



Ética para seducir

Cinco vías para hacer creíble la ética cristiana

Francisco José Alarcos Martínez

FRANCISCO J. ALARCOS MARTÍNEZ

ÉTICA PARA SEDUCIR

Cinco vías para hacer creíble la ética cristiana

Herder

Diseño de portada: Purpleprint Creative

Edición digital: José Toribio Barba

© 2015, Francisco J. Alarcos Martínez

© 2015, Herder Editorial, S. L., Barcelona

1.^a edición digital, 2015

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3428-0

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Herder

www.herdereditorial.com

A quien Dios lleva en la palma de su mano.

ÍNDICE

Prólogo de Francesc Torralba Roselló

Introducción

1. La coherencia ex-puesta

1. El *status* de la coherencia y la autenticidad

2. La conquista del respeto: *via coherentis*

3. El malogro del respeto: *via incoherentis*

4. La secularización de la coherencia

2. La narratividad ética

1. ¿Qué naturaleza soporta la moral?

2. Narración y naturaleza humana

3. Las fuentes narrativas

4. La moral cristiana como narrativa verosímil

3. La tradición creativa

1. La tradicional novedad de la ética cristiana

2. ¿Tradición creativa o tradicionalismo estéril?

3. Tradición creativa como dinámica de esperanza

4. La humildad prudente

1. La reconciliación con la humildad

2. La humildad desde la fuente bíblica

3. La mística como *schola humilitatis*

4. La articulación prudente de la humildad

5. La justicia dichosamente pro-vocada

1. La justicia pensada

2. La justicia cristianizada

3. La justicia cuestionada

4. Los derechos humanos como crisol de la justicia

5. La justicia dichosamente provocada

In-Conclusiones

Bibliografía

PRÓLOGO

Credibilidad es la palabra clave de este bello ensayo de teología moral que nos regala el profesor y amigo Francisco José Alarcos, director de la Cátedra Andaluza de Bioética y profesor de la Facultad de Teología de Granada.

A lo largo de sus páginas se propone explorar la verosimilitud de la moral cristiana, y lo hace abordando los grandes temas sin escapismos. En su prosa hay mucho de experiencia vivida, pero tamizada por categorías conceptuales que ha sedimentado a lo largo de su largo y fecundo magisterio oral y escrito. No se trata, en sentido estricto, de un tratado de teología moral, ni de una suma en el sentido escolástico del término. Es un ensayo en el sentido más genuino, un esbozo escrito en clave personal, con voluntad pedagógica y desde un profundo y auténtico sentido eclesial.

El autor, cura diocesano y buen conversador, aún, en este breve libro, su experiencia como profesor de teología moral y la actividad pastoral que desarrolla en distintos ámbitos eclesiales, sin olvidar jamás a las personas que viven en las periferias de la Iglesia. El resultado es un libro en que sedimenta lo vivido, buscando un lenguaje que sea significativo y claro, que pueda trascender el círculo endogámico y hermético de la academia y del barroquismo teológico.

El papa Francisco nos exhorta a salir fuera de nosotros mismos, a explorar nuevos procesos y a desarrollar una teología que, sin perder rigor, pueda servir a la Iglesia, entendida como Pueblo de Dios, y pueda dar que pensar a los ciudadanos que se ubican en la frontera o más allá de ella. Frente a la «teología de escritorio» ajena al mundo y a las circunstancias que viven las personas, nos exhorta a desarrollar un discurso teológico extático y diaconal, que salga de sus propias fronteras y que tenga una clara voluntad de servir, de ser útil a la personas que, con todas las dificultades, tratan de vivir honestamente el modelo de vida que emana del Evangelio.

La articulación de esta teología es decisiva para que esta sea significativa en el panorama cultural vigente. Frecuentemente es desplazada a la marginalidad, o bien se la vacía de cualquier estatuto epistemológico. La tarea que le corresponde a la teología no es fácil, porque, por un lado, debe ser la expresión verbal de una vida inspirada por la Palabra de Dios y asumida en el marco de lo eclesial, pero, por otro lado, debe ser rigurosa, fiable, razonable.

Alarcos explora una vía creativa que une el aspecto categorial y el aspecto narrativo; la academia y la vida; lo aprendido en los libros y lo aprendido en las horas de dolor. El profesor de teología deja hablar al cura diocesano que ha acompañado a decenas de personas en sus encrucijadas vitales y en sus episodios más difíciles; pero el cura diocesano encuentra en el profesor de teología el trasfondo conceptual, el marco categorial para articular un discurso significativo que trascienda la anécdota y humanice a la teología.

A lo largo del libro se expresa una idea decisiva: para tener credibilidad en el mundo es fundamental que la propuesta moral cristiana sea razonable o, dicho de otro modo, que pueda ser contemplada como una opción fundamental coherente, sólida. Y eso es

especialmente necesario en este supermercado líquido de propuestas morales caracterizadas por su minimalismo.

Para comprender bien la cuestión clave es esencial distinguir tres conceptos: credibilidad, credulidad y fe. La fe es un don, la respuesta a una llamada que acaece en el interior de la persona y que afecta integralmente su modo de estar en el mundo. Nace, como expresa Benedicto XVI, el Papa emérito, de un encuentro que abre un nuevo horizonte en la vida personal. La teología tiene como objeto formal la reflexión crítica y racional sobre la fe y las consecuencias en el orden práctico que derivan de ese encuentro transformado en opción fundamental.

La credulidad es asumir acríticamente una idea, consiste en seguir, sin un ápice de conciencia crítica, una propuesta, ya sea de orden político, moral, social o religioso. La credulidad es propia de la inmadurez espiritual, de la minoría de edad kantiana, del miedo a pensar por uno mismo, del puro seguidismo inercial.

La modernidad líquida se ha convertido, lamentablemente, en un escaparate de credulidades sin fundamento, tanto en el terreno moral como en el político. Mientras se somete a una dura crítica ciertos aspectos de la moral cristiana y se la ningunea como un relato anacrónico, obsoleto y demodé, se aceptan acríticamente programas morales y sociales, políticos y económicos que suscitan un universo de interrogantes.

La fe es un acto libre que debe ser pensado y examinado, a fondo, por el creyente. La teología está al servicio de esta fe adulta, razonable, que asume con conciencia crítica su ser. La teología tiene como misión mostrar, con persuasión, la belleza, la bondad y la nobleza de la opción fundamental que tiene como horizonte de sentido a Cristo.

Somos creíbles como cristianos cuando actuamos de un modo coherente con la fe que profesamos. El libro que el profesor Alarcos nos regala es una invitación; una propuesta, un pretexto para detenerse y repensar la opción que vivimos como cristianos, pero, no solo tiene valor y significado para quienes profesamos explícitamente la fe en Jesús, también dará que pensar a quienes se ubican en los márgenes.

En el diálogo entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger se planteó uno de los retos decisivos de la teología: la traducción, en términos seculares, de las categorías religiosas. Alarcos propone una tentativa de traducción, un modo distinto de articular una apología de la moral cristiana que tiene como principal fin identificar el campo de intersección axiológico con el humanismo laico, pero sin descuidar lo más genuino y propio de la opción moral cimentada en las palabras, en los gestos y en las obras de Jesús de Nazaret.

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ

INTRODUCCIÓN

En los capítulos 2 y 3 de la primera parte de la *Summa theologiae* de santo Tomás de Aquino, obra iniciada en 1265 que quedaría inconclusa, encontramos formuladas las cinco pruebas tomistas de la demostración de la existencia de Dios, conocidas como las «cinco vías». El 6 de diciembre 1273, sin embargo, mientras celebraba la Misa, su autor sufrió algún tipo de experiencia que lo dejó visiblemente alterado. A partir de ese momento, ya no mostró ningún interés por seguir escribiendo. Según su compañero más cercano, Reginaldo de Piperno, Tomás de Aquino solo daba una explicación muy breve a este hecho: «No puedo hacer nada más. Todo lo que he escrito parece paja en comparación con lo que he visto».¹

Admirando la capacidad intelectual y la ingente obra del Aquinate, cabe preguntarse, ante esa confesión, si quizás se habría dado cuenta de que a menudo, cuando se pretende probarlo todo, se acaba no probando nada. Hay determinadas cuestiones, entre las que se encuentra sin duda la de Dios, cuya demostración lleva implícita la ocultación de lo que se pretende probar. Eso no significa que no pueda ser razonable la experiencia religiosa, tan razonable como lo contrario. Pero demostrar, demostrar a Dios, resulta imposible. ¿Qué es, entonces, lo más valioso en la vida de santo Tomás? ¿La finura de su argumentación silogística? ¿La vastedad de sus conocimientos enciclopédicos? ¿Lo atinado de su criticismo y lo acertado de sus conclusiones? Acaso también, su empeño en emplear todas sus capacidades para dar de sí lo mejor, fijarlo en una grandiosa obra y terminar concluyendo que lo «escrito parece paja».

En cualquier caso, cuando hablamos de «cinco vías», aquí no tratamos de mimetizar sin más a santo Tomás, sino de aprender de su intento. Él ya hizo muy bien lo suyo en su tiempo y ahora nos toca a nosotros hacer lo que podamos en el nuestro. Trabajando en el terreno de la fundamentación ontológica y de la teodicea dentro del paradigma de carácter fijista que le tocó vivir, se apartó de los enfoques deductivistas para la demostración de la existencia de Dios, criticando las demostraciones *a priori* (de la causa al efecto) al estilo del argumento anselmiano, por haber caído en petición de principio y confundir los órdenes lógico y ontológico. Él prefirió ensayar un abordaje más débil, de tipo *a posteriori* (del efecto a la causa) e inductivo, que se apartaba de los silogismos necesarios para contentarse con un paquete de argumentaciones probables. Nosotros, por nuestra parte, ya no podemos presentarnos hoy con ninguna formulación fijista o sustancialista ni trabajamos aquí en el terreno de la fundamentación ontológica, sino que pertenecemos a una época de globalización, pluralismo y transformación histórica sin precedentes y reflexionamos acerca del terreno extremadamente fragmentario y movedizo de la vida práctica y la ética. No nos obcecamos con apriorismos deductivistas o inductivismos «aposterioristas», ni buscamos la estabilidad monolítica de la vieja ontología y la vieja teodicea, sino que aspiramos sencillamente a custodiar la posibilidad de contribuir a hacer más creíble la reflexión ética de inspiración cristiana. Tampoco intentamos «demostrar» aquí definitivamente nada, sino solo «mostrar» algunas rutas transitables para la reflexión y el diálogo. Por eso nuestros

argumentos son más bien de carácter propedéutico, prospectivo y programático.

Probar, demostrar, certeza, seguridad, estabilidad y algunos otros términos semejantes han movilizadocolosales esfuerzos de todo tipo a lo largo de la historia para aspirar a su conquista, a la meta. Paradójicamente, una meta sin final, o mejor, un final de «paja». ¿Significa eso que los esfuerzos no han merecido la pena? En absoluto. Yo no creo que Dios exista porque santo Tomás lo demostrase. En todo caso, creo que existe porque alguien como él, que vertió su vida entera en ese intento, termina diciendo lo que dice. Y para eso, sospecho que tuvo que poseer una experiencia muy honda de Dios. Dejar de confiar en la seguridad y en la certeza de la propia obra (no olvidemos que trata de demostrar lo indemostrable) es un ejercicio de autenticidad que genera no solo admiración y respeto por su sincera coherencia intelectual, sino también adhesión por la verosimilitud de la confesión final. Si alguien dijese lo mismo, pero sin la credibilidad de una obra realizada y autocuestionada, yo no me dejaría seducir lo más mínimo por ello.

La ética también sufrió la tentación de la certeza de la mano de Spinoza. Hacia 1675 escribe un tratado (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) para demostrar la seguridad en el obrar moral al modo como lo hacen las matemáticas. Algo análogo ya había sido ensayado en las «sumas para confesores» elaboradas por los teólogos moralistas de los siglos XV y XVI, que buscaban probar la adecuación entre los pecados y las penitencias de manera que no cupiese error. Pero las relaciones entre las matemáticas y la ética, la lógica y la moral, u otras que busquen la certeza en el obrar, por más que se intente, están condenadas al fracaso, aunque a algunos les cueste reconocerlo. Es más, la ética, sea cual fuere, lleva siempre aparejado un componente de frustración, de inacabamiento. Nadie logra en esta vida, por ejemplo, ser bueno totalmente. Hasta Jesús de Nazaret, poco sospechoso de alguna maldad conocida, pregunta: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino solo Dios» (Lc 18,19). De lo dicho no se puede inferir que el bien no exista en modo alguno, sino solo que nadie lo puede realizar del todo. Claro que hay personas buenas, muchas, pero ninguna es solo y exclusivamente bondad. Cuando alguien se proclama a sí mismo poseedor de ella de manera cierta y segura, se encuentra más cerca del fariseo que del recaudador que pedía perdón guardando una respetuosa distancia.²

A la intención de ofrecer un sincero y modesto homenaje a Tomás de Aquino, y con él a todos los que apasionadamente han buscado vías para dotar de verosimilitud a la fe cristiana, responde la primera parte del subtítulo de este libro: «Cinco vías». La segunda parte, sin embargo, se aleja de la exigente *demonstratio* en busca de una sencilla *credibilitas*. No es lo mismo lo uno que lo otro. Demostrar exige la prueba de la certeza y, si cumple con esta, lo concluido se puede hasta cierto punto imponer. De hecho, algo parecido a esto es lo que ha ocurrido en la historia cada vez que alguien creía estar en lo cierto y contaba con poder para llevarlo a cabo. No cabe entonces dudar y mucho menos preguntar o cuestionar.

La credibilidad, afortunadamente, no puede contar con esa muleta. Se la puede, y hasta se la debe, tratar de hacer lo más inteligible posible mediante múltiples lenguajes, pero todos cojean en los peldaños de la seguridad y la certeza demostrativas. Lo creíble es, por definición, indemostrable, inverificable mediante pruebas definitivas. Si hay que reconocer

algo como creíble, el punto de partida es a lo sumo la confianza en quien hace la propuesta. Y esto sí se puede conquistar. Lo que ocurre es que hay conquistas por la fuerza y conquistas por seducción de obras y palabras. Alguien creíble es siempre un seductor de quien te puedes fiar. ¿Puede engañarte? Por supuesto. Pero si supiésemos de antemano su engaño, ni confiaríamos ni nos dejaríamos seducir. Solo en las conquistas por seducción impera la suave fuerza de la «atracción del bien» (*advocatio boni*), de la que tan sabiamente hablaba el maestro de Aquino, san Alberto Magno. La credibilidad será siempre fruto de una seducción confiante, sin que por ello quede anulada la capacidad crítica y reflexiva, sino más bien potenciada y alertada.

Presentar la ética cristiana de manera creíble ha sido históricamente una tarea no exenta de dificultades. Pese a ello, tras el Concilio Vaticano II³ y los cambios acaecidos desde mediados del siglo pasado a nivel social, político, cultural, científico, económico y religioso, así como la emergencia y aparición de nuevos paradigmas,⁴ urge la tarea de repensar los elementos nucleares para el «estatuto» de su propia credibilidad.

La pretensión de este texto no es confeccionar un manual apologetico de ética cristiana. Tampoco procuramos entrar en los contenidos materiales de dicha ética, sobre lo cual hay mucho y muy bien escrito. Lo que aquí nos interesa es rastrear las condiciones de plausibilidad para que la ética cristiana, aunque no sea necesariamente aceptada ni compartida, no pierda credibilidad hoy. Hacerse creíble en los tiempos que corren constituye una de las principales tareas con las que los creyentes hemos de estar empeñados. No es fácil. Caminar por la vereda ya marcada por otros alienta esta empresa. Pero lo que de verdad motiva este intento son los senderos en los que se encuentran tantos cristianos desbrozando, con su vida incondicionalmente entregada, realidades carentes de ética. A ellos va dedicada esta modesta contribución. Son ellos quienes hacen de la ética cristiana algo verdaderamente creíble, más allá de toda posible reflexión académica acerca de su estatuto.

El término *estatuto*, de hecho, procede de la palabra latina *status*, participio pasado de los verbos *sisto* y *sto*, que significan establecer, colocar en su sitio o buscar un sitio. *Status*, por su parte, significa postura, posición o actitud. Así, explorar vías para hacer creíble la ética cristiana tiene que ver, por una parte, con encontrar su lugar hoy, detectando y estimando los valores que permean la realidad actual en una sociedad abierta, en la que es difícil encontrar ya aquella «armonía moral» propia de otras épocas. Y, por otra parte, esa posición a la que se aspira ha de vehicular su credibilidad desde algunos mínimos ejes que, sin ser necesariamente nuevos, sí han de ser al menos transversales y suficientes, como entendemos que son los siguientes: la «coherencia ex-puesta», la «narratividad ética», la «tradición creativa», la «humildad prudente» y la «justicia dichosamente provocada». Sin contemplar estas vías posibles, tanto las personas como las instituciones que presentan o proponen la ética cristiana serán increíbles. ¿Podrían explorarse más de cinco vías? ¡Claro que sí!... Pero ya Tomás nos enseñó que incluso cinco «parecían paja».

LA COHERENCIA EX-PUESTA

Los humanos estamos estructurados alrededor de tres núcleos fundamentales que interaccionan entre sí: lo que pensamos, lo que hacemos y lo que sentimos. Lo que pensamos tiene que ver con la dimensión *noética* (del griego *νόησις*, conocimiento racional del mundo de las ideas en general). Lo que hacemos está ligado a la *ética* (del griego *ἦθος* o *ἡθος*, capacidad de enjuiciar el obrar). Y lo que sentimos se vincula a la facultad *estética* (del griego *αἰσθητική*, relativo a la sensación).

En el primer núcleo, toda idea pensada se articula y se expresa mediante un lenguaje. La palabra, en efecto, es un elemento constitutivo de la dimensión noética, sin la cual no podríamos nombrar lo real ni ubicarnos en ello. Es más, sin el lenguaje la realidad en cierto modo se disuelve: si esta no es nombrada, en muchos sentidos es como si no existiera. Así que un primer nivel de coherencia, se establece ya aquí. El uso de palabras huecas, el lenguaje vacío de contenido, expresa una incoherencia entre la palabra emitida y la idea construida, entre la retórica y la dialéctica. El segundo núcleo, la ética, tiene que ver con la capacidad de afirmar que algo es bueno o malo, justo o injusto, situándonos ante lo real que nos interpela, que nos pide una respuesta. Está vinculado directamente con el obrar, que también puede ser coherente o incoherente. El tercer núcleo, el de lo emocional, tiene que ver con la capacidad para sentir lo real y dejarnos afectar por ello, alejándonos así de la indolencia y la indiferencia. Acontece en ese rincón del alma que resulta inverificable desde el exterior. Pero de su invisibilidad no se concluye ni su ausencia ni su presencia, sino que se da en un ámbito al que solo, y a solas, accede cada ser humano por sí mismo.

No cabe duda de que el saber y el sentir configuran buena parte de nuestro obrar. Es más, si alguien tiene atrofiado uno de ellos, o ambos a la vez, no se le puede pedir responsabilidad moral. Un discapacitado psíquico que tiene una grave desconexión con lo real porque «no sabe» o «no se da cuenta», no es imputable ética y jurídicamente por su obrar. No es responsable de lo que hace. De igual manera, cuando se elimina o está alterada la dimensión estética de un ser humano, esa capacidad para emocionarse, para quedar «tocado» por lo real, para experimentar la solidaridad o la compasión, suele emerger una individualidad mutilada emocionalmente, alguien a quien la crueldad y el sufrimiento ajenos pueden no afectarle en absoluto.

1. EL STATUS DE LA COHERENCIA Y LA AUTENTICIDAD

Si decimos esto, es para tratar de colocar en su sitio la coherencia y la autenticidad. Realmente, cuando van ligados lo noético y lo ético, hablamos de coherencia. En el lenguaje común, decimos que esta aparece cuando lo que se dice y lo que se hace van indisolublemente unidos y esto puede ser verificado por un tercero desde fuera. Pero eso no quiere decir que ya estemos directamente en el ámbito de la autenticidad. Esta se da cuando, siempre dentro de la tensión entre lo dicho y lo hecho, la persona siente lo que

coherentemente enuncia y realiza como fuente interior de sentido, como su propia «razón existencial».¹ Dicho con otras palabras, la coherencia es una exigencia, un requisito, un imperativo que se da siempre mediando entre la noética y la ética, mientras que la autenticidad, además, necesita de la estética, es decir, de la experiencia interior como el fundamento de su ser, como la cohesión de su vida. Pues bien, la vía creíble de la ética cristiana es la coherencia, por ser contrastable, visible y pública, mientras que la autenticidad solo acontece en la intimidad.

El término «coherencia» proviene del latín *co-* (conjunta, globalmente) y *haerere* (estar unido, pegado, adherido). Designa la cualidad de aquello que presenta una relación o conexión interna e integral de sus diferentes partes entre sí. La coherencia de la que hablamos aquí, empero, no lleva aparejada ya de por sí la adhesión o el consentimiento personales, pues lo que estos generan sobre todo es respeto y admiración. De hecho, la adhesión no se consigue solo con coherencia: aunque esta sea condición *sine qua non*, se consigue más bien con autenticidad. Es posible ser coherentes sin ser auténticos. Podemos, a partir de un ejercicio voluntarista, hacer coincidir lo que decimos con lo que hacemos sin sentirlo, sin que toque las fibras más íntimas de nuestro ser. La coherencia, respetada y admirada públicamente, puede estar sostenida por un gran vacío existencial. Deberíamos tratar de no renunciar a lograr la coherencia, aunque sea a base de voluntad, si se pretende presentar en público un mensaje creíble. Pero ninguna propuesta con pretensión de publicidad, y la ética cristiana tiene esta vocación de manera inherente, generará adhesiones si no destila, si no huele, si no deja traslucir autenticidad. Dos niveles, por tanto, han de quedar claros: el de la coherencia, ligada al respeto y la admiración; y el de la autenticidad, ligada a la intimidad y la adhesión. La vía para hacer «creíble» la ética cristiana se da principalmente en el primero de ellos.

La autenticidad va más allá de las cualidades observables externas porque anida en el sustrato de la esencia de lo humano, en las propiedades constitutivas que sostienen todo lo cuantificable y medible. Exige que el que dice y hace coherentemente esté ubicado en un argumento de esencial sentido biográfico que no es totalmente justificable ni ideológica ni prácticamente. La autenticidad es un sobrepasamiento inverificable desde fuera, desde la mirada exterior. La coherencia, por su parte, supone la «prueba del algodón» a la hora de presentarse sinceramente en público y obtener atención y consideración, esto es, respeto. La autenticidad nos adentra, además, en la verosimilitud, en la condición osmótica para la adhesión. Esta última no se ubica tanto en el espacio social como en el ámbito de lo íntimo y personal. Si bien es verdad que alguien es capaz de poner resueltamente su vida en juego por coherencia y ser reconocido públicamente por ello como héroe, no es menos cierto que han de encontrarse presentes en su intimidad, no expuestos por tanto a la vista de nadie, los argumentos confesables o inconfesables, pero sin duda intransferibles, que doten de sentido, de argumento verosímil, para no jugarse la existencia en vano. Nadie, en su sano juicio, da su vida solo para que le hagan una estatua. Al hilo de ello, si la propuesta moral cristiana pretende ser respetada públicamente, tendrá que ser sobre todo por la coherencia personal o institucional de quien la realiza. Y si, además, se presenta como una oferta para la adhesión, que se puede aceptar o rechazar pero nunca imponer, habrá de permear también

autenticidad.

Constatar que existen en nuestras sociedades grupos con diferentes cosmovisiones y distintas concepciones de lo que es una vida buena y digna no resulta para nadie una originalidad. Lo realmente novedoso en nuestros días es el «imperativo de la justificación» al que son sometidas cada una de las propuestas éticas que tienen la pretensión de presentarse a la vista de todos y poder ser debatidas en el ágora, el espacio compartido por todos. En el momento en que se accede al ruedo público, hay que estar dispuestos a exponer razonablemente los deberes y valores que cada propuesta lleva implícitos desde una coherencia argumentativa y práxica. Lo público tiene aquí, por cierto, dos sentidos: en primer lugar, espacio común, anónimo; en segundo, espacio estatal. Como explica Habermas:

La idea de espacio público designa un territorio de nuestra vida social donde puede formarse algo así como una opinión pública. Por lo general, todos los ciudadanos pueden tener acceso a este territorio. Una parte del espacio público se constituye con cada conversación entre individuos, cuando abandonan su vida privada y se interesan por cosas comunes, es decir, públicas. En ese momento se comportan, por ejemplo, no como comerciantes ni como profesionales que dirimen sus asuntos privados, ni tampoco como personas jurídicas que se someten a los códigos legales de la burocracia estatal. Los ciudadanos se comportan como un público cuando, y solo cuando, «sin que nadie los obligue, es decir, bajo la garantía de reunirse libremente», puedan expresar y publicar su opinión sobre asuntos de interés común. El espacio público político se constituye cuando las discusiones públicas se refieren a la vida y al desempeño del Estado.²

Pues bien, si la ética cristiana es pública, entendido lo público como espacio común y no como espacio estatal, ha de ser presentada desde el imperativo coherentista. No cabe la distorsión entre lo que se dice y lo que se hace. En efecto, si lo que se propone a la vista y consideración de todos no cuenta con la premisa de un mínimo de coherencia sincera, eso mismo queda descalificado, cuando no degradado y estigmatizado como propuesta. En la esfera pública, relativa al modo de obrar y vivir éticamente, todos los ciudadanos están obligados a generar y mantener las condiciones de posibilidad para que se realice la coherencia social, y entre ellas se encuentra el respeto.

En las democracias liberales³ occidentales quedó instalado el *principio de la tolerancia*⁴ como elemento de articulación social y como configurador de una ciudadanía que está dispuesta a no reprimir las convicciones de los otros, especialmente las religiosas o morales, aunque le parezcan falsas o desechables, ni a impedir su expresión. Pero tolerancia no significa necesariamente aprobación de tales convicciones, ni tampoco indiferencia frente a lo verdadero y bueno. La «persecución», por motivos religiosos o ideológicos, no goza de aceptación axiológica en nuestra cultura. Cada una de las propuestas que se plantean en el contexto occidental cuenta, como punto de partida, con el respeto público, con tal de que no dañen ni traten de imponerse por la fuerza a terceros. La soberanía de la libertad individual⁵ no puede en ningún momento ser menoscabada ni violentada. Más bien, ha de ser respetada. La maximización de la libertad lleva ineludiblemente anexo el valor del respeto, que no es poca cosa. Estemos de acuerdo o no con el modelo liberal en la configuración del Estado y la sociedad, lo cierto es que estamos instalados en él y ese es el escenario en el que hemos de hacer creíble la ética cristiana en Occidente.

