones.	Unión dialéctica de los procesos de juicio-experiencia con los argumentos de otros y de diversas expresiones de sabiduría humana acumulada.	Simbolismo multisistémico y mediación conceptual.	Reintegración postcrítica del irreductible poder simbólico y del significado ideacional; poder evocativo inherente a la realidad, al símbolo, a lo que trasciende al símbolo y a los procesos inconscientes del sí-mismo.
Seis	Operaciones formales (sintéticas).	Mutua con una mancomunidad del ser.	Lealtad al ser.	Identificación con la especie; amor transarcaista del ser.	El juicio personal, informado por las experiencias y verdades de etapas anteriores, depuradas de esfuerzos egoístas, y vinculadas por una intuición disciplinada del principio del ser.	Sentimientos de realidad unitiva y de participación en un "uno que trasciende a muchos".	Poder evocativo de los símbolos logrado mediante la unificación de la realidad, y mediado por los símbolos y el sí-mismo.

Fuente: Fowler, J. (1976, p. 205).

Siempre hay, creo, un marco de fe que abarca y sirve de base a la motivación de ser moral y de emplear la lógica moral (Fowler, 1976, p. 209).

Fowler prosigue argumentando que sus etapas de la fe o etapas del “centro de valor” de una persona proporcionan un marco de referencia más amplio para comprender la motivación y la responsabilidad moral, que las etapas del juicio moral por sí solas. Él señala que los compromisos, lealtades e idea que uno tenga sobre el significado de la vida dan forma al modo en que se actúa como agente moral. Según el enfoque de Fowler, no es posible establecer una distinción clara entre la etapa de la fe y la etapa de juicio moral que se tengan, porque cada etapa moral presupone cierta fe incluso si tal fe es tácita. Fowler está en lo cierto al objetar que las etapas morales por sí solas no pueden ofrecer una respuesta adecuada a la pregunta “¿por qué ser moral?” También está en lo cierto al señalar que las etapas de la fe contribuyen a nuestra comprensión de las decisiones y acciones morales reales de la persona. Creemos, sin embargo, que la amplia definición de la fe adoptada por Fowler, que no distingue entre ésta y el juicio moral, conduce a confusiones —confusiones que dificultan el estudio empírico de la relación entre la religión y la moralidad—.

Dentro de la amplia matriz que Fowler llama “fe” o “centro de valor” (y Loevinger, 1976, y Erikson, 1950, llaman *desarrollo del ego*), nosotros apuntaremos a dos esferas separables, el juicio o razonamiento moral y el juicio o razonamiento religioso. Al separar estas esferas, no negamos una cierta unidad en el desarrollo de la actividad valorativa de la personalidad humana. Esta unidad podría denominarse mejor como *desarrollo ético* en vez de *desarrollo religioso* o *moral*. Tal unidad ética está plasmada en escritos clásicos como la *Ética* de Aristóteles o de Spinoza, que presentan panoramas generales de la vida buena basados en parte sobre principios morales, en parte sobre una psicología de la naturaleza humana, y en parte sobre una perspectiva religiosa o metafísica de la condición humana. En consecuencia, la unidad del desarrollo a la cual Fowler llama *desarrollo de la fe*, nosotros la llamaremos *desarrollo ético*, dentro del cual distinguiremos los dominios parcialmente separables del pensamiento moral y el pensamiento religioso.

A nuestro modo de ver, entonces, el juicio moral es un área distinguible dentro de lo que los psicólogos, siguiendo a Loevinger (1976), tienden a llamar *desarrollo del ego* y que nosotros acabamos de llamar *desarrollo ético*, una distinción elaborada y examinada en el Capítulo 3 del Volumen II de estos ensayos*. Y así como el juicio moral es un área distinguible dentro del desarrollo general de la persona, lo mismo sucede con el juicio o pensamiento religioso. Pero aunque el pensamiento moral y el religioso pueden distinguirse el uno del otro, hay etapas paralelas en los dos dominios. Además, hay relaciones importantes entre el pensamiento moral y el religioso. Y si bien nosotros diferenciamos lógicamente la moralidad respecto de la religión, también nos interesa entender cómo están relacionadas entre sí. El argumento central del presente capítulo es que la religión es una respuesta consciente a, y una expresión de, la búsqueda de un significado último para el

* Se refiere a *The Current Formulation of the Theory*, con Charles Devine y Alexandra Hewer. Hay versión castellana del Volumen II en su totalidad: Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. (Asun Zubiaur, Trad.). Bilbao: Desclée de Brouwer [NdT].

juicio y la acción moral. Como tal, la principal función de la religión no es proporcionar prescripciones morales sino servir de apoyo al juicio y la acción moral como actividades humanas con sentido o propósito. De ser cierto, esto implicaría que una determinada etapa de las soluciones a problemas morales es necesaria, pero no suficiente, para la etapa paralela de soluciones a problemas religiosos.

El desarrollo moral es necesario pero no suficiente para el desarrollo religioso

La noción de que las etapas del desarrollo moral son necesarias pero no suficientes para el desarrollo de etapas paralelas del pensamiento religioso, es una hipótesis psicológica que puede ser puesta a prueba empíricamente. La hipótesis, sin embargo, se deriva de los supuestos filosóficos que hemos adoptado. El primer supuesto es la autonomía de la moral.

La hipótesis “necesario pero no suficiente” es consistente con nuestra idea de que la moralidad debería ser un ámbito lógicamente independiente, en lugar de la aplicación del pensamiento religioso a cuestiones morales. Un pequeño porcentaje de individuos apelan explícitamente a consideraciones religiosas a fin de justificar sus juicios morales, pero la vasta mayoría no lo hace. También es claro que el desarrollo moral se produce independientemente de que los individuos tengan o no ciertas creencias religiosas, y que los individuos ubicados en las etapas morales más altas difieren ampliamente en cuanto a sus perspectivas religiosas. Nuestra hipótesis, entonces, es casi diametralmente opuesta a la teoría del mandato divino, que deriva los juicios o la conciencia moral a partir de los juicios o de la conciencia religiosa.

Nuestro segundo supuesto filosófico es que el desarrollo del razonamiento metafísico presupone el desarrollo de un razonamiento moral o práctico más certero. A nuestro modo de ver, las estructuras religiosas son en gran parte estructuras metaéticas o metafísicas que presuponen las estructuras normativas o morales a las que interpretan y justifican. En los Capítulos 4 y 5, procuré clarificar la distinción establecida por los filósofos morales modernos entre los juicios, principios o teorías morales normativas, y las teorías metaéticas. La cuestión “¿por qué ser moral?” es metaética. Presupone la existencia de una estructura (o etapa) normativa de la moralidad que se está cuestionando. La existencia o desarrollo del juicio moral, entonces, se presupone en, o es necesaria para, el desarrollo de juicios o teorías metaéticas. Sin embargo, no es suficiente porque las teorías o respuestas metaéticas a las preguntas “¿qué es la moralidad?” y “¿por qué ser moral?” no se desprenden de los principios morales por sí mismos, sino que requieren supuestos adicionales, científico-sociales, metafísicos o religiosos.

Dicho en términos ligeramente distintos, la idea de que el desarrollo de principios morales es necesario pero no suficiente para una metafísica de la moral (recurriendo aquí a la terminología de Kant), representa la idea de que uno avanza de lo mejor conocido o más certero hacia lo más desconocido y especulativo. Kant sostuvo que lo que era bien conocido o estaba claramente fundado en la razón era el principio (Etapa 6) del imperativo categórico

“Trata a cada persona como un fin, no como un medio”. El análisis de, y la especulación sobre, la fundamentación de este principio le condujo a desarrollar la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” (1785/1959) y “La religión dentro de los límites de la mera razón” (1793/1949b).

Una posición similar se desarrolla de una manera psicológicamente más profunda en las principales teorías evolutivo-cognitivas del desarrollo religioso elaboradas por J. M. Baldwin (1906), John Dewey (en Ratner, 1939), y G. H. Mead (1934). Estas teorías sostienen que el objeto último de la fe religiosa es un yo ideal, unificado; una sociedad ideal, armoniosa o unificada (o reino celestial); o un cosmos ideal y armonioso. Estos ideales de armonía son primordialmente expresiones de estructuras o principios morales: un yo ideal es un yo moral, y una deidad o sociedad ideal es una deidad o sociedad justa. A medida que las estructuras o principios morales cambian y se desarrollan, así mismo lo hacen las imágenes ideales del yo, de la sociedad o de las deidades. Estas imágenes ideales son especulativas e imaginativas; van más allá de las certidumbres de nuestras estructuras morales en sí mismas. Tal como lo planteó Dewey (en Ratner, 1939, p. 1016),

La conexión entre la imaginación y la armonización del yo es más estrecha de lo que usualmente se piensa. La idea de un todo, bien sea de la totalidad del ser de una persona, o del mundo, es una idea imaginativa, no una literal. El limitado mundo de nuestra observación y reflexión se convierte en el universo sólo a través de una extensión imaginativa. El yo total es una proyección ideal, imaginativa. De allí que el ideal de una completa y profundamente arraigada armonización entre el yo y el universo opere sólo a través de la imaginación. La íntima conexión de la imaginación con elementos ideales de la experiencia es generalmente reconocida. Pero ése no es el caso tratándose de su conexión con la fe. Esta última ha sido concebida como un sustituto del conocimiento. Pero la autoridad de un ideal sobre la conducta es la autoridad de un ideal, no de un hecho, o de una verdad garantizada al intelecto. Semejante fe moral no es fácil. La fe moral ha sido apoyada con toda clase de argumentos destinados a probar que su objeto no es ideal y que lo que nos exige no es primordialmente moral y práctico, puesto que el ideal en cuestión ya está inserto en el estado de cosas existente. Partiendo de esa idea, de que la justicia es más que un ideal moral porque está inserta en la composición misma del mundo realmente existente, los seres humanos se han dedicado a construir vastas filosofías y psicologías para probar que los ideales son reales, no como ideales sino como circunstancias previamente existentes. Lo que ellos no han entendido es que al convertir las realidades morales en cuestiones de aceptación intelectual han evidenciado una falta de fe *moral*. La fe de que algo debería existir mientras eso esté en nuestro poder, es convertida en la creencia intelectual de que eso ya existe. Y cuando lo físicamente existente no respalda lo afirmado, lo físico es convertido en lo metafísico. De este modo, la fe moral ha sido atada inextricablemente con creencias intelectuales referidas a lo sobrenatural.

La posición de Dewey sobre la relación de la moralidad con la religión es cercana a la de Kant. La moralidad es una estructura normativa racional, pero su “fundamentación” en

especulaciones metafísicas o religiosas es incierta e imaginativa. La concepción de Dewey de “Una fe común”, consistente con el agnosticismo, es la de compartir los ideales morales acerca de las verdades especulativas de la metafísica y de la religión. Después de explorar el desarrollo religioso y su relación con un necesario pero no suficiente desarrollo de las etapas morales, ahora abordaremos en qué medida es posible ir más allá del agnosticismo de Dewey y de Kant, hacia una perspectiva de ley natural.

Hallazgos empíricos sobre las etapas morales como necesarias pero no suficientes para la etapa religiosa

Habiendo explorado algunas de las cuestiones teóricas referidas a la relación de la religión con la moralidad, ahora pasamos a una investigación empírica de la hipótesis según la cual las etapas del juicio moral son una condición necesaria pero no suficiente para alcanzar una determinada etapa del razonamiento religioso.

A fin de comparar las etapas morales con las religiosas, hemos adaptado (Power y Kohlberg, 1980) el esquema de puntuación de Fowler para enfocarnos más exclusivamente sobre el “razonamiento religioso”. Las correspondientes etapas del pensamiento religioso fueron construidas para ser paralelas, tan cercanas como fuese posible, a las etapas morales, de modo que reflejasen la lógica de las etapas morales, pero representando algo más. Esto es similar al enfoque adoptado en cuanto a la relación entre las etapas lógicas y las morales en el Capítulo 4, “Del *ser* al *deber ser*”.

En el Capítulo 4 afirmé que las etapas lógicas y morales tienen rasgos estructurales paralelos y que la estructura moral presupone la estructura lógica, aunque la estructura lógica no presupone la estructura moral. Esta afirmación la basé en la tendencia empírica encontrada, de que una determinada etapa lógica resultaba necesaria pero no suficiente para la etapa moral paralela. Los individuos pueden hallarse en una etapa lógica superior a la etapa moral paralela, pero lo recíproco no puede ser cierto. Aunque esta relación fue en parte un hallazgo empírico, eventualmente se convirtió en una cuestión dependiente de la definición previa de la etapa moral en sí. Por ejemplo, los individuos ubicados en la cuarta etapa moral, de mantenimiento del orden social, generalmente mostraban un pensamiento operacional formal o de “sistemas”, en el sentido piagetiano. Al detectar esta tendencia, nosotros afinamos la definición del razonamiento propio de la Etapa 4 para que incluyese más explícitamente esta forma de pensamiento como una característica necesaria para ser calificada como Etapa 4.