La exigencia de coherencia forma parte del yo público, de aquello que puede ser juzgado por los demás, al ser testigos de lo que ven y lo que oyen de otro. Sus intenciones, motivaciones e intereses quedan siempre al resguardo de la mirada y del oído ajeno, pertenecen al ámbito de la intimidad. Por eso, la coherencia puede ser juzgada, mientras que la autenticidad no. El problema, vuelvo a indicar, es que esta nunca se puede propiamente contrastar, es una dimensión que se ubica en el ámbito de la fe, aunque no sea en sentido religioso sino en el sentido de lo confiante. Podré confiar en la autenticidad del otro por la visibilidad de su coherencia, mostrar mi adhesión confiando en que él tenga probado y verificado como auténtico aquello que pertenece al ámbito más secreto e íntimo de su ser, inaccesible desde ninguna vía exterior. La pretensión de autenticidad requiere, además, que el motivo, el porqué y el para qué estén resueltos ante uno mismo. Se podrá dar razón de ellos, sin duda, pero la autenticidad nunca podrá pasar fácilmente la prueba de la verificación pública.

Algunas teorías de la verdad en la actualidad identifican coherencia con verdad. A mi entender, esto no es tan claro. Puede haber coherencia también en el error y, aun a pesar de eso, existir sinceridad. En este aspecto, la verdad, entendida como verosimilitud, está más vinculada a la autenticidad que la coherencia, ligada a la sinceridad. Así, mientras que la coherencia sincera abre la puerta de la admiración y el respeto en el espacio público común, la autenticidad verosímil abre la siguiente cancela, la de la adhesión por la seducción confiante.

2. LA CONQUISTA DEL RESPETO: VIA COHERENTIS

En otros tiempos, la coherencia ética cristiana era la vía segura para el divertimento en el espectáculo circense del mundo romano o para subir al patíbulo, como le ocurrió a Tomás Moro. Sin embargo, en nuestros días es la única manera de poder presentarse en la plaza pública. El respeto, aunque no se acepten ni los presupuestos ideológicos o creenciales, ni las actuaciones derivados de ellos, es algo que habría que empezar a ponderar como auténtico «lugar teológico» (*locus theologicus*), sin el cual es imposible la humana convivencia y la cristiana existencia. Esto es un dato que no hemos de perder de vista en ningún momento a la hora de mostrar la credibilidad de la ética cristiana.⁶ Pero hemos de bucear en la conquista del respeto un poco más, para que este no se degrade ni degenerare en un «todo vale». El respeto exige que no valga todo, porque la tolerancia en ningún caso equivale a la indiferencia y porque no es un regalo anticuado, sino una conquista lograda.

La *Carta a Diogneto*,⁷ tal vez escrita por Cuadrato, obispo de Atenas, y dirigida al emperador Adriano, antiguo arconte de Atenas, en el año 112 d.C., aunque no hay certeza total sobre su autor y su destinatario, ya muestra la *via coherentis* como elemento para la conquista del respeto, pues «los mismos que los odian no pueden decir los motivos de su odio». Desde la primera comunidad cristiana de Jerusalén hasta bien entrada la modernidad, el respeto se ha ido conquistando por esta vía, sobre todo cuando la coherencia se vehiculaba desde los débiles, los pobres y, especialmente, con los enfermos y moribundos aun a costa de la propia vida, «dando razones para la esperanza» (1 Pe 3,15). En el año 165,

durante el reinado del emperador Marco Aurelio, una terrible epidemia asoló el territorio del Imperio romano eliminando una cuarta parte de la población durante más de una década. El mismo emperador pereció a causa de ella. Un siglo después, una nueva plaga volvió a golpear el Imperio, causando unas cinco mil muertes diarias. Mientras que los paganos buscaron sobre todo poner su vida a salvo abandonando a aquellos que ya habían empezado a sufrir la enfermedad, los cristianos permanecían. Según Dionisio de Alejandría: «Desde el mismo inicio de la enfermedad, [los paganos] echaron a los que la sufrían de entre ellos y huyeron de sus seres queridos, arrojándolos a los caminos antes de que fallecieran y tratando los cuerpos insepultos como basura, esperando así evitar la extensión y el contagio de la fatal enfermedad; pero haciendo lo que podían [los cristianos] permanecieron sin escapar». Cipriano de Cartago dejó constancia de la permanencia de los cristianos al lado de los enfermos con estas palabras: «[...] los que están bien cuidan de los enfermos, los parientes atienden amorosamente a sus familiares como deberían, los amos muestran compasión hacia sus esclavos enfermos, los médicos no abandonan a los afligidos... estamos aprendiendo a no temer la muerte». También Dionisio de Alejandría señalaba una situación similar:

La mayoría de nuestros hermanos cristianos mostraron un amor y una lealtad sin límites, sin escatimarse y pensando solo en los demás. Sin temer el peligro, se hicieron cargo de los enfermos, atendiendo todas sus necesidades y sirviéndolos en Cristo, y con ellos partieron de esta vida serenamente felices, porque se vieron infectados por la enfermedad [...]. Los mejores de nuestros hermanos perdieron la vida de esta manera, un cierto número de presbíteros, diáconos y laicos llegaron a la conclusión de que la muerte de esta manera, como resultado de una gran piedad y de una fe fuerte, parece en todo similar al martirio.⁸

El respeto civil, en aquel contexto, no era el punto de partida para la credibilidad. Al contrario, fue el resultado de una conquista a base de sangre, sudor y lágrimas de muchos y durante muchos siglos.

El respeto, como valor ético-civil en la modernidad, se ha instalado para quedarse entre nosotros vinculado, además, como anverso y reverso de una misma moneda, a otro: la dignidad.² En la actualidad, ambos son puntos de partida axiológicos, presupuestos ante los que no caben claudicaciones. De entrada, cualquier propuesta ética es respetada y tolerada sin que ello lleve aparejado su aceptación y adhesión. En este sentido, sería matizable la opinión de aquellos que defienden que la ética cristiana está sometida a la persecución y el descrédito, y que es una de las mayores víctimas de la sociedad secularizada en el contexto occidental. ¿De verdad es esto sostenible? Acaso habría que responder afirmativamente en aquellas otras latitudes en las que la Ilustración sigue siendo un brote sin florecer. Pero ¿dónde están entre nosotros los torturados, lapidados o condenados a muerte por vivir éticamente como cristianos en Occidente? Sinceramente, ¿cabe la afirmación martirial de algunos para defender lo que consideran una persecución en toda regla contra la moral religiosa? ¿De verdad que este momento tiene algo que ver con el de los primeros siglos de cristianismo? A mi entender, hay una diferencia sustantiva: entonces ni el respeto ni la dignidad humana tenían carta de ciudadanía, como tampoco la tienen hoy en muchos rincones de nuestro planeta, aunque sí que la tienen en aquellos donde las huellas de la

modernidad han quedado petrificadas como calzadas sobre las que circular como ciudadanos. Donde quizás hemos de profundizar es, pues, en las razones por las cuales en nuestros días se pierde ese respeto del que, de entrada, gozamos gracias al esfuerzo de otros en su conquista. Una de ellas, constatada y contrastada en el diálogo con personas reflexivas, tanto creyentes como no creyentes, es la convicción de que «la gente no es tonta».

La «inteligencia social» ha generado un nuevo código al que no se puede hacer oídos sordos: la intolerancia ante la incoherencia, cuestión, por otra parte, que los cristianos deberíamos compartir y fomentar. Nuestra sociedad, en su conjunto, desprecia todo discurso, toda idea que no esté pasada por el tamiz de la vida contrastada, provenga de donde provenga y lo diga quien lo diga. Pablo VI afirmaba: «El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio».¹⁰ Esta intolerancia ante la incoherencia, sin tener mucho en cuenta qué es antes, si la idea o el hecho, parece que es el nuevo humus social en el que sostener la convivencia en el siglo XXI. El seísmo —quizás rabia— social provocado por la corrupción personal e institucional clama, a voz en grito, que «¡esto no puede ser!». Tradicionalmente se apelaba a la honradez, ahora a la transparencia. ¿No es la transparencia una exigencia de coherencia entre la idea y el hecho? ¿No es el clamor por la transparencia un signo de los tiempos que hemos de escrutar? ¿No se estará produciendo un desdoblamiento en el que la honradez se vincula a la autenticidad y la transparencia a la coherencia, cuando antes cohabitaban unidas? ¿Podría estar ocurriendo que la exigencia de transparencia (coherencia) estuviese desalojando el espacio que hasta ahora ocupaba el respeto? Estos interrogantes, y otros que nos podríamos seguir haciendo, generan la necesidad de búsqueda y de respuestas, pero en ningún caso generan miedo. La ética cristiana no debería temer, ni victimizarse, ni rasgar sus vestiduras ante las críticas de los de fuera, cuanto velar, animar y re-animar la coherencia de los de dentro, visibilizándola tanto a nivel individual como estructural.

El respeto, de entrada, ha sido conquistado por quienes nos han precedido, pero eso no significa un cheque en blanco. Hay que hacerse digno de él cada día. Estamos obligados moralmente a cuidar de ese tesoro social y cristiano, quizá ocupándonos menos de la pureza doctrinal del discurso y más de la coherencia entre lo que afirmamos y lo que vivimos. En aquel viejo refrán: «una cosa es predicar y otra dar trigo», la sabiduría popular captaba la incoherencia sin extrañamiento alguno. Seguía al que predicaba, aunque no diese trigo, como algo normal, como algo consustancial al hecho mismo de la prédica. En la actualidad, esto ha saltado en mil pedazos. «Predicar y dar trigo» o van juntos o no van. Hay que salir de ese modelo dialéctico mal entendido que se enzarza en discutir qué es antes, si la palabra o los hechos. Para unos, lo importante es exponer las creencias y la doctrina de manera clara y distinta, en ocasiones pareciendo más fieles discípulos de Descartes que seguidores del Resucitado. Para otros, lo importante es «dar trigo», sin justificar discursivamente los motivos, las razones, los argumentos para darlo. Es verdad que el obrar revela mucho acerca de quién es cada cual, pero también puede encubrir quién es cada cual y lo que realmente aloja en su corazón.

Lo conquistado por el imperativo de la coherencia, además, ha de contemplar otra

cuestión de no menor importancia, a saber, la plausibilidad de lo que se invita a respetar. Nos podemos encontrar con escenarios en los que la pretensión de la coherencia sea muy sincera, pero poco razonable. Dicho en otros términos, una coherencia enquistada y justificada desde ella misma y para sí misma puede que esté más cerca de la terquedad y del fundamentalismo que de la verdad desde la que pretende existir y a la que trata de servir.

Toda coherencia, si quiere mantenerse como tal, ha de estar abierta a ser críticamente revisada por estar ex-puesta a la publicidad y a dejarse ex-aminar por ella. Cuál ha de ser el punto de partida o los elementos que la identifican y la hacen plausible no puede ser una cuestión cerrada. La historia de la teología moral deja bien clara esa permanente revisión tensional entre lo que se propone coherentemente en un momento y en otro como moral cristiana, precisamente por esta ex-posición en lo público. Esto no significa que la moral cambie, significa que nunca está definitivamente lograda, que siempre está sometida a examen, a un contraste armónico con lo real.¹¹ Desde esa conciencia coherente con la realidad dinámica es de donde se han dado las mejores contribuciones a la renovación de la moral tras el Concilio¹² y a su fundamentación creíble.

3. EL MALOGRO DEL RESPETO: VIA INCOHERENTIS

La praxis de Jesús al presentar un hecho, una parábola, sometía a los que lo rodeaban a una toma de postura responsable mediante la interpelación directa: «A ver, ¿qué os parece?». El parecer de cada cual revela ante los demás, públicamente, la coherencia del que emite su opinión. Al leer el Evangelio se tiene la percepción de que Jesús, cuando pide enjuiciar lo real, está más interesado en que el opinante autodesvele su coherencia o incoherencia que en la opinión misma. Y es que en el autodesvelamiento queda probada o reprobada la posición radical de cada uno ante lo real. Tras muchas obras buenas hay intereses inconfesables, poco claros. Parece que el buen hacer justifica el mal pensar, el mal sentir, el mal querer. Se olvida que para el *ethos* cristiano la intención de los actos tiene una importancia decisiva. Emulando el lenguaje paulino, uno puede empobrecerse, dejarse abofetear sin devolver el ataque, cuidar moribundos sin techo, pero nada de eso contará como valioso si lo realiza por razones innobles o intereses inconfesables. La coherencia, para que sea tal, debe permanecer de principio a fin, tanto si la idea es primero, como si lo es el hecho. Esto es relevante para que la ética cristiana, cuando se ex-pone, no de-genere en hipocresía — imponiendo cargas que no está dispuesto a llevar quien las enuncia—, ni en fariseísmo; aquella no debiera sacar la ortopraxis a la plaza pública para justificarse y obtener el reconocimiento ante la inconsistencia apologética de quien pretende discursivamente defender lo indefendible.

La ética cristiana deja de ser respetada, por ejemplo, cuando el Magisterio de la Iglesia no consigue articular coherentemente las cuestiones que tienen que ver con el depósito de la fe y las que tienen que ver con la moral —siempre consecutiva, pero nunca constitutiva de ese depósito—, que pueden ser revisables. Dicho con otras palabras, muchos estarían dispuestos a acoger la propuesta magisterial sobre Jesús y el Evangelio sin reservas, pero en ningún caso prestarían ese mismo nivel de acogida a algunas cuestiones morales tal y como

se las ofrece la Iglesia, pues muchos en conciencia tienen ante ellas profundas discrepancias:

Dado que los pastores de la Iglesia tienen la necesidad de comunicar y salvaguardar la fe, la función de enseñar está en relación directa con la fe cristiana y su integridad. En cambio, la moralidad no es monopolio de la Iglesia, ya que no descansa en la revelación, sino en la naturaleza humana, en la conciencia y en la sabiduría común. Para la fe hay que escuchar la voz del Evangelio; en cambio, para la moral hay que escuchar un coro más amplio de voces. [...] Abordar el desacuerdo en materia moral como si se tratase de un desacuerdo en materia de fe es ignorar las diferencias entre las dos temáticas y la respectiva competencia de la Iglesia en cada una de ellas.¹³

Esta eventual incoherencia en el ejercicio de la autoridad al equiparar cuestiones de fe y cuestiones de moral no genera más respeto ni más adhesiones al Crucificado, sino más bien lo contrario.

Se aumenta, asimismo, el descrédito de la moral cristiana, tanto a nivel personal como institucional, cuando se utilizan diferentes modelos discursivos a los que se acude según convenga. Cuando se trata de ideas difícilmente sostenibles con argumentos, se acude a la ortopraxis como recurso apologético; y cuando algunas acciones y actitudes son poco edificantes, se acude a la ortodoxia. Por ejemplo, para defenderse de las críticas a la incoherencia de la institución ante los privilegios de poder y riqueza que mantiene, se apela al trabajo (ortopraxis) de Caritas, de los misioneros y misioneras en las fronteras de la miseria y la exclusión. Y cuando no se aceptan comúnmente determinadas posiciones morales susceptibles de ser revisadas, se invoca la autoridad y la defensa de la doctrina (ortodoxia) para justificarlas. Dos planos discursivos incoherentes: por una parte, el que invoca la ortopraxis para la defensa de la institución y, por otra, el que invoca la ortodoxia garantizada por la autoridad, para la defensa de las ideas sobre las que pretendidamente se realiza la propuesta de la fe. Se echa mano de dos lenguajes radicalmente distintos para el escenario público, acudiendo a uno u otro según convenga y cercenando de ese modo la coherencia, que es imprescindible para la credibilidad ética.

Otro tanto ocurre en la relación entre experiencia cristiana y comportamiento concreto, entre experiencia de fe y traducción práctica en la vida moral del creyente.¹⁴ Esto tiene que ver con la potencial incoherencia epistemológica entre principios y normas universales, por una parte, y situaciones concretas, por otra. Muchos reconocen una doble metodología de análisis ético, según esté vinculada a cuestiones de moral social o referentes a la sexualidad y la bioética.¹⁵ De utilizarse coherentemente el primer modelo para abordar los temas del segundo, probablemente habría que revisar muchas posiciones de la doctrina que compete a la moral personal.¹⁶ Así, mientras en la primera (en lo social), la Iglesia suele proclamar valores y criterios para el discernimiento —dándoles a los fieles la libertad para el juicio y la aplicación—, en la segunda (en lo personal), sin embargo, la voz jerárquica tiende a hablar «de normas, de lícito e ilícito», dejando a los fieles solo la posibilidad de «obedecer o rebelarse».¹⁷

El respeto público a la ética cristiana vuelve a estar hoy en juego y se puede malograr por una incoherencia epistemológica y lingüística de la que hay que salir más pronto que tarde. Nuestro marco cultural y social no soporta dobles o triples discursos, haciendo públicos

unos u otros según convenga a los intereses estratégicos personales o institucionales. La retórica siempre ha estado al servicio de la dialéctica. Utilizar muy bien el lenguaje y las palabras para defender ideas nobles está en los orígenes de la filosofía y la democracia griega. Cuando la retórica no es más que táctica o estrategia sin dialéctica (cuando degenera en «erística»), entramos en el cinismo, otra vertiente perversa del transitar por la vía de la incoherencia, propia de aquellos que obran mal, lo saben y hasta alardean cuando han sido capaces de salir indemnes por ello.

4. LA SECULARIZACIÓN DE LA COHERENCIA

Alguien con buen criterio puede pensar que la coherencia no solo es patrimonio de los creyentes, y lleva razón. Lo que ocurre es que durante mucho tiempo la coherencia se construyó apelando a la fe en Dios y a las obras, al testimonio. La verificación de la coherencia correspondía, por tanto, solo al tribunal divino y no a los tribunales humanos. La cuestión relevante es, una vez despojados del elemento religioso, ante qué somos coherentes y por qué hemos de serlo.

Cuando Dios era aceptado socialmente como Juez resultaba fácil identificar el motivo y la razón para ello: había que rendir cuentas ante Él. En el escenario actual, sin embargo, Dios no solo ha dejado de ser relevante para la credibilidad ética, sino que genera sospecha todo aquel que acude a él como argumento para eludir justificarse ante sus conciudadanos. Quien pretenda hacerse éticamente creíble ya no puede salirse de este mundo para legitimarse. ¿Acaso no son el mundo y la humanidad, el mundo y la humanidad de Dios? ¿Por qué esa resistencia por sustraerse a su juicio? ¿Qué oculta quien aparece ante el mundo como incoherente y responde que solo rendirá cuentas ante el Altísimo y no ante los hombres? Si nuestra respuesta a estas cuestiones no toma en cuenta, y en serio, la secularización de la coherencia como oportunidad para la credibilidad, ¿no estaremos también fuera del mundo de Dios?

La palabra y el concepto «secularización», derivados de *saeculum*, *saecularis*, y que originariamente significaba la «generación» y en sentido figurado pasó a significar la «edad de los hombres» y la «edad del mundo», experimentó un cambio decisivo en el contexto bíblico-cristiano y especialmente dentro de la teología paulina, que lo emplea en el sentido del mundo terreno dominado por el pecado. Ese matiz hamartiológico va a marcar en buena medida la concepción patrística y medieval de la palabra *saeculum* (siglo, mundo temporal) como algo de lo que conviene huir.¹⁸ A partir de las conversaciones preliminares de la Paz de Westfalia, además, «secularización» significará también la sustracción, sin licencia eclesiástica, por el poder estatal o público, de territorios y bienes de la Iglesia para dedicarlos a fines profanos. La «secularización», en este contexto, tiene aquí un origen y unas connotaciones claramente jurídicas y políticas. Sería esta una primera secularización que podríamos denominar «estatal».

Pero hay otras interpretaciones de la secularización. Una sociedad que se considera «moderna» no se interpreta ya a sí misma desde su pasado sino, casi exclusivamente, desde el presente y el futuro. Así lo es, al menos, en el sentido especial de que cualquier presente

constituye tan solo el punto de partida formal para un desarrollo futuro totalmente abierto, y el futuro se contempla a su vez como «espacio de posibilidad» para el presente, lo cual implica que las significaciones o evaluaciones de lo «secular» van a quedar vinculadas a la concepción del tiempo. Como sostiene Kant en el Prólogo de la *Crítica de la razón pura*:

Nuestro tiempo es propiamente el tiempo de la crítica, a la cual hay que someterlo todo. La religión, a causa de su santidad, y el derecho, a causa de su majestad, pretenden en la mayoría de los casos sustraerse a ella. Pero de inmediato provocan una sospecha justificada y ya no pueden reclamar un reconocimiento sin límites, el cual la razón solo otorga a lo que ha podido hacer frente a su prueba libre y pública.¹⁹

Emerge así otra secularización que aparece estrechamente entrelazada a la importancia del tiempo y a la dimensión temporal de la realidad, al ser entendida como un proceso en el curso del cual los diversos ámbitos de la vida humana o la totalidad de ellos dejan de estar determinados por la religión. Para ser coherentes éticamente hay que ser fieles al momento que le toca a cada uno vivir: «Hay que ser coherentes con nuestro tiempo».

Ahora bien, el tiempo necesita de mediaciones para manifestarse, y entonces empezamos a hablar de cultura. La coherencia ha de establecerse asimismo con respecto a aquello que se va cultivando en cada momento histórico: «Se trata de ser coherentes con nuestra cultura». No es de extrañar, pues, que ya no se hable de primera, sino de «segunda secularización»,²⁰ aquella que podríamos denominar como «espacio-temporal». Lo que se seculariza aquí son los resultados de la primera secularización «estatal». Ni la razón, ni la ciencia, ni el Estado, ni la ética, ni el progreso, ni las instituciones y estructuras sociales, ni los vínculos afectivos y sociales, cuentan con el mito de la intocabilidad, de la perennidad. De entrada, ya todos aparecen como desmitologizados²¹ o desacralizados, al quedar ligados a la temporalidad. Están sujetos a la crítica y a la revisión ante una opinión pública que ha perdido la inocencia de creer en casi todo y para siempre, y que mantiene un vigilante ejercicio de la sospecha.

En este sentido a pesar de que la secularización se presente en ocasiones como contraria a la religión, tiene en esta última su condición misma de posibilidad; especialmente, si hablamos del cristianismo. En efecto, el primer programa desmitologizador de la historia lo encontramos ya en los primeros capítulos del Génesis, donde la realidad queda secularizada en la apelación a un Dios único, Señor de todo cuanto existe. Así pues, ninguna realidad de este mundo podrá tener la pretensión de presentarse como última y definitiva, y queda el campo despejado para la realización de una decidida crítica de todo poder establecido. De la misma manera, el cristianismo acaba con una concepción mítica del tiempo, entendido como un eterno retorno de lo idéntico, en el que incluso es posible deducir con rituales mágicos aquello que habrá de venir. Ahora, la historia aparece abierta a la intervención de un Dios trascendente y, por tanto, a una expansión en la que la «promesa» es una categoría teológica irrenunciable. Con todo, no sabemos si hubiera sido posible este programa secularizador, al que hemos hecho referencia, en un contexto que no hubiera sido regado por el judeocristianismo; de modo que conceptos como *modernidad*, *secularización* y *cristianismo* no son, en absoluto, excluyentes.

La coherencia secularizada, por tanto, ya no transcurre solo por la vía personal sino que

asistimos, en mi opinión, a una novedad importante. Si el respeto a la coherencia personal ya fue conquistado y logrado, ante las estructuras institucionales, sean las que fueren, lo que hay como punto de partida ahora es la sospecha de incoherencia y de encubrimiento. La coherencia, hasta ahora exigida y sostenida solo en los individuos, se ha trasladado como demanda también a las instituciones, a las organizaciones y a sus estructuras. Si estas gozan de crédito o descrédito será gracias a la transparencia de sí mismas y la fidelidad a los fines para las que fueron instituidas. Y si alguno de esos dos elementos, o ambos, se quiebran, su tiempo habrá terminado. Como hemos indicado más arriba, coherencia y transparencia van de la mano, pero, además, los medios han de ser coherentes con los fines, con los bienes intrínsecos que dieron lugar a ese modo de organización.

Podría plantearse si las estructuras y las instituciones pueden soportar como tales la coherencia, o si, por el contrario, esta solo puede vincularse a las personas, pero a estas alturas ya tenemos suficientemente maduro que las estructuras institucionales, que ciertamente están sostenidas y articuladas por personas, han de ser coherentes si quieren gozar de credibilidad ética. Puede haber, y de hecho las hay, personas muy coherentes en instituciones incoherentes y llenas de patologías, así como también ocurre lo contrario, organizaciones coherentes en las que hay personas tóxicas. Aquí lo importante es que «cada palo aguante su vela». Dicho con otras palabras, una persona coherente al final no tendrá más remedio que plantearse la posibilidad de abandonar o no una institución en la que lo único que existe es la perversión de los fines; asimismo, tampoco cabrá poner en crisis a una institución coherente por el hecho de que uno de sus miembros sea un corrupto. La cuestión es si puede subsistir una organización formalmente coherente si la mayoría de sus miembros son materialmente corruptos.

En la navidad del 2014, el papa Francisco dirigió un discurso a la Curia Romana —una de las estructuras institucionales más antiguas de Europa y, por tanto, más susceptibles de patologías éticas— que bien podría constituir todo un tratado de ética de las organizaciones. Como estamos hablando de vías para la credibilidad de la ética cristiana, vamos a recoger algunas de las pistas que enumera Bergoglio para la coherencia de las instituciones cristianas. A mi modo de ver, en el discurso hay dos dimensiones que el Papa hace confluir: por una parte, las que dirige a las personas que forman parte de la estructura de la Curia y, por otra, a la institución misma. Así se aprecia cuando señala: «La enfermedad de sentirse “inmortal”, “inmune” e incluso “indispensable”, descuidando los necesarios y habituales controles. Una Curia que no se autocritique, que no se actualice, que no intente mejorar, es un cuerpo enfermo». Lo primero que hace con ello es secularizar, desacralizar la estructura misma, de tal manera que si esta no puede ser sometida al control y a la crítica, es que se halla enferma. Una institución éticamente coherente (sana) no solo se ex-pone a la transparencia pública, sino que se deja im-poner a la caducidad, a lo efímero, sometiéndose al tiempo y al espacio que le ha tocado vivir y actualizándose en él para mejorar o para desaparecer.

No hay posibilidad de credibilidad ética en la «petrificación» institucional. ¿Desde cuándo las piedras pueden ser sujetos éticos? Mucho menos cuando lo que se aloja en su interior es la lucha por el poder —«la rivalidad», dice el Papa—²² y su exhibición, «la ostentación».

Mucho menos «cuando la apariencia, los colores de las vestiduras y las insignias honoríficas se convierten en el objetivo principal», es decir, cuando se pervierten los fines. Mucho menos creíble éticamente (más enferma) resulta una institución que «diviniza a los jefes», o en la que se les hace «la corte, esperando obtener su benevolencia. Son víctimas del arribismo y del oportunismo», «viven su servicio pensando únicamente en lo que deben obtener, y no en lo que deben dar»... «Esta enfermedad (incoherencia) podría aquejar también a aquellos superiores que hacen la corte a algunos de sus colaboradores para obtener su sumisión, lealtad y dependencia psicológica». Para esto, son necesarios «los círculos cerrados»²³ y la «indiferencia hacia los demás»,²⁴ es decir, la transmutación de los medios en fines.

Todo ello no solo no favorece la credibilidad de la ética cristiana, sino que ha de ser criticado, desacralizado y secularizado por esta. La secularización de la institución se convierte, entonces, en condición de posibilidad para su credibilidad pública, pues hasta los no creyentes conocen el texto de Mateo 20,26-27: «No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo».

Visto esto, ¿no hay un anhelo de coherencia en nuestro tiempo? ¿No es urgente salir de la endogamia institucional? ¿No es lo secularizador una oportunidad para, haciendo una Iglesia más creíble, hacer fermentar otras instituciones civiles llenas de patologías similares? La secularización no es el origen de todos los males y puede ser el origen de muchos bienes. Se acabó el jugar con lo sagrado, manosearlo y utilizarlo para encubrir lo más inmundo e inhumano. Ya no se puede «tomar el nombre de Dios en vano», es decir, construir la vanidad a costa de Dios, sea esta personal o institucional, pues Dios se ha mundanizado. En consecuencia, la coartada de lo sagrado y lo profano ha sido disuelta gracias a la secularización generada por Dios. Todo lo mundano es ya virtualmente sagrado y lo más sagrado acontece justo en lo más mundano. La coherencia ex-puesta ante Dios coincide con la coherencia ex-puesta ante el mundo.

LA NARRATIVIDAD ÉTICA

Una de las cuestiones más interesantes a las que se enfrenta el ser humano es llegar a dar una respuesta, y además una buena respuesta, a la pregunta: ¿por qué debo obrar moralmente? No estamos en tiempos en que cualquier cosa vale, aunque pueda parecerlo a primera vista. Se trata de un largo camino en el que junto a la cuestión ética emergen otros interrogantes, como ¿quién soy?, ¿quién me gustaría ser? y/o ¿quién debiera ser? Estamos, por tanto, ante una tarea personal y a la vez social. Personal, porque atañe a la persona darse una respuesta que considere válida, coherente y auténtica; y social, porque el ser humano es por naturaleza relacional y no se construye a sí mismo desde el aislamiento. El modo como nos hacemos morales está en función del equilibrio logrado entre las experiencias que nos dan la razón y aquellas que nos la quitan, entre lo vivido y lo postulado como «razón para vivir».

Generalmente solemos orientar nuestros sensores hacia la realidad exterior de manera que esta confirme lo que ya sabíamos, queríamos o esperábamos de nosotros mismos a través de nuestro obrar. Probablemente es imposible vivir si se carece de un espacio en el que seamos reconocidos sin ninguna problematización, aunque también es cierto lo contrario: que no es deseable vivir en una permanente corroboración sin crítica, en un «entorno de abuelas». Nuestra cordura moral necesita la corroboración del «otro» como réplica, discrepancia, corrección o interpelación. Y mientras vivimos estas dobles dicotomías: interior-exterior, centramiento-descentramiento, somos capaces de flexionarnos para mirar quiénes somos y así conocernos. Pero la flexión ante uno mismo necesita de un segundo momento, la reflexión. Es este el momento en que lo conocido se manifiesta como parte de mí o como extrañamiento mío, el instante del re-conocimiento.

El conocerme y el re-conocerme tienen que ver con tratar de encontrar una respuesta a las cuestiones que han transitado la historia de la humanidad en su conjunto y la historia de cada individuo en particular: *¿quién soy?* y *¿qué debo hacer?* Iban tan de la mano, hasta el Renacimiento, que la respuesta a «*quién*» soy se respondía desde «*lo que*» soy, desde mi naturaleza. Esta respuesta, a la vez, abría la puerta y resolvía el interrogante moral: debo hacer lo que soy. «El obrar sigue al ser» (*Agere sequitur esse*), afirmaba Santo Tomás.¹ Estaba bastante claro que no había ruptura entre el ser (naturaleza) y los deberes (moral), y que entre esa doble polaridad se podía mostrar como evidente la credibilidad ética.

Este doble núcleo, que ha sostenido la justificación moral durante siglos, en la actualidad parece hecho añicos. La entrada en un orden postradicional nos ha situado en la inseguridad del ser y del deber. En la sociedad de la incertidumbre, no resulta nada fácil responder a lo que tradicionalmente ya sabíamos sobre quiénes somos y lo que debemos hacer. Es en este contexto, y no antes, donde surge no ya la necesidad, sino la urgencia de vincular identidad y ética. De este modo, desde la modernidad ilustrada, se plantea la identidad personal, la cuestión antropológica del *quién soy*, como preámbulo de la cuestión ética, del *qué debo hacer*.² Sin saber *quién soy*, ciertamente resulta bastante difícil responder al *qué debo hacer*.

La credibilidad de la ética cristiana, en efecto, donde se la juega socialmente es en la coherencia, pero sin duda mucho más en los sujetos que soportan esa coherencia. Esta no se sostiene con pinzas y finos hilos de las nubes. Ese soporte no es que sea frágil, es que no es real. El soporte, también frágil pero plenamente real, es siempre un ser humano con nombre y rostro que lo identifica, que tiene que vivir expuesto y justificado ante los demás, obrando con responsabilidad y sentido.

1. ¿QUÉ NATURALEZA SOPORTA LA MORAL?

La cuestión no es baladí ni menor, ni mucho menos es una cuestión del pasado, pues sin poder responder a lo que soy resulta extraordinariamente difícil articular quién quiero ser y cómo debo conseguirlo. Autores actuales como Habermas, Rifkin, Fukuyama, o neurocientíficos como Damasio están reflexionando seriamente sobre la cuestión de la naturaleza humana. La pregunta por lo que somos es una pregunta que obliga a la descripción, a la respuesta desde el marco científico, pero no es agotada por ese marco. Hasta el Renacimiento y la Modernidad, el deber y el ser, expresados a través de contenidos éticos o morales, estaban tan identificados que lo que éramos y debíamos hacer estaba bastante claro, pues solo había que mirar a nuestra naturaleza. Esto dotaba de contenidos a la identidad personal. La imagen de la naturaleza renacentista —el universo es un organismo vivo— se halla en realidad más cercana a la literatura y al arte que a la ciencia; solo con la llegada de la ciencia moderna, en los siglos XVI y XVII, se sustituye la antigua noción de «naturaleza creada» por la de una «naturaleza máquina». En este mundo sometido a leyes mecánicas, las que formula la ciencia moderna de Galileo a Newton, el lugar del hombre se vuelve problemático.

Para Descartes, paradigmáticamente, la naturaleza es extensión (*res extensa*), pero el hombre es pensamiento (*res cogitans*) y su cuerpo puede explicarse como el de una máquina. A lo largo de esta etapa se desarrolló la idea de que el ser humano no tenía propiamente una naturaleza. Todas las otras especies animales tendrían una naturaleza, pero los seres humanos serían la excepción. Esta tesis de que los humanos carecemos de naturaleza aparece ya expresada en el renacentista Pico della Mirandola. Desde entonces, hasta los conductistas, existencialistas y constructivistas sociales posmodernos, pasando por los idealistas y marxistas, pensaron que la especie humana carece de naturaleza, que somos pura libertad e indeterminación y que venimos al mundo como una hoja en blanco que vamos a ir rellenando. John Locke, en el siglo XVII, sostenía que todo conocimiento procede de la experiencia. No hay una naturaleza humana predeterminada con antelación a la experiencia del vivir. Según el empirista inglés, no hay naturaleza humana dada con antelación, sino que somos gracias a la experiencia y solo la experiencia nos convierte en lo que somos.

Entre los siglos XVIII y XIX, Étienne de Condillac y Claude Helvetius creían que todos los seres humanos nacemos con exactamente las mismas capacidades, tendencias y talentos, y que los distintos influjos ambientales y educacionales bastan para explicar las diferencias observables de la conducta. Nuestra naturaleza depende del ambiente, de la educación. Para Fichte, por el contrario, el yo se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta,

independiente de toda determinación natural. Nuestra naturaleza, por así decirlo, es la indeterminación. Y Marx postulaba que la naturaleza humana es simplemente el resultado de las relaciones de producción, de tal modo que, alterando las relaciones de producción, podríamos transformar la naturaleza humana misma. Los marxistas creían que, cambiando las relaciones económicas, cambiaría la naturaleza.

Para Sartre, en los hombres la existencia como libertad precede a la esencia como naturaleza: los seres humanos son libres de elegir su propia naturaleza. En general, los existencialistas pensaban que el hombre carece de naturaleza, que en él la existencia y la libertad preceden a la esencia y a la determinación, y que es a partir de esa existencia y esa libertad no naturales como construimos libremente nuestra propia esencia. Según Ortega y Gasset, aunque es cierto que el realismo ha conducido a la razón a importantes resultados en el estudio de la realidad natural, fracasa cuando ha de entender al hombre, ya que el hombre no es una cosa, el hombre no tiene «naturaleza» sino solo «historia».³

Muy significativo es que en nuestros días todo este discurso esté sufriendo una profunda revisión.⁴ Francis Fukuyama,⁵ por ejemplo, expresa por diversos caminos la convicción de que «la naturaleza humana existe» y desempeña un papel esencial para definir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, constituyendo la fuente de los valores más básicos de la vida moral. Para ello, se retrotrae al mismo Aristóteles, frente a todos los «prejuicios contemporáneos» contra tal concepto, conectándolo con datos obtenidos de la biología: «La biología moderna está dando un contenido empírico válido al concepto de naturaleza humana».⁶ Jeremy Rifkin, por su parte, propone una «reinención de la naturaleza»⁷ desde el análisis de las características del horizonte posmoderno en que vivimos. Por ejemplo, alude a la continuidad de la biotecnología con respecto al proceso evolutivo de la propia naturaleza, considerándola «natural». Estamos en el mundo de la creación, en el que nosotros hacemos las reglas y establecemos los parámetros de la realidad. Creamos el mundo, sin atenernos a verdades universales. La naturaleza se presenta para muchos, entonces, como «obra de arte» hasta abrir un eventual futuro eugenésico, cuestión que también plantea Habermas.⁸ Para Rifkin, podemos ser creadores de la vida y gestores de la evolución, y esto significa que se está produciendo una transición de una era «industrial» a una era «creativa», de ahí la enorme importancia de las biotecnologías.

Cabe preguntarse si este nuevo tiempo es capaz de plantearse si se trata de una era creativa o más bien de una era de la elección del consumidor, si somos capaces de crear o más bien de escoger dentro de las posibilidades de compra disponibles en el mercado, si no se trata, más bien, pues, de proseguir en la línea de la satisfacción de los deseos del consumidor.

En cualquier caso, estamos abocados a repensar la naturaleza humana. La vida, considerada tradicionalmente como don de Dios y luego vista como proceso aleatorio guiado por la «mano invisible» de la selección natural, ahora es imaginada como un medio de nuevas «posibilidades». Cómo queda ahora —y en el futuro— la «naturaleza humana», acechada por la ley de la oferta y la demanda, vemos que no es una cuestión menor. Pero, inmediatamente, casi a la vez, hay que afirmar que todo intento puramente descriptivo es insuficiente, precario, pues la respuesta al «qué soy» no resuelve la pregunta de «quién soy». Los datos descriptivos aportados por la ciencia, por sí solos, dejan al ser humano concreto

huérfano de su rostro irreplicable, mientras que ese mismo rostro es acaso lo único que verdaderamente posee. Es paradójico que justo en el momento de la historia en que hemos alcanzado un mayor y más perfecto conocimiento del *sancta sanctorum* de la vida humana, con el desciframiento de la secuenciación del genoma, es cuando más radicalizada aparece la cuestión del quién. Parece que, ante una mayor explicación del qué, más indefensos y vulnerables nos encontramos para responder al quién. Necesitamos, por eso, sacar partido a nuevas herramientas hermenéuticas para, sobre los datos, explorar otras respuestas posibles.

2. NARRACIÓN Y NATURALEZA HUMANA

La respuesta al *¿quién soy?* parece que no tiene muchas posibilidades de ser resuelta si no es de una manera narrativa, contando la vida. Lo que ocurre es que hay una cierta infravaloración del cuento y de la narración a nivel cotidiano. A base de decir «no me cuentes tu vida», nos vamos atrofiando, esterilizando, desecando a la hora de contarnos o narrar cada uno, a sí mismo, la suya. En cambio, plantear el desvelamiento biográfico mediante la narración interpretativa puede dejar despejada la vía para hacer creíble la moral cristiana.

La identidad personal, de hecho, ha sido un tema bastante recurrente en autores contemporáneos de profundo calado filosófico como Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor o Paul Ricoeur. Con matices, cada uno lo ha abordado a su manera, pero todas esas maneras ofrecen suficientes indicios de que, para esta cuestión, lo central es la narratividad.

Hannah Arendt habla de *identidad narrativa*,⁹ pues responder a la pregunta «¿quién?» es relatar la historia de una vida. No son precisamente los archivos de los acontecimientos pasados los que aportan un sentido, sino el relato de esos acontecimientos los que hacen emerger el argumento de la vida. Alasdair MacIntyre sitúa la reflexión en clave de «unidad narrativa de una vida».¹⁰ Según su visión, en el proceso de la vida, el sujeto es coautor de su propia historia, su vida solo tendrá sentido en la medida en que resulte inteligible y esto solo es posible si él sabe con claridad cuál es su deber moral y la meta a la que tiende. Ahora bien, esta meta del hombre no solo viene situada en relación con las prácticas sino también con la vida buena, una vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor en qué consiste aquella. Por su parte, Charles Taylor¹¹ primero ha tratado de articular una historia de la identidad moderna de Occidente para posteriormente demostrar cómo los ideales y las prescripciones morales configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y nuestra filosofía del lenguaje.¹² Las cuestiones morales y espirituales y la dignidad se encuentran entrelazadas siempre en un marco referencial, es decir, aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido a nuestras vidas. La identidad y la ética se conectan, porque la identidad siempre hace referencia a unos «yo», y la noción del «yo», conectada con la identidad, toma como rasgo esencial de la acción humana una cierta orientación al bien. La identidad incluye, pues, a la dignidad, las cuestiones morales y espirituales y la referencia a la comunidad definidora. La concepción de bien que tenga una comunidad puede ser

compartida por los «yo» insertos en ella, y nuestro sentido del bien y del «yo» están estrechamente entretnejidos.

Desde la perspectiva de la hermenéutica, fundamentalmente en *Sí mismo como otro*,¹³ Paul Ricoeur recorre un largo camino en busca de lo que constituye nuestra identidad entre dos «polos». Por un lado, está lo que nos hace ser el «mismo» de siempre, con cambios, pero con semejanzas que permiten reconocernos a lo largo del tiempo. Nuestra «*mismidad*» se funda orgánicamente —como es el caso de todos los seres vivos— en el código genético. Y, en un sentido más humano, en el *carácter*. Este modo de ser básico, con sus rasgos iniciales y los que lo van afirmando a lo largo de los años, es el que nos permite decir de cada uno que «es el mismo» desde que nace hasta su vejez. Pero, por otro lado, está la identidad en cuanto «sí mismo», la identidad por la cual se es «uno mismo», es decir, se tiene conciencia refleja acerca de sí mismo y se afirma a sí como tal.¹⁴ Es la identidad que se construye, la histórica o biográfica, la más propia e insustituible, que Ricoeur llama «*ipseidad*» para distinguirla de la «mismidad». «La identidad —afirma— en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad»;¹⁵ y de esta tesis surge la gran intención de su libro: mostrar que «la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra».¹⁶

Sí mismo como otro mienta el sentido de una subjetividad construida no simplemente en el marco de una relación exterior de semejanza con los otros, sino en una inevitable implicación con ellos; se trata de pensar el «sí mismo en cuanto otro». De ahí que buena parte del trabajo hermenéutico de Ricoeur gire alrededor de la doble tensión dialéctica que se produce entre mismidad e ipseidad, por un lado, e ipseidad y alteridad por el otro. Y esta doble tensión solo emerge cuando se narra, cuando se cuenta por uno o puede ser contada por otros.¹⁷ Esta identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es aquella que surge del relato. El agente actúa en el mundo y siempre en el seno de un contexto dado, pero, al mismo tiempo, el sentido de su acción solo le es accesible a través de la lectura de su historia:¹⁸ en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa, que nos arranca de la dispersión en una sucesión incoherente de acontecimientos, nos permite reescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de nuestra existencia. Surge así una *identidad narrativa* que busca proporcionar unidad al conjunto de la vida humana: «No hay acontecimiento —escribe Paul Ricoeur— más que para quien puede narrarlo, hacer memoria de él, crear archivo y relato».¹⁹ ¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando se las interpreta en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas?²⁰

El hombre puede definirse como un ser que narra, pudiendo siempre ser él mismo un ser narrado y, en cuanto tal, un ser «examinado». Cabría pensar que el hombre que no ha sido objeto de un relato es un hombre sin identidad, desnaturalizado. El «yo narrado» es una identidad no precisamente perdida, ni disuelta, sino, por el contrario, anunciada, relatada, definida y, justo por eso, *identificada*. La narración «construye el carácter duradero» de cada uno. El sujeto no es ni un «yo» que se anuncia desde la interioridad únicamente, ni un «él»

que uno piensa poder elegir arbitrariamente desde fuera, sino un «sí-mismo», es decir, un sujeto-afirmado, un sujeto narrado, reflexionado. En este sentido, habría que hablar de una *identidad «transitiva»*, la que pasa por el prójimo,²¹ a diferencia de una *identidad intransitiva*, la que uno se da a sí mismo. Es como si fuera siempre necesario un tercero para poder identificar. En este caso, más exactamente, haría falta un tercero como narrador. Por tanto, aquí estaría propiamente la identidad narrativa, en el cruce de las otras dos, o quizás, aún mejor, en la apertura hacia las otras dos.

En este horizonte de la hermenéutica filosófica, en definitiva, comenzamos a vislumbrar la conveniencia de implicarse en una nueva vía, la narrativa, entre otras cosas para que la credibilidad de la ética cristiana no se tome a cuento. La naturaleza humana, al ser narrada, hace emerger un argumento en el que se despliega el sentido, o sin-sentido, de la trama existencial de cada uno, de la coherencia y de la autenticidad de cada cual. Plantear la credibilidad ética desde lo narrativo no siempre depende de una pretensión explicativa, sino también en ocasiones del uso de *la intriga* que da a un acontecimiento el carácter de auténtico. No se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un «drama», que permite trabajar y descubrir la realidad, hacer emerger todo lo que está bajo la apariencia de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles. En ética, la habilidad del narrador debe suscitar una problemática que interpele intrigando y que busque entender, reconstruir y desvelar las razones del deber moral.²²

3. LAS FUENTES NARRATIVAS

Para poder narrar *quiénes* somos, a nosotros y a otros, necesitamos rememorar, actualizar, traer al presente el pasado. Gracias a la memoria y al recuerdo, nos identificamos como miembros de una determinada familia o linaje, de un determinado país o religión, de una determinada cultura o modo de entender la vida.²³ La memoria colectiva condiciona nuestra identidad social, merced a ella sabemos quiénes somos en el mundo en el que vivimos. Pero hay otra memoria también importante, aquella que es identificadora de nuestra biografía, aquella que registra los eventos experienciales significativos y los detalles vitales de nuestra existencia.

Ricœur²⁴ distingue en la memoria un componente cognitivo y otro pragmático. El primero de ellos se encuentra vinculado a las cuestiones semánticas de la referencia y de la verdad, y como tal, responde a la pregunta de *qué* se recuerda. El segundo, por su parte, se asocia con la habilidad de recordar o hacer memoria y da cuenta de *cómo* se recuerda. El acercamiento a esta temática se funda en la distinción tradicional entre *memorización* y *rememoración*. Esta última es caracterizada como el retorno a la conciencia de un evento en el que se recuerda haber participado en algún momento. Puede tomar la forma de la evocación y del reconocimiento. La memorización, en cambio, hace referencia a las maneras de aprehender distintos saberes. Y aquí nos encontramos con una enorme paradoja. Sabemos más de nuestra identidad social, al estar dentro de una memoria colectiva, que de nuestra identidad biográfica, al estar esta articulada por la memoria experiencial y por el olvido. Más aún, antes de memoria, en el punto de partida vital, somos puro olvido, pura

narración de otros.

Nadie recuerda la experiencia del seno materno, ni del parto, ni de sus primeros meses o años de vida. Nadie puede vivir (y si se vive así, se enferma) recordando continuamente experiencias dolorosas, de odio o rencor, de tristeza o angustia. Quien carece de la capacidad para olvidar puede estar en las puertas de la locura. Somos lo que recordamos y también lo que olvidamos. Y nunca lo uno sin lo otro. Lo humano, para construirse, necesita del olvido. En unas ocasiones se olvidará espontáneamente y en otras deliberadamente, en unas patológicamente y en otras éticamente. Mantener una rememoración actualizada de todo lo doloroso e insufrible que nos ha ocurrido en la vida es un sin-sentido. No nos conduce a ninguna parte, ni aporta ningún significado al presente. Quizás sea esta una de las razones por las que la memorización en la niñez y juventud sea imprescindible para crecer y madurar; y cuando hemos crecido y madurado, aprendido y conocido, necesitamos empezar a olvidar. No solo eso, parece que el final de la vida, la ancianidad, es un destilado de olvidos en donde permanece solo lo significativo y lo significativo para cada uno.

El olvido en la ancianidad va a ir cobrando más relevancia por la prolongación de la esperanza de vida y la emergencia de enfermedades neurodegenerativas. Cuando solo hay actualización del olvido, ya no se reconoce a las personas que hemos querido, esposa o esposo, hijos o familiares, amigos y compañeros que estaban en la trama o intriga vital, en el argumento existencial. A primera vista, parece que se han vuelto insignificantes, irrelevantes, pues han pasado al lado oscuro, irreconocible e irrecuperable del escenario biográfico, han desaparecido de la memoria. Cuando el escenario biográfico estaba presidido por esta, antes de la progresiva desconexión de las redes neuronales, cada uno de ellos ocupaba su puesto, tenía su valor, aportaba elementos de enorme trascendencia como «razón para vivir». Es más, en la mayoría de las ocasiones, los mismos personajes del argumento de la ipseidad, del uno mismo, eran conscientes del papel y el puesto que desempeñaban, del valor y la importancia que aportaban a la realización de la trama del otro. Pero cuando solo hay olvido en una de las ipseidades, emerge una sensación de profundo vacío, de distancia, de ausencia del que, en otro momento, era cómplice y compañero de la aventura existencial. El olvido del otro se convierte así en interpelación ética, en urgencia de recuerdo por mi parte. El otro podrá seguir siendo él mismo cuando ya es puro olvido, si le recuerdo quién ha sido, si con mi narración le reconstruyo su argumento, y eso solo es posible en la medida en que conozco y re-conozco la trama y la intriga de su vida como parte de la mía.²⁵

Lo dicho hasta aquí muestra la estima que otorgamos a la memoria rememoradora y cuán infravalorada está otra dimensión constitutiva de lo humano: la del olvido. Necesitamos, con una gran dosis de osadía y de humildad, iniciar la empresa de elaborar una ética del olvido. Podemos rastrear una fenomenología de la memoria,²⁶ pero con certeza no tenemos una fenomenología del olvido. Asistimos a un auténtico olvido del olvido. La imagen negativa del olvido no es, por supuesto, ni sorprendente ni especialmente nueva. En nuestra cultura, el olvido tiene una «mala prensa». El olvido permanece bajo una sombra de desconfianza y se ve como un fracaso evitable o como una regresión indeseable. La falta de

atención sobre el olvido puede ser documentada en la filosofía desde Platón hasta Umberto Eco, que una vez rechazó, sobre la base de la semiótica, que pudiese haber algo así como un arte de olvidar, análogo al arte de la memoria.²⁷ Y, sin embargo, nadie puede negar que el olvido forma parte constitutiva de lo real. Lo contrario sería no solo una insensatez sino un desprecio a la realidad, una particular especie de inmoralidad. Pero veamos en algunos autores clásicos cómo es planteada la cuestión de la memoria.

Para Platón, la memoria tiene tal importancia que llega incluso a despreciar otros instrumentos, como la escritura, que puedan suplir el olvido, como aparece en la narración del mito de Theuth.²⁸ Unos siglos más tarde, san Agustín realiza lo que a muchos nos parece la primera fenomenología de la memoria y del olvido en sus *Confesiones*.²⁹ Es toda una elaboración narrativa la que dialógicamente realiza en el libro X en clave biográfica y en clave de alteridad, entendida esta como Dios. Voy a tratar de recuperar algunas de las descripciones que realiza, pero lo que me interesa resaltar es que dedica muchos capítulos, del 8 al 26, al análisis de la memoria y del olvido, y en el 27 desvela el argumento de toda la trama y la intriga relatadas:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraséme en tu paz.³⁰

Esto me parece interesante, además de hermoso, como ejemplo de cómo resulta imposible narrar sin rememorar la vida, teniendo bien claro que la trama y la intriga son las que esconden, encierran y soportan el argumento.³¹ Para el obispo de Hipona, en primer lugar, no habría datos en la memoria sin experiencia sensorial, sin experiencia de lo real. Esos datos de experiencia recordados, rememorados, dan lugar al encuentro con uno mismo. Puntualiza Agustín que «están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado. Mas aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas».³² En segundo lugar, hay ya un contenido original, no dependiente de los sentidos, como función de la memoria en cuanto ordenación de lo formal, dependiente de la memoria misma, que hay que mantener como tarea permanente que recoja y evite la dispersión de lo que en ella se encierra.³³ Aquí se empieza a desvelar el argumento existencial, que ya no está en la trama de los acontecimientos vividos, experimentados, sino en lo elaborado a partir de ellos y con consistencia propia. Pero es justo en este punto donde se incorpora un elemento que se ha de considerar: el olvido.³⁴ En tercer lugar, el olvido es parte de la memoria: aunque en un primer momento Agustín afirme que es privación de esta, también se podría afirmar que es su condición de posibilidad.³⁵ Esta posibilidad nos adentra en la exploración del olvido como elemento constitutivo del argumento vital, lo cual nos exige detenernos, pues cuando decimos «olvido» estamos ante un término polisémico que habría que intentar acotar.

Ciertamente, en el olvido hay un componente de negatividad: el olvido es una privación, como hemos visto, y, en cuanto tal, una forma de nada. Pero del olvido habría que decir

que todos tenemos experiencia, aunque nos cueste articularla y enunciarla. No es lo mismo el olvido estructural que atraviesa la biografía, que el patológico, el saludable, el inmoral o el ético. Detengamos brevemente la mirada en ellos.