Al considerar la relación del juicio moral con el religioso, seguimos un rumbo similar. Desarrollamos una definición de las etapas religiosas que es independiente del juicio moral en cuanto al contenido, pero que incluye rasgos estructurales de las etapas morales. En la tradición judeo-cristiana, en la cual el pensamiento religioso se centra en un Dios personificado, es fácil ver cómo la relación religiosa entre Dios y las personas podría basarse en la misma estructura que la relación moral de unas personas con otras. Definiendo entonces, para empezar, a las etapas religiosas como algo paralelo, pero que va más allá de las etapas morales, comparamos las puntuaciones de veintiún personas que

habían sido entrevistadas sobre la moralidad y la fe. Encontrando un 81% de acuerdo general. Los únicos casos en los que hubo diferencias estuvieron en las etapas superiores (Etapas 4 y 5). En todos estos casos, la etapa moral era más alta.

Pasemos ahora a una descripción resumida, basada en el análisis de los datos, de las estructuras paralelas de las concepciones religiosas y morales en cada etapa. Nuestra descripción de la relación paralela de las concepciones religiosas y morales subraya las versiones teístas de cada etapa del pensamiento religioso. Esto se debe a que resulta más fácil delinear los paralelismos al comparar las relaciones morales entre las personas, con las relaciones entre una persona y un Dios personificado. También hemos esbozado versiones panteístas de las etapas religiosas desde la Etapa 4 en adelante. En el caso del panteísmo, hay un paralelo entre las concepciones de (1) el orden moral en las relaciones humanas y (2) el orden cósmico. Aún no disponemos de datos que nos permitan tratar con el pensamiento sobre cuestiones religiosas de sujetos ateos, de manera que todavía no podemos rastrear tal tipo de pensamiento a través de las etapas de razonamiento sobre cuestiones religiosas. Al discutir las etapas del razonamiento religioso, nos referimos al trabajo de Oser (1980), quien ha formulado etapas del juicio religioso basadas en la administración de dilemas religiosos a una muestra transversal de niños, adolescentes y adultos en Suiza.

Descripciones de etapa

Etapa 1

En esta etapa del juicio moral, el pensamiento de los niños se arraiga en un sentido de obediencia a los adultos, cuya autoridad se basa en las características que les hacen físicamente superiores. En la etapa religiosa paralela, a Dios se le describe igualmente con características físicamente superiores, considerablemente exageradas. De este modo Dios es representado como mayor, en tamaño, edad y poder, a las figuras adultas presentes en la experiencia del niño. Por ejemplo, un niño describió a Dios como alguien que tiene una habilidad única para “regarse” o “dividirse” a sí mismo. Oser y sus colegas (1980) destacan que los niños piensan que Dios es el causante de todo lo que pasa, sin atribuirle algún propósito a sus acciones. Los niños están más interesados en *cómo* crea Dios, que en el *por qué*. Por ejemplo, un niño explicó que Dios creó los objetos mágicamente, diciendo sus nombres o poniéndoles el pulgar encima. Esta dificultad para atribuir una intencionalidad a las acciones de otro, es una característica tanto del pensamiento moral como del religioso, en esta etapa.

Etapa 2

En la segunda etapa los niños basan su razonamiento moral en un sentido de igualdad en intercambios concretos. En la correspondiente etapa religiosa, los niños aprecian que la relación con Dios también involucra un intercambio. Si Dios va a actuar en formas que benefician a un individuo, entonces ese individuo debe hacer lo que Dios quiere. Un niño lo expresó así: “Tú sé bueno con Dios, y él será bueno contigo”. Oser y sus colegas (1980)

llaman a esto una orientación *Do ut des* (“Te doy para que me des”, en latín). Dios es descrito como alguien que actúa intencionalmente para su propio bien y por el bien de individuos. Los individuos pueden influir sobre Dios para que actúe en su beneficio a través de plegarias personales y de prácticas religiosas. Hemos encontrado que en esta etapa frecuentemente se producen crisis religiosas cuando el individuo percibe que sus oraciones son respondidas de modo inconsistente. Dios es visto en tales casos como alguien arbitrario e injusto. Esta evaluación moral de Dios es una ilustración de cómo el razonamiento moral puede moldear una expectativa religiosa.

Etapa 3

En esta etapa, los juicios morales se basan en un deseo por cumplir con las expectativas de la comunidad y hacer lo que sea necesario para mantener relaciones de afecto y confianza. En esta etapa del razonamiento religioso, Dios es concebido, en palabras de Fowler (1976), como “una deidad personificada”; por ejemplo, como un “amigo” o un “cuidadoso pastor”. Al relacionarse con los humanos, el amor de Dios sobrepasa al amor de cualquier ser humano. Dios es infinitamente leal, bondadoso y confiado. La autoridad de Dios es suprema, pero atemperada por la comprensión y la piedad, y guiada por una preocupación por lo que es mejor para cada individuo. Para los individuos en esta etapa, Dios está interesado no sólo en hacer feliz a la gente, sino también en ayudarlos a volverse virtuosos. Quebrantar las normas morales hiere a Dios y acarrea vergüenza ante los ojos de Dios: “Él lo ve todo. Si tú no haces lo que él desea, lo estás ofendiendo”.

Etapa 4

En la cuarta etapa del juicio moral hay una preocupación por preservar el sistema social. En la etapa religiosa paralela, Dios es visto como un legislador no sólo en cuanto al orden social sino también en cuanto al orden natural. Así, Dios es conceptualizado en términos abstractos o filosóficos tales como “un ser supremo” o “una fuerza cósmica”, que representan un refinamiento de las nociones personalistas de la Etapa 3. Por ejemplo, un joven dijo: “Yo no tengo una idea de Dios en el sentido de que Dios intervenga personalmente en mi vida. Pienso que la metáfora que me gusta más es [que mi vida es como] una brújula que es sensible a las líneas de fuerza [Dios]”. En el razonamiento moral de esta etapa, los sujetos conciben al sí mismo orientándose hacia normas morales internalizadas —la conciencia—. Ven la práctica de la religión como una expresión de reverencia tanto hacia el orden de Dios como hacia la ley moral. Hay cierto sentido de lo que Kant describió como una “reverencia ante el cielo estrellado sobre mí y ante la ley moral en mí”. Dios es visto como una fuente interior de orden, no sólo como el interlocutor de un diálogo, como en la Etapa 3.

Etapa 5

Esta etapa del juicio moral se basa en una preocupación por resolver los conflictos morales apelando a un contrato social que reconozca derechos humanos universales. Lo

crucial en esta etapa es el reconocimiento de que una sociedad “justa” debe respetar los derechos de los individuos. En esta etapa del razonamiento religioso, Dios es visto como un “energizador”, que apoya y alienta la acción moral autónoma. En contraste con lo que encontramos en la Etapa 4, en la cual la actividad humana estaría orientada al cumplimiento de un plan preestablecido, la Etapa 5 presenta a Dios y a los seres humanos mutuamente involucrados en una actividad “creativa” consistente en el establecimiento de una comunidad en la cual la dignidad y la libertad de cada persona pueda florecer.

Una interesante metafísica religiosa fue empleada por un sujeto a fin de fundamentar el valor de la persona humana como base de la ética. Él argumentó que Dios, entendido como una Trinidad, es un “ser interpersonal en relación”. Si Dios es la fuente de los valores, entonces se sigue que todos los juicios éticos deben basarse en este valor. Este sujeto también planteó argumentos similares en respaldo de la autonomía humana (“El hombre está hecho a imagen de Dios”) y de la dignidad humana (“El hombre se está convirtiendo en Dios”). El impacto de estos conceptos religiosos estriba en que los mismos realzan el significado de los principios morales al revestirlos de un carácter último.

Etapa 6

Tal como se indica en la Tabla 1, Fowler define una sexta etapa de la fe diseñada en parte para servir de paralelo a la sexta etapa moral de los juicios de justicia y de amor. Su definición de la sexta etapa está formulada principalmente en términos de ejemplares carismáticos, entre los que se incluyen a Martin Luther King, Mahatma Gandhi, la Madre Teresa de Calcuta, Abraham Lincoln y Dag Hammarskjöld. Antes de que Fowler iniciara sus investigaciones sobre las etapas de la fe, yo había especulado sobre una “Etapa 7” que “respondería” las cuestiones no resueltas por los principios morales de la Etapa 6 (Kohlberg, 1973a, 1973b). Su esencia involucraba, especulé, la adopción de una perspectiva cósmica, a diferencia de la perspectiva humana universal, propia de la Etapa 6 de la moral. Los ejemplares asumirían una concepción de “ley natural” en cuanto a la relación entre los principios morales de la justicia y el orden último. Ésta bien podría ser una orientación teísta o panteísta. Spinoza representa un ejemplar panteísta.

Spinoza abrigaba una concepción del orden social afín al contrato social y los derechos humanos, propia de la Etapa 5 o de la Etapa 6, pero articulada con una concepción panteísta del orden último. Según el punto de vista de Spinoza, la felicidad o autorrealización última dependería no sólo de aceptar el lugar de uno en la naturaleza, sino también de “la unión activa de la mente con la naturaleza como un todo”. Las experiencias de unión se cultivarían a través del razonamiento moral y científico, así como a través del razonamiento metafísico sobre el orden natural. Las nociones que Spinoza tenía sobre la justicia y la ley eran propias de la Etapa 5 ó 6, en tanto construcción racional puramente humana, no como creación de un legislador divino. A pesar de su noción de la moralidad como construcción humana, él seguía siendo lo que consideramos un creyente en la visión de la ley natural como basamento último de la moralidad. De este modo, tanto el razonamiento panteísta como el teísta reflejan el paralelismo entre el razonamiento moral y el religioso.

Estas descripciones de etapa referidas a concepciones de Dios y de la relación entre Dios y la humanidad ilustran cómo son tomados los elementos del razonamiento moral en las consideraciones religiosas. Nuestros datos respaldan la hipótesis de que se requiere un tiempo adicional después del logro de una etapa moral, para construir el patrón organizado de creencias y sentimientos religiosos de la etapa religiosa paralela. El pensamiento religioso implica reflexionar sobre el razonamiento moral de modo tal que la comprensión moral que se tenga adquiere significación religiosa. En este proceso, el lenguaje moral ordinario es puesto a prueba y transformado para hacer referencia a lo extraordinario. Por ejemplo, en la Etapa 3 el lenguaje moral ordinario del cuidado o afecto interpersonal es transformado para indicar la naturaleza ilimitada del amor de Dios. Para que estas concepciones extraordinarias, religiosas, se desarrollen, parece necesario que primero se desarrollen las concepciones morales ordinarias. Más aún, dada la naturaleza “límite” del razonamiento religioso y su función de proveer una fundamentación trascendental o infinita de la actividad racional humana, el razonamiento religioso debe comprender las concepciones morales e ir más allá de ellas.

En resumen, el razonamiento moral y el religioso pueden investigarse como dominios separados. Sin embargo, creemos que hay un desarrollo paralelo de las estructuras del razonamiento moral y del religioso. Alcanzar una determinada estructura del razonamiento moral es “necesario pero no suficiente” para alcanzar la estructura religiosa paralela. La función ética del pensamiento religioso es servir de soporte a las estructuras del razonamiento moral que se desarrollan con cierta autonomía respecto a las estructuras religiosas. El paralelismo entre las estructuras morales y las estructuras metafísicas o religiosas es tan generalizado como para suscitar diversas expresiones de pensamiento sobre una ley natural. El reconocimiento de esta relación entre la moralidad y la naturaleza de una realidad última no depende de tradiciones específicas sobre la “ley natural”, ni en el caso de las formas de pensamiento teístas ni en el de las panteístas.