Hay en el ser humano una especie de *olvido estructural*: el olvido forma parte de la constitución del hombre como ser finito de existencia contingente. La dimensión olvidadiza del hombre se patentiza en aspectos cognitivos: es imposible retener todos los datos y experiencias acumuladas, en capas sucesivas, a lo largo de la vida personal. Como también es imposible conocer y retener toda la información disponible acerca del mundo y la historia. Hay otro olvido que podríamos denominar *patológico*. Aquel que sobreviene por degeneraciones neuronales naturales, determinadas anomalías congénitas, experiencias traumáticas, etc. Este tipo de olvido es «irresponsable». Nunca es buscado ni pretendido. Acontece como hecho bruto. En la exploración del olvido, además, hay una tercera modalidad: *el olvido saludable*. Sin entrar en la consideración de la salud, parece que para vivir equilibradamente necesitamos «borrar» experiencias dolorosas y sufrientes (piénsese, por ejemplo, en los duelos patológicos), como también aquellas otras insignificantes y banales en las que diluiríamos la vida si nos dedicásemos a ellas. Asimismo, hay un *olvido inmoral*: aquel que niega la responsabilidad ante la realidad. Esta última es ocultada, enmascarada, negada, en definitiva, olvidada. Incluye puntos ciegos en la narración de la respuesta moral e introduce memorias cribadas (*screening memories*), es decir, sesgadas y manipuladas. Este olvido es inmoral porque encubre nuestros deberes morales ante injusticias sangrantes desde una conciencia falsa (olvidada) de la realidad. Y hay que hablar también de un *olvido ético*, desde una doble perspectiva. Por una parte, está el olvido ético *de uno mismo*, entendido este como salida de una identidad egocentrista y egolátrica, que se pone en disposición de apertura y acogida de la necesidad del otro. Es el olvido de uno mismo menesteroso por la tarea de poner como centro al prójimo (entendido este no solo como próximo sino también como necesitado), de centrarse en la realidad descentrándose del yo. Por otra parte, existe un olvido ético radical, que tiene como elemento transversal *el perdón*.

El perdón es el nivel más alto de olvido ético. No se trata del olvidar el hecho, sino de olvidar el daño que produjo. Resitúa todo en lo originario, permite volver a empezar con sentido experiencias y relaciones rotas, quebradas, aniquiladas por el recuerdo de una traición, de una deslealtad o de una injusticia que, como diría Metz, clama al cielo.³⁶ Aquí también entraría el perdón a uno mismo como olvido radical de las propias contradicciones e incoherencias reconciliadas en el marco biográfico. No es casual que el mismo Ricoeur termine su mencionado libro con un epílogo sobre el perdón.³⁷

4. LA MORAL CRISTIANA COMO NARRATIVA VEROSÍMIL

Pues bien, en ese instante de incondicional reconciliación, con uno mismo, con la realidad y con la alteridad, emerge otro instante incondicional. Es un tipo de endeudamiento radical ante una identidad construida gracias a que otros me narraron en mi olvido inicial, gracias a lo vivido con otros para bien o para mal, y gracias a que se me narró en el final de mi

existencia quién había sido yo, si es que acontece que estoy en el puro olvido, como al inicio de la vida. Este particular endeudamiento con otros puede generar un fundamento para el obrar ético. El deber moral se verá entonces como consecuencia del agradecimiento por lo recibido de otros sin haberlo pedido, incluso sin merecerlo. El origen del deber no estará ahí fuera sino en mí mismo, brotando en narración, en el relato autobiográfico, al detectar los acontecimientos que han dejado una huella radical sin que el yo interfiriese, sin que mi voluntad los conquistase.

Esta experiencia se desvela en la dinámica existencial a poco que se preste atención. Cuantas vivencias nos han acontecido en las relaciones de alteridad gracias a las cuales hemos crecido, madurado, nos han configurado en nuestro yo biográfico. Los otros, sin embargo, forman, en cuanto tales, parte de lo contingente, fundamental sin duda para la construcción personal también a nivel ético, pero que difícilmente puede dotar a los deberes morales de un fundamento incondicionado. Este solo es posible paseando por la intimidad más genuina, por esa parte de uno mismo que se experimenta como acogido incondicionalmente sin mérito, amado incondicionalmente sin conquistar el amor, construido y edificado existencialmente, de una manera casi invasiva y totalizante, sin planificarlo ni pretenderlo. Sorprendido incondicionalmente, casi boquiabierto, por la gratuidad. Ese paseo íntimo transcurre por una vía: la religiosa.³⁸

El centro de la experiencia religiosa no es la experiencia del *deber* sino la experiencia del misterio. En esa experiencia, el misterio no se presenta ni como obligación ni como ideal a realizar sino como *don*, como presencia benévola y amorosa, como donación de sentido absoluto, como gratuidad y acogida incomprensible. Ya Kant, cuando hablaba del sentido de la religión, afirmaba:

La moral no es propiamente la doctrina de cómo hacernos felices, sino de cómo debemos hacernos dignos de la felicidad. Solo cuando la religión se añade a ella, aparece también la esperanza de llegar un día a ser partícipes de la felicidad en la medida en que nos hayamos cuidado de no ser indignos de ella.³⁹

Ciertamente, la experiencia religiosa conlleva una llamada a la plenitud y a la perfección ética. Pero para el hombre religioso la plenitud no es fruto ante todo del esfuerzo propio, sino del don gratuito de la trascendencia. Por eso, la teología espiritual y la ética teológica son primas hermanas, pero no son de ninguna manera la misma cosa. Mientras la espiritualidad se centra en el aspecto del don, la moral subraya más la obligación y el deber moral.⁴⁰

Ese paseo íntimo que transcurre por la vía religiosa trasvasa el agradecimiento del más acá, sin que este deje por ello de ofrecer una extraordinaria base de fundamentación para la ética, desde la conciencia de una «ruptura de nivel». Cuando sobreviene dicha ruptura, el «acontecimiento» religioso desvela al sujeto y este a su vez se autodesvela como un ser en el que su propia biografía está «tocada» por la incondicionalidad del amor, la incondicionalidad de la presencia, la incondicionalidad de la esperanza. En esta incondicionalidad descubierta en el encuentro con Dios, el «sí mismo» contempla, en el sentido más religioso del término, el desbordamiento de lo inmerecido como una llamada, como una «vocación» (*Ruf*), según diría Heidegger, en la totalidad de su ser, no solo a

acoger lo donado sino también a no poner condiciones en la respuesta. Entonces, el argumento biográfico, aquel que dota de sentido a la trama de una vida, cobra asimismo otro significado. El deber moral incondicional ya no es fruto de la imposición externa, sino que se torna la única manera prudente de responder al «sí mismo en cuanto otro».

Esta aportación de la incondicionalidad religiosa, finalmente, no exime de la afirmación de la autonomía moral, sino que más bien la urge. No la elimina, sino que se convierte en interpelación, en emplazamiento para una respuesta. No determina la contestación, sino que solo establece el estado para hacerla posible. No diluye las incertidumbres en el obrar moral, sino que obliga a acrisolar la prudencia. No transfiere, en fin, la responsabilidad a nadie, sino que la posibilita de manera incondicional. La ocasión de que la religión aporte a la vida moral esta dimensión de responsabilidad incondicional ante lo real por el «exceso», por el desbordamiento de lo gratuito, merece ser narrado de manera verosímil.

El deber de obrar éticamente con los demás, en definitiva, es la única manera que tiene cada uno de responder al endeudamiento por gratitud recibido antes de pedir, de conquistar y de merecer. Narrar así la moral cristiana está en las antípodas del «obrar para ganar el cielo» de manera exitosa o «ir al infierno» de manera estrepitosa si no se hace lo debido. Narrar cristianamente el mundo de los deberes morales equivale a salir del lenguaje bélico, amenazador e impositivo y entrar en el lenguaje indicativo, mostrativo y propositivo ligado a preguntas del tipo: ¿qué debo hacer para agradecer tanto como se me ha dado?, ¿cómo puedo trasvasar a otros el exceso de sentirme tan amado y tan acogido sin condiciones previas?, ¿qué decir cuando la palabra ya no puede decir?... Este es el momento en que puede brotar un espacio transitable para la moral cristiana, el obrar para los otros desde el Otro.

LA TRADICIÓN CREATIVA

El respeto por las diferentes tradiciones morales¹ en las que el ser humano vive su existencia forma parte de nuestro contexto occidental. Es más, no es posible entender al mismo ser humano sin la referencia a la tradición, independientemente de que sea aceptada o rechazada.² Esta constituye una constante antropológica. La antropología nos enseña que la condición humana (óntica y ontológicamente social, intersubjetiva, comunitaria) adquiere conciencia de ella misma cuando se siente vinculada a lo precedente, a lo elaborado y vivido por otros.³ Añadida a los factores genéticos de su naturaleza y posibilitada por ellos, la tradición confiere la facultad de acumular y transmitir saberes y sabiduría, esto es, de «crear cultura», de establecer conexiones vitales de carácter trascendente, de conservar el pasado e incorporarlo al presente y al futuro, de seguir desarrollando y comunicando formas acuñadas y una vida estructurada, de conseguir progresos, de generar transformaciones y, en suma, de vivir históricamente. Sin tradición no hay historia y sin historia ni tradición no hay un ser humano que trascienda lo puramente biológico. En particular, mediante el lenguaje y mediante nuestra participación en los lenguajes del género humano, que en su contenido y en su forma son resultado de la tradición, compartimos la condición humana.

Pues bien, si es verdad que sin las formas culturales y espirituales que recibimos de la tradición nuestra vida se quedaría estancada en lo prehumano, entonces la condición humana preformada, tal cual llega a nosotros como don y como reto, nos permite llegar a ser nosotros mismos en la medida en que participamos del torrente de vida espiritual contenido en la diversidad de tradiciones. Según esto, la vida humana en su estructuración histórica surge como consecuencia del hecho de que, además de los transmisores de información biológicos que son los genes, entran en función los mecanismos exogenéticos de «transmisión de la tradición».

Todo ello es válido, entre otros muchos campos de estudio y disciplinas, en el caso de la ética, incluida la ética cristiana. Como afirma Sánchez Vázquez:

La ética se encuentra con una experiencia histórico-social en el terreno de la moral, o sea, con una serie de morales efectivas ya dadas, y, partiendo de ellas, trata de establecer la esencia de la moral, su origen, las condiciones objetivas y subjetivas del acto moral, las fuentes de la valoración moral, la naturaleza y función de los juicios morales, los criterios de justificación de dichos juicios y el principio que rige el cambio y sucesión de diferentes sistemas morales.⁴

Por esta razón, las convicciones desarrolladas en los dos mil años de historia del cristianismo han de formar parte del crisol moral en el que se ha de articular su credibilidad.

1. LA TRADICIONAL NOVEDAD DE LA ÉTICA CRISTIANA

La tradición, como proceso humano asumido por la comunidad cristiana, es teleológica;

tiene sus propios fines. Entre estos están: la comunicación de la vida cristiana, que incluye, por supuesto, las creencias que le dan forma y propósito; y la expresión y confirmación de la identidad de la comunidad y la identidad de su sistema de creencias, que incluye la discriminación entre creencias y prácticas genuinas y falsas y entre los miembros genuinos de la comunidad y los demás. Podríamos añadir que, para hacer creíble la moral cristiana, la Iglesia ha de equipar y acompañar a sus miembros para trabajar y vivir desde los fines mantenidos en su tradición milenaria. Si la tradición cristiana, como realidad humana, no cumple con todos estos fines, simplemente dejará de existir como verdadera tradición.⁵

El problema puede surgir precisamente a la hora de entender el término «tradición». Conviene acaso recordar que el original latino *traditio* traduce el griego *parádoxis*, que significa concretamente «transmisión», o sea, el depósito que se transmite o se entrega. El depósito histórico de respuestas que la humanidad ha ido encadenando mediante su cuestionamiento de la realidad constituye la cultura, y eso es lo que llamamos «tradición». La cultura es, pues, un «depósito de soluciones».

Es imposible, por ello, que la vida moral parta desde cero o al margen de la transmisión cultural, pues todos nacemos y vivimos en una cultura y desde un depósito de tradiciones. La vida moral no surge ni se hace desde la nada.⁶ Los cristianos también tenemos la necesidad del «retened las tradiciones» paulino, de no perder la dimensión evangélicamente originaria en nuestra propuesta moral, siendo muy conscientes de que en la experiencia religiosa auténtica siempre hay una dimensión ética como respuesta. Pero, a la vez, la religión no se agota de ninguna manera en lo moral.⁷ La tradición cristiana ha sido la historia de la articulación entre don y deber, no siempre equilibradamente lograda.

Zubiri trató de analizar esa articulación⁸ desde tres dimensiones cuya unidad es su estructura esencial: *tradición constituyente*, *continuada* y *progrede*. Para él, la tradición es ante todo «revelación», el mostrarse de la realidad manifiesta en cuanto constitutivamente dispuesta para ser acogida o «guardada». Como tal realidad manifiesta y mostrada, la revelación es verdad «puesta», es un *positum*. Pero en cuanto acogida y «guardada», la revelación es formalmente también algo distinto: no es solo un *positum*, sino además un *de-positum*, algo que ha de ser guardado y custodiado. Es lo que denomina *tradición constituyente* o la dimensión constituyente de la tradición.⁹

La formalidad constituyente de la tradición es, de un modo u otro, «fijación» en depósito. Y esto es más complejo de lo que pudiera parecer. Revelación (*positum*) y fijación (*de-positum*) son momentos realmente distintos. Pero como, de hecho, toda revelación está fijada y se ha realizado en fijación, resulta que ambos momentos componen un solo hecho real. Así, pues, la revelación y su fijación en depósito son intrínsecamente históricas, son algo que acontece. En cuanto algo que se da para ser guardado, la revelación es *de-positum*; en cuanto algo que se guarda para ser entregado a los demás, esto es, en cuanto es un «entregando», el depósito mismo es un *pro-positum*. Y en esto consiste la *tradición continuada*.¹⁰

Así, la tradición no es simple transmisión desde unas generaciones a otras. La mera transmisión del mensaje cristiano sería entonces a lo sumo una perduración, cosa muy distinta de la tradición. La tradición en sentido cristiano no es mera «perduración», sino

«pro-puesta» actual de vida divina, implicada y apoyada naturalmente en una transmisión de la revelación misma. La Iglesia no puede limitarse a guardar la tradición, sino que su esencial función en este punto es proponerla perennemente como posibilidad de vida divina: es función de «pro-posición». Este «presentar-ante» es justo la «pro-posición», y no al revés, como si la proposición consistiera solo en la declaración verdadera en cuanto pura enunciación. La proposición plenamente entendida consiste, pues, en volver a tener ante los ojos la misma realidad manifiesta.¹¹ Ahora bien, la revelación inicial se hizo a hombres de su tiempo y en la forma propia de su tiempo. Su «reactualización», en consecuencia, se hará también a hombres de su tiempo, pero de un tiempo «otro». De ahí que la reactualización tendrá que desgajar las realidades divinas de algunos caracteres manifestantes propios de aquel primer tiempo, para adoptar en alguna medida otros más congruentes y, en este sentido, nuevos de este tiempo. Pues bien, justo a esta novedad le corresponde el momento creativo. No se crea desde la nada, sino que se re-crea lo que dio vida a otro tiempo de manera que también vitalice este tiempo nuestro de ahora.

En cuanto algo que se da para ser guardado, el *positum* de la revelación es *de-positum*; en cuanto algo que se da para ser entregado a los demás es también *pro-positum*; y en cuanto algo que se entrega para «dar de sí» lo que ya es, es asimismo *sup-positum* de ese «dar de sí». En esta dimensión, la tradición es depósito, pero «depósito vivo». Y un «dar de sí» que es histórico es justo aquello que constituye lo que llamamos progreso. Por consiguiente, la revelación en cuanto un «dar de sí» es progrediente en la Iglesia. Este sería el tercer momento, al que denominamos *tradición progrediente*.¹²

El progreso es, en efecto, un «dar de sí». Pero, por no ser sino realización de una o varias posibilidades que «son» o están en la realidad misma, no nos saca del propio *sup-positum*, sino que, al revés, lo que hace es sumergirnos más y más en él, en su condición de realidad manifiesta. Se trata, pues, de un progreso, pero hacia lo originario evangélico. En verdad, no solo es un «dar de sí», sino que es un «llevar a sí», una especie de «dar de sí» en el sentido de «quedar en sí». Según Zubiri:

La tradición así entendida no es idéntica a lo que se entiende por tradición como fenómeno histórico. [...] El concepto histórico de tradición se identifica con una transmisión escrita o, sobre todo, oral; su contenido está constituido por algo que no es sino mera supervivencia; y su valor pende de una prueba documental en el sentido más amplio de la palabra. Ahora bien, la tradición de que hablamos aquí no es esto, ni por su objeto ni por el modo de transmisión ni por el fundamento de su valor. Su objeto, en efecto, no es algo que sobrevive, sino algo que fue, es y será; es una tradición a la vez y a una constituyente, continuante y progrediente porque es «actualidad», la actualidad de la realidad divina manifiesta. Su transmisión no es repetición sino reactualización, esto es, continuación en actualidad.¹³

Lo progrediente es, pues, más que el mero progreso. Este se sostiene en un prejuicio según el cual avanza linealmente hacia adelante siempre de manera positiva, hacia mejor. Identificar el progreso como valor positivo en sí mismo y por sí mismo puede ser más fruto de la pereza mental que del análisis crítico. Ya Kant se dio cuenta de esto y con un fino sentido del humor, poco habitual en él, narraba:

Un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de la próxima curación, hoy

diciéndole que el pulso iba mejor, mañana que lo que había mejorado era la excreción, pasado que el sudor era más fresco, etc. El enfermo recibe la visita de un amigo: ¿cómo va esa enfermedad?, le pregunta nada más entrar. ¡Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo de mejoría!¹⁴

En contraste, la imagen apropiada para lo progrediente se acercaría más a la de esa piedra que se lanza a un estanque de aguas cristalinas que a la de una línea hacia lo mejor. Del impacto (*positum*) sobre el agua (*de-positum*) surgen ondas que se propagan omnidireccionalmente, convirtiendo la realidad en una armoniosa sinfonía de formas que avanzan en todas direcciones, una tras otra, manteniendo el punto de partida, el origen, perfectamente identificado cuando se atiende a la onda que se propaga (*pro-grediente*). Si alguien pretendiese parar la dinámica de ondas, el movimiento que acontece en el estanque, no solo quedaría sobrepasado, sino que probablemente también sería aniquilado. Y si en vez de un estanque se tratara de un tsunami, en el que las ondas se manifiestan con una fuerza imposible de detener en muy diversos escenarios como el cultural, el social, el económico, el político, y también en el eclesial, parecería difícil intentar pararlo reclusándose en un ayer que nunca podrá ser ya hoy. No, lo progrediente no es identificable sin más con el progreso, con la línea que siempre va hacia lo mejor, porque se puede estar «muriendo de mejoría».

Esto resulta relevante, porque precisamente uno de los problemas que aquejan a los esquemas mentales tradicionalistas consiste en pretender parar la historia en un momento que consideran el mejor. Y puede afectar tanto a «conservadores» como a «progresistas», de derechas o de izquierdas. Paradójicamente, en nombre de la tradición desconfían de que esta pueda «dar de sí», en medio de los tsunamis, salvación y plenitud de vida.

2. ¿TRADICIÓN CREATIVA O TRADICIONALISMO ESTÉRIL?

La dinámica progrediente nos lleva a la afirmación de que toda propuesta moral está necesariamente «situada». Y esa situación la da aquí el depósito. Pero si la vida moral consistiera solo en la puesta en práctica de los contenidos del depósito, no habría espacio para los problemas.¹⁵ La vida moral no sería problemática sino automática. La tradición nos viene de atrás y nos posibilita, en tanto que el problema surge porque estamos empujados de manera expansiva por la estructura dinámica de la realidad misma.

Sin tradición, no hay problematismo. Este supone siempre un salto, una ola, un ir más allá de aquella. La tradición es, por tanto, condición «necesaria» pero no «suficiente» para la vida moral:

El conflicto surge entonces entre la fidelidad a un valor, tal como se había presentado en la tradición, y la fidelidad a una nueva verdad que está naciendo. Es la tensión que brota, sobre todo en sus comienzos, cuando la vida presenta posibilidades que no eran aceptadas por la moral.¹⁶

De ahí que haya necesariamente dos momentos: uno primero de «asimilación» de las tradiciones y otro segundo de «problematización» de sus contenidos, lo que generalmente conduce a algún tipo de innovación.¹⁷

No hay innovación sin tradición. Ni esta puede fosilizarse coartando la creatividad. La tensión entre realidad, tradición, creatividad e innovación es el problematismo. Y lo que nos «lanza» —eso significa «problema»— no es la tradición, sino la realidad. Tradición y creatividad son los dos momentos de la inadecuación formal que existe entre la realidad y nuestro manejo de ella. De ahí que sea necesario contrastar siempre, en la situación concreta, los criterios orientativos con la realidad. Por esto, hay que tratar de conocer las zonas de luz, y las zonas de sombra, que ayuden a tener una idea de retrospectiva y de prospectiva. Esta retrospectiva que aporta la tradición contribuirá decisivamente a mantener una actitud exigentemente creativa,¹⁸ atenta a la dinámica y a los movimientos de la realidad histórica, así como a las diferentes culturas, en el campo de la reflexión moral. Juan Pablo II exigía creatividad y actualización histórica en estos términos: «Las prescripciones morales [...] deben ser fielmente custodiadas y *permanentemente actualizadas*, a lo largo de la historia, en las diferentes culturas».¹⁹ «La vida moral *exige la creatividad* y el ingenio propios de la persona humana, origen y causa de sus actos deliberados».²⁰

La prospectiva no es igual a la imaginación. Esta última, si bien es una cualidad humana de extraordinaria importancia para el equilibrio interior y los grandes ideales sociales, puede conducir a una grave distorsión y alteración de la realidad al identificar lo imaginario con lo real, la fantasía del mundo interior proyectado con lo que acontece de verdad. La prospectiva, en cambio, no construye la realidad sino que la toma como punto de partida. Trata de desentrañar las posibilidades de lo real creando vías que lo hagan verosímil, anticipando lo que podría llegar a ser si estas se desplegasen. La creatividad no fantasea construyendo irrealidades; justo lo contrario, genera una realidad aún no realizada, «dando de sí» las posibilidades de esta.²¹

El tradicionalismo no quiere mucho de la creatividad. Estima que distorsiona los puntos de anclaje del sujeto y de la sociedad, que hace «tambalear la verdad» en la que se sostiene, generando inseguridad y miedo. Pero el problema serio del tradicionalismo es olvidar que la tradición posee inherentemente una dimensión pro-grediente, la del *pro-positum*. Para el tradicionalismo, todo es mero *positum* y *de-positum* que ha de ser guardado, custodiado y defendido. Esta sería la tarea que recae sobre la autoridad. La verdad ya está puesta y lo único que se debe hacer con ella es transmitirla repetitivamente y aceptarla acriticamente. Cabe la interpelación y el cuestionamiento, pero siempre entendidos como «tentación del maligno» para desviarnos de la verdad, ante el que hemos de defendernos, contra el que hay que entablar batalla, pues también hace «tambalear el poder».

¿No resulta extraña la ausencia de la creatividad en las cuestiones éticas? ¿Por qué? ¿Vivir moralmente no requiere creatividad? ¿Tenemos resueltas todas las respuestas a las preguntas que nos provoca el tsunami de lo real? ¿Cómo es posible construir la vida de cada cual desde el «siempre se ha hecho así»? ¿Qué mecanismos, argucias o trampas bloquean esta dimensión tan humana?

Todo aquello que se puso, se recogió y dio de sí, generación tras generación, fue creativamente engrandeciendo la tradición cristiana. Pero su misma grandeza es también el límite para los tradicionalistas, pues no se debe abrir a nada más. ¿Es idéntica la respuesta moral de los cristianos ante los «tsunamis» de estos dos milenios? ¿Desde la moral cristiana

siempre se ha dicho y hecho lo mismo ante la esclavitud, el modo de ejercer la violencia, el reconocimiento de los derechos o la dignidad humana? No pasa nada por afirmar que no hemos hecho y dicho lo mismo. Es más, sería preocupante que así fuese. Significaría que la dinámica de la realidad no habría forzado a los cristianos a crear respuestas morales, a generar nuevos «dar de sí», para poder seguir siendo cristianos comprometidos en realidades diferentes y cambiantes.

El año 1492 es más que una fecha, es un «nuevo mundo» que interpela las seguridades de la tradición sobre la condición humana.²² El descubrimiento de un nuevo trozo de realidad, todo un continente, obligaba o a seguir sosteniendo que los indígenas carecen de alma y, por tanto, de derechos, o dinamitarlo todo reelaborando el «derecho de gentes» (*ius gentium*), que ya había sido tratado por Cicerón muchos siglos antes. Una dimensión de la realidad no descubierta hasta ese momento rehace lo que había sido «la tradición» sobre los derechos desde la Roma clásica. La Escuela de Salamanca crea una respuesta, desde la tradición anterior sin duda, pero nueva ante el problema de las Indias. Será el primer discurso moderno y universal sobre lo que vendrán a ser mucho después las formulaciones de los derechos humanos. ¿Podría la Escuela de Salamanca haber elaborado, de paso, lo que tardamos otros cinco siglos en llegar a plasmar formalmente? Ciertamente, como hipótesis, cabe responder afirmativamente, pero no hubiera «dado de sí» nada ante la realidad de aquel momento y el poder no muy dispuesto a dejarse interpelar y perder.²³ La tradición no puede dar saltos en el vacío, ni ser espectacular. La originalidad, como rasgo creativo, no está tanto en la novedad de algo cuanto en su origen, en la fuente de ese algo, en su vibración, en su dimensión transformadora y en su vocación humanizadora. ¿No podríamos estar ante el prejuicio de confundir lo nuevo con lo novedoso, lo original con lo estrafalario, la creatividad con el esnobismo? Si Francisco de Vitoria y Francisco Suárez no hubiesen tomado en serio la propiedad emergente y novedosa de la realidad americana, no se hubiese creado una nueva respuesta, un auténtico viraje para el mundo de los derechos que llega hasta nuestros días.²⁴

Al negar el carácter pro-grediente de la tradición, esterilizamos su credibilidad moral por desecación, por fosilización, por momificación. Es verdad que las momias se pueden exponer y visitar, pueden formar parte de museos y grandes colecciones, pero ni tienen vida, ni vitalizan nada. Son estériles. El *ius gentium* era una respuesta a un problema real nuevo, que dio vida a su momento y sigue dando vida en el nuestro, aunque de otro modo, porque ya ha sido incorporado a la tradición de los derechos humanos. Lo que supuso un salto creativo y novedoso, desde una posición tradicionalista, lo podríamos repetir hoy en los mismos términos y, sin embargo, sería un ejercicio insensato e infiel a la tradición, pues no estamos ya en el siglo XV.

Comprobamos así que la creatividad va aportando nuevas dimensiones a la tradición. Va amplificando, enriqueciendo, dinamizando y verificando las respuestas que han «dado de sí» en los diferentes tsunamis históricos. ¿Queda algún rastro de los que se oponían al derecho de los indígenas hace quinientos años? Por lo que parece, la ola no dejó mucho rastro de ellos.

3. TRADICIÓN CREATIVA COMO DINÁMICA DE ESPERANZA

La fidelidad a la tradición creativa, aquella que quiere vivir «dando de sí» en los remolinos de la historia, pasa factura. La soledad en la que muchas veces nos sitúa el obrar moral creíble no es una cuestión baladí. Quizás sea la experiencia más dura y difícil por la que hay que transitar cuando la coherencia no es evidente para los demás y sí es precaria ante uno mismo. La creatividad puede acarrear una «intemperie» existencial y espiritual de extraordinaria densidad e intensidad.²⁵ La espesura creativa a veces lleva aparejada la sensación de no pertenecer al mundo de los demás, un estar «descolocado» entre ellos y ante lo que acontece, muy difícil de soportar. No es lo mismo «estar solo» que «estar en la soledad». Mientras que en el primer caso se vive desde la conciencia de que «nadie te espera», en el segundo, al «nadie te espera» hay que añadir «ni te esperará nunca». Los poetas, los dramaturgos, los filósofos se han referido a la soledad como un modo fundamental de realización de la existencia. Así, cabe recordar la expresión de Hölderlin: «Ser hombre es estar profundamente solo»; o las de Unamuno: «La vida es soledad»; «soledad, nada más es nuestra vida». O las lapidarias sentencias de tantos filósofos: «Cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad», decía Ortega y Gasset; y Schopenhauer: «No se puede ser verdaderamente más que estando solo. Así, pues, quien no ama la soledad no ama la libertad, porque no se es libre más que estando solo».

Conviene aquí clarificar de qué soledad hablamos, pues hay una soledad existencial y una soledad ética. La soledad existencial es propia del hombre «solo» que se siente perdido, que no sabe a dónde ni a quién acudir. Des-ligado de todo y de todos, se experimenta como si fuese «único» en todo un universo que, por su ajenidad, lo desborda y lo angustia.²⁶ Cuando una persona busca un «alguien» y descubre que nadie está disponible, que nadie se ocupa de ella en un sentido singular y profundo, que a nadie importa verdaderamente, y que, por tanto, no hay ningún «alguien» buscándola y esperándola, se inunda de pena y de ansiedad. Soledad es, por consiguiente, el convencimiento apesadumbrado de estar excluido, de no tener acceso a ese mundo de interacciones tiernas y profundas del que todos los convivientes disfrutan. Soledad es, pues, la constatación de que no se tienen, ni se tendrán nunca, las oportunidades y las satisfacciones de las que todos los demás participan. Sufre soledad quien sabe que no hay un alguien humano concreto para él o para ella. La ausencia de este «alguien» dispuesto a configurar con él/ella una díada itinerante, profunda y significativa, es lo que hace existencialmente «sentirse solo».

La soledad ética, por su parte, articula otras dimensiones. No podemos olvidar que parte de una pregunta sobre el deber, sobre el modo moral de responder a lo real. Es una soledad modulada desde la inquietud intelectual por conocer los resortes que hacen que las cosas sean así, pero de manera provisional, pues acaso no deban ser así. Es una soledad afectada por la insatisfacción ante lo que podía dar más de sí, ante lo que podía ser más pleno. Es la soledad producida cuando, ante lo real, sin imponer a nadie el modo en que dé de sí, lo debido queda bloqueado por el entorno, cercenado como posibilidad y como realidad.

Pues bien, esta soledad ética ha sido parte de la tradición moral cristiana desde el Gólgota hasta nuestros días. Hemos de aceptar, por muy duro que sea, que es genuinamente una

constante en la dinámica de la historia dejar solo al que creativamente ha tratado de responder éticamente a la vista de todos. Esta soledad, a la que se acostumbraron los santos, a la que muchos se dedicaron por coherencia y autenticidad, puede ser a su vez, con el paso del tiempo, una razón ética creíble para otros. Incluso puede formar parte de ellos aunque desconozcan o ignoren «los dolores de parto» de quien la trajo al mundo. Lo interesante es cómo permanecer y mantenerse en una situación tan desgarradora.

A este respecto, mantenerse en la tradición creativa ética estando solo o en la soledad, como también en contextos comunitarios, exige una gran dosis de esperanza. Sin ella cunde el desaliento, la desmoralización. No se hace reconocible ni creíble la ética cristiana si quien tiene que presentarla está sumido en el desencanto y la aflicción. Ambas forman parte de una especial quietud, un estar al acecho, al aguardo de que en la realidad se mueva, pase u ocurra algo. Este «estar a la espera» lo vivimos los humanos y otras especies. Es fácil recordar las imágenes de animales quietos, cerca del estanque, aguardando que se acerque algún sediento e indefenso miembro de la manada para cazarlo, para depredarlo. La espera, como condición, es compartida entre especies animales distintas, entre las que se encuentra la humana. La espera, como forma de estar ubicado en lo real, no nos diferencia sustantivamente a los humanos de las demás especies. Sin duda que se puede estar a la espera, pero en ningún caso eso es la esperanza, condición exclusiva del animal humano. Cuando estamos en la espera, nos encontramos más cerca del león o la pantera de lo que creemos. Transferimos la responsabilidad del obrar a la eventualidad de que algo se mueva fuera de nosotros mientras nos quedamos quietos.

Conviene, por tanto, explorar la esperanza como aquello que nos define y nos sostiene para que «dé de sí» lo genuinamente humano en la creatividad moral. La esperanza siempre se puede considerar, como ya afirmara Laín Entralgo, un «*constitutivum* de la existencia humana». ²⁷ Tener esperanza es creer que algo bueno ocurrirá realmente, es confiar en la expectativa de un bien que está por realizarse, o intuir una posible situación futura en la que se conseguirá el objetivo deseado. Más aún, la ausencia de esperanza es, en cierto sentido, la renuncia a la propia identidad. En este sentido, resulta importantísimo saber delimitar qué experiencia, qué ideas o qué creencias tenemos de la esperanza humana y qué tipo de esperanza/s tenemos cada uno como personas. Para Pedro Laín:

Tres parecen ser los supuestos de cualquier teoría antropológica de la esperanza: la personal experiencia a que nos haya conducido nuestra actividad de esperar, nuestro saber acerca de la esperanza y nuestra idea del hombre. ¿Qué ha sido para mí el esperar? ¿Qué he leído u oído acerca de la esperanza? ¿Qué es el hombre? Quiera yo o no, sobre la respuesta a esas tres preguntas —respuesta tácita o expresa— se edificará mi personal visión de la esperanza. ²⁸

Quizá ante el problema antropológico de la esperanza se deba estar más allá de las opiniones y experiencias de otros. Por ser una experiencia intransferible, hay que hacer propio el itinerario como afirmación personal y como ejercicio responsable de la propia actividad reflexiva de cada uno. ²⁹ Pero una cosa es *ser* una persona esperanzada y otra *tener* o *poseer* esperanza. El «carácter ontológico» de la esperanza se da de suyo, en el ser humano, unas veces como actividad práxica (verbal, mental, imaginaria, etc.), otras como pasividad

anímica (deseo latente, experiencia incognoscible, búsqueda inconclusa, etc.). Sin embargo, el «carácter fenomenológico» y autopoiesivo del tener esperanza aparece solo cuando la persona o las circunstancias que le tocan vivir (externas o internas) se hallan motivadas por un principio dinamizador, es decir, cuando la esperanza brota y se aboca, en cualquiera de sus formas, a la interpelación de alguna realidad deseada, anhelada o querida. Dicho de otro modo, la esperanza, como elemento constitutivo de lo humano, solo se puede poseer o como estado o como proyección. Según Laín Entralgo, «la esperanza es la razonable confianza en que, mediante mi esfuerzo, llegará a cumplirse aquello que yo proyecto y espero».³⁰

De la mano de Laín, llegamos a la *esperanza defiante*, esto es, aquella que nos saca de la quietud ante lo real para instalarnos en la inquietud, en el movimiento desde lo real. Ello acontece cuando, en ese acercamiento, lo real urge generar un desafío, un proyecto, una respuesta personal. Este desafío nos moviliza y nos desinstala. La esperanza defiante moviliza entonces y recarga de energía los resortes más íntimos y valiosos para lograr el desafío. De esta avanzada forma de esperanza, que anida en lo más cordial de cada ser humano, brotan los mayores saltos cualitativos en el ámbito personal y en la historia de la humanidad. E. Bloch³¹ dio buena cuenta de este principio.

Hasta aquí podemos ir de la mano creyentes y no creyentes. La «razón cordial», empero, también es consciente de que no hay ningún desafío, ningún proyecto, logrado del todo. La conciencia de una esperanza limitada, frágil e inmanente, empieza entonces a distanciar a los primeros de los segundos. Para ambos se empiezan a tambalear las razones del corazón y de la razón que mantenían la esperanza defiante. Pero, para los creyentes, justo aquí es donde irrumpe otra dimensión de la esperanza ante un desafío que no depende de nosotros, de nuestro esfuerzo y nuestra voluntad. Es la *esperanza confiante*, es decir, aquella que mantiene el desafío desde la conciencia de que nunca se logrará del todo. En ella, los creyentes seguimos sosteniéndonos en la confianza de que, aunque yo no lo logre, Dios lo logrará por mí y al final yo no quedaré mal-logrado.

Aunque con inevitables omisiones e imprecisiones, las reflexiones anteriores parecen suficientes para señalar la credibilidad de la ética cristiana por vía de la circularidad narrativa explicativo-interpretativa entre tradición, creatividad y esperanza.

LA HUMILDAD PRUDENTE

La humildad y la prudencia son dos conceptos en los que se han encontrado los filósofos, los teólogos y los místicos tanto de Oriente como de Occidente. Sean de raíces griegas, judeocristianas o budistas, han sido vías insoslayables para bucear en el tesoro de la sabiduría o en el abrazo al misterio trascendente, vías para la ética y la mística, para la política y la convivencia. Me atrevo a decir que son «conceptos-acuerdo», por el carácter trans-histórico, trans-cultural y trans-religioso que en ellos converge.

¿No se entenderían rápidamente Sócrates, Siddhartha Gautama, Jesús de Nazaret y Teresa de Cepeda y Ahumada en una conversación sobre la humildad? ¿Quién no sentiría curiosidad por asistir a un diálogo entre ellos bajo el frontispicio del templo de Delfos, aquel en que se leía la frase «conócete a ti mismo»? Imaginemos a Sócrates diciendo: «Recuerda que eres mortal, y no un Dios; el orgullo divide a los hombres, la humildad los une», a lo que el contertulio Siddhartha añadiría: «Si asumimos una actitud de humildad, crecerán nuestras cualidades. Mientras que si somos orgullosos, seremos presa de los celos y la ira, y veremos con desprecio a los demás y así lo único que lograremos es que reine la infelicidad». En esto se acerca Jesús. Ellos habían llegado antes, y les dice: «El que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido». Entre sonoros silencios ante las sentencias que cada uno iba proclamando, aparece Teresa. Viene del interior del templo en el que había estado curioseando la morada del misterio, se había entretenido más de la cuenta y llega aún más tarde. Se acerca al corro, se sienta y un poco después dice: «Las mujeres no necesitan estudiar a los hombres, porque los adivinan»... (silencio)... «Tener gran confianza... (silencio)... quiere su majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza en sí...». Y continúan los cuatro en una sinfonía articulada por notas de silencios y palabras.

Imaginemos que quedan en encontrarse otra tarde para hablar de la prudencia. Invitan, además, a Aristóteles, Tomás de Aquino y Alasdair MacIntyre. ¿Seguro que no tendría desperdicio! También son convidados Friedrich Nietzsche y David Hume, pero declinan asistir, claro está, tras una larga justificación.

Nietzsche confirma su ausencia escribiendo una carta en la que, entre otras muchas cosas, textualmente dice:

Pero ¿dónde iría yo a buscar, con alguna esperanza filosófica de mi estilo, por lo menos filósofos que respondieran a mis exigencias? Solamente allí donde reinase una manera de pensar aristocrática, que considerase la esclavitud y cualquier otra clase de dependencia como un supuesto de toda alta cultura; donde reinase una manera de pensar creadora que no viese en el mundo un lugar de paz, el «sábado de todos los sábados», sino ahora, y en estado de paz, el medio para la guerra. Una manera de pensar que mirase al futuro y tratase al presente con dureza y tiranía; una manera de pensar sin escrúpulos, inmoral, que quisiese administrar en grande las buenas y malas cualidades del hombre, porque confía en saber emplearlas diestramente. Pero el que busca hoy filósofos de esta clase, ¿qué probabilidades tiene de encontrar lo que busca? ¿No es probable que, agarrado a la linterna de Diógenes, se pasase día y noche buscando inútilmente? Esta época camina en dirección contraria;

quiere, además, la comodidad; quiere, ante todo, publicidad y aquel *tolle-tolle* del mercado que tan de su gusto es; quiere, en tercer lugar, que todos nos prosternemos con vil servilismo ante las más burdas patrañas: una de ellas es la «igualdad de los hombres», y honra exclusivamente las virtudes democráticas. Pero estas circunstancias son radicalmente opuestas a la producción del filósofo tal como yo lo entiendo. De hecho, todo el mundo se lamenta de la suerte de los filósofos, estrangulados entre autos de fe, malas conciencias y arrogantes doctrinas eclesiásticas. Sin embargo, la verdad es que estas mismas condiciones fueron más favorables para la producción de una espiritualidad poderosa y rica que las de la vida actual. Hoy reina otra clase de espíritu, a saber: el espíritu demagógico, el espíritu de comediante, quizá también el espíritu de las víboras y de las hormigas, propio de los sabios o, por lo menos, favorable a la producción de los sabios... ¿En dónde encontramos hoy espíritus libres? ¡Mostradme hoy, por ventura, un espíritu libre!¹

Hume, apelando a la inutilidad de tal encuentro, se excusa en estos términos:

Así como en la vida cotidiana se admite que toda cualidad que resulta útil o agradable a nosotros mismos o a los demás es una parte del mérito personal, así ninguna otra se recibirá jamás donde los hombres juzguen las cosas de acuerdo con su razón natural y sin prejuicios, sin las interpretaciones sofisticadas y engañosas de la superstición o la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y todo el conjunto de virtudes monásticas, ¿por qué razón son rechazadas en todas partes por los hombres sensatos, sino porque no sirven para nada; ni aumentan la fortuna de un hombre en el mundo, ni lo convierten en un miembro más valioso de la sociedad, ni lo cualifican para el solaz de la compañía, ni incrementan su poder de disfrutar consigo mismo? Observamos, a la inversa, que van en contra de todos estos fines deseables; embotan el entendimiento y endurecen el corazón; oscurecen la fantasía y agrían el temperamento. Por lo tanto, las transferimos con justicia a la columna opuesta y las colocamos en el catálogo de los vicios; y ninguna superstición tiene la fuerza suficiente entre los hombres de mundo para pervertir completamente estos sentimientos naturales. Un entusiasta melancólico e insensato puede ocupar después de su muerte un lugar en el calendario; pero casi nunca se lo admitirá durante su vida en intimidad y sociedad, excepto por aquellos que sean tan delirantes y sombríos como él.²

Más adelante nos volveremos a encontrar con algunos de estos contertulios de «lujo». No puedo saber ante cada uno de los diferentes personajes citados con quién acabaríamos cada cual identificándonos. Sí creo que, de vez en cuando, nos preguntamos por qué hemos de someternos y ser humildes ante nuestro prójimo, si no es superior a nosotros en dignidad, si somos iguales. Al anhelo atávico de la autosuficiencia y la autoafirmación, de la independencia y el amor propio, la humildad no le sienta nada bien. Mejor dicho, se le (se nos) indigesta. También ocurre que, de vez en cuando, interpelamos o nos dejamos interpelar ante juicios vertiginosos sobre realidades que no conocemos adecuadamente, incluso que ignoramos del todo. Si las opiniones nos costasen dinero, probablemente callaríamos más. Si también tuviésemos que pagar cuando callamos ante lo que no se debe callar, «otro gallo nos cantaría». No, no andamos sobrados ni de humildad ni de prudencia. La credibilidad de la ética cristiana se pone en juego cuando esta se expone imponiéndose, desatendiendo el consejo del frontispicio del templo de Delfos, y cuando no toma en cuenta la espesura de lo real para tratar de encontrar el término medio donde se halla la prudencia.

1. LA RECONCILIACIÓN CON LA HUMILDAD

La humildad, como excusa para los débiles (Nietzsche) o como inutilidad para los fuertes

(Hume), parece estar reñida con la humanidad desde hace al menos un par de centurias. Sin embargo, han sido muchos más los siglos, y en más contextos que el Occidental, en que ello no ha sido así. Es más, por su extraordinaria universalidad, el «concepto-acuerdo» humildad (gr. *ταπεινοφροσυνη*, lat. *humilitas*) no puede ser patrimonializado por ninguna postura filosófica o religiosa. El sustantivo *humilis*, como traducción de la voz griega *ταπεινος* (bajo, pequeño, pobre, servil, despreciable), procede del término *humus*, que significa, por una parte, tierra, perteneciente, cercano o inclinado a la tierra y, por otra, sumiso, despreciable, miserable, débil, falta de gloria y modesto.³ A su vez, *humus* deriva de la raíz latina *homo* (hombre), por lo que los términos *humanus* (humano) y *humilis* (humildad) guardan una fuerte y estrecha vinculación etimológica y semiótica. De este modo, podemos decir que *homo* (hombre), *humus* (tierra) y *humilis* (humildad) tienen un mismo origen semántico y vital.⁴

Esta virtud, según ello, consiste ante todo en que el ser humano se tenga por lo que realmente es, en «atender a la realidad», en «andar con los pies en la tierra», bien asentados en el sustrato de lo que realmente hay.⁵ No solo eso. Lo que conecta al *homo* y a la *humilis* es el *humus*, esa parte del suelo más superficial, de color marrón oscuro, procedente de materia orgánica en descomposición. Su alto contenido en carbono la hace ser un extraordinario fertilizante para la vida. El humus hace posible que otras vidas crezcan por encima, hacia lo alto, y queda difuminado y ocultado por la misma frondosidad que genera. De la fidelidad del *homo* al *humus*, depende la *humilis*.

Ante el grito nietzscheano de «¡sed fieles a la tierra!», ¿no hay un desafío a la humildad? ¿Cómo se puede ser fiel a la tierra desde la voluntad de poder? ¿No habría que tener más bien voluntad de «disolverse» o «descomponerse»? ¿Cómo es posible atreverse a afirmar la vida y acrecentarla sin estiércol que la vigorice? ¿Seguro que las virtudes del *humus* son débiles? ¿Acaso inútiles? No, no creo que el *humus* tenga nada que ver con Diógenes. No es lo mismo ser estiércol que ser estercolero. Mientras que uno hace posible la vida, el deleite, incluso el éxtasis, ante su belleza, el otro acumula inmundicia maloliente hasta la náusea.

Afirmar la humildad, como vía para la credibilidad de la ética cristiana, pasa por considerar que esta, ante lo dramático de la realidad, opta por «disolverse» como la levadura que transforma la masa, en vez de imponerse; ayuda a germinar, a crecer y crecer hasta madurar, huyendo de convertirse en herbicida. Es verdad que crecen las buenas y las malas hierbas cuando se abona con generosidad, pero no hay que caer en la tentación de arrancarlas antes de la cosecha. Jesús de Nazaret ya advirtió sobre ello (Mt 13,24-30) y aún nos cuesta aceptar que del mismo abono se puedan nutrir lo bueno y lo malo.

Una ética cristiana creíble será humilde, pues, si mantiene una cierta calma, si da tiempo, si deja vivir y ayuda a vivir. No podemos perder de vista que el cronos de Dios tiene un horario distinto al tiempo humano: cada uno de sus segundos o minutos son eternamente pacientes. La humildad siempre lleva del brazo a la paciencia cuando sale a pasear por terrenos angostos o suaves praderas, tiene una cadencia peculiar, propia de lo pequeño, sin que por ello deje de percatarse de todo. Contempla el obrar humano desde abajo, desde el sustrato, entiende ese obrar aunque no lo comparta, lo acompaña, pues prefiere estar, aunque sea incómodamente, a ausentarse.

La humildad, en su dimensión personal, «constituye una rara joya ética»⁶ con la que nos hemos de reconciliar. Aunque estemos indispuestos con ella creyendo que tenía programada su obsolescencia, como tantos productos tecnológicos que tienen incorporado el chip de la caducidad, por su origen lejano en el tiempo o como un reducto de la «vieja moral», es una virtud vigente, tanto en lo personal como en lo social.⁷ ¿No es este el sentido genuino de la *humilitas* para un cristiano? ¿No es la humildad el convencimiento de que para ser feliz y encontrar a Dios es preciso vivir «disueltos» en amor al hermano? ¿Solo a los hermanos buenos, simpáticos, justos y piadosos o a los otros también?

Con la humildad hemos de firmar la paz para que el *homo* pueda seguir siendo *humus* que cultive, cuide y continúe haciendo florecer este pequeño huerto que habitamos en medio de la Vía Láctea, que viaja entre millones de galaxias que conforman un Universo que se expande hasta el infinito y del que desconocemos sus límites. Somos poca cosa y hemos de convencernos poniéndonos a bien con nuestra pequeñez. La credibilidad de la ética cristiana será mayor cuanto menor sea su pretensión de imposición.

2. LA HUMILDAD DESDE LA FUENTE BÍBLICA

En clave bíblica, la humildad es la condición propia del hombre en cuanto criatura divina, es la postura esencial de mostrarse pobre, miserable, inclinado, sometido y temeroso ante Dios (Sal 10,17; 22,27; Eclo 29,8). En el Antiguo Testamento, los pobres de Yahvé, los *anawin*, son los piadosos, los siervos que se acogen a la voluntad de Dios. Los sentimientos de humildad ante Dios se muestran claramente en los profetas, en los Salmos y en los libros sapienciales: «Buscad a Yahvé, vosotros los humildes de la tierra [...] esforzaos por conseguir la justicia y la humildad» (Sof 2,3). Estos pobres de la tierra son los piadosos (Is 10,2; Sal 86,1s). De ellos se compadece Yahvé (Is 49,13), pues mira por ellos (Sal 66,2; 149,4), les envía la buena nueva de la salvación (Is 61,1 s), concediéndoles la gracia (Prov 3,34; Sal 25,9; Eclo 3,20) y la sabiduría (Prov 11,2).

Los «humildes de la tierra» son los portadores de las esperanzas mesiánicas, se esfuerzan por el derecho y por la justicia (Sof 2,3; Sal 37,11; Job 24,4) para el servicio del prójimo y para la veneración de Dios (Miq 6,8). Yahvé derriba del trono a los poderosos enaltecendo y levantando a los humildes (Ez 21,31; Job 5,11; Sal 138,6; 147,6), se ríe de los altaneros y da su gracia a los humildes (Prov 3,34). Igualmente, para la teología veterotestamentaria, el orgullo y la soberbia son muestra de apostasía frente a Dios y fuentes de todo pecado (Eclo 10,12 s). Por su parte, los humildes de corazón consiguen la salvación (Sal 34,19; 2 Cor 12,7).

El hombre es solo polvo y ceniza (Gn 18,27; Sab 9,13-16), una sombra (Job 13,25), como un grano de arena (Is 40,15 ss; Sab 11,22). Así, el salmista dice: «¿Qué es el hombre para que tú pienses en él?» (Sal 8,5; Ecl 5,1). De este modo, para el mundo judío el hombre debe mostrar admiración, reverencia, obediencia y lealtad incondicional ante Dios (Sal 115,1), ser humilde ante Él (Sal 131,1). Así, pues, la humildad como reconocimiento de la propia nada y de la propia impotencia no es un estado, sino una postura de pequeñez, de inclinación ante Dios y ante el prójimo.

En el Nuevo Testamento, por su parte, la práctica de la humildad se cristianiza con el ejemplo de Cristo. El *ταπεινος* ya no tiene el significado griego de debilidad y servidumbre, sino que adquiere un matiz de pequeñez, insignificancia, docilidad y sumisión (Rom 12,16; 2 Cor 10,1). Así, la *humilitas Christi* se interpreta como abajamiento (2 Cor 11,7), sobriedad (Flp 4,12), anonadamiento del hijo de Dios en forma de siervo (Flp 2,5-11). De hecho, Jesucristo es visto como el siervo de Yahvé (Heb 12,2) que será humillado y exaltado para gloria de Dios (Lc 1,48; 14,11; 1 Pe 5,5).

En las entrañas mismas de las enseñanzas neotestamentarias, están las palabras de Jesús sobre la humildad: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29). De este modo, el ser humilde de corazón adquiere una connotación especial para el cristiano, pues ha de asemejarse en su modo de actuar a Cristo, tomar como ejemplo la conducta kenótica (*κενοσις*) de Cristo. De hecho, Jesús enseñó la humildad con la palabra y con el ejemplo, llegando incluso a afirmar que hacerse como niños, ser humildes, junto con la pobreza de espíritu, son las condiciones para poder entrar en el Reino de los cielos, en el Reino de Dios (Mt 5,3; 11,25; 18,4; Mc 10,15).

Ante Dios, no vale la postura arrogante y soberbia de los fariseos al disputarse los primeros puestos, sino la actitud de sentirse pecadores arrepentidos (Lc 18,9-14) al servicio del amor a los hermanos, como Jesús mismo enseñó en su vida pública: «Yo estoy entre vosotros como servidor» (Mt 23,8). De este modo, para la ética cristiana, el mayor debe servir a los demás a ejemplo de Jesús: «El Hijo del hombre no ha venido a hacerse servir, sino a servir y a entregar su vida para rescate de muchos» (Mc 10,45; Lc 22,28). También los discípulos y seguidores de Jesús deben mostrar su actitud de servicio lavando humildemente los pies a los demás (Jn 13,14-17), liberándose de todo sentimiento egoísta, estando al servicio de todos (Lc 22,26), negándose a sí mismos y cumpliendo en todo la voluntad de Dios (Mc 8,34; Jn 6,38).

En la teología paulina encontramos, al igual que en los evangelios, muestras relevantes de la importancia del modelo de humildad de Cristo para los cristianos (Flp 2,5-11). Para san Pablo, quien quiera seguir a Jesús debe seguir las prescripciones del Sermón del Monte (Rom 12,13ss). En tal sentido, ser cristiano es huir de toda altivez y ser humilde ante los ojos del Señor (Rom 1,30; 11,20; 12,3; 12,16), desde el servicio a los demás, teniéndolos en más que a uno mismo (Flp 2,3), soportándose mutuamente con amor (Rom 12,10), con la paradoja de que cuando somos débiles es cuando somos fuertes (Ef 4,2; Col 3,12; 1 Cor 12,10). En definitiva, el mensaje cristiano respecto a la humildad sitúa a Jesús como *magister humilitatis*. Más aún, en la humildad de Dios comprendemos nuestra realidad humana, que sale de la tierra, se nutre de ella y a ella regresa al final de su viaje.⁸

3. LA MÍSTICA COMO SCHOLA HUMILITATIS

La humildad es una virtud humana poliédrica. Afecta al corazón (*humilitas cordis*), al conocimiento de la verdad, al obrar moral, al acceso del hombre a Dios y al «exceso» de Dios en el hombre. Traiga el lector a este momento lo que decíamos de la autenticidad en el capítulo primero y encontrará el adhesivo perfecto que hace posible la unión armónica entre

la dimensión estética, la noética y la ética.