La cuestión de una “Etapa 7”, una sexta etapa religiosa que iría más allá de los principios de justicia

Hemos argumentado que el razonamiento religioso responde a la pregunta “¿por qué ser moral?” tal como se plantea esta en cada etapa. Sin embargo, en las primeras etapas hay un sentido en el cual esta pregunta también podría contestarse con razonamientos no religiosos. Por ejemplo, en la Etapa 1 se puede apelar a la autoridad o castigo humanos, en vez de a la autoridad o castigo divinos; en la Etapa 2 a las necesidades o intereses propios; en la Etapa 3 a la aprobación de otros; en la Etapa 4 al respeto por uno mismo o al rol que se ocupa en la sociedad; y en la Etapa 5 a la protección del derecho a perseguir la propia felicidad social o individualmente, con la debida consideración por los derechos y bienestar de otros. En la Etapa 6, sin embargo, los principios éticos universales no pueden ser justificados directamente por las realidades del orden humano o social. Tal moralidad “requiere” de un modo único una etapa última de orientación religiosa e impulsa a las personas hacia la misma. Como hemos señalado, la orientación religiosa requerida por los principios morales universales es algo que yo he llamado antes la “Etapa 7” (Kohlberg,

1973a, 1973b), aunque el término es sólo una metáfora —usada porque presupone los conflictos y temas que surgen en la Etapa moral 6—. A grandes rasgos es equivalente a lo que Fowler llama una Sexta Etapa de la fe, y a lo que nosotros llamamos una Sexta Etapa del razonamiento religioso. Esta orientación religiosa no altera en lo fundamental la definición de los principios universales de justicia encontrados en la Etapa 6 de la moralidad, pero integra estos principios con una perspectiva sobre el significado último de la vida. Parte de la noción de la “Etapa 7” proviene del análisis de Erikson de una etapa última del ciclo de vida en la cual se alcanzaría la integridad y se confrontaría definitivamente a la desesperación. Pues ni siquiera el tomar conciencia de los principios universales de justicia, que típicamente es algo que se logra al comienzo de la adultez, elimina la posibilidad de caer en la desesperación; de hecho, puede acrecentar la sensación de lo difícil que es hallar justicia en el mundo. Tal como lo expresaremos, el problema es que después de lograr una clara conciencia de la validez de los principios éticos universales ante las dudas usuales de los escépticos, sigue planteándose la más altisonante de todas las dudas o escepticismos: “¿por qué ser moral? ¿por qué ser justo, en un universo que es en su mayor parte injusto?” A este nivel, la respuesta a la pregunta “¿por qué ser moral?” implica la pregunta “¿por qué vivir?”, y la pregunta paralela “¿cómo enfrentar la muerte?” Así, la madurez moral última requiere una solución madura a la cuestión del significado de la vida. Ésta, a su vez, sostenemos nosotros, es difícilmente una cuestión moral *per se*; es ontológica o religiosa. No sólo no es una cuestión moral sino que tampoco es una cuestión que pueda resolverse sobre bases puramente lógicas o racionales. De todos modos, empleamos una metafórica noción de “Etapa 7” para sugerir algunas soluciones significativas a esta cuestión que son compatibles con una ética racional universal. Lo característico de todas estas soluciones es que involucran experiencias contemplativas de una variedad no dualística. La lógica de tales experiencias a veces es expresada en términos teístas, de unión con Dios, pero no es necesario que lo sea. Su esencia es el sentido de ser parte del todo de la vida y la adopción de una perspectiva cósmica, en oposición a la perspectiva universal humanística de la Etapa 6.

En los escritos religiosos, el movimiento hacia la “Etapa 7” empieza con la desesperación. Tal desesperación implica el comienzo de una perspectiva cósmica. Es cuando comenzamos a ver la finitud de nuestras vidas a la luz de alguna perspectiva infinita, cuando sentimos la desesperación. El sinsentido de nuestras vidas al enfrentar la muerte es el sinsentido de lo finito desde la perspectiva de lo infinito. La resolución de la desesperación que hemos llamado “Etapa 7” representa una continuación del proceso de asumir una perspectiva cósmica cuya primera fase es la desesperación. Representa, en cierto modo, un cambio de figura a fondo. En la desesperación somos el sí mismo visto desde la distancia del cosmos o de lo infinito. En el estado mental que metafóricamente hemos denominado “Etapa 7”, nos identificamos con la perspectiva cósmica o infinita en sí; valoramos la vida desde ese punto de vista. En tales momentos, lo que normalmente es el fondo pasa al primer plano y el sí mismo deja de ser la figura que destaca respecto al fondo. Sentimos la unidad del todo y a nosotros mismos como parte de esa unidad. Esta experiencia de unidad, que a menudo es erróneamente tratada como un mero tropel de sentimientos místicos, en la “Etapa 7” se asocia con una estructura de convicciones ontológicas y morales.

La “Etapa 7” y la justicia de ley natural: Marco Aurelio

El primer ejemplo de nuestra metafórica “Etapa 7” o de una sexta etapa religiosa es el emperador romano Marco Aurelio. Lo hemos elegido en parte por estar fuera de la tradición judeo-cristiana, lo cual contribuye a definir universales en el pensamiento religioso. Y en parte porque en el mundo del Imperio Romano, donde el poder absoluto corrompía absolutamente, este hombre que detentaba un poder absoluto era el único hombre absolutamente incorruptible, absolutamente de principios. En una época que por momentos parece ser el declive del imperio americano, en la que hay tantos ejemplos de los efectos corruptores del poder, necesitamos atender a los fundamentos universales de la integridad.

Marco Aurelio, por naturaleza un filósofo que odiaba la guerra y los asesinatos, se sintió obligado por sus principios a exilarse de Roma y a liderar el ejército para defender lo que él consideraba la civilización y los derechos humanos, del ataque de los bárbaros. Así llegó a verse rodeado de hombres y mujeres que no entendían en lo más mínimo sus principios. Los más cercanos a él le traicionaron. Sin embargo, él encontró la forma no sólo de perdonar sino también de amar a quienes le habían traicionado. Su declaración de fe se recoge en su diario personal, generalmente llamado las “Meditaciones”.

El contenido de la fe de Marco Aurelio, como el de todos los estoicos, es simple, casi árido. Comienza con la creencia de que el universo puede conocerse, tiene unas leyes y está en evolución. Al referirse al principio último, legal, racional y evolutivo del universo, Marco Aurelio no intenta separar a Dios de la naturaleza. A veces llama a este principio *Dios*, a veces *naturaleza*. A partir de esta creencia, él deriva una visión de ley natural de la moralidad que le da fuerza para actuar en términos de principios universales de justicia en medio de un mundo injusto. Esto también le da la paz que viene de sentirse uno mismo como una parte finita de un todo infinito. Respecto a los principios de la moralidad, él dice:

El poder del pensamiento, el potencial de la razón, es universal entre los seres humanos. Se sigue que esta razón no nos habla menos universalmente a todos con sus “deberás”. Hay entonces una ley mundial, todos somos ciudadanos y el mundo es una sola ciudad. ¿Hay alguna otra ciudadanía que pueda ser reclamada por toda la humanidad?

Mientras que en relación al lugar de la persona individual en el cosmos, tiene esto que decir:

La vida de los mortales no puede ofrecer nada mejor que la justicia y la verdad; esto es, la paz mental de la conformidad de tus acciones con las leyes de la razón. Tu destino no es algo que puedas controlar. Hasta los caprichos del azar tienen su lugar en el plan de la naturaleza. Tú mismo eres parte de ese universo. Recuerda siempre lo que el mundo-naturaleza es, lo que tu propia naturaleza es, y que tu naturaleza es tan pequeña fracción de un todo tan vasto. Entonces reconocerás que ningún hombre puede impedir que cada una de tus palabras y de tus hechos esté en conformidad con la naturaleza de la cual eres una parte.

Ahora presentaremos una versión distinta de la “Etapa 7”, en la cual la perspectiva cósmica tiene un mayor influjo de unión, amor, alegría y gracia, así como fuerza moral. Creemos, sin embargo, que al afirmar la perspectiva cósmica en su forma más austera y simple, Marco Aurelio logra iluminar cómo, en cualquier cultura, una persona sin especiales dones o luz interior, pero con el coraje y la inclinación para meditar sobre la condición humana, puede alcanzar la madurez moral y espiritual.

La “Etapa 7” y el ágape: Andrea Simpson

Marco Aurelio representa una versión del enfoque de ley natural, en la cual los principios de justicia están en armonía con, o son paralelos al, orden más amplio o cósmico. Otra versión del esfuerzo por alcanzar una perspectiva cósmica de la moralidad es más cercana a la perspectiva cristiana, en la cual el ágape es la actitud moral paralela al orden o ambiente último.

La palabra griega *ágape* quiere decir “amor” o “caridad” y es empleada con frecuencia en todo el Nuevo Testamento. El ágape tiene dos características esenciales: primero, no es exclusivo y puede ser extendido a todos, incluyendo a los enemigos de uno; segundo, es una gracia, se extiende independientemente de los méritos.

En otro lugar (Kohlberg y Shulik, 1981) presentamos en detalle la vida y pensamiento de Andrea Simpson, una mujer de setenta y ocho años, como ejemplo del avance “Etapa 7” desde la desesperación hacia una perspectiva cósmica. Para Andrea Simpson, este avance comienza con un sentimiento de desesperación en su mediana edad, continúa con experiencias contemplativas de identificación con una perspectiva cósmica, y genera un punto de vista que sirve de apoyo a la acción ética y que al mismo tiempo le brinda un sentimiento de paz o integridad ante la muerte y las enfermedades propias de la vejez.

Criada en la religión Unitaria, Andrea Simpson se asoció con los cuáqueros en sus años universitarios porque era una pacifista durante la Primera Guerra Mundial y sólo encontró un sentimiento afín ante esa cuestión moral entre los cuáqueros. Su relato de este período de su vida nos conduce a dos interpretaciones. En primer lugar, su pacifismo y activismo por la paz indican que para el inicio de la adultez había alcanzado una etapa postconvencional o de principios (Etapa 5 o posiblemente Etapa 6) en cuanto a su juicio moral. Segundo, su cambio de afiliación religiosa desde los unitarios hacia los cuáqueros ilustra la hipótesis que hemos planteado en cuanto a la relación entre la orientación moral y la religiosa. Su actividad y desarrollo religioso presupuso una orientación moral o ética, para la cual buscó apoyo religioso.

Después de la universidad, su vida no se centró directamente ni en preocupaciones éticas ni en sus apoyos o elaboraciones religiosas. Más bien, ella se fue apartando de las afiliaciones y preocupaciones religiosas, centrando su vida en el arte: “mi religión se convirtió en una búsqueda de la belleza”. Búsqueda representada en parte por sus estudios y trabajo como profesora de arte.

La continuación de sus preocupaciones y búsquedas religiosas no provino tanto de nuevas tomas de conciencia o de problemas morales derivados de la pregunta “¿por qué ser moral?”, como de una desesperación existencial generalizada, en torno al significado de su vida, la cual se le planteó alrededor de los cuarenta años. Las consideraciones y eventos que precipitaron ese período de desesperación y de “crisis nerviosa” fueron la muerte de su madre, la psicosis de su hermano, y el fracaso de no lograr una relación íntima y estable con un hombre. En este período de desesperanza, ella se volvió hacia un maestro Vedanta de la India, de quien aprendió “la visión oriental: que no importa cómo lo llames —‘Dios’, o ‘Jesús’, o ‘flujo cósmico’, o ‘realidad’, o ‘amor’— y que lo que aprendas de esa fuente no atará tu vida a credos que te separen de tus congéneres”.

Durante esta época, ella llegó a tener experiencias contemplativas o de meditación centradas en un sentido de unidad con “Dios, flujo cósmico o realidad”. Al meditar, su experiencia fue que...

... dejas de usar tu mente, deliberadamente, como una flor que se abre al sol, y dejas entrar esa dimensión. Como quiera que llames a esta dimensión, eso no está tan sólo arriba en el cielo, sino en el corazón y en todo el mundo circundante, está en todos. Te abres a lo que te rodea totalmente y está totalmente dentro de tí.

Elaborando sobre esta experiencia en términos de una metafísica, ella continuó como sigue:

Comenzamos buscando un poder que es más grande que nosotros mismos. No creo que nadie pueda dejar de reconocer que hay un poder más allá de uno, cuando se mira el panorama del propio vecindario, no se diga el cosmos. Yo no creo que importe en lo más mínimo cómo llames a este poder, pero está dentro de cada mente y experiencia, y hace que uno tome conciencia de este ser-uno, no sólo con todas las personas sino con toda la vida.

Partiendo de esta concepción y experiencia de unidad, Andrea Simpson se propuso percibir la existencia de la muerte, del sufrimiento y de la injusticia desde una perspectiva cósmica o infinita, mediante la combinación de la metáfora oriental del Karma y la reencarnación, con la metáfora científica de la evolución.

Si alguna vez hubo un alma pura y libre de pecado, ése era mi hermano. Por qué tenía él que vivir una vida como ésta, no lo sé. Yo me dije a mí misma “Tengo que resolver esto si es que voy a creer en un buen Dios”. Y salí de esto así: la vida humana no es más que un breve momento de la eternidad. Yo estudié astronomía, y uno obtiene una visión ampliada cuando se estudia astronomía, se abre hasta grados increíbles. También he estudiado antropología, y obtienes cierta idea del desarrollo del ser humano en el planeta Tierra. Si la vida de un ser humano es su momento de la eternidad, la vida de William puede ser la etapa de capullo, para hablar en sentido figurado, en su evolución hacia una mariposa espiritual. Pensamos en la vida y la muerte como un par de opuestos —entras y sales de este lugar material— y eso es la muerte. Pero la vida es algo contenido en la mano de la vida.

A pesar de que ella le atribuía la resolución de su crisis existencial a sus experiencias con la filosofía oriental, ella consideró que el apoyarse en esa filosofía había tenido un valor limitado para sus inquietudes morales o éticas. Lo preeminente en su búsqueda ética fue la necesidad de hacer algo para ayudar a su hermano psicótico. “Esa fue una de las cosas que me trajo de vuelta al cristianismo cuáquero: el camino de la religiosidad hindú no era suficiente para ayudar activamente a personas enfermas”. La orientación religiosa que ella desarrolló la ayudó a dedicarse no sólo a su hermano sino también a otros pacientes en el hospital psiquiátrico donde estaba su hermano, para quienes generó programas, y a esfuerzos a largo plazo por mejorar las relaciones raciales entre negros y blancos. Su orientación religiosa, entonces, fue un esfuerzo por integrar dos formas de misticismo, la forma contemplativa del oriente, y la forma occidental que identifica la comunión espiritual con Dios, con un amor activo y un servicio para los demás seres humanos.