Santa Teresa, aquella que estaba en la imaginaria reunión de Delfos, decía: «Una vez estaba yo considerando por qué razón era Nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante, a mi parecer sin considerarlo, sino de presto, esto: que es porque Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad».⁹ Pues, sigue diciendo la Santa, «sola la humildad es la que puede algo, y esta no es adquirida por el entendimiento, sino con una clara verdad, que comprende en un momento [...] lo muy nada que somos y lo muy mucho que es Dios».¹⁰ En un escrito dirigido a las hermanas de su comunidad, las apostilla: «Aquella que le parece que es tenida en menos entre todas se tenga por más dichosa y bienaventurada; y ansí lo es si lo lleva como debe llevar, que no le faltará honra en esta vida ni en la otra».¹¹

Más aún, la humildad se considera la madre y maestra de todas las virtudes (*magistra virtutum*).¹² El sabio de Tagaste y obispo de Hipona, san Agustín, decía en su «Sermón sobre la humildad y el temor de Dios» que «cuanto más se abaja el corazón por la humildad, más se levanta hacia la perfección». Con suma delicadeza, en ese mismo sermón dirigido a los fieles de su comunidad, advierte:

Si quieres ser grande, comienza por ser pequeño; si quieres construir un edificio que llegue hasta el cielo, piensa primero en poner el fundamento de la humildad. Cuanto mayor sea la mole que se trate de levantar y la altura del edificio, tanto más hondo hay que cavar el cimiento. Y mientras el edificio que se construye se eleva hacia lo alto, el que cava el cimiento se abaja hasta lo más profundo. El edificio antes de subir se humilla, y su cúspide se erige después de la humillación.¹³

Asimismo, en su Epistolario, Agustín recalca precisamente el valor esencial de la humildad en la vida de un cristiano de este modo: «Si me preguntáis qué es lo más esencial en la religión y en la disciplina de Jesucristo, os responderé: lo primero la humildad, lo segundo la humildad y lo tercero la humildad».¹⁴ Igualmente, para san Agustín, la humildad dispone al hombre para acercarse sin ataduras a la consecución de los bienes del espíritu y de Dios.¹⁵

Esta misma idea la encontramos en el Aquinate, quien expresa, de manera análoga, el mismo argumento teológico: «La humildad dispone para acercarse libremente a los bienes espirituales y divinos».¹⁶ Por su esencial vocación aproximativa, la humildad siempre acerca, nunca distancia. Para Tomás de Aquino, además, «la humildad tiene su norma en el conocimiento (de uno mismo), haciendo que nadie se juzgue superior a lo que realmente es».¹⁷ De esta manera, podemos entender que para santo Tomás la humildad, como categoría moral, exige el conocimiento de sí mismo, de lo que uno es, pone al hombre en su realidad, lo ajusta a su verdad y le hace ser lo que realmente es su ser: es la fidelidad al propio ser. Además, el Aquinate busca una síntesis entre la humildad y la *magnanimitas* aristotélica,¹⁸ y llega a clasificar la humildad en el plano de la virtud cardinal de la templanza (*temperantia*).¹⁹ De este modo, santo Tomás valora la humildad como *subiectio hominis ad Deum* y, con respecto al prójimo, como *subiectio propter Deum*.²⁰

Para Tomás de Kempis: «No hay nadie más rico, ni más libre, ni más poderoso que aquel que sabe dejarse a sí y a toda cosa y ponerse en el más bajo lugar».²¹ La humildad nos posibilita hacernos grandes, aun a pesar de convertirnos en pequeños, al tiempo que nos

hace estar más en Dios y más en el mundo: «Dios defiende y libra al humilde, y al humilde ama y consuela, al humilde se inclina, y al humilde da grande gracia, y después de su abatimiento lo levanta a honra. Al humilde descubre sus secretos, y le trae dulcemente a sí y le convida. El humilde, recibida la injuria y afrenta, está en mucha paz, porque está en Dios y no en el mundo».²²

Así pues, para un cristiano la *schola humilitatis* se traduce en servir a Dios y al hermano, dejando a un lado toda muestra de orgullo, de egoísmo o amor al propio yo.²³ El pecado original, el querer ser como Dios, el atribuirse una falsa grandeza (*superbia*), se exterioriza como presunción, orgullo, timidez desmedida, vanidad, jactancia, ostentación, hipocresía, puritanismo, adulación, maledicencia, envidia y resentimiento. De este modo, cabe considerar que la vida moral de un cristiano debe radicar en la búsqueda de la verdad, es decir, en vivir desde la fe en Dios y, para ello, la virtud de la humildad es no solo necesaria, sino un pilar fundamental, pues con ella vamos descubriendo la verdad de Dios y la verdad del hombre.²⁴

Humilde no es la persona que se autodenigra absurdamente, sino la que conoce sus límites y los acepta. Lejos de precisar de la humillación ajena, consiste en saber reconocer la propia pequeñez. El grande demuestra su grandeza por la forma de tratar al pequeño. En el humilde se unen fortaleza y mansedumbre, pues manso es quien muestra con suavidad su fortaleza interior sin necesidad de violencia. Los humildes llegan hasta lo más profundo de su pequeñez, de su miseria, de su vacuidad, allí donde ya no hay nada, donde solo hay todo. En esta desnudez, halla el alma espiritual su quietud y descanso, porque al no codiciar nada, nada le falta hacia arriba y nada la oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad. Aquí, justo aquí, surge un manantial de ternura²⁵ que lo invade todo, también al obrar moral. La ternura, cuando va de la mano de la humildad, «disuelve» toda agresividad, apuesta por la suavidad en las formas y en el fondo (*fortiter in re, suaviter in modo*), genera la dicha y la bienaventuranza de los pacíficos, de los no-violentos, de los que heredarán la tierra.

4. LA ARTICULACIÓN PRUDENTE DE LA HUMILDAD

Si la ética cristiana ha de ser humilde para ser creíble, ¿por qué ha de ser también prudente? ¿No basta con el *humus* que fertiliza el obrar moral? ¿Quién puede responder al deber solo desde ese *humus*? ¿No está urgiendo otra nueva alianza? ¿No hay necesidad de que una ética cristiana humilde sea también una ética prudente para llegar a ser creíble? ¿No estamos llamados a difuminar los extremos que distancian a cada uno de sí mismo y de sí mismo con los demás? ¿No asistimos a un escenario cargado de complejidad y de incertidumbre ante los grandes problemas éticos? ¿Los confines de la vida humana no exigen deliberar prudentemente? ¿Las fronteras de la justicia no reclaman un término medio donde nadie quede excluido? Desde nuestra pequeñez, ¿no hay una conciencia cada vez mayor de actuar prudentemente ante el medio ambiente y el futuro de nuestro planeta? ¿El principio de prudencia no implica un deber de cuidado por lo frágil en todas sus dimensiones? Algunas preguntas más se podrían formular aquí para tomar conciencia de que la humildad necesita

de la prudencia y no puede realizarse nada prudente sin una actitud humilde. ¿Dónde radicará el punto de partida para vincular a ambas? Sin duda, en la incertidumbre y complejidad de lo real.

En efecto, la incertidumbre guarda estrecha relación con la complejidad. Inmediatamente después de que asoma la ética, aparece la coartada: «todo es muy complejo..., qué voy a poder hacer yo». La apelación a la complejidad, de hecho, se ha convertido en la argumentación prioritaria para la desactivación moral. El uso ordinario del término «complejidad», así como del término «complejo», denota un entendimiento negativo, aparte de venir asociado con el término «complicado», como si todos esos términos fuesen sinónimos. No menos negativo es asociar «complejidad»²⁶ a dificultad de comprensión y explicación.

Todo esto es lo que se deduce de la definición del término si acudimos al diccionario. Por ejemplo, en el *Diccionario de uso del español* de María Moliner se nos dice lo siguiente: «*Complejo*. Complicado. Se aplica a un asunto en que hay que considerar muchos aspectos, por lo que no es fácil de comprender o resolver». Dicho de forma positiva, lo comprensible es lo que se puede simplificar, reducir, comprimir en menos elementos.²⁷ Desde aquí podría parecer, ateniéndonos a la definición, que la complejidad provoca incertidumbre y, por tanto, es una cuestión a la que es mejor no acercarse por su irreductible incompreensión e irresolución. Sin embargo, nuestra posición es que hay complejidad cuando son inseparables los elementos diferentes que constituyen un todo y que existe un tejido interdependiente. La complejidad, así entendida, no paraliza necesariamente a la ética sino que, muy al contrario, la reclama.

Complexus significa etimológicamente «lo que está tejido junto». La complejidad, así, parte de la experiencia de los límites que nos aportan las diferentes ciencias. Tanto la física cuántica como la astrofísica o la biología actuales nos remiten a un mundo de procesos no fácilmente determinables, algunos indeterminables; un mundo de procesos en los que la comprensión de estos hace necesaria la entrada heurística de lo aleatorio, de la incertidumbre, de la complejidad conceptual, es decir, de la relacionalidad entre conceptos. Esa red conceptual se desarrolla buscando comprender una realidad no separada, una realidad integral, en el sentido de no reducible a «cosas», a elementos simples, claros y distintos cartesianamente hablando.

El modelo vigente de conocimiento que reduce la complejidad a complicación tomó al pie de la letra el segundo «precepto» establecido por Descartes en su *Discurso del método* (1637): dividir cada una de las dificultades en el proceso de conocer, a fin de examinar cada dificultad en tantas parcelas como sea posible y que se requiera para resolverlas mejor. El método, por tanto, enfatiza el análisis, la separación de lo que está junto, la simplificación de lo complejo, la reducción del conjunto. Hoy se ha demostrado, en cambio, que la racionalidad coexiste y en ocasiones brota de sustratos irracionales o indeterminaciones intuitivas, por lo que las emociones y pasiones son también fundadoras de la razón.²⁸

Esta construcción hiperanalítica del conocimiento puede concebirse como un paradigma de la simplificación, pues reduce el conocimiento de un todo a sus partes, restringiendo lo complejo a lo simple. Así, la inteligencia parcelada, compartimentada, disyuntiva,

reduccionista, mutiladora, fragmenta lo complejo, unidimensionaliza lo multidimensional y produce, ante los problemas y situaciones que analiza, respuestas igualmente incompletas y a menudo imprudentes. Lo simple y aislado no existe, solo existe lo simplificado; y lo simplificamos porque no somos capaces de comprender lo que ocurre en la realidad total.

El pasado siglo XX produjo progresos gigantescos en todos los campos del conocimiento científico y en sus aplicaciones tecnológicas, pero, al mismo tiempo, su parcelación y separación ha impedido ver «lo que está tejido en conjunto» (*complexus*), atrofiando, como consecuencia, la comprensión, la reflexión, la visión de lo global y del largo plazo, así como de los problemas más graves que enfrentamos como humanidad. Y esto es importante, porque a un paradigma de pensamiento, a un modo de conocer la realidad, le corresponde un paradigma ético, un paradigma estético, un paradigma vital. Cuando esto se omite o se conoce parcialmente, sin atender a la malla de lo que está «tejido en conjunto», a su *unitas complex*, caemos en el peligro de olvidar o ignorar las consecuencias de nuestro conocimiento, lo cual nos puede conducir con suma facilidad a dejar imprudentemente de lado la justicia, la responsabilidad, la solidaridad y la compasión, indispensables para la vida humana y para una «ética afectante».

No es la complejidad lo que aporta la incertidumbre, sino lo que la revela, la muestra. La complejidad nos hace conscientes de la soberbia mental con la que a menudo abordamos la vida personal y social. Ante la incertidumbre y ante el desafío complejo de lo real, todo necesita reflexionarse, reconocerse, resituarse, problematizarse de manera humilde y prudente. Es decir, necesitamos conocer condiciones, límites y posibilidades a la hora de alcanzar la verdad a la que tendemos. Esta no es una tarea solo para investigadores, pensadores privilegiados o expertos especulativos. Es una tarea para cada uno y para todos nosotros.

Si la complejidad revela y muestra la incertidumbre, eso significa que para abordar lo real, también desde la ética cristiana, necesitamos la interdisciplinariedad como mediación para articular el conocimiento humano. Porque la realidad es cambiante, múltiple y poliédrica, y porque su dinamismo, variedad y complejidad exigen modos diferentes pero complementarios de abordarla, ninguno de ellos es suficiente en sí mismo, aunque todos son virtualmente necesarios. Tanto la realidad como el conocimiento son polimórficos. Si esto es así, estamos urgidos a encontrar una vía en la que poder desentrelazar éticamente lo paralizante. Esto es lo que nos lanza a otra cuestión fundamental: la deliberación.²⁹

El *Diccionario de la Real Academia Española* define el verbo «deliberar» (del latín *deliberare*) en estos términos: «Considerar atenta y detenidamente el pro y el contra de los motivos de una decisión, antes de adoptarla, y la razón o sinrazón de los votos antes de emitirlos»; o también: «resolver una cosa con premeditación». Esta definición señala una nota fundamental en el proceso de la deliberación, a saber: que versa acerca de las cosas sobre las que hay opiniones distintas. Si todas las opiniones coinciden, si no hay ningún desacuerdo, la deliberación carece de sentido, es imposible o inútil. Siempre se delibera sobre lo opinable, es decir, aquello que tiene a su favor unas razones, pero también tiene otras en contra; sobre lo que parece de una manera, pero podría ser de otra.

La cuestión es: ¿por qué hemos de deliberar? Porque la realidad es siempre más de lo que

nosotros podemos pensar, porque siempre nos supera. No hay pensamiento humano completamente adecuado a la realidad desbordante. La realidad es siempre nuestro *a priori*. Somos «en», «por» y «desde» la realidad. Ella es el límite, más atrás de la cual no podemos ir. La realidad se nos im-pone y nos obliga a buscar. Eso es lo que en griego significa *pro-bállo*, de donde viene nuestro término «pro-blema». Los problemas son cuestiones abiertas que no sabemos si seremos capaces de resolver, ni cómo, pero que lanzan hacia adelante la reflexión. La solución no está dada desde el principio y, por tanto, se exige la búsqueda de una respuesta completa, propia y adecuada, esto es, prudente.

Ya Aristóteles se dio cuenta de la importancia de la deliberación.³⁰ Para él, esta era el proceso «racional» de análisis de las razones que se aducen a favor y en contra de problemas y asuntos que son objeto de opiniones encontradas y, por tanto, que unos ven de una manera y otros de otra. La deliberación se realiza aportando argumentos, a fin de tomar una decisión que no podrá ser nunca completamente cierta, pero sí «prudente».³¹ La prudencia es justo esto, la toma de decisiones racionales en condiciones de incertidumbre. Por eso, las decisiones o juicios prudentes son siempre rectificables. La indeterminación del mundo es la que obliga a actuar con prudencia.³² Lo deseable sería no necesitarla —que bastara con ser sabio y poder moverse en el terreno de la ciencia, según la entiende Aristóteles, como conocimiento de lo que no puede ser de otro modo—; pero, siendo el mundo tal como es de incierto, es preferible actuar con prudencia, la cual es definida como la «disposición a escoger y actuar concerniente a lo que está en nuestro poder hacer o no hacer».³³

Así, comprobamos cómo la deliberación es lo propio del hombre prudente, y es una constante de la relación del hombre con el mundo, aunque, desde luego, se hace más necesaria cuanto mayor es nuestra incertidumbre o cuanto mayor conciencia tenemos de su complejidad. Quien delibera es consciente de su limitación y del enriquecimiento que produce la multiplicación de enfoques y perspectivas.³⁴ Un hecho es siempre más rico que cualquier perspectiva. Los seres humanos no podemos agotar la realidad de nada, y eso es lo que justifica la multiplicación de perspectivas. Cuantas más tengamos, más fecunda será nuestra aproximación integral al fenómeno que estemos estudiando. El peligro nunca está en la multiplicación de perspectivas sino precisamente en lo contrario, en su limitación, que genera necesariamente un empobrecimiento del enfoque y una eventual caída en el oscurantismo e incluso en el fanatismo.

La riqueza de los hechos concretos siempre nos supera, razón por la cual los juicios éticos no pueden ser nunca ciertos o inciertos sino más bien probables, ni verdaderos o falsos sino más bien prudentes: «No todo es posible, pero no todo es imposible; el mundo no es ni totalmente racional ni totalmente irracional».³⁵ La deliberación exige siempre, pues, una cierta humildad intelectual y una prudencia para actuar. Lo contrario es la soberbia intelectual y la irresponsabilidad moral, propias de quienes absolutizan la propia perspectiva, hasta el punto de considerarla la única válida y creerse en la obligación de imponérsela a los demás, incluso por la fuerza. En definitiva, es la indeterminación e incertidumbre del mundo la que obliga a actuar con prudencia. En el plano ético, concretamente, nos sitúa en un paradigma que nos exige hacernos cargo de la complejidad de lo real, por una parte, y a deliberar prudentemente, por otra. La deliberación está en los antípodas del fanatismo.³⁶

Una ética cristiana con pretensión de credibilidad nunca se jactará de poseer siempre la solución:

La Iglesia conserva la Palabra de Dios y de ella saca orientaciones en el campo religioso y moral, pero eso no quiere decir que tenga siempre a mano las respuestas para cada problema. La Iglesia junta la luz que saca de la Palabra de Dios con el saber humano para iluminar el camino emprendido recientemente por la humanidad.³⁷

Fiel a lo mejor de sí, a su origen bíblico y a su torrente místico, tendrá que seguir presentándose ante el mundo con una actitud de humildad prudente, no solo para hacerse creíble ante el mundo, sino también para no traicionarse a sí misma ni traicionar a su Señor.

LA JUSTICIA DICHOSAMENTE PRO-VOCADA

«Buscad el Reino de Dios y su justicia y todas las demás cosas se os darán por añadidura» (Mt 6,33). Si inmediatamente acudimos al *Diccionario de la Real Academia Española* en busca de luz para una definición de la justicia, leemos en primer lugar: «Una de las cuatro virtudes cardinales, que inclina a dar a cada uno lo que le corresponde o pertenece». En segundo lugar: «Atributo de Dios por el cual ordena todas las cosas en número, peso o medida. Ordinariamente se entiende por la divina disposición con que castiga o premia, según merece cada uno». Ambas definiciones plantean serios problemas.

La primera definición pone a los hombres en la difícil tesitura de determinar quién establece lo que corresponde o pertenece a cada uno. «Dar a cada uno lo que le corresponde» podría significar, por ejemplo: dar a cada uno lo mismo que se vaya a dar a los demás; o bien, dar a cada uno según su nacimiento; o bien, dar a cada uno según su inteligencia; o bien, dar a cada uno según sus esfuerzos y sacrificios; o bien, dar a cada uno según la contribución efectiva que haga a la sociedad; o bien, dar a cada uno según sus necesidades; y mil cosas más. Por otra parte, conviene observar que la mayor parte de esas interpretaciones presuponen una noción de justicia limitada a la distribución de la riqueza. Si se tratara, por ejemplo, de distribuir castigos carecería de sentido dar «a cada uno lo mismo que a los demás», o «a cada uno según su nacimiento».¹

La segunda definición sitúa a Dios no como el Dios de la Misericordia sino más bien como un «Señor feudal» que reparte entre sus súbditos, que no ciudadanos, según lo que él considera que son sus méritos. Esto significa que de lo que se trata no es de ser justos, de implantar la justicia, sino de obtener compensaciones según lo realizado. Dicho con otras palabras, se trata de «hacer la pelota al jefe» divino para obtener determinados bienes individuales, desvinculando la justicia de las asimetrías sociales.

Estas dos críticas muestran la necesidad y urgencia de reflexionar sobre el contenido de la justicia de manera que dote de credibilidad a la ética cristiana. Pero esto no es una tarea que se pueda hacer de manera fácil y a la ligera. La justicia es constitutiva del Reino de Dios, pero parece que no está del todo claro el contenido que damos al término, ni la forma en que lo desplegamos en nuestro existir cotidiano. Si hay un término usado, incluso manoseado, en nuestro mundo contemporáneo es precisamente este. ¿Quién no ha invocado la justicia alguna vez? ¿Quién no ha constatado su ausencia? Andamos con la cuestión de qué es lo justo desde que empezamos a cobrar conciencia de que los humanos vivimos en manada, gregariamente. Había que organizar la convivencia sí o sí. Una vez que nos asentamos y se inició la construcción de la ciudad (*civitas*), había que establecer reglas que hiciesen posible la supervivencia del grupo entre sus miembros y frente a otros grupos.

El sentido primario y elemental del término «justicia» es el de corrección o adecuación de algo a su modelo. «Justo» significa lo que se ajusta al modelo. Así, decimos de un acto que es justo cuando resulta acorde con la ley, y de esta que es justa si es expresión de los

principios morales. «Injusto» es, por el contrario, lo no ajustado a un principio general, norma o criterio.² Pero la justicia y las normas concretas de su aplicación práctica dependerán siempre de la concepción que estemos manejando. Ninguna teoría de la justicia³ trae adjunto un «manual de instrucciones» para construir un sistema verdaderamente justo, porque el papel de las teorías es ofrecer unos principios generales desde los cuales sea posible juzgar la equidad de las diferentes propuestas.

Los seres humanos necesitan justificar sus acciones y, si bien las teorías de la justicia no generan por sí solas sistemas justos a nivel material, sí que ofrecen justificaciones de suma importancia. Ayudan a que nuestro punto de partida no sea fruto de nuestra intuición, del subjetivismo o de la práctica común. Además, sirven para aclarar conceptualmente términos de importancia crítica, tales como *libertad*, *derechos*, *igualdad* y *distribución equitativa*. Por último, pueden emplearse tanto para justificar como para reprobar las soluciones pragmáticas y quizá desempeñan su función social más poderosa en materia de crítica y repudio de lo injusto. Todos necesitamos ideales y objetivos por los cuales luchar, aunque no podamos poner en práctica todo lo que exige la teoría de la justicia en un momento dado.

Una de esas teorías de la justicia es la tradicionalmente atribuida a Aristóteles: *los iguales deben ser tratados igualmente y los desiguales deben ser tratados desigualmente*. Otra es aquella definida por los jurisconsultos romanos como principio general de la justicia al que deben adecuarse todos los demás criterios y actos de los seres humanos: *dar a cada uno lo suyo (su derecho)*. Estas visiones de la justicia comparten características en común. Cada una contempla sus demandas como parte del campo de la obligación, y no de la caridad; difieren solamente entre sí respecto a dónde trazar la frontera entre estos dos campos. Cada una está orientada a darle a la gente aquello que merece o debería poseer en derecho; se diferencia de la otra a la hora de definir qué es lo merecido. Estas características comunes constituyen una definición generalmente aceptada de justicia. Sin embargo, desde la cosmovisión cristiana, una justicia sostenida en el mérito y en lo suyo, en lo de cada cual, parece no estar muy cerca del texto evangélico con el que iniciábamos este capítulo.

En la articulación histórica de la justicia, además, se han producido avances y retrocesos, conquistas y derrotas, como no podía ser de otra manera. Lo interesante es que en ese proceso se han ido desbrozando senderos a través de una selva hostil y en algún trecho casi impenetrable. Y todavía seguimos en esa tarea a día de hoy. La justicia, aunque haya hombres y mujeres justos, no está conquistada. La conciencia individual y colectiva ante situaciones y estructuras indignas clama por su transformación y erradicación. Una ética cristiana creíble ha de «meterse en vena» que su torrente circulatorio tiene que irrigar la sociedad desde la justicia, de manera especial las zonas más necrosadas y gangrenadas por lo injusto.

1. LA JUSTICIA PENSADA

Para el mundo griego, incluyendo los grandes trágicos y algunos filósofos presocráticos,⁴ algo es justo cuando su existencia no interfiere con el orden al cual pertenece. En este

sentido, la justicia griega era muy similar a la vara de medir. El que cada cosa ocupe su lugar en el universo era lo justo. Cuando no ocurre así, cuando una cosa usurpa el lugar de otra, cuando no se confina a ser lo que es, cuando hay alguna demasía o exceso, se produce una injusticia. Se cumple la justicia solo cuando se restaura el orden, la proporción y el equilibrio originarios, cuando se corrige, y castiga, la desmesura. Puede llamarse «cós mica» a esta concepción de la justicia. Toda realidad, incluidos los seres humanos, debía ser regida por ella, al considerarse como ley del universo. Dicha ley mantiene o, cuando menos, expresa el orden y medida del cosmos entero, y por ella se restablece tal orden o medida tan pronto como se ha alterado.

Ahora bien, tan pronto como se ponen encima de la mesa los aspectos sociales implícitos a la justicia, esta concepción cósmica empieza a revelar su cruda inconsistencia. Una versión cruda aplicada a los seres humanos es esta: dado un orden social aceptado, cualquier alteración de él es injusta. Una versión menos cruda es: cuando hay un intercambio de bienes de cualquier especie entre dos o más miembros de una sociedad, se considera que hay justicia solo cuando no se desposee a nadie de lo que le es debido, cuando hay equilibrio en el intercambio. Si hay desequilibrio y, por tanto, injusticia, tiene entonces que haber una compensación, llamada «compensación justa». En este sentido, se llegó a considerar que es justo vengarse por un daño infligido y que tiene que haber igualdad de daños: «ojo por ojo y diente por diente». Esto era lo coherente. La *ley del talión*, en efecto, establecía la proporcionalidad en la venganza: el límite ante un ojo es un ojo y no dos, el límite ante un diente es otro diente y no dos o la dentadura entera.

Este salto cualitativo en el desarrollo histórico de la justicia, no obstante, alcanzado desde diferentes tradiciones que convergen en el tiempo,⁵ no encaja entre los «bienaventurados que tienen hambre y sed de Justicia, porque ellos serán saciados» (Mt 5,6). Conviene no olvidar que este texto habla de tener hambre y sed de justicia, no de hambre y sed de venganza, por muy proporcional que esta sea.