Ella llamaba a sus experiencias místico-meditativas “aperturas”. Según dijo, “William James aclaró que la gente tiene experiencias religiosas que constituyen aperturas, que hacen algo por sus vidas personales. Les hacen más comprensivas hacia los demás, más conscientes de que son una, no sólo con otra gente, sino con el todo de la vida”.

La forma que tomó su orientación ética como resultado de su experiencia y pensamiento religioso fue la orientación llamada *ágape* en la ética teológica cristiana, una ética de amor, servicio o sacrificio responsable y universal —una ética de supererogación (que va más allá del deber y de la justicia)—. Para Andrea Simpson la ética del *ágape* representó una interpenetración entre la religión y la acción ética.

En cuanto a sus acciones actuales, ella las describe como sigue:

La razón subyacente de toda mi estancia en California fue regresar con William tan pronto como estuviese suficientemente repuesta para asumir el trabajo en un hospital psiquiátrico. Yo decidí que lo que debía hacer era residenciarme en ese pueblo y trabajar duro con William, para ver si lo podía sacar de allí. Esa experiencia era muy ardua para una persona recién reclutada, no estando muy lejos yo misma de un colapso nervioso. Ver el pabellón era algo chocante. Ellos dijeron “Ahí está su hermano”. Y aquí estaba un pequeño viejo sentado, todo doblado, y yo me arrodillé frente a él, para poder mirarlo a la cara, y él vio quien era, y yo ví brotar una sonrisa desde el cielo, la sonrisa de un ángel. Había encontrado a su vieja hermana.

Ella continuó describiendo cómo la preocupación por su hermano le condujo a una nueva carrera en el campo de la salud mental:

Hay una razón por la que digo que el camino me eligió a mí. Yo nunca me habría acercado a un hospital psiquiátrico si no hubiese tenido a un ser amado atrapado allí. Yo trabajé con los pacientes sin ningún tipo de entrenamiento en el área de la salud mental; me aterraba a muerte que alguien fuese a llegar y decirme “¿Qué se cree usted que está haciendo con esta gente?”

A propósito de esto, recordó cómo se sintió la primera vez que fue observada por el Director de la Institución:

De verdad estaba sudando frío, no sabía si me iban a aprobar o a desaprobarme. Era el Dr. R., y se había traído a una Enfermera Jefe. Ambos estaban detrás de mí, y cuando la cosa acabó él me estrechó la mano y me dijo “Señora Simpson, usted ha hecho algo realmente notable con estas mujeres”. Bien, me tomó un tiempo terriblemente largo enterarme de que la gente que había venido a ver mi grupo lo había hecho porque pensaban que era notable, no porque me fuesen a echar.

Reflexionando sobre la significación religiosa de sus actos, agregó:

Pienso que es tremendamente importante no sólo dar toda la ayuda que podamos sino también no sentir que lo estamos haciendo. Si das amor y mantienes una actitud alegre, probablemente habrás ayudado mucho más que si hubieras predicado. Ellos habrán sido ayudados porque en cierto sentido Dios es amor, y si tú das amor das algo mucho más grande que tú mismo.

El caso de Andrea Simpson ilustra una experiencia “mística” de identificación con lo eterno, o con el conjunto de lo que ella dice puede ser llamado *Dios* o *realidad*. Ella ejemplifica el esfuerzo por alcanzar una perspectiva cósmica o infinita para responder a los problemas y preguntas planteadas, pero no resueltas, por la moralidad de principios (Etapas 5 o 6), el problema de una injusticia o sufrimiento inmerecido.

De estos modos, Andrea Simpson es un ejemplo de “Etapa 7” o de una sexta etapa de pensamiento religioso, como lo es Marco Aurelio. Sin embargo, las diferencias entre estos dos ejemplos plantean cierto número de cuestiones teóricas aún no abordadas. Primero, para Andrea Simpson, el pensamiento y las experiencias religiosas no sólo sirven de base a una orientación moral sino que la moldean, se unen con ella o le dan una nueva dirección. Segundo, el principio moral al que conduce esta clase de pensamiento y experiencia es el ágape, algo distinto a, o más que, nuestra Etapa 6 de principios de justicia.

El ágape: no es una alternativa a la moralidad de la Etapa 6

Las cuestiones planteadas por Andrea Simpson pueden expresarse de dos modos. Primero, el caso sugiere que hay una concepción alternativa de la sexta y más alta etapa moral, distinta a la de los principios de justicia como reversibilidad; una concepción de la sexta etapa como una actitud o principio de ágape o amor responsable. Segunda, el caso plantea la posibilidad de que exista una séptima etapa moral basada en una ética que vaya más allá y sea superior a una ética de la justicia.

Consideremos la primera interpretación, que el ágape sea una alternativa o principio moral que rivalice con el de la justicia, que sea otra versión de la sexta etapa moral hasta ahora no reconocida. Sostenemos que eso no es correcto, porque el ágape es una ética que presupone los principios de justicia y que preserva su integridad. En lugar de reemplazar los principios de la justicia, el ágape va más allá de ellos en el sentido de que define o moldea actos supererogatorios, actos más allá de lo debido o de lo justo, actos que no pueden ser exigidos de modo general o a todas las personas, actos en los que se renuncia

libremente a exigencias que el actor podría plantear legítimamente. La actitud del ágape, por definición, presupone la comprensión y aceptación de la lógica del deber y de la justicia. Como lo señalan Outka (1972) y Frankena (1963), la actitud del ágape combina el respeto equitativo por la personalidad y dignidad humana, con la actitud de la justicia. Si el ágape minimiza las diferencias de mérito, valía o utilidad social de la gente, lo mismo hace la justicia como reversibilidad que se centra en la igualdad y consideración de la perspectiva de los menos favorecidos.

En segundo lugar, el ágape no es un principio de justicia que compita con el principio de imparcialidad como reversibilidad. Una actitud de amor responsable sigue requiriendo el principio de imparcialidad como reversibilidad, propio de nuestra sexta etapa, para resolver dilemas de justicia. En el Capítulo 5 (“La justicia como reversibilidad”), argumenté que en la mayoría de los dilemas de justicia (la distribución de recursos escasos), el principio de imparcialidad como reversibilidad (las sillas musicales morales, o la “posición original”) es al mismo tiempo requerido y generado por la misma solución del dilema, ya sea que quienes encaran el dilema comiencen con una actitud ética basada en el egoísmo racional, en una actitud de amor y sacrificio, o en una actitud de imparcialidad. Un ejemplo utilizado fue el dilema del capitán*, respecto al cual sostuve que la solución justa era hacer un sorteo. Se podría pensar que la actitud del ágape podría resolver el dilema de un modo distinto, con una persona amorosa que se sacrifica voluntariamente por los demás. Esto podría ser una solución si todos los demás en el bote fuesen completamente egoístas. Pero si otros en el bote estuviesen orientados ya sea hacia el ágape o hacia la imparcialidad, el solo hecho de ofrecerse como voluntarios no resolvería el problema de justicia de quién debería irse. En un grupo de santos, todos serían voluntarios. En un grupo de personas con la actitud de imparcialidad, todas insistirían en asumir un chance. En semejante situación, un procedimiento de justicia, tal como llevar a cabo un sorteo, que reconoce un valor igual para cada vida humana, no sólo sería la solución justa, sino también la consistente con la actitud del ágape.

En resumen, aunque una ética del ágape va más allá de la justicia, mediante la supererogación, aún así requiere de los principios de imparcialidad para resolver dilemas de justicia. Además, los principios de imparcialidad reversible de nuestra Etapa 6 son los únicos principios sobre los cuales podría basarse la ética del ágape, en contraste con el utilitarismo o con principios de justo merecimiento. El ágape, entonces, no es un principio que compita con el principio de imparcialidad, en el sentido en el que definí la noción de principios en el Capítulo 5. Es una actitud que inspira actos de supererogación, más que un principio respecto al cual pudiera haber un acuerdo exacto o que pudiera conducir a unas justas expectativas. Los actos de ágape no pueden ser exigidos o esperados por quienes los reciben, son más bien actos de gracia, desde el punto de vista de quien lo recibe.

* En apretado resumen, se trata de tres sobrevivientes de un accidente aéreo que se hallan en una balsa con capacidad y provisiones para dos personas. Hay cierta probabilidad de que la balsa llegue a tierra, remando continuamente durante muchos días. Sólo uno de ellos, el capitán, sabe navegar; otro es un anciano con un hombro roto; y para colmo se aproxima una tormenta, por lo que hay que tomar decisiones rápidamente... [NdT].

Hemos subrayado las concordancias entre los principios de imparcialidad y la ética del ágape en respuesta a problemas de justicia. De este modo, nuestro punto de vista es algo diferente al de Rawls. El planteamiento de Rawls parte de la premisa de que los principios de justicia surgen de un contrato social entre egoístas racionales, o entre personas racionales con visiones conflictivas del bien.

Dentro de una asociación de santos, si tal comunidad pudiese realmente existir, difícilmente podrían darse disputas sobre la justicia; porque todos trabajarían juntos y desinteresadamente por un mismo fin, la gloria de Dios, tal como ésta fuese definida por la religión común a todos, y la referencia a ese fin resolvería cualquier asunto relacionado con derechos. La justicia de las prácticas no se plantearía mientras no haya distintas partes que opongan sus posiciones unas contra otras y que se vean a sí mismas como representantes de intereses que merecen ser considerados (en Outka, 1972, p. 75).

Nuestra discusión del dilema del capitán sugiere que incluso una asociación de santos requeriría de algunos principios de justicia. Esto resulta más evidente si se acepta que en una asociación de santos todos podrían compartir una actitud de amor o de ágape pero difiriendo en cuanto a sus concepciones de una vida buena o en cuanto a “sus concepciones de Dios o del propósito de la mayor gloria de Dios”. Nuestra etapa moral más elevada y su principio de justicia no responde directamente las interrogantes sobre la naturaleza de una buena persona o sobre la vida buena, y no asume que tales cuestiones tengan, o requieran, respuestas universalizables. Siguiendo a Rawls, definimos principios del deber y de justicia que podrían ser acordados por agentes racionales aún cuando mantengan concepciones divergentes sobre la vida buena (y de la persona buena o de bien). Al menos idealmente, la vida social requiere acuerdo universal sobre los juicios de la justicia (o sobre el dominio donde entran en conflicto las exigencias de las personas), acuerdo que nosotros sostenemos que nuestra sexta etapa generaría. Sin embargo, nuestra sexta etapa no supone, ni tendría por qué suponer, acuerdo universal sobre las concepciones de la vida buena, de la persona de bien, o de “Dios y la mayor gloria de Dios”.

Una asociación de santos, en el sentido de personas imbuidas por el ágape, no necesitarían concordar en cuanto a los detalles de sus concepciones religiosas o en cuanto a sus concepciones de la vida buena. De allí que también ellos requerirían, y podrían ponerse de acuerdo sobre, principios universalizables de justicia, además de compartir una actitud de ágape.

Hemos señalado áreas de acuerdo entre las personas racionales con una ética de ágape y aquellas con una ética de imparcialidad (o incluso de egoísmo racional), sobre los principios de imparcialidad empleados para resolver dilemas de justicia. Desde el punto de vista de la investigación, puede haber dilemas éticos que susciten soluciones diferentes entre quienes tengan una ética de ágape, de imparcialidad, o de egoísmo racional, dilemas que a diferencia de nuestros dilemas hipotéticos estándar, no estarían focalizados sobre problemas de justicia. Shawver (1979) construyó algunos dilemas de esta clase, aunque en realidad no estudió empíricamente las respuestas a estos dilemas. Su propósito era mostrar que el ágape, la imparcialidad y el egoísmo racional podían sustentar de modos distintos pero igualmente válidos una definición de la sexta etapa del juicio moral. Gilligan (1977)

también sostiene que una ética de amor responsable representa una versión de la sexta y más alta etapa moral, diferente a la definida por los principios de justicia. Nosotros no negamos que estudios sobre la resolución de dilemas distintos a los nuestros puedan conducir válidamente a definiciones de etapas diferentes a las sugeridas por nuestros estudios con dilemas de justicia. Tales etapas, sin embargo, nosotros las construiríamos como etapas del desarrollo de una ética o proceso de valoración más amplio, como el que Fowler ha intentado describir. Tal ética o proceso de valoración incluiría al pensamiento religioso sobre la naturaleza humana y la condición humana, así como al juicio o razonamiento moral. Según lo sosteníamos al discutir la ética del ágape, cuando menos como parte de una etapa superior del pensamiento religioso, tal ética aún tendría que depender de los principios de imparcialidad de la Etapa 6 para resolver los problemas de justicia. A nuestro modo de ver, entonces, ni Shawver ni Gilligan han elaborado una descripción alternativa de la más alta etapa moral, sino que más bien han señalado actitudes alternativas en el desarrollo de las etapas superiores de la orientación ética. De modo que puede haber éticas alternativas de justicia y de ágape, cualquiera de las cuales podría acentuarse en una etapa ética y religiosa superior.

El ágape y la justicia de ley natural como formas alternativas de la etapa más alta del pensamiento ético y religioso

Desde nuestro punto de vista, el caso de Andrea Simpson sugiere que el punto culminante del desarrollo ético puede ser algo distinto al descrito en nuestras etapas sucesivas de la justicia. Este punto culminante o “Etapa 7” no es una reconstrucción de la estructura de justicia de la Etapa 6 que resuelva mejor los problemas afrontados por la Etapa 6, así como la Etapa 6 es una reconstrucción más adecuada de la Etapa 5. Nuestra metafórica “Etapa 7” es una etapa religiosa u ontológica, no una puramente moral. Lo que ella elabora es una ética de la supererogación, dejando los problemas de justicia para que sean resueltos mediante los principios de la Etapa 6. Aunque no reconstruye la Etapa 6, su centro reside en alguna otra cosa distinta a la justicia. La “Etapa 7” puede contentarse con “dar al César lo que es del César”, esencialmente la justicia social, y centrarse más bien en los problemas éticos de “dar a Dios lo que es de Dios”, esencialmente actos de abnegación por amor y por fraternidad humana. Tal “Etapa 7” sería una orientación ética que surgiría a partir del desarrollo de la experiencia o del pensamiento existencial o religioso, más que de la experiencia moral por sí sola. De este modo, el ágape de la “Etapa 7” diferiría del ejemplo que hemos señalado, Marco Aurelio, para quien el desarrollo de una contemplación de la ley natural “Etapa 7” servía de paralelo y de apoyo a los principios morales de justicia, en lugar de proporcionar un nuevo foco ético.

Contrastando en parte con Marco Aurelio, Andrea Simpson mostró un desarrollo de la conciencia y experiencia religiosas que le permitió superar la desesperación de su crisis de la mediana edad, cambiando y apoyando, a la vez, su orientación moral previa. Antes sugerimos que el desarrollo del pensamiento religioso contribuye a resolver la brecha entre el “ser” y el “deber ser”, la brecha entre la forma en que la persona construye los principios

o ideales morales y las formas en que la persona construye la realidad social y cósmica, considerando forzosamente la existencia del sufrimiento, la injusticia y la muerte. Esta brecha se afronta nuevamente con cada nueva etapa de los ideales o principios morales, nuevas etapas que surgen primordialmente a raíz del esfuerzo por resolver conflictos morales relacionados con los deberes y la justicia. Esta interpretación es consistente con el ejemplo de Marco Aurelio. En el ejemplo de Andrea Simpson, su desarrollo religioso le permitió superar su desesperación existencial mediante un sentido de unión con Dios o con la totalidad de la vida, que a su vez promovía un sentido de unión con todos los demás seres humanos. Este sentido de unión ideal promovió el desarrollo de una orientación ética de ágape, para resolver la brecha entre el ser y el deber ser, además de respaldar su sentido de los principios morales de la justicia.

Desde el punto de vista de la psicología, podría ser que nuestra hipotética “Etapa 7” o sexta y más alta etapa del pensamiento religioso no concuerde con nuestro argumento psicológico de que las etapas morales y religiosas sean paralelas en su estructura y que el logro de una etapa moral sea necesario pero no suficiente para el logro de la etapa religiosa paralela. Esta relación parece concordar fácilmente con el ejemplo de Marco Aurelio como caso de la hipotética “Etapa 7”, pero no concuerda de modo igualmente fácil con el ejemplo de Andrea Simpson.

Desde el punto de vista de la filosofía, este par de casos presenta dos imágenes de la “religión última” con semejanzas y diferencias igualmente importantes. La religión y ética del ágape asumidas por Andrea Simpson, a menudo es descrita como algo que se basa en, o que surge de, una fe en un Dios revelado, tal como se expresa en la tradición judeo-cristiana. La religión de Andrea Simpson, sin embargo, es tan universalista como la de Marco Aurelio. Ninguno de los dos profesaba una religión directamente dependiente de una revelación, o una ética directamente basada en un mandato divino. En lugar de eso, la orientación religiosa de ambos se basa en un sentido de plena conexión entre la mente y el corazón individuales y el orden o totalidad del cosmos, al que llaman, casi con la misma facilidad *Dios, naturaleza, vida o realidad última*. En ambos, este sentido de plena conexión sirve de apoyo y de inspiración de acciones éticas en favor de otros seres humanos.

Igualmente evidentes son las diferencias entre los dos casos. La religión y ética de Marco Aurelio es una perspectiva de ley natural del tipo por el cual abogamos antes. El Dios o naturaleza de Marco Aurelio es el Dios panteísta “conocido” o intuido por la ciencia racional que halla leyes en los eventos naturales. Las leyes o principios éticos de Marco Aurelio son los principios de justicia “conocidos” o intuidos por la filosofía moral racional.

La religión y ética de Andrea Simpson no se basa directamente sobre la ciencia racional y la filosofía moral racional como lo hacen las de Marco Aurelio. Se inspiran mucho más en el supuesto judeo-cristiano de que Dios o la realidad última es un Dios amoroso que en el supuesto de que Dios es un orden impersonal de leyes naturales. Asume que la actitud del amor es la fuente de las intuiciones sobre los principios éticos últimos y sobre la naturaleza del cosmos.

La “Etapa 7” y la teoría filosófica

El corazón de nuestra más alta etapa de filosofía ética y religiosa son las experiencias religiosas llamadas “aperturas” por Andrea Simpson, y “unión de la mente con la totalidad de la naturaleza” por Spinoza. Las convicciones intelectuales, tanto las éticas como las metafísicas, parecen surgir de esas experiencias. Tratar de justificar intelectualmente esas convicciones es adentrarse en una región que los agnósticos con una actitud religiosa, como Kant y Dewey, sostienen que está más allá de los límites del pensamiento racional.

Dewey (en Ratner, 1939) no parece haber tenido ni cultivado actitudes o experiencias místicas. Dewey define la experiencia religiosa como todo aquello que proporcione perspectiva: “Todas las religiones han hecho hincapié en el poder de la religión para darle perspectiva a los fragmentarios y cambiantes episodios de la experiencia. Necesitamos revertir el planteamiento usual y decir que cualquier cosa que ofrezca una perspectiva genuina es religiosa, no que la religión sea algo que la dé”. Luego continúa diciendo que...

Quienes sostienen que hay una clase definida de experiencia que es en sí misma religiosa, trazan fronteras entre ésta y las experiencias estética, científicas, morales y políticas, o respecto a experiencias como el compañerismo y la amistad. Pero lo “religioso” como una cualidad de la experiencia significa algo que podría pertenecer a todas esas experiencias. La experiencia religiosa tiene lugar en una multitud de formas según la persona. A veces es producida por la devoción hacia una causa; a veces por un pasaje de poesía que abre una nueva perspectiva; a veces, como fue en el caso de Spinoza, a través de la reflexión filosófica (pp. 1012-1013).

Respecto a la experiencia mística, dice Dewey:

Una concepción clara e intensa de unión de fines ideales con condiciones reales puede despertar una emoción sostenida. Las funciones de una unión eficaz de lo ideal y lo real me parecen idénticas a la fuerza que ha sido vinculada, de hecho, con la idea de Dios en todas las religiones que tienen un contenido espiritual. El sentido de esta unión puede, en algunas personas, acrecentarse mediante experiencias místicas, usando aquí el término *místico* en su sentido más amplio. Ese resultado depende del temperamento. Pero hay una marcada diferencia entre la unión asociada con el misticismo y la unión que tengo en mente. No hay nada místico en torno a esta última, es natural y moral. Ni hay nada de místico en cuanto a la percepción o conciencia de tal unión. Incluso, existe el peligro de que el recurso a la experiencia mística se convierta en un escape, que desemboque en un sentimiento pasivo de que la unión entre lo real y lo ideal ya se ha logrado. Pero en verdad esta unión es activa y práctica, es un *ir uniendo*, no algo dado (pp. 1025-1026).

La posición de Dewey difiere en dos sentidos de nuestra conceptualización o hipótesis de una “Etapa 7”, de una etapa culminante del pensamiento y de la experiencia ética y religiosa. Primero, Dewey niega que la experiencia mística tenga características religiosas especiales o únicas, distintas de otras experiencias positivas o generadoras de

perspectiva, todas las cuales pueden ser “religiosas” según su punto de vista. Segundo, él niega que haya alguna forma de reflexión filosófica que sea necesaria para la experiencia religiosa, o que sea el resultado de las experiencias religiosas. Según Dewey, para Spinoza la experiencia religiosa provenía de la reflexión filosófica; para alguien más, podría provenir de un pasaje poético o de la devoción por una determinada causa.

A diferencia de Dewey, nuestra hipótesis de una “Etapa 7” considera que la experiencia mística tiene en efecto un significado religioso único y que ésta depende de, y al mismo tiempo conduce a, reflexiones o teorías filosóficas que concuerdan en varios sentidos fundamentales. Nuestra posición también difiere de la de Kant (1949b), cuyo punto de vista es similar en muchas formas al de Dewey. La principal diferencia entre Dewey y Kant es que Dewey ve a las estructuras morales como algo natural, mientras que Kant ve a la moralidad como la resultante de un principio libre o no natural de la razón práctica o moral. Kant ve a la religión “dentro de los límites de la razón por sí sola” como (1) la construcción imaginativa de un ideal de persona moralmente perfecta, encarnada en la imagen de Cristo, y (2) la idea de una mancomunidad ética o de un pueblo de Dios gobernado por leyes éticas. En relación con lo primero, dice Kant (1949b, pp. 396-398):

La humanidad o la existencia racional en la Tierra, en su completa perfección moral, es lo único que puede proporcionar al mundo el objeto de un decreto divino y la finalidad de la creación. Es un deber que compartimos, como hombres, elevarnos al ideal de la perfección moral; esto es, al arquetipo de la disposición moral en toda su pureza. El ideal de una humanidad que agrada a Dios y que por lo tanto es de tal perfección moral como sea posible para seres terrenales, sólo la podemos imaginar como la idea de una persona dispuesta no sólo a cumplir con todos los deberes terrenales y a esparcir su bondad tan ampliamente como sea posible, mediante el precepto y el ejemplo, sino también a cargar sobre sí toda aflicción por el bien del mundo e incluso por el de sus enemigos. No necesitamos ejemplos empíricos para asumir como patrón la idea de una persona que agrada a Dios; esta idea, asumida como un patrón, ya está presente en nuestra razón moral. Además, si cualquiera, a fin de reconocer, para que fuese imitado, a un individuo en particular como ejemplo acorde a esa idea, exigiera más de lo que ve, más, esto es, que el curso de una vida totalmente intachable y tan meritoria como se pueda desear; si fuese más allá, exigiendo como credenciales indispensables para creer, que este individuo debería haber realizado milagros, o que los realizaran para él, entonces quien exigiese esto estaría confesando así su propio descreimiento moral, esto es, su falta de fe en la virtud.

En relación con el segundo punto, dice Kant (1949b, pp. 405-409):

Un estado *jurídico-civil* (político) es una relación entre unos y otros hombres en la cual ellos están en pie de igualdad bajo leyes públicas (que son leyes coercitivas). Un estado *ético-civil* es aquel en el que están unidos bajo leyes no coercitivas; esto es, *leyes de virtud* solamente. Puesto que los deberes de virtud se aplican a toda la raza humana, la noción de una mancomunidad ética se extiende idealmente al conjunto de la humanidad y por consiguiente se

diferencia de la noción de una comunidad política. Esto implica trabajar en pro de una unión de la que no sabemos si, como tal, está en nuestro poder alcanzarla. Podemos prever que este deber presupone otra idea, la de un Ser moralmente superior mediante cuyas disposiciones universales, las fuerzas de individuos separados se unifican por un fin común. Esta idea de un pueblo de Dios sólo puede llevarse a cabo mediante la organización humana, bajo la forma de una iglesia.

Kant, entonces, al igual que Dewey, sostiene que las ideas religiosas son la extensión de estructuras morales a la idea de una persona perfecta y una comunidad perfecta o mancomunidad ética. Tal extensión no requiere ni revelación, ni milagros, ni experiencias místicas de unión, sino tan solo fe en la moralidad y la razón moral. Kant nos ofrece una versión de la “Etapa 7” basada en una metafísica de la moralidad que no requiere de facultades metafísicas o místicas ulteriores. Él comienza con los principios de la razón moral de la Etapa 6, o el principio de tratar a cada persona como un fin, no como un medio. La extensión imaginativa de esta idea, sostiene, conduce a la idea de una persona perfectamente amorosa y virtuosa (imaginada como el hijo de Dios) y de una comunidad ideal de personas virtuosas (imaginada como el reino de Dios). De este modo Kant pasa desde una concepción de la justicia propia de la Etapa 6, a un ideal imaginativo y religioso o “Etapa 7”, de una persona perfecta con una actitud de ágape y una comunidad religiosa basada en esta idea.