La distinción que muchos sofistas⁶ establecieron entre lo que es «por naturaleza» y lo que es «por convención» afectó, entre otras, a la noción de justicia. La tendencia entre los sofistas fue estimar que la justicia es «por convención», esto es, que algo es justo cuando se acuerda que es justo, e injusto cuando se acuerda que es injusto. La necesidad de pensar el fundamento de la justicia y el orden social condujo a Platón a considerar que estos no pueden basarse en una mera convención, como decían los sofistas, ni pueden ser solo fruto de un simple pacto o contrato social, pues sería una mera pugna entre contendientes que cesan sus hostilidades entre sí por el egoísmo de conseguir seguridad. Sócrates había señalado la necesidad de una justicia en sí, de una bondad en sí. Y pensaba que solamente por la existencia de lo justo en sí son posibles actos justos, de la misma manera que solamente por la existencia de la belleza en sí son posibles las cosas bellas. Esta distinción entre dos órdenes de realidad distintos hace pensar a Platón que la simple seguridad no puede ser fundamento de la justicia ni del orden, como lo muestra la historia de las tiranías y otras formas de gobierno injustas. Tampoco el mero consenso de la mayoría puede ser el fundamento de la justicia, como lo prueba la misma condena de Sócrates en la democracia ateniense. Debe existir un fundamento de la justicia, debe existir la justicia misma para que

sean posibles las acciones justas, que son solo presentaciones concretas y parciales de la justicia.

Si los sofistas estaban equivocados, según Platón, al considerar que no hay propiamente ningún fundamento de la justicia, con lo cual situaban a esta en el simple terreno de lo opinable y en el mundo en devenir, también erraban al pensar que no es posible un conocimiento verdadero. En ambos casos el error, según Platón, se debía a que se situaban en el terreno de lo meramente sensible. En oposición a los sofistas, Platón declaró que la justicia es condición de la felicidad, que el hombre injusto no puede ser feliz.⁷ La justicia es uno de los temas capitales, si no el principal, de la *República* de Platón, que se interesó por la justicia como virtud y como fundamento de la constitución de la *pólis*. En un Estado-ciudad ideal, debe reinar la justicia. Estima inaceptable concebir que la justicia se reduzca al restablecimiento por cualquier medio —incluso medios violentos— de algún desequilibrio producido por un exceso. La justicia no es mera compensación de daños. No admite tampoco que la justicia consista en hacer bien a los amigos y daño a los enemigos.

En particular, Platón se opone a la concepción del sofista Trasímaco, el cual afirmaba que lo que se llama «justicia» es un modo de servir los propios intereses, que son los intereses del que tiene, o los que tienen, el poder. Los poderosos son los fuertes; estos hablan de justicia, pero, en rigor, quieren reafirmar, y justificar, su dominio sobre los demás miembros de la comunidad. En suma, la justicia es un encubrimiento de intereses particulares: «lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte».⁸ Por boca de Sócrates, Platón intenta deshacer los argumentos de Trasímaco en el libro II de la *República*, donde trata de hacer ver que el hombre justo es feliz. Ello podría llevar a pensar que si se quiere ser feliz hay que ser justo, lo cual equivaldría a subordinar la justicia a la felicidad.

Será Aristóteles quien, en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, desvincule la justicia del mundo de las ideas y la ligue al ámbito de la praxis. Así, lo que hay que aprender antes de que pueda hacerse, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos. Esa práctica, capaz de levantar en nosotros la virtud (*areté*), descubre el verdadero origen de la «bondad». Semejante a cualquier otra forma de actividad que «maneje» la materia como el alfarero moldea el barro, la práctica de la justicia se «hace», también, en la «materia» de la vida, en el espacio donde se alza la experiencia, en la relación determinada con los otros hombres, con los «actos» de los otros. Esta *areté* somete el obrar humano a los límites reales en los que se circunscribe la vida. Por ello, Aristóteles habrá de referirse necesariamente a ese territorio concreto donde tiene lugar el vivir: el territorio de la polis.⁹ Es preciso, por ello, que el legislador configure las instituciones que permiten el desarrollo y el cultivo de la *areté*. La praxis de la justicia, como la del artesano, requiere, en la sociedad, unas condiciones concretas que la posibiliten. Esas «energías» necesitan el adecuado espacio para su realización. Y un espacio adecuado quiere decir un espacio en el que no se dé, simplemente, la posibilidad de la praxis, sino la «buena» posibilidad.

Algunos siglos más tarde, Thomas Hobbes, en *Leviatán*¹⁰ (1651), su obra más representativa, construye la justicia desde un contrato entre los individuos contra el miedo¹¹ provocado por «un perpetuo afán de poder, que cesa realmente con la muerte».¹² Solo

cuando nazca el Estado civil, único legitimado en el uso de la violencia, los hombres pasarán del estado de guerra al de paz. La paz es un logro moral y político. Surge cuando «autorizo o transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho, y autoricéis todos sus actos de la misma manera».¹³ La justicia es ahora una elaboración contractual necesaria solo por la complejidad que ha ido adquiriendo la agrupación de individuos para eliminar el temor ante el otro como rival. Los individuos son rapaces por naturaleza, cada uno de ellos desea poseer en exclusiva todos los bienes de la tierra. Pero, como puede suponer que los demás son igualmente rapaces, ávidos de bienes, teme perder la vida a manos de los demás. Cualquier hombre, hasta el más débil, puede quitar la vida a otro, y esto es lo que significa que «el hombre es un lobo para el hombre». La comunidad política, y de paso la justicia, no se forma de modo natural, sino que es el producto de un artificio, basado en último término en el temor mutuo. Se hace porque interesa egoístamente, por interés propio.¹⁴

Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza el hombre tenía un primer derecho, el de defensa de su propia vida, que la razón convertía en ley y, por tanto, en deber, el de proteger la vida de las acechanzas de los demás. Para John Locke esto significa tanto como aceptar que la primera ley natural es el «derecho a la vida».¹⁵ De ese derecho deriva otro, el derecho a la integridad física, a que nadie atente contra la integridad corporal y la integridad de los demás. Lo mismo cabe decir de las «posesiones», ya que lo que uno ha adquirido con su trabajo es de algún modo prolongación de su propio cuerpo. Y, en fin, todos los seres humanos tienen también derecho natural a conservar su propia «libertad».

Hasta aquí Locke no ha hecho más que desarrollar el argumento de Hobbes. Pero se separa de él al afirmar que, antes del establecimiento de cualquier contrato social, esos derechos no solo tienen validez subjetiva sino también objetiva:

El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos. La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; [...] siendo los hombres todos obra de un hacedor omnipotente e infinitamente sabio [...].¹⁶

Si todos los seres que viven en estado de naturaleza son básicamente iguales, entonces la ley natural exige respetar todos esos derechos en todos y cada uno de ellos. Aquí Locke sitúa a todos los hombres en un plano básico de igualdad y dignidad. En consecuencia, el estado de naturaleza no es un estado de guerra, sino que este surge cuando alguien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto, lo cual puede suceder en el estado de naturaleza, pero también en el estado civil. Esto le llevará a formular el derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad y a la propiedad como derechos humanos «individuales», porque su realización depende única y exclusivamente de la iniciativa de los individuos, porque obligan a todos aun antes de que haya ninguna ley positiva que los explicita. Por eso, gozan de completa vigencia en el estado de naturaleza. Este derecho natural del hombre garantiza la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de palabra y de reunión, la libertad de asociación y, sobre todo, la libertad religiosa y moral, es decir, la libertad de conciencia.¹⁷

Un siglo más tarde, en 1762, Jean-Jacques Rousseau elabora su *Contrato social*, inspirado

en la pasión por la unidad:¹⁸ unidad del cuerpo social, subordinación de los intereses particulares a la voluntad general, soberanía absoluta e indisoluble de la voluntad general, reinado de la virtud en una nación de ciudadanos. El contrato de Rousseau no es ni un contrato entre individuos, como en Hobbes, ni un contrato entre los individuos y el soberano. Mediante el pacto social, cada uno se une a todos. El contrato se formaliza con la comunidad:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos colectivamente a cada miembro como parte indivisible del todo. Cada asociado se une a todos y no se une a nadie en particular; de esta forma, no obedece más que a sí mismo y permanece tan libre como antes.¹⁹

Nada ata al soberano, pero, según la teoría de Rousseau, el representante de la voluntad común no puede tener intereses contrarios a los particulares que lo componen. Por consiguiente, el soberano es esa voluntad general que es la voluntad de la comunidad misma y no la voluntad de los miembros que la constituyen. Existe una diferencia, de naturaleza y no de grado, entre la voluntad general y la voluntad de los particulares. Rousseau ve en la voluntad general el mejor refugio contra las obstaculizaciones de los particulares. El contrato social garantiza, a la vez, la igualdad —ya que todos los asociados tienen iguales derechos en el seno de la comunidad— y la libertad, que depende estrechamente de la igualdad. El individuo solo es libre en y por la ciudad; y la libertad es la obediencia a sus leyes. Su visión bien puede estar por debajo de las pretensiones de tipo comunitarista expresadas, por ejemplo, por MacIntyre.²⁰

Adam Smith sostendrá, un poco más adelante, que la vida humana sería imposible si los hombres no fueran buscando, egoístamente, sus propios intereses mediante el trabajo, la diligencia, la economía, etc. Cuando el hombre actúa así, protegiendo sus propios intereses, aun en el caso de que lo haga de modo desordenado y vicioso, es conducido como por una especie de «mano invisible»²¹ a producir efectos virtuosos, altruistas. Ello dará lugar al Estado liberal, en el que, por encima de todo, lo que habrá que salvar será la soberana libertad del individuo, concepción formulada por J. Stuart Mill en su ensayo *Sobre la libertad*.²²

Justo por las mismas fechas en las que el modelo liberal de justicia empezaba a diseñarse, Immanuel Kant intentó establecer una moral universal o, más precisamente, hacer ver que la moral está necesariamente imbuida de universalidad y que, o está provista de universalidad, o no es moral, cuestión fundamental en las elaboraciones contemporáneas de una teoría de la justicia. En el punto de partida se encuentra una espléndida defensa de la autonomía;²³ de la idea en conformidad a la cual los seres humanos poseemos la capacidad de discernir adecuadamente cuál es nuestro bien; de la capacidad, asimismo, de trazar un cierto plan de vida a la luz de ese discernimiento; y de la posibilidad de adecuar el conjunto de nuestros actos a ese plan. Dicho con otras palabras, la salida de la «minoría de edad» moral.²⁴ Lo justo va a ser entendido como la parte universalizable de cada ser autónomo que considera que es el bien.

La aportación del utilitarismo, desarrollado inicialmente en Inglaterra de los siglos XVIII y

XIX, en la elaboración de una concepción de la justicia ha contado con numerosos seguidores. Con Jeremy Bentham y John Stuart Mill, el utilitarismo valoriza el espíritu de iniciativa, la afición al riesgo y la competencia con vistas a la optimización del conjunto de la vida en sociedad. De ahí la primacía que se concede a la productividad, al crecimiento y al desarrollo, siempre que sean compatibles con la expansión del talento, el mérito y las cualidades morales. El marco utilitarista establecerá que «bueno es aquello que promueve la felicidad» y, a la vez, que «el mayor bien es la mayor felicidad para el mayor número posible de personas».²⁵ Desarrollado como una ética teleológica, el utilitarismo aplica el principio de valorar las acciones humanas no por lo que son en sí mismas, sino por las consecuencias que producen. Las consecuencias de las acciones se valoran, y en su caso se prescriben, según la cantidad de felicidad que aportan para el mayor número posible. Para valorar la cantidad de felicidad o placer, hay que recurrir a un «cálculo utilitarista».²⁶

John Rawls²⁷ configura, en las dos últimas décadas del siglo XX, las reflexiones en el tema de la justicia. Su propósito principal es resolver el conflicto latente en el pensamiento democrático entre libertad e igualdad, tratando de mediar entre dos tradiciones en pugna: la asociada con Locke, por un lado, que acentúa la libertad dando más peso a las «libertades de los modernos» (libertad de pensamiento y conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de propiedad y el imperio de la ley) y cuyo origen se puede encontrar en tres acontecimientos históricos: el movimiento de la Reforma, el surgimiento de los Estados modernos y el desarrollo de la ciencia moderna; y la tradición asociada con Rousseau, por otro, que acentúa la igualdad dando más peso a las «libertades de los antiguos» (libertades políticas iguales y valores de la vida pública), cuyo paradigma es la filosofía moral griega, que surgió en el contexto histórico y cultural de una religión cívica que fundamentaba el consenso público sobre el bien, la Atenas del siglo V a.C.

Ciertamente, Rawls se desliga explícitamente del utilitarismo y del intuicionismo,²⁸ así como del perfeccionismo en su vertiente nietzscheana, pero encuentra ciertas coincidencias con la vertiente aristotélica en su forma intuicionista, lo cual ubica a su teoría en «una posición intermedia entre el perfeccionismo y el utilitarismo».²⁹ Por otra parte, ya en el ámbito del neocontractualismo, se desliga del libertarismo de Nozick, que, para Rawls, «aunque hace un uso importante del acuerdo, no es de ninguna manera una teoría del contrato social»,³⁰ por lo que se trata de «un régimen constitucional puramente formal», ya que no combina la igualdad y la libertad en el modo en el que lo hace el liberalismo, al faltarle el criterio de reciprocidad, y permite por eso desigualdades socioeconómicas excesivas a la luz de tal criterio. También se desliga del comunitarismo de Walzer,³¹ que solo acepta vínculos políticos cuando se derivan de actos consensuales inmediatos, y cuya justicia como «un arte de la diferenciación» no permite la unidad en la diversidad de principios de justicia requeridos por la compleja realidad social.

Para Rawls, la justicia tiene prioridad tanto sobre la suma de utilidades (presentes o futuras) como sobre el crecimiento por sí mismo. Por eso, el principio del ahorro social (lo que se deja de consumir en el presente para ser consumido en el futuro) debe ser establecido después de postular los principios de la justicia. De hecho, cada generación tiene el deber de preservar los logros de la cultura y la civilización, mantener intactas las instituciones justas

que han sido establecidas y apartar en cada período de tiempo una cantidad apropiada de acumulación de capital real, por lo que el problema para establecer un principio de ahorro (social) justo estaría en cómo balancear el *mínimo social* presente con las demandas de las generaciones futuras, pues lo que se dedica a uno se debe quitar a las otras y viceversa.

2. LA JUSTICIA CRISTIANIZADA

La tradición católica ha entendido la justicia fundamentalmente como virtud, como uno de esos hábitos estables y permanentes que marcan todos los aspectos de las relaciones humanas, una herencia que proviene más de la filosofía griega y, en concreto, de Aristóteles,³² que de la Biblia. Con matices, pues este paradigma no se mantuvo a lo largo de la Edad Media,³³ el modelo de justicia helenista fue «bautizado» a partir del siglo XIII por figuras como san Alberto Magno, que conocía los textos aristotélicos, la escuela dominicana y santo Tomás. El objeto y fin de la justicia era dar a cada persona lo que se le debe, «lo suyo», según Ulpiano, proporcionarle los bienes y servicios que legítimamente puede reclamar.³⁴

Santo Tomás vertebró una comprensión de la justicia que aún alcanza hasta nuestros días;³⁵ pero, mientras que en las concepciones griegas clásicas la justicia en cuanto tal constituía el elemento fundamental en la organización de la sociedad, en las concepciones cristianas la justicia se ve desbordada por la caridad y la misericordia. En la justicia griega, se otorga a cada ser lo que se le debe; en la caridad, más de lo que se le debe. Sin embargo, el «primado de la caridad» no significa que la noción de justicia quedara enteramente absorbida en la misericordia. No se trata de lo que nos gustaría hacer por los otros, ni de cómo ser generosos con ellos, sino de lo que les debemos desde la base de nuestra común humanidad. Eso no significa que carezca de importancia la caridad en la mejora de la sociedad, pero las respuestas basadas en la caridad son insuficientes y no cumplen necesariamente con las exigencias de la justicia. Santo Tomás,³⁶ por ejemplo, consideró la justicia como un modo de regulación fundamental de las relaciones humanas. Siguiendo a Aristóteles, habla de tres clases de justicia: la *conmutativa*, basada en el cambio o trueque y reguladora de las relaciones entre miembros de una comunidad; la *distributiva*, que establece la participación de los miembros de una comunidad en esta y regula las relaciones entre la comunidad y sus miembros; y la *legal o general*, que establece las leyes que tienen que obedecerse y regula las relaciones entre los miembros y la comunidad.³⁷

Este concepto tradicional de justicia ha tenido sus críticas,³⁸ pues conlleva ambigüedades que obviamente pasan a la síntesis de la ética social. Entre ellas, la excesiva insistencia en la *actitud subjetiva*: al encuadrarla en los cuadros formales de hábito-virtud, la justicia adquiere de entrada un marchamo subjetivo; la *concreción del objeto* de la justicia en el derecho: si el *ius* es el objeto de la justicia, esta queda enmarcada y prejuzgada dentro de un orden ya establecido, perdiendo la posibilidad de criticidad radical; la nota de *exigibilidad estricta*, ya que orienta la exigencia hacia el mínimo legal, propiciando la confusión de la moral y del derecho; la nota de *alteridad*: se corre el riesgo de que la justicia insista tanto en las relaciones interpersonales que descuide la moralización de las estructuras sociales; la

prevalencia fáctica de la *justicia conmutativa* frente a la distributiva y a la legal: supone una opción por la orientación «individualista», tanto en el planteamiento como en la solución de los problemas ético-sociales.

Con Pío XI se acuñó el término *justicia social*.³⁹ Se discutió si era una nueva especie de justicia o se identificaba con alguna de las especies clásicas. Sin embargo, ni se ha identificado con las especies clásicas de la justicia aristotélico-escolástica, ni ha querido ser catalogada como una nueva especie de justicia. Más bien, representa una concepción global de las exigencias morales del orden social. Se dirige principalmente a la equidad y el equilibrio de la sociedad en su conjunto y a la relación de los diversos grupos humanos entre sí. Es más política que las otras concepciones acerca de la justicia, en cuanto que se dirige a reglar las relaciones entre los grupos y personas que viven en sociedad y se refiere a la implantación de la «rectitud», que muchas veces no coincide con lo «establecido» (*ius*). La justicia social tiene por cometido deshacer los «entuetos» que están en la base del orden establecido. No solo consiste en «dar a cada uno lo suyo» según el orden implantado, sino sobre todo en dar a cada uno aquello de que está «privado» o «despojado» y que le corresponde según un orden radicalmente recto.

El concepto de *justicia social* no debe considerarse como la cuarta forma de la justicia (conmutativa, distributiva y legal), sino más bien como la suma de diversos aspectos y, al mismo tiempo, como su momento estructural dinámico, en cuanto que impulsa al desarrollo del orden social en dirección hacia el desarrollo de la persona. En nuestros días es una expresión empleada por todos. Como dice Julián Marías, «el siglo XX es ininteligible si no se tiene en cuenta lo que significan en él estas dos palabras juntas: “justicia social”. Es algo indiscutido; todo el mundo la pide; nadie la niega, menos se atrevería a oponerse a ella».⁴⁰ La justicia social sería un marco de reconocimiento y de encuentro, una reivindicación en la que nos encontramos unidos todos, creyentes y no creyentes. Justicia social es la justicia que tiende a asegurar el respeto y la promoción de los derechos para todos, especialmente para los menos favorecidos, inscribiendo estos derechos en las estructuras y en el funcionamiento de la sociedad. Se autocomprende a partir de la dignidad de la persona y de las tres generaciones de derechos humanos⁴¹ que deben ser respetados y promovidos de forma dinámica y progresiva, no limitándose al área económica sino extendiéndose también al área civil y al área religiosa.

En su versión secular, la justicia social, basada en la igualdad, la hermandad de los hombres y en la universalidad de sus derechos esenciales, abarca el conjunto de condiciones que son necesarias para el buen funcionamiento del pacto social y del régimen democrático, así como para la convivencia pacífica de los pueblos. No se encierra dentro de las fronteras nacionales, sino que regula las mutuas relaciones entre las naciones y los Estados. Obliga a los países económicamente fuertes a asistir a las naciones que viven en la pobreza o en la miseria, para que puedan vivir de un modo digno de seres humanos. Se refiere, pues, a los derechos sociales, y este es su significado principal en un uso común, en el que goza de mucha aceptación: ser la justicia en el orden y en el ámbito de los derechos sociales. Representa el estadio superior y socialmente más maduro de la justicia distributiva cuando esta se aplica a los derechos sociales. Aun así, supone un estadio que no es puesto

normalmente de manifiesto o de relieve por el significado ordinario de justicia distributiva.

Desde este contexto, la justicia distributiva, fecundada y enriquecida por la justicia social, integra en su proceder dos modulaciones nuevas. Por una parte, la atención a las necesidades de todos los ciudadanos basadas en sus derechos sociales debe alcanzar al menos los listones mínimos que pide la dignidad humana. Así, una sociedad justa no puede darse por satisfecha con el hecho de que nadie se muera de hambre en ella. Una sociedad justa aspirará, además, a que todos los ciudadanos participen también en la distribución de otros bienes necesarios para una vida humana digna, como son el trabajo, una vivienda adecuada, la atención educativa, la atención sanitaria y la participación en la vida cultural, social y política. Por otra, la atención debe llegar a todos los miembros de la sociedad sin exclusión. Así, una sociedad justa no puede permitir que queden excluidos de la distribución de bienes y servicios determinados sectores de población descolgados del progreso o sencillamente de ese bien escaso que es el trabajo (parados, determinados grupos étnicos, discapacitados, ancianos, inmigrantes...), incluso cuando esas personas o grupos no puedan cotizar en impuestos o aportar de otra forma al bien común (¡qué más querrían ellos!).

Dicho esto, también hay que recalcar que desde una óptica cristiana, la justicia, en cuanto se convierte en imperativo del amor cristiano al prójimo y en misión en pro del Reino de Dios, deja al descubierto un aspecto que con frecuencia se pasa por alto en la ética teológica: el problema de las mediaciones. Todo amor, si quiere ir más allá de los deseos, tiene que traducirse en prácticas, y estas requieren medios, instrumentos adecuados, es decir, mediaciones. Al final, amar bien, adecuada, eficazmente, exige una reflexión acerca de la situación y de los medios aptos para realizar el amor pretendido. Luego, la reflexión y el discernimiento de la situación y de los medios pertenecen a la realización del amor. Más simplemente: amar supone reflexionar, analizar, ponderar, escoger los medios más adecuados para lograr el objetivo al que tiende el amor.

No podemos olvidar que el Concilio Vaticano II exigía «con suma urgencia», hace más de medio siglo, la articulación de una ética en la que lo personal y lo social estuviesen indisolublemente unidos, pues para un comportamiento cristiano es insuficiente una ética meramente individualista:⁴²

La igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional.⁴³

3. LA JUSTICIA CUESTIONADA

La pregunta ¿qué es la justicia?,⁴⁴ formulada por Platón en la *República* veinticinco siglos atrás, inauguró la filosofía política en el mundo occidental. Pero la cuestión permanece todavía como «cuestión abierta» al surgir inevitablemente en cualquier sociedad cuando sus miembros comienzan a pensar reflexivamente acerca de las disposiciones dentro de las cuales transcurren sus vidas. A través del contacto con otras sociedades, la gente llega a tomar

conciencia de que las disposiciones sociales no son un fenómeno natural sino una creación humana. Y lo que los seres humanos hicieron puede ser cambiado por otros seres humanos. En la época de Platón, tal como en la nuestra, el problema central en cualquier teoría de la justicia es la posibilidad de defender las relaciones desiguales entre la gente. Tal como los atenienses, en nuestras ciudades vemos que nos rodean inmensas desigualdades en poder político, posición social y dominio de los recursos económicos. Pero, a diferencia de aquellos, nuestra percepción no se limita solo a la escala local sino que se asoma a la escala global.⁴⁵ El grado de desigualdad en cada una de estas dimensiones es diferente en las distintas sociedades y también lo es la medida en que una alta posición en una de ellas se asocia con una alta posición en las otras. No podemos confundir fácilmente a Etiopía con Escandinavia. Sin embargo, en cada sociedad están aquellos que dan órdenes y quienes las obedecen, los que son tratados con deferencia y aquellos que ofrecen deferencia, los que tienen más de lo que pueden usar y los que tienen menos de lo que necesitan. Más aún, incluso cuando aquellos que tienen características personales superiores tienden a ocupar las posiciones más altas, la correlación es francamente débil y, en todo caso, la altura de la pirámide social no corresponde a la proporción del talento y los logros que efectivamente encontramos entre la gente.

La implicación de todo esto es que, si cualquier sociedad debiera ser juzgada tal como está, su defensa debería ser indirecta. Tendría que tomar la forma de un argumento según el cual de las grandes desigualdades resultarían consecuencias inevitables de la operación de disposiciones sociales con ventajas tales como la libertad, la seguridad o la prosperidad. Que estos argumentos sobre tales líneas sean válidos o no es una de las preguntas clave respecto de las que cualquier teoría de la justicia debería llegar a una conclusión. Pero que las desigualdades del tipo descrito puedan ser o no defendidas no quita que su existencia plantee de manera inevitable el problema de la justicia.

En la época en que Platón escribió la *República*, nadie cuestionaba seriamente la idea de que los límites de la justicia eran los límites del Estado. En esa época, tal como ahora, la violación de las obligaciones establecidas en tratados era denunciada como una injusticia. Pero el marco dentro del cual tuvo lugar la dominación y la explotación de una sociedad por parte de otra no era considerado como abierto al escrutinio sobre la base de un cargo de injusticia. El descuido de Platón, o su incredulidad, de la justicia más allá de los límites del Estado ha sido seguido con fe por los filósofos subsiguientes que se han dedicado al tema de la justicia. Lo que llama poderosamente la atención es que durante tanto tiempo no se haya siquiera considerado la justicia de la distribución de la riqueza en el mundo como un todo.⁴⁶ En la antigüedad, no tratar el tema de la distribución internacional podía excusarse porque los medios de redistribución eran débiles, las noticias viajaban lentamente y las provisiones aún más despacio. Hace solo dos siglos, Adam Smith escribía:

Sea cual fuere el interés que tengamos en la fortuna de aquellos con quienes no estamos familiarizados o conectados, y que se ubican fuera de la esfera de nuestra actividad, solo puede producirnos ansiedad sin de ninguna manera producirles ventaja alguna. ¿Con qué propósito deberíamos preocuparnos por el mundo en la Luna? Todos los hombres, aun aquellos que están a la mayor distancia, nos desean lo mejor y nuestros mejores deseos también les ofrecemos naturalmente. Pero si a pesar de esto fueran desafortunados, ponernos ansiosos

por ello no parece ser parte de nuestro deber. Que estemos poco interesados, en consecuencia, por la fortuna de aquellos a los que no podemos ni servir ni dañar, y que están en todos los aspectos tan remotos con respecto a nosotros, parece una orden sabia de la Naturaleza; y si fuera posible alterar la constitución original de nuestro marco, aun no ganaríamos nada con el cambio.⁴⁷

Cuando los hombres hemos podido caminar por la Luna y empezamos a explorar la posibilidad de vida en Marte, todo esto empieza a sonar muy extraño. La distancia no es en la actualidad una barrera con respecto a la capacidad de ayudar o de dañar. Si no hay obligación de ayudar a los desafortunados que están a distancia, esto requiere un argumento moral. El alegato de la incapacidad no funcionará. Además, otra razón para la nueva prominencia que adquiere el problema de la justicia es que desde hace solo dos siglos los procesos de desarrollo económico desigual han abierto inmensas disparidades a nivel planetario. Incluso hace un siglo, el estándar de vida del trabajador industrial o agrícola europeo medio —medido en esperanza de vida, adecuación de la dieta, calidad de la vivienda, horas de trabajo, etc.— no era extraordinariamente mejor que el de un campesino asiático moderadamente próspero. Sin embargo, ahora el grado de desigualdad económica de la población mundial tomada como un todo es mucho más extremo, incluso, que en algunas naciones de Latinoamérica, cuya distribución de la riqueza prácticamente cualquiera consideraría intolerablemente poco equitativa.