Los enfoques metafísicamente agnósticos de Dewey y de Kant son compatibles con nuestra hipótesis de que las estructuras morales son necesarias pero no suficientes para las etapas del pensamiento religioso. La “Etapa 7” de ambos, sin embargo, es independiente de experiencias místicas y de especulaciones metafísicas, fundamentándose en cambio sobre una fe en la razón y en los ideales morales. Nuestros ejemplos de “Etapa 7” nos condujeron más bien en la dirección de la “ley natural”. Ahora presentaremos dos tipos de teoría filosófica más metafísicas que las teorías de Kant y Dewey, y que nos parecen más fieles a la experiencia de nuestros ejemplos de desarrollo a una “Etapa 7”.

La primera de estas filosofías es la ley natural panteísta de Spinoza, la más completa formulación de la filosofía ética y religiosa de la cual Marco Aurelio era un ejemplo. La segunda filosofía especulativa a considerar es la filosofía sobre el proceso evolutivo expresada en distintas formas por Whitehead (1938), por Bergson (1958), y por Teilhard de Chardin (1968). Estas son formulaciones de largo alcance de la filosofía ética y religiosa ejemplificada por Andrea Simpson.

Nuestra breve revisión no está destinada a intentar ninguna “prueba” intelectual de estas teorías como sistemas metafísicos o teológicos. En lugar de eso, sugiere cierta idea sobre cuán adecuadas son para abordar las interrogantes o tareas confrontadas por la filosofía especulativa. Tal como lo planteó Whitehead (1938, p. 4):

La filosofía alcanza su mayor importancia mediante la fusión de la religión y de la ciencia en un solo esquema racional de pensamiento. La religión es la traducción de ideas generales en pensamientos particulares, emociones particulares y propósitos particulares; tiene como finalidad extender los

intereses individuales más allá de sus autolimitantes particularidades. La religión es un ansia por infundir en la persistente particularidad de las emociones esa generalidad atemporal que en principio pertenece al pensamiento puramente conceptual.

La teoría de Spinoza

Discutiremos la teoría de Spinoza como sistema ético y como metafísica. La “Ética” de Spinoza (1677/1930) estaba sólidamente fundada en una psicología científico natural que fue la gran antecesora de la rigurosamente determinista teoría freudiana. También estaba basada en una filosofía moral y política racional, de la variedad referida a los “derechos naturales” y el contrato social. El sistema de Spinoza combinó lógicamente estos elementos éticos con una visión metafísica o religiosa del misticismo racional. Su sistema ético no tenía otro propósito que la salvación, esto es, el desarrollo de un plan coherente, que en caso de ser seguido haría a la gente libre o feliz.

La travesía de Spinoza hacia la salvación comienza con la conocida desesperación, una desesperación surgida de la relatividad de los valores y de la inevitable verdad de la muerte y la separación. Spinoza nos dice que la experiencia le ha convencido de que ninguno de los objetivos que la gente se suele plantear puede satisfacer por completo sus deseos. El placer, el poder y la riqueza —todos fallan como fuentes de gozo permanente e ininterrumpido—. Y fallan por su misma naturaleza. Está en su naturaleza ser perecederos y finitos. El hedonismo no es solución para Spinoza porque no sólo necesitamos una vida de placeres sino también una vida real. Esto es lo que la vaga palabra *auto-realización* significa en última instancia. Según Spinoza, la autorrealización es la lucha fundamental de nuestra naturaleza, y alcanzar la autorrealización es *volverse real*. Los placeres en actividades sentidas como irreales no son vinculantes. Si el hedonismo (tomar nuestros placeres personales como el objeto central de preocupación) no resuelve los problemas centrales de la vida y de su significado, tampoco la moralidad o el altruismo (tomar los placeres y dolores de otros como preocupaciones centrales) resolverán plenamente estos problemas. Dicho de otro modo, si vamos a amar a otros de un modo satisfactorio para ellos y para los demás, debe ser sin posesividad, dominación, celos o temor a la pérdida. ¿Y cómo vamos a hacer eso? Responde Spinoza:

Cuando me convencí de que las cosas no son buenas o malas, no en sí mismas, sino sólo según el modo en que excitan nuestros afectos, finalmente decidí preguntarme si hay un verdadero bien, uno que proporcione su bondad por sí mismo y que por sí solo pueda excitar nuestros afectos; mejor dicho, si habría algo que una vez encontrado y poseído, pudiese conservarse por siempre con perfecto e ininterrumpido gozo.

Spinoza está convencido de que no podemos escapar del dominio de nuestros afectos. Somos esclavos del amor por algo. Los amores que esclavizan sólo se pueden superar si hay y puede ser encontrado algún objeto que inspire un amor liberador. Si el placer y el poder no son fines intrínsecos, sólo alguna clase de amor puede ser un fin intrínseco. Sólo

poemos lograr un estado más fuerte y estable del sí mismo si logramos un más fuerte y estable amor por algo. Este amor, dice Spinoza, implica el amor por algo eterno e infinito. ¿Puede tal objeto ser encontrado? Spinoza cree que más bien deberíamos preguntar: “¿Cuál es el modo de encontrarlo? ¿Qué implica el tratar de encontrarlo?” Su respuesta es “Implica el descubrimiento de la unión de la mente con la totalidad de la naturaleza”. En otras palabras, el estado ideal de la naturaleza humana es “aquel en el que conocemos la unión de la mente humana con la totalidad de la naturaleza”. ¿Qué quiere decir Spinoza con “la unión de la mente con la naturaleza”? Salta a la vista que nuestros cuerpos son parte de la naturaleza. No es tan claro que nuestras mentes sean también parte de la naturaleza. Pero, dice Spinoza:

Nuestra mente también es parte de la naturaleza; esto es, la naturaleza tiene un infinito poder de pensamiento que contiene subjetivamente a la totalidad de la naturaleza. La mente humana es este poder, no como algo infinito y que percibe a la totalidad de la naturaleza, sino como algo finito y que percibe tan sólo al cuerpo humano.

Spinoza creía que la capacidad de la mente para abrigar ideas verdaderas implica una concordancia innata entre la mente y la naturaleza. En contraste, la tradición positivista moderna equipara a la mente con el error y lo irreal. El positivista invoca a lo mental para dar cuenta de las distorsiones y errores en la percepción de la verdad, tal como los niños desarrollan su concepto de la mente para dar cuenta de los sueños o experiencias ilusorias, que no son consideradas reales. Esta concepción de la mente como error conduce a la noción de que sólo la materia es real y deja sin explicar la realidad del orden de los eventos, un orden que no es ni material ni mental.

La realidad del orden o estructura como algo previo a la mente o a la materia es defendida por muchos filósofos, científicos y poetas que hasta cierto punto son platónicos por naturaleza. Son platónicos por cuanto reconocen que las ideas matemáticas *a priori* del científico no son simplemente invenciones que concuerden con la naturaleza porque las ideas que no concordaban con la naturaleza fueron escardadas. Ellos reconocen también que las ideas de los matemáticos no concuerdan con la naturaleza porque la naturaleza haya sido amoldada a ellas como un conjunto de planos arbitrarios y *a priori*. La geometría de Riemann y Lobachevski parecía inconcebible para los aprioristas kantianos, y no debería haber funcionado para los positivistas, porque fue desarrollada de antemano a cualquier problema empírico. Pero cada estructura matemática que tiene sentido dentro de las matemáticas parece tener alguna correspondencia con la estructura de la realidad empírica. Aún más, cada teoría matemática o científica útil es también bella. El hecho de que las ideas verdaderas sean bellas es un testimonio a favor del hecho de que las estructuras se originan y experimentan de un modo distinto al sugerido por las teorías usuales sobre la constitución de las ideas científicas. Si lo bello es una intuición preliminar de lo cierto, entonces hay cierta concordancia entre la mente y la naturaleza que viene ya *dada*, en lugar de ser arrebatada a la naturaleza mediante experimentos. Todavía más controversial, Spinoza sostiene que el orden del universo puede ser conocido por los humanos porque la mente humana es parte del universo y en parte tiene en común con éste, propiedades mentales universales.

La unión de la mente con la naturaleza, entonces, en lo fundamental es tan sólo un conocimiento más pleno de la mente y de la naturaleza, al que se suma una autoconciencia sobre el significado de aquellos estados donde nos hallamos en armonía física o mental con la naturaleza. Los arrebatos místicos y la aceptación de la vida, que a veces se considera implican postulados sobrenaturales, sólo se pueden tener si vemos esta totalidad de la vida. Ver la vida como un todo es amar y aceptar la vida porque equivale a vernos como una parte necesaria de la misma. De este modo, la actitud de Spinoza hacia la naturaleza como un todo es semejante a la de un místico hacia un Dios sobrenatural. En la metafísica de Spinoza, la palabra naturaleza se entiende como sinónimo de otras dos palabras: *Dios* y *substancia*.

Spinoza está dispuesto a admitir que hay algo adicional, por encima y más allá del agregado de cosas que constituyen nuestro universo físico. Incluso está dispuesto a llamar ese algo con el nombre de *Dios*. Pero —y aquí viene su primer “pero”— él no está dispuesto a admitir que ese algo, a diferencia de las partes constituyentes del universo, esté separado del universo. Dentro del universo mismo, e inseparable de él, afirma Spinoza, hay algo distinto a sus partes. Él prosigue explicando que con ese algo se refiere a la totalidad del universo, la cual, sostiene, no es el mero agregado de sus partes. Para apoyar esta afirmación se vale de dos proposiciones. Primera, el universo es un sistema u organismo. Segunda, en un sistema el todo es algo diferente a la mera suma de sus partes.

Spinoza traza cierta distinción entre Dios y todos los fenómenos involucrados. Dios es substancia, mientras que los fenómenos son meras modalidades. Por substancia, él quiere decir el orden del universo, considerado como un sistema eterno de leyes naturales que tiene una faceta mental (porque las leyes implican la posibilidad del conocimiento), como señala Curley (1969), así como una faceta de hecho o de regularidades físicas. La concepción planteada por Spinoza, de Dios como substancia, es la clase de conceptos que un científico moderno podría proponer si él o ella pasara de explicar eventos mediante leyes naturales, a preguntar “¿Qué clase de realidad última está implicada en la existencia de leyes científicas?” (Curley, 1969).

¿Cómo puede usarse esta metafísica o visión de la realidad para salvarnos de la desesperanza? Nuestras alegrías normales son los resultados de nuestra autorrealización, de actividades en las cuales nuestra competencia, poder y conocimiento se acrecientan, especialmente si nuestra autorrealización está ligada a la autorrealización de otros. Pero en última instancia, nuestro gozo en la autorrealización es destruido por nuestra conciencia de que nuestro sí mismo y el de los otros son sólo partes limitadas y desfallecientes de una realidad mayor. Cuando por primera vez nos hacemos conscientes de la realidad mayor que es el trasfondo de nuestras actividades, es probable que nos sintamos oprimidos por un sentido de futilidad de todo lo que hacemos, tenemos y somos. La reacción de los “nacidos una vez”^{*} a este sentimiento de futilidad es reenfocarnos en nuestras actividades y en el presente en el cual existen. En cambio, Spinoza recomienda que dejemos de actuar y que

* Alude a la distinción entre los “dos veces nacidos” y los “nacidos una vez” empleada por Erikson, William James y diversos credos para referirse a quienes han tenido, o no, experiencias de conversión religiosa [NdT].

cambiamos figura y fondo, que focalizemos nuestra experiencia sobre la realidad mayor que usualmente constituye el trasfondo de nuestras actividades.

El ejemplo más concreto es la naturaleza, en un sentido físico, de la cual generalmente estamos conscientes como trasfondo de nuestras actividades más que como un experimentar la realidad. Experimentar la belleza de la naturaleza es experimentar la belleza de algo que es permanente, a pesar de nuestra transitoriedad. La belleza de la naturaleza es la belleza de un sistema eterno, no de esta o de aquella visión específica. La belleza de la naturaleza es la experiencia de percibir objetos eternos, a los cuales a su vez hay que responder en términos de la unidad que manifiestan y en la cual estamos incluidos. Esta belleza es representada usualmente desde la cima de una montaña, en la cual, por la sensación de distancia, parecemos compartir la perspectiva eterna e inclusiva de la naturaleza. Ahora bien, si empleamos esa clase de experiencia en la cima como una analogía visual para focalizar la realidad que sirve de trasfondo a nuestra vida cotidiana, comprenderemos la esencia de la actitud religiosa de Spinoza. Estamos destinados a ser miserables e infelices, piensa Spinoza, mientras permanezcamos ignorantes de cuál es nuestro lugar en la naturaleza.

La comprensión de nuestro lugar en la naturaleza es el camino hacia la aceptación activa y el amor por la vida. Esta aceptación depende en parte, dice Spinoza, de la aceptación de los eventos y de nuestras propias acciones como casualmente determinadas, del reconocimiento de los límites de nuestro poder frente a la naturaleza o Dios. Y depende en parte, añade, de un amor más activo por Dios o la naturaleza y de un sentido de unión con éste que proviene de la conciencia de nosotros mismos como parte de la naturaleza.

Spinoza, entonces, ha aplicado a su propio Dios las expresiones teológicas comunes en cuanto al Dios de la tradición. Él sostiene, en efecto, que su propio Dios tiene tanta personalidad como el Dios de la tradición, si por personalidad se entiende una relación personal de parte de los seres humanos hacia Dios, tal como se expresa en la actitud del amor. Lo que Spinoza está diciendo es que si entendemos la vida o la naturaleza no podemos menos que amarla y amar todas las cosas que hay en ella. Y si amamos a la vida, a la naturaleza, o a Dios, seremos capaces de sobreponernos a todos los dolores de la vida. Los dolores de la vida son causados por desilusiones o pérdidas en nuestro amor por determinadas personas o metas. Pero si nos mantenemos conscientes de la relación de todas las personas y cosas con el todo de la naturaleza o de Dios, entonces continuaremos amando el todo a pesar de las desilusiones o pérdidas. Y si amamos la vida o la naturaleza, seremos capaces de enfrentar hasta nuestra propia muerte con ecuanimidad, puesto que amaremos la vida más que nuestra propia, particular y finita vida. El reto de nuestra supervivencia sólo puede ser enfrentado mediante la identificación o unión con algo más eterno. El conocimiento de, y el amor por, la naturaleza o Dios son una forma de unión. Conocer es ser parte de la verdad mayor, y como todos sabemos, amar es unión. En un sentido mitad poético, mitad lógico, pero nunca sobrenatural, nuestra mente es parte de un todo, afirmó Spinoza, y si conocemos y amamos lo eterno, nosotros mismos seremos en cierto sentido eternos.

La teoría de Teilhard de Chardin

Una postura alternativa a la de Spinoza, que también procura desarrollar una religión de ley natural con la ayuda de la ciencia, es la de Teilhard de Chardin, un paleontólogo y sacerdote católico. Al igual que el filósofo Bergson (1958), cuya obra tuvo un profundo y duradero impacto sobre la suya, Teilhard enfatiza al proceso creativo de la evolución como la “llave” para entender al universo y a la presencia de Dios.

Teilhard construyó una metafísica de la evolución, o una “hiperfísica”, según la llamó, que no contempla el mundo desarrollándose por azar sino guiado por un centro personal. Él concibe al *telos* de la evolución como una convergencia universal hacia Dios, a quien llama el Punto Omega de la evolución. Él sostiene que la evolución tendría dos facetas que no pueden ser separadas —un aspecto psíquico o “adentro” y un aspecto físico o “afuera”—. Propone también una ley central de la evolución que enlazaría el interior y el exterior de las cosas: la ley de complejidad y conciencia. Esta ley estipula que a cada estructura mejor organizada le corresponderá una conciencia más desarrollada. De ese modo, la metafísica de Teilhard abordó el dualismo de la mente y la materia ofreciendo una comprensión unitaria de ambos.

Teilhard describe la tendencia del proceso evolutivo, tomado en su conjunto, como algo que apunta hacia la persona humana con capacidad de pensamiento reflexivo. El logro de la evolución es el *Homo sapiens* —así como, retrospectivamente, el “objeto” de la evolución desde sus inicios—. Teilhard destacó que su principal propósito al presentar su metafísica evolutiva era contribuir a que otros pudiesen ver las dimensiones cósmicas de este desarrollo y responsabilizarse por su continuación. En el prefacio a la presentación más sistemática de su teoría, “El fenómeno humano”, escribió (1965, p. 31):

Ver —se podría decir que la vida toda reside en ese verbo— si no en última instancia, al menos en lo esencial. Ser más es unirse más y más: tales serán el resumen y la conclusión misma de esta obra. Pero enfatizamos el punto: la unidad sólo aumenta mediante el crecimiento de la conciencia, es decir, de la visión. He aquí el por qué, sin duda, la historia del mundo viviente se reduce a la elaboración de ojos cada vez más perfectos en el seno de un cosmos donde cada vez hay más que discernir. La perfección de un animal, la supremacía del ser pensante, ¿no se miden por la penetración y poder sintético de su mirada? Tratar de ver más y mejor no es capricho, curiosidad o lujo. Ver o perecer. Tal es la situación impuesta por el misterioso don de la existencia, a todo aquello que es un elemento del universo. Y tal es, en consecuencia, a un más alto grado, la condición humana.

La preocupación de Teilhard porque tratemos de “ver más y mejor” o “perecer” está enraizada en su propia lucha con el problema de la muerte. Un comentarista, DeLubac (1968, p. 56), dice: “No sería exagerado presentar todo el cuerpo de su obra como una larga reflexión sobre la muerte”. Tal vez la oportunidad en que más conmovedoramente se hayan expresado las reacciones personales de Teilhard ante la muerte, fuese después de la pérdida de un colega y amigo cercano, Davidson Black:

Pero qué cosa tan absurda es la vida, contemplada superficialmente: tan absurda que se ve uno obligado a retroceder hacia una terca y desesperada fe en la realidad y supervivencia del espíritu. De otro modo —si no hubiese tal cosa como el espíritu, quiero decir— tendríamos que ser idiotas para no dar por terminados todos los esfuerzos humanos...

En medio de mi pesar por la muerte de Black, y en la sofocante atmósfera de condolencias “agnósticas” que la rodeó, me juré a mi mismo, ante el cuerpo de mi amigo muerto, luchar más vigorosamente que nunca para infundirle esperanza a la labor y búsqueda del hombre (1962, pp. 155-156).

Esta angustia ante la perspectiva de una calle ciega cósmica es un tema constante a lo largo de toda su vida. Como respuesta, él busca un producto, una apertura o una “salida” que pudiese dar aliento a la humanidad.

Para Teilhard, la única creencia capaz de dar ese aliento e impulsar la marea de la evolución humana es la creencia en un Omega personal, un centro capaz de conducir los seres humanos hacia la unidad, sin destruir sus centrados sí mismos. La creencia en el Omega no es asentir a la presencia de un ser apartado del yo o del mundo. Más bien, esa creencia es el reconocimiento de la presencia atractiva del Omega en el proceso que dirige la evolución hacia una mayor complejidad y conciencia, y en definitiva, hacia una unión mística. Teilhard concebía a la fuerza o energía activa ejercida por el Omega como amor. El amor es un principio general de unidad; es la “afinidad del ser por el ser”. En su nivel más rudimentario, el amor está presente en la unidad de las personas unas con otras y con Omega o Dios.

La visión de Teilhard de la relación de la persona con la naturaleza y Dios es, en sus propias palabras, una forma de misticismo. Él a menudo sostuvo que la obra de su vida fue un intento por develar “la conjunción de razón y misticismo” o el logro simultáneo de lo universal y lo espiritual. Teilhard elabora su misticismo en su principal tratado religioso, “El medio divino” (1968). Allí señaló que la percepción de lo divino en el mundo es un “ver” o un “gusto”, una intuición que va más allá del razonamiento mismo. Él describe la aprehensión del medio divino como un estado consciente que afecta a todas las dimensiones de la psique. En ese estado, crece un sentido de la unidad común a todas las cosas y una conciencia de una nueva dimensión de la realidad. Teilhard describe ese estado en términos de una transformación del modo en que uno se relaciona con el mundo. “Aún más profundo: una transformación ha ocurrido para mí en *la percepción misma del ser*. De allí en adelante, se ha vuelto para mí, en cierto modo, tangible, gustoso, y dominando sobre todas las formas en las que se manifestaba, el ser mismo comenzó a atraerme y a intoxicarme” (1968, p. 129). Teilhard asegura que tal experiencia es accesible para “el pagano y el cristiano por igual” y que incluso el cristiano debe “admitir que esta reversión hacia lo interior parece haber ocurrido dentro de las partes profanas y ‘naturales’ de su alma” (p. 129).

Para Teilhard, el misticismo cristiano exige tanto un amor por la Tierra como un rendirse ante Dios. Teilhard (1968, p. 120) escribe que alcanzar las capas superiores del medio divino...

... es experimentar con igual certeza que uno lo necesita todo y que uno no necesita nada. Todo nos es necesario porque el mundo nunca será suficientemente grande para proporcionarle a nuestro gusto por la acción los medios para aprehender a Dios, ni a nuestra sed por sentir la posibilidad de ser invadidos por él. Y sin embargo, nada nos es necesario; pues como la única realidad que puede satisfacernos yace más allá de las transparencias en las cuales se refleja, todo lo que es perecedero y muere entre nosotros sólo nos devolverá la realidad con una mayor pureza. Todo me es todo y todo me es nada; todo es Dios para mí y todo es polvo para mí.

Como hemos visto, Teilhard enfoca la religión, tal como se expresa en su misticismo, recurriendo a dos fuentes: una teoría científica de la evolución y la teología cristiana. En lugar de percibir que estas fuentes se oponen mutuamente, como a menudo ha sido el caso en los círculos teológicos, Teilhard las percibe como distintas expresiones de la misma verdad. Teilhard argumenta que su teoría científica de la evolución conduce a la hipótesis de un Dios, concebido como el Omega. Esta hipótesis no requiere un “conocimiento sobrenatural” o una “revelación”, tan sólo requiere una “fe psicológica” o natural. La decisión de aceptar o rechazar la hipótesis está racionalmente basada sobre una determinación de cuán bien da cuenta del conjunto de la experiencia. Para Teilhard, el rechazo de la hipótesis de Dios es incompatible con el fenómeno de la capacidad reflexiva de los seres humanos.

De allí esta notable situación, que nuestra mente, por el hecho mismo de ser capaz de discernir infinitos horizontes en el porvenir, sólo es capaz de avanzar mediante la esperanza de lograr algo a partir de sí misma, una consumación suprema, sin la cual podría sentirse legítimamente malograda, frustrada y defraudada. Por la naturaleza del trabajo, y correlativamente por exigencia del trabajador, una muerte total, un muro infranqueable, contra el cual pudiese chocar la conciencia y entonces desaparecer para siempre, son así irreconciliables con el mecanismo (puesto que destruiría inmediatamente su resorte impulsor) de la actividad reflexiva (1965, p. 231).

De este modo Teilhard concluye que la afirmación de Omega es la única elección que satisface la necesidad de significado de la inteligencia.

Aunque Teilhard desarrolla un misticismo y una “teología natural” sin basarse en una revelación, él ve a la revelación de Cristo como un elemento central de su teología. Para Teilhard, así como para otros filósofos y teólogos contemporáneos que trabajan dentro de un marco metafísico evolutivo, la revelación presupone la teología de la naturaleza o de la creación.

La metafísica evolutiva de Teilhard proporciona el marco de referencia necesario para interpretar la revelación cristiana. Adicionalmente, él encuentra que la cristiandad es la mejor expresión histórica del misterio presente en el interior y en la culminación evolutiva del cosmos. Su teología natural le conduce a la noción de un Omega que debe ser tanto inmanente como trascendente —el foco de la convergencia evolutiva, que no obstante, como centro de atracción personal, es externo a la evolución—. Sin embargo, una vez que

establece la naturaleza personal de Dios, él encuentra que la revelación no sólo es posible, sino que está “en conformidad con las cosas”. Si bien Teilhard no cree que pudiese haber deducido la fe cristiana a partir de su esquema evolutivo, él les consideraba en estrecha armonía. La fe cristiana permite completar su sistema y hacer claro lo que ya se ha sugerido pero de modo vago. La revelación cristiana confirma su fe psicológica y le proporciona nuevas profundidades e inspiración.

Rasgos comunes en las teorías de Spinoza y de Teilhard

En nuestra descripción de las teorías de Spinoza y de Teilhard, emergen las siguientes características comunes como rasgos de lo que describimos como “Etapa 7”. Primero, esta etapa presupone la moralidad de principios de las Etapas 5 ó 6. Spinoza articulaba la moralidad en términos de la justicia, el contrato social y los derechos naturales, mientras que Teilhard desarrolló una moralidad de ágape que presupone una preocupación básica por la personalidad. Estas posiciones morales han sido construidas racionalmente y no dependen de una revelación o mandato divino. Aunque representan ideales de orden moral, también representan estructuras de la realidad o naturaleza. En este sentido, la realidad o naturaleza es interpretada en términos de lo que hemos llamado *ley natural*. El planteamiento de que la naturaleza se rige por leyes y está en cierta armonía con las nociones humanas más desarrolladas del amor y la justicia, se basan en un conjunto de supuestos adicionales que hemos descrito como metafísicos, ontológicos o religiosos. Estos supuestos se tornan más explícitos cuando surgen preguntas como “¿por qué ser moral?” y “¿por qué vivir?” Apropiadamente entendidas, estas interrogantes no son morales sino religiosas. Ellas preguntan si hay algún basamento en la realidad, en la naturaleza tomada como un todo o en el terreno de la Naturaleza, para actuar según principios morales universales. La historia personal y el pensamiento de quienes hemos tomado como ejemplos sugiere que la transición a la “Etapa 7” comienza con la desesperación; esto es, con la consideración de que la vida y acción humanas en definitiva carece de significado y está condenada a extinguirse. La experiencia de la desesperación cuestiona el valor fundamental de la actividad humana. La única respuesta al cuestionamiento radical inherente a la desesperación es la construcción de una metafísica capaz de reafirmar lo que se ha negado.

Las aseveraciones religiosas implican una metafísica porque se refieren a la estructura común de toda realidad. Esta posición, tal como explicamos, nos lleva a estar en desacuerdo con los proponentes de las teorías emotivistas de la religión y con los fundamentalistas que descartan cualquier conocimiento natural de Dios. En oposición a los emotivistas, compartimos con Teilhard y Spinoza el supuesto de que las ideas religiosas tienen una base cognitiva relacionada con la estructura básica del ser. En oposición a los fundamentalistas, asumimos con Spinoza y Teilhard la idea de que la revelación sólo puede ser aceptada y juzgada como “verdadera” sobre la base de alguna comprensión previa del significado de Dios, o sobre la base de alguna metafísica previa.

Tal metafísica comienza a partir de experiencias en las que el mundo exhibe un orden racional, tal como hemos visto en las apelaciones de Spinoza y de Teilhard a la ciencia como inicio de la reflexión metafísica. Aunque Spinoza y Teilhard desarrollan una metafísica que está en armonía con el conocimiento científico racional sobre el mundo, su metafísica no se basa en una simple extrapolación a partir de lo conocido. Más bien asume una “substancia” subyacente o fundamento del ser y de la naturaleza. La intuición de este fundamento del ser trasciende la dualidad del sujeto y del objeto; involucra un sentido de unión entre el que conoce y lo conocido.

En la “Etapa 7”, entonces, los individuos construyen una “teología natural” basada en la razón. Aunque racionalmente derivados, los sistemas metafísicos de la “Etapa 7” también se apoyan en experiencias místicas de unión con la realidad como un todo. Ese componente místico está presente en las teorías y ejemplos que hemos citado. La experiencia mística está presente, como elemento, en la espiritualidad de la “Etapa 7”, pero es necesario ver esa experiencia en el contexto de otros rasgos de esta etapa. La experiencia mística tal vez pueda ser inducida mediante una diversidad de formas, tales como las drogas o una disciplina de meditación. Las experiencias místicas que son religiosamente significativas son aquellas en las que la unicidad del ser se pone de manifiesto, y la dualidad sujeto-objeto es superada. Estas experiencias representan entonces una captación intuitiva de la realidad, emocionalmente poderosa, que una metafísica sólo puede expresar conceptualmente de un modo limitado.

Resumen y conclusiones

En esta fase de la investigación sólo podemos extraer conclusiones tentativas. Psicológicamente, hay paralelos claros entre nuestras etapas morales y un desarrollo similar, por etapas, del pensamiento religioso. Hemos interpretado estos paralelos como consistentes con la hipótesis de que las estructuras del pensamiento religioso dependen para su formación de las estructuras morales; esto es, que el desarrollo del juicio moral es necesario pero no suficiente para el desarrollo del pensamiento religioso. Esta relación es consistente con la postulación de la autonomía de la moralidad o juicio moral, o irreductibilidad de los razonamientos sobre el “deber” moral a razonamientos descriptivos sobre el “ser” de hechos naturales o sobrenaturales. También es consistente con la noción de que los razonamientos y orientaciones religiosas tienen como función servir de apoyo al razonamiento moral cuando éste se enfrenta a preguntas como “¿por qué ser moral?”, así como a problemas que surgen a partir de la brecha entre las estructuras morales y los juicios sobre el mundo tal como es, o de la brecha entre el comportamiento justo y la existencia en el mundo de la injusticia, el sufrimiento y la muerte.

La relación necesario pero no suficiente se deriva fácilmente de las teorías cognitivo-evolutivas de Dewey (en Ratner, ed., 1939), Mead (1934), y J. M. Baldwin (1906). Estas teorías, aunque compatibles a grandes rasgos con nuestro enfoque de la “ley natural”, difieren al concebir a los razonamientos religiosos como construcciones esencialmente imaginativas de un yo moral ideal y de una sociedad ideal. En cierto sentido, sus teorías son

agnósticas en cuanto implican que no hay otra fuente del “conocimiento” y experiencia religiosa que no sea el “conocimiento” y la experiencia moral. Estas teorías, por supuesto, toman en cuenta los cuerpos de creencias y credos religiosos a los que los niños son expuestos, pero asumen que los niños asimilarán estos cuerpos de conocimiento y de valores a sus propias estructuras morales en desarrollo. Las experiencias religiosas conducen a nuevas estructuras morales y religiosas sólo en la medida en que tales experiencias puedan traducirse a experiencias morales con otras personas dentro de una comunidad religiosa.

Las relaciones observadas entre el desarrollo moral y religioso son consistentes con las filosofías y psicologías de Dewey, Mead y Baldwin, las cuales asumen que el razonamiento religioso se deriva en última instancia o de la razón moral o del razonamiento sobre el mundo social y natural. Estas relaciones también concuerdan con nuestro propio enfoque de una “ley natural”, el cual diverge de esas teorías al atribuirle una mayor autonomía a la experiencia y razonamiento religioso. A nuestro modo de ver, hay problemas, experiencias y pensamientos que son centralmente religiosos y metafísicos, aunque la formulación de esos problemas dependa en parte de estructuras morales.

La manera más clara que encontramos para elaborar este enfoque fue hacerlo en términos de las experiencias y juicios de las personas que pensamos se hallaban en la “Etapa 7”, la sexta o más elevada etapa del razonamiento religioso. El centro de la etapa más alta viene dado por experiencias muy distintivamente religiosas de unión con una deidad, bien sea panteísta o teísta. Estas experiencias no las interpretamos de un modo psicológicamente reduccionista, como lo hace la teoría freudiana al considerar la experiencia mística como un vestigio de un temprano sentimiento de unión con la madre. Nosotros, en cambio, le tratamos como algo que surge de, y contribuye a, una nueva perspectiva. Calificamos esta nueva perspectiva como “cósmica” e “infinita”, aunque por supuesto la marcha hacia el logro de tal perspectiva es apenas una aspiración más que una posibilidad plena. El logro de esa perspectiva resulta de una nueva comprensión. Recurriendo al lenguaje de la psicología Gestalt para describir esta comprensión, la llamamos un cambio de figura a fondo, de tener como centro la actividad del yo y de otros a centrarse en la totalidad o unidad de la naturaleza o del cosmos. Según la visión de Spinoza, la experiencia de “la unión de la mente con el todo de la naturaleza”, proviene de la habilidad para ver la naturaleza como un sistema organizado de leyes naturales y para ver cada elemento de la naturaleza, incluido uno mismo, como parte de ese todo.

Este acto de comprensión, sin embargo, no es puramente cognitivo. No se puede ver el todo o el trasfondo infinito del ser a menos que uno lo ame y aspire amarlo. Tal amor, nos dice Spinoza, surge al principio a partir de la desesperación relacionada con amores más limitados, finitos y perecederos. Conocer y amar a Dios o a la naturaleza como el trasfondo de un sistema de leyes que pueden ser conocidas a través de la razón, es una base de apoyo para nuestra aceptación de las leyes morales, racionales y humanas de la justicia, que son parte del todo. Además, nuestro amor por el todo o por lo último, nos sirve de apoyo a través de las experiencias con el sufrimiento, la injusticia y la muerte.

Spinoza se centra en el amor por Dios o naturaleza; Teilhard, por su parte, ve a Dios no sólo como el objeto último del amor sino también como ultimadamente amoroso. La

idea central de su enfoque es que el cosmos evoluciona hacia niveles más altos de conciencia y organización. El principio o fin de esta evolución es el amor.

A nuestro modo de ver, entonces, una teoría psicológica de las etapas religiosas, en particular de la etapa más alta, se basa en una teoría filosófica, en un conjunto de supuestos metafísicos y religiosos consistentes con, pero no reducibles a, la ciencia y la moralidad racionales. Este enfoque es paralelo a lo que sostenemos sobre el razonamiento moral, cuya definición requiere una filosofía moral autónoma. En el caso de la moralidad, sostenemos que hay una sola estructura definitoria de una sexta o más elevada etapa, y que esta estructura puede ser interpretada y justificada mediante varias teorías rigurosas, entre las cuales la teoría de Rawls es el mejor ejemplo.

En el caso de la “Etapa 7”, el más alto nivel de pensamiento ético y religioso, la estructura es mucho menos unitaria y definible. En consecuencia, teorías especulativas como las de Spinoza y Teilhard de Chardin, que surgen a partir de esta estructura y la justifican, son más diversas y menos rigurosas que las teorías morales.

Estas teorías, no obstante, se derivan de una comprensión y perspectiva cualitativamente nueva, a la que llamamos “Etapa 7”. Las filosofías especulativas que articulan esta comprensión, entonces, no son metafísicas sin sentido, como sostiene el positivismo, sino construcciones esenciales para entender el desarrollo humano.

Referencias

- Baldwin, J. M. (1906). *Thoughts and Things*. 3 Vols. New York: Macmillan.
- Bergson, H. (1958). *The Two Sources of Morality and Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor.
- Bradley, F. H. (1962). *Ethical Studies*. New York: Oxford University Press.
- Curley, E. M. (1969). *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DeLubac, H. (1968). *The Religion of Teilhard de Chardin*. New York: Image Books.
- Erikson, E. (1950). *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Fowler, J. (1976). “Stages in Faith: The Structural Developmental Approach.” In T. Hennessey, ed., *Values and Moral Development*. New York: Paulist Press.

- Fowler, J. (1978). "Mapping Faith's Structures: A Developmental View." In J. Fowler and S. Keen, eds., *Life Maps: Conversations on the Journey of Faith*. Waco, Texas: Word Books.
- Fowler, J. and Vergote, A., eds. (1980). *Toward Moral and Religious Maturity*. Morristown, N.J.: Silver-Burdett.
- Frankena, W. K. (1963). *Ethics*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Freud, S. (1930). *Civilization and Its Discontents*. London: Hogarth Press.
- Gilligan, C. (1977). "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality." *Harvard Educational Review* 47, 481- 517.
- Gilligan. (1976). "Psychoanalytic Theory and Morality." In T. Lickona, ed., *Moral Development and Behavior*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Hartshorne, H., and May, M. A. (1928-1930). *Studies in the Nature of Character*. Vol. 1: *Studies in Deceit*. Vol. 2: *Studies in Selj-Control*. Vol. 3: *Studies in the Organization of Character*. New York: Macmillan.
- Kant, I. (1949a). *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. New York: Liberal Arts Press.
- Kant, I. (1949b). *Religion Within the Limits of Reason Alone*. In C. J. Friedrich, ed., *The Philosophy of Kant*. New York: Random House.
- Kant, I. (1785/1959). *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Trans. L. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Kohlberg, L. (1973a). "Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited." In P. B. Baltes and K. W. Schaie, eds., *Life Span Developmental Psychology: Personality and Socialization*. New York: Academic Press.
- Kohlberg, L. (1973b). "Stages and Aging in Moral Development: Some Speculations." *Gerontologist* 73, 497-502.
- Kohlberg, L. and Shulik, R. (1981) "The Aging Person as Philosopher: Moral Development in the Adult Years". Cambridge, MA: Center for Moral Education, Harvard Graduate School of Education. Mimeo.
- Loevinger, J. (1976). *Ego Development*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Oser, F. (1980). "Stages of Religious judgment." In J. Fowler and A. Vergote, eds., *Toward Moral and Religious Maturity*. Morristown, N.J.: Silver- Burdett.
- Outka, G. (1972). *Agape: An Ethical Analysis*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Power, C., and Kohlberg, L. (1980). "Religion, Morality, and Ego Development." In J. Fowler and A. Vergote, eds., *Toward Moral and Religious Maturity*. Morristown, N.J.: Silver Burdett.

- Ratner, J. (1939) (ed.). *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy*. New York: Random House.
- Shawver, D. J. (1979). "Character and Ethics: An Epistemological Inquiry of Lawrence Kohlberg's Cognitive Theory of Moral Development." Ph.D. dissertation, McGill University.
- Shulik, R. (1979) "Faith Development, Moral Development, and Old Age: An Assessment of Fowler's Faith Development Paradigm." Ph.D. dissertation, University of Chicago.
- Spinoza, B. (1930). Ethics. In J. Wild ed., *Spinoza Selections*. New York: Scribners.
- Teilhard de Chardin, P. (1962). *Letters from a Traveller*. New York: Harper & Row.
- Teilhard de Chardin, P. (1965). *The Phenomenon of Man*. New York: Harper & Row.
- Teilhard de Chardin, P. (1968). *The Divine Milieu*. New York: Harper & Row.
- Tillich, P. (1952). *The Courage to Be*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Toulmin, S. (1950). *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. (1938). *Process and Reality*. New York: Humanities Press.

Traducción de Levy Farías