La distribución internacional de los recursos económicos no puede, por tanto, quedar al margen de cualquier tratamiento general de la justicia. Tomarse en serio el hecho moral lima todo idealismo ético. Nos hace ver que, a veces, actuaciones pretendidamente justas descansan sobre vidas miserables y sufrientes, o que la felicidad, abundancia, libertad y belleza de la vida de algunos se levanta sobre la miseria, la necesidad, la degradación, la esclavitud y la fealdad de la vida de otros. Los Estados nación, por ejemplo, muestran casi siempre una gran impotencia ante los problemas globales aunque solo sea porque, como su nombre indica, se definen por el nacimiento y, por tanto, por la pertenencia al grupo familiar y étnico, al grupo de los próximos, no al de los lejanos. Con los próximos se tienen vínculos afectivos y emocionales que no se dan con los lejanos. Y eso acaba teniendo consecuencias morales de primera categoría. «Ojos que no ven, corazón que no siente», dice la sabiduría popular. Los emocionalmente lejanos —espacio-temporalmente— es difícil que se nos conviertan en perentorio problema moral.⁴⁸ Abruma pensar que la mayoría de la población mundial está al margen —excluida— no solo del disfrute de los bienes y servicios de que dispone la humanidad, sino aún más de los procesos en los que se toman las decisiones mundialmente relevantes y que afectan a su vida. Más todavía, la mayoría de la población mundial se ha hecho «población superflua».⁴⁹ Los pobres pasan de ser «explotados», reales o virtuales, a ser «excluidos», porque están de sobra. Ya no cuentan para nada, carecen de todo tipo de poder, porque no pueden ni siquiera negociar para hacer valer sus exigencias. Están al margen, pues, de cualquier participación significativa sobre su futuro.⁵⁰

Ya no se trata, por tanto, solo de plantear la justicia en clave puramente económica sino, como muy bien plantea Amartya Sen,⁵¹ en clave de capacidades que posibilitan el desarrollo de proyectos de vida valiosos. La pregunta por la vida buena ha sido una constante en la

historia humana a la que se ha tratado de responder desde diferentes tradiciones.⁵² Sin embargo, es importante añadir en nuestro tiempo algo que le confiere a esa pregunta un acento crítico explícito: ¿qué es la vida justa para todos a nivel global, y en particular, para aquellas personas a las que por «lotería social» o «biológica» les ha sido arrebatado su proyecto de vida buena? De ahí que la pregunta por el bien común, los derechos de los excluidos, la justicia ante las víctimas de la injusticia y la desigualdad provocadas no tienen por qué entrar en contradicción —sino todo lo contrario— con el anhelo y el derecho individual de vivir en plenitud y dignidad.⁵³

4. LOS DERECHOS HUMANOS COMO CRISOL DE LA JUSTICIA

La afirmación de los derechos humanos⁵⁴ ha sido fruto de una larga evolución epistemológica y política en la concepción del hombre y de la sociedad. Hemos de aclarar que la historia de los derechos del hombre no es la historia del derecho natural. La historia del derecho natural es mucho más larga que la de los derechos del hombre y el tratamiento de estos últimos puede considerarse un capítulo dentro de aquel. Los derechos del hombre se refieren a relaciones entre el sujeto, o un grupo, y el Estado, mientras que el derecho natural, en muchas concepciones, se refiere a toda relación entre el sujeto y los demás.

Si queremos ser precisos en encontrar las raíces de los derechos del hombre, debemos referirnos a la doctrina de la igualdad de todos los hombres; los sofistas presocráticos ya habían rechazado la legitimidad de la esclavitud usando la misma motivación. Sería conveniente seguir el desarrollo histórico de un derecho específico, como por ejemplo aquel que prohíbe la esclavitud. La tesis estoica dice así: «Solo el pensamiento es libre; los borregos son siervos; la libertad es la facultad de obrar de modo autónomo, la servidumbre es la privación de esta facultad». También sostenía Séneca que en el origen, todos los hombres eran iguales; sin embargo, la vida llevó a unos a la nobleza y a otros a las esclavitudes sociales. Epicteto, nacido en la época de la muerte de Séneca, dejó páginas referidas a la hermandad entre los hombres, basada sobre el origen común divino.⁵⁵

No se puede olvidar tampoco que el cristianismo, desde un punto de vista social, estaba naciendo en aquellos decenios. Hay que resaltar cómo los Santos Padres, sobre todo los latinos, supieron unir, en la elaboración moral, inspiración cristiana y cultura estoica; de ahí las posiciones de Ambrosio en el terreno de los deberes y las virtudes, o de san Agustín en la ley eterna y la ley natural. Pero serán sobre todo León Magno (mitad del siglo V) y Gregorio Magno (finales del siglo VI) los que sabrán valorar la dignidad humana proveniente de la creación y de la redención.

El Medievo bárbaro del *Dies Irae* y de la anarquía social alcanzó, por parte de las élites cristianas, una pequeña llama de la dignidad humana proveniente de la tradición romana y cristiana. En pleno siglo IX, Nicolás I indica sus condiciones para la conversión: no solo no pueden usar la tortura, tampoco ajusticiar a los peores criminales. Es cierto, poco más que una llama, ya que después de este periodo comenzará, en el gran Medievo de las catedrales y de las universidades, el derecho imperial romano (estructuralmente pre-cristiano) que tendrá su pleno desarrollo en el derecho canónico y en la sociedad estatal y eclesial. En este

momento aparece la sacralización cristiana del Estado, y con ella, la tortura judicial, los procesos por herejía y la pena de muerte. En pleno Medioevo encontramos, finalmente, los parientes lejanos de nuestros derechos modernos: las variadas *Chartae Liberatatum*, que se pueden comprender en un contexto de «derecho a la resistencia» y al ajusticiamiento del tirano. Se puede afirmar que el ideal político del Medioevo cristiano estaba fuertemente encuadrado por la idea del derecho natural y, en casos extremos, el derecho de los súbditos a rebelarse, no al legítimo soberano, sino a ciertos actos de él juzgados ilegítimos sobre la base del derecho suprapositivo. La llamada «justicia escatológica» está ya presente en la época medieval como referente último de toda justicia terrena. La fábula de Robin Hood expresa muy bien esta idea. Para santo Tomás, el tirano nutre al pueblo de discordias y sediciones; la esencia del gobierno del tirano es ordenar las cosas buscando el bien del gobernante y el daño para el pueblo. Así justificaba su condena.

La sociedad del Tardomedioevo, con sus jerarquías de órdenes, es decir, de categorías y grupos profesionales y sociales, conoce *Jura et libertates* reservados al grupo y no al sujeto. Estas *Chartae Liberatatum* son el resultado del desarrollo del pensamiento y de la praxis social y política de la diferenciación, de la especialización, de la identificación con un grupo específico frente a otros. Son derechos de grupos concretos, no de los individuos. La más conocida de estas cartas de reconocimiento de derechos y de las libertades es la del rey Juan Sin Tierra (1215) dirigida a arzobispos, obispos, abades, varones, jueces, guardias forestales, siervos y todos fieles súbditos. «Ni nosotros ni nuestros oficiales cogemos para nuestros castillos ni otras construcciones nuestras leña que no nos pertenezca contra la voluntad de su dueño».⁵⁶ Estos documentos tienen como característica común ser afirmaciones de «derechos estamentales». Es decir, son derechos concedidos a determinados estamentos o clases sociales. No son, por tanto, declaraciones de derechos humanos tal y como las entendemos actualmente, dado que la conciencia clara y universal de tales derechos es propia de los tiempos modernos.

Es en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna donde descubrimos la ascensión y progresiva afirmación del sujeto humano. La persona emerge de la colectividad y se concentra en un concepto nuclear decisivo: la dignidad del hombre. Este surgir de la conciencia individual se manifiesta en numerosas dimensiones de la vida de aquella época, pero sobre todo significa que el paradigma ilustrado moderno se ha impuesto de forma pública también en la política. La Independencia de los Estados Unidos (1776) y la Revolución francesa (1789)⁵⁷ son los dos momentos clave, casi simultáneos en el tiempo, que marcan la caída del *Ancien régime*. Tanto en América como en Francia el tema de los derechos humanos va a estar en el origen de la independencia en un caso y de la revolución en otro. Lo primero que se hace en los dos casos es afirmar jurídicamente la realidad de los derechos humanos. Así, en la Declaración de derechos de Virginia del 12 de junio de 1776 se afirma que hay ciertos derechos inalienables entre los que se enumeran los relativos a la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad.⁵⁸ Igualmente, en Francia, unos años más tarde, el 29 de septiembre de 1789 se aprueba la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, donde se afirma que el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre.⁵⁹

Surge así la llamada «primera generación» de derechos humanos, en la que se recogen los derechos civiles y políticos, cuyo respeto constituye la piedra angular del Estado de derecho y en torno al cual aparece con todo rigor la idea de *ciudadanía*. Esta

supone la superación de al menos tres situaciones en las que un ser humano está humillado frente a otro: el *vasallaje*, hacia el señor, propio del sistema feudal [...]; el hecho de ser *súbdito* en relación con su soberano [...]; la situación de *explotación y dominación* [...]. El ciudadano, por el contrario, es aquel que, políticamente hablando, no tiene a nadie por encima de él y, por lo tanto, es su propio señor.⁶⁰

Mientras que los derechos de primera generación son políticos, los de la segunda generación son económico-sociales y los encontramos en las Convenciones Internacionales de 1966. Estos se podrían articular alrededor de tres grandes grupos: en el primer grupo estarían los derechos de aquellas personas que se encuentran en una condición social o cultural de inferioridad en las relaciones sociales y que necesitan de una protección especial: por ejemplo, las mujeres, los inmigrantes, los parados. El segundo es el de aquellos en los que esta inferioridad social proviene de su condición física: los niños o los ancianos, los discapacitados físicos o psíquicos. El tercer grupo está formado por aquellos que se encuentran en una situación particular que los implica en determinadas relaciones sociales: los consumidores, los usuarios de servicios. Existen otras clasificaciones, pero esta puede ser considerada la más completa. Los derechos de cuarta generación harían referencia a los contenidos y no a los titulares de estos. Aquí se articularían, por ejemplo, los derechos medioambientales.

Una ética cristiana desde la justicia ha de contar e incorporar estos logros en las distintas generaciones de derechos humanos como vía para ser creíble. Esto no significa que para un cristiano la justicia se agote aquí, como veremos a continuación, sino que no puede realizarse si omite o deja de amplificar esta conquista.

5. LA JUSTICIA DICHOSAMENTE PROVOCADA

La primera «pro-vocación» cristiana por la justicia tiene su origen en la misma Biblia,⁶¹ donde se defiende que todo ser humano es valioso. Lo es por el hecho de haber sido la creación más cuidada, más amada y más mimada por el amor de Dios. Existe una dimensión femenina o maternal del amor de Dios. Pero lo es también en razón del compromiso incondicional de Dios en favor suyo, pues ha empeñado su «palabra de honor» por ella. Es la dimensión masculina del amor divino. Como comunica el profeta: «Yo te desposaré para siempre, te desposaré en la justicia y el derecho, en el amor y la misericordia; te desposaré en la fidelidad, y tú conocerás al Señor» (Os 2,21-22). La «palabra de honor» de Dios se ha ido expandiendo y la humanidad, es verdad que muchas veces a base de grandes desastres, ha ido adquiriendo conciencia histórica de esa expansión.

Dios sabe lo que ha hecho. Aquel *Big Bang* que se expandió hasta desembocar en la existencia de lo humano es su oportunidad para revelarse, mostrarse y salvar a la dolorida humanidad desde ella misma. ¿No se incubaba en esa dinámica expansiva y progrediente un perenne anhelo humano de justicia plena? ¿Quién puede detenerlo? ¿No es una gran pro-

vocación que ya no reconozcamos como humanos, y por tanto justos, determinados comportamientos? ¿No da que pensar que ya identifiquemos espontáneamente lo injusto con lo inhumano, cuando esto no ha sido una evidencia tan clara a lo largo de la historia? ¿Alguien puede justificar a estas alturas la trata de personas, el abuso de menores, la venta de mujeres al mejor postor como realidades justas? ¿Alguien puede afirmar como justo que los desechos electrónicos del mundo rico sean «reciclados» por los niños de África en condiciones de miseria? ¿Acaso podemos poner diques a esta expansión moral que clama por lo justo con la misma intensidad que clama por lo humano?

Cuando la justicia no es dichosamente provocativa, hemos de considerar si no está alejada de los postulados de Jesús y carece de credibilidad. Para los cristianos, esta credibilidad pasa por incorporar en el ámbito de la praxis una concepción de la justicia que, iniciada en el Antiguo Testamento,⁶² culmina proclamando: «Bienaventurados (dichosos) los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos» (Mt 5,10; Lc 6,22). La justicia, dichosamente provocada, es un remangarse, un ponerse incondicionalmente de parte del más desfavorecido, del más débil, del más indefenso, de aquel que por sí mismo no se puede defender, ni tiene quien lo defienda. Por eso, no hay propiamente lugar para un concepto de justicia imparcial, sino que se opta por la inclusión de los más empobrecidos al modo como la justicia es presentada y cantada en los Salmos,⁶³ en los profetas,⁶⁴ y como es propuesta por Jesús en el anuncio del Reino en el Nuevo Testamento:⁶⁵

Parece que en la moral evangélica late la pretensión de sustituir la vieja «ley del más fuerte», tan decisiva en la evolución de las especies, por «la solidaridad con el más débil» como fuerza generadora de lo realmente Nuevo. [...] El punto de partida de la moral no es la preocupación del justo por la construcción de su personalidad moral, sino la urgencia de justicia para el que sufre. Aquí también vale aquello de que solo quien pierde su vida la gana. La pobreza y la opresión del hombre es lo que se opone más frontalmente al reinado del Dios de Jesús.⁶⁶

La segunda pro-vocación pasaría por articular la cuestión contemporánea de los derechos humanos y la «palabra de honor» de Dios: todos los hombres y las mujeres tienen los derechos con que el mismo creador y redentor los ha dotado como destinatarios originales de su amor. En última instancia, conviene precisar, los derechos humanos no se fundan exclusivamente en la naturaleza espiritual del hombre, ni siquiera en su ser «imagen y semejanza» de Dios. El sustento último de estos derechos, la incondicionalidad en su respeto y promoción, para un cristiano reside en que Cristo amó y se entregó completamente por cada uno de los seres humanos que han poblado o poblarán este mundo. De manera particular, los derechos de los más marginados y débiles se justifican por la misteriosa identificación del mismo Jesús con ellos. Se trata de una fundamentación radicada en la escandalosa misericordia, en el exceso de amor, que trata de llegar e inundar la vulnerabilidad humana más radical en todas sus expresiones. ¿No es esto verdaderamente pro-vocador?

Visto desde ese ángulo, el discurso contemporáneo sobre los derechos humanos aún carece de un fundamento de radical incondicionalidad. Sus enunciados se soportan formalmente en la «buena voluntad» sin más, sin otro punto de partida que la misma enunciación. ¡Claro

que hay que afirmarlos y defenderlos! ¡Faltaría más! Pero, en fundamentación, la cuestión es: ¿por qué? Convergencia en ellos ya es un logro extraordinario, pero lo sería aún más si fuésemos capaces de explicitar los motivos que nos han llevado hasta esa eventual posición, tanto a creyentes como a no creyentes.

Ya sabemos que hay muchos creyentes y no creyentes que defienden los derechos humanos, como los hay de ambos lados que lo hacen de manera más formal que material, e incluso algunos de ambos lados que aún no los asumen. Pero un cristiano, si quiere hacer creíble su ética, debe tener clara la conciencia del motivo. El mundo bíblico destila una visión expansiva de la «palabra de honor» de Dios sobre la humanidad que incluye la nota de la igualdad de todos los hombres y mujeres tanto en la creación como en su destino final. En otras palabras, para Dios todo ser humano tiene la misma dignidad, independientemente de sus características personales o de su posición social. En particular—como hemos subrayado—, los más débiles o debilitados son especialmente protegidos por el amor divino y, por lo tanto, son sujetos de derechos especiales por parte del resto. Hay una obligación ética, un deber por el bien del otro, inscrito en el corazón del Evangelio, y asimismo el otro tiene derecho a que el bien le sea hecho.

Parece que la Biblia equilibra una visión acentuadamente subjetiva de la cuestión de los derechos humanos, articulando una concepción que incluye tanto derechos como deberes, de tal manera que todos y cada uno de los seres humanos tengan la posibilidad de realizarse verdaderamente como personas cuando intentan dar lo mejor de sí a favor de que sus semejantes también lo logren. Si la justicia solo se establece en el nivel de los derechos, cuestión muy actual por otra parte, podríamos estar creando un escenario trágico.⁶⁷ La razón es que, si todo el mundo puede clamar por su derecho y en la misma medida no se hace responsable de su deber, unos quedarán en la orfandad y otros en la inmoralidad.

Otro elemento que aportaría la credibilidad de la ética cristiana al deseable equilibrio entre derechos y deberes⁶⁸ sería la vinculación entre *justicia* y *derecho*⁶⁹ que se establece en la tradición bíblica. Un seguidor del Crucificado ha de defender sus derechos con la misma intensidad que se hace responsable de sus deberes, pero su pro-vocación vendrá precisamente cuando ante los derechos cercenados no claudique en sus deberes. La ausencia o lesión de los primeros no será excusa para abdicar ante las obligaciones. La credibilidad cristiana vendrá determinada, así pues, por el modo en que pro-voque remover, transformar y eliminar las situaciones y estructuras que inducen a una indefensión y un desamparo que atentan contra la igual dignidad de todos y cada uno de los seres humanos en sus derechos fundamentales.

Otra cuestión de no menor calado es aquella que se ha formulado desde la interpelación: ¿qué es antes, la justicia o la caridad? Esta contraposición dialéctica entre la justicia y el amor es una cuestión central en la revelación bíblica. Es cierto que el motor que anima la historia de la salvación es el amor de Dios, nota distintiva del Dios cristiano (cf. 1 Jn 4,8). Pero no es menos cierto que ese amor toma la disposición de la justicia. El amor de Dios supera a su justicia, pero esta no queda abolida. Tal vez no haya texto más claro para apuntar hacia la resolución definitiva de la tensión entre ambas propiedades divinas que el de Mateo sobre el juicio final: la justicia final habrá de versar sobre el amor efectivamente

realizado en la historia. Esto se hilvana con la exigencia ética de los seguidores de Jesucristo, los cuales no pueden excluir ni la práctica de la justicia ni la vivencia de la caridad. La disolución de una de ellas acarrearía una consecuente liquidación de la ética cristiana en cuanto tal. En la cosmovisión originaria cristiana la justicia de Dios es fundante para la justicia humana. Desde nuestra perspectiva, no se trata de implantar una justicia teocrática, ni de imponer un modelo de justicia desde cosmovisiones religiosas. Se trata de ir a los cimientos, de radicalizar la pregunta por la justicia en un marco global injusto. Esta es la contribución creíble que puede donar —no imponer— la ética teológica. Somos justos incondicionalmente porque nos sentimos tratados con justicia más allá del pacto, del contrato, del mérito y de lo nuestro.

Que esto sea pro-vocativo parece claro, pero ¿dónde está la dicha? Por de pronto, en el hecho constatable de que practicar la justicia, es decir, vivirla en fidelidad a la persona de Jesús y al Reino de Dios, produce siempre una viva satisfacción: «Alegraos y saltad de gozo», pues estáis en el buen camino, como los profetas, los hombres de Dios por excelencia. Esta justicia pro-vocada no es interior o meramente espiritual, sino que ha de ser siempre comprendida como una vida concreta, humana, histórica. La justicia no existe sin seres humanos justos, sin encarnación. Por eso, aunque Jesús dirige su enseñanza a sus discípulos, las bienaventuranzas, que están en tercera persona, son invitaciones abiertas a todos los hombres que buscan y practican los valores fundamentales del Evangelio. Esos valores articulan el corazón de las bienaventuranzas. Estas no son consignas exclusivistas, sino pro-vocaciones integradoras.

IN-CONCLUSIONES

¡Termino ya! No quiero cansar más a quien haya tenido la paciencia de haber llegado hasta aquí. A estas alturas, podrá cada cual considerar como «paja» lo dicho y, probablemente, hasta llevará buena parte de razón si así lo afirma (¡por cierto!, si lo afirma, que también lo argumente, ¡por lo menos ante sí mismo!). ¿Quién ha dicho que la credibilidad de la ética cristiana ya estuviese concluida? ¿Acaso no faltan más vías por explorar? Sin duda que sí. Por esta razón, no puedo titular al final «conclusiones», sino «in-conclusiones». La ética cristiana estará siempre por concluir. Solo se concluye el empeño —nunca los contenidos de este— de cada cual por acercar, milímetro a milímetro, la realidad a la propuesta de Jesús vertida en el Evangelio. Yo concluyo en mi empeño, pero consciente de que lo mejor está por realizarse y desarrollarse, pues las vías aquí presentadas son in-conclusas.

La credibilidad se da en el em-peñarse (con el consiguiente riesgo de des-peñarse) por una inquietud coherente y, aunque nunca la alcancemos totalmente, mantiene una esperanza confiante por su logro. Esa confianza razonada y esperanzada permite contar (narrar) nuestra biografía desde el re-poso re-conocedor de un endeudamiento radical por gratitud: que todo lo que somos es gracias a otros y al Otro; que el vivir anhelando plenitud de sentido coincide con el deseo de Dios de convertirlo en realidad; que, sin poder ya «bajarnos» del mundo que nos ha tocado en suerte, somos conscientes de que la historia (tradicción) ni ha empezado ni terminará con cada cual; que estamos llamados a abonarla con nuestro mejor *humus* para que dé de sí; que los «cielos nuevos y la tierra nueva» son «palabras de honor» divinas para que ninguna criatura acabe habitando necesariamente en la casa de Diógenes mientras aquí habitemos; que todos y cada uno de los seres humanos, tratados con justicia y en derecho, puedan reconocerse «dichosos»; que el «mundo» y Dios no están tan alejados, separados, distantes y enfrentados como algunos dicen, cuando hasta Él mismo se encarnó; que la auténtica mística es el instante de plena conciencia del gran abrazo entre Dios y la realidad, donde nada falta y todo sobra, donde la ética como deber aplastante e insidioso es «okupada» por la ternura y la paciencia misericordiosa; que hay más oportunidades que amenazas, más respeto conquistado del que hacernos dignos cada día que en otros momentos de la historia; que ciertamente no estamos en el mundo ideal, pero tampoco en un mundo infernal; que hemos pasado de «la ciudad de Dios» a «Dios en la ciudad»; que es verdad que muchos ciudadanos están incómodos, extraños y extrañados ante tanta contradicción e incoherencia institucional y personal, incluso desorientados, pero eso no significa que no tengan claro lo que no debe ser y por dónde no hay que circular; que más que quejarse del caos, hay que dedicar tiempo para encontrar el orden que en él se aloja y que pretender someterlo todo al orden es más caótico aún; que necesitamos em-peñarnos más en comprender los lenguajes (sociales, morales, espirituales, religiosos...) de otros, hasta volvernos «políglotas» en los registros del diálogo y los dialectos del amor; que imaginar y soñar es una «patente» de la «marca» humana a la que no podemos renunciar, aunque muchas veces soñemos pesadillas; que la soledad puede destruir pero también construir, aunque el precio sea «estar solo» o acabar «estando en la soledad»; que el

sufrimiento provocado de unos para con otros, por motivos tan vacuos como el poder, el dinero, la vanidad, Narciso o Procusto, carece de todo soporte moral; que vivir felices y dichosos no es pecado, con tal de no utilizar o sacrificar a otros para lograrlo, sino bienaventuranza nuclear de la Buena Nueva...

Que la ética cristiana tiene el deber de verificar todo esto, y mucho más, haciéndolo creíble, plausible, confieso que me resulta extraordinariamente seductor. Confío en que al lector eso mismo también le haya seducido.

NOTAS INTRODUCCIÓN

1. Cf. J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002.

2. Para quien no tenga el Evangelio a mano el texto dice: «Refiriéndose a algunos que estaban plenamente convencidos de estar a bien con Dios y despreciaban a los demás, añadió esta parábola: Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era fariseo, el otro recaudador. El fariseo se plantó y se puso a orar para sus adentros: “Dios mío, te doy gracias de no ser como los demás hombres: ladrón, injusto o adúltero; ni tampoco como ese recaudador. Ayuno dos veces por semana y pago el diezmo de todo lo que gano”. El recaudador, en cambio, se quedó a distancia y no se atrevía ni a levantar los ojos al cielo; se daba golpes de pecho diciendo: “¡Dios mío, ten piedad de este pecador!”. Os digo que este bajó a su casa a bien con Dios y aquel no. Porque a todo el que se encumbra, lo abajarán, y al que se abaja, lo encumbrarán» (Lc 18,9-14).

3. Algunas de esas dificultades pueden verse en A. Moser y B. Leers, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Madrid, San Pablo, 1987; D. Mieth (dir.), *¿La teología moral en fuera de juego?*, Barcelona, Herder, 1996; B. Häring, *Las cosas deben cambiar: una confesión valiente*, Barcelona, Herder, 1995; *id.*, *Está todo en juego*, Madrid, PPC, 1995; E. López Azpitarte, «El magisterio moral de la Iglesia: tensiones actuales», *Sal Terrae* 75 (1987), pp. 503-514; *id.*, «Magisterio de la Iglesia y problemas éticos: discusiones actuales», *Razón y Fe* 213 (1987), pp. 371-381.

4. Cf. J. A. Aguirre, *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao, Mensajero, 1999.

NOTAS 1. LA COHERENCIA EX-PUESTA

1. Cf. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

2. J. Habermas, «Öffentlichkeit (ein Lexiconartikel)», en E. Fraenkel y K. D. Bracher (eds.), *Staat und Politik*, Frankfurt, Fischer Lexicon, 1964, pp. 220-226.

3. «El Estado es —afirma Locke—, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil. Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes. El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas, a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de estas cosas correspondientes a su vida. Si alguno pretende violar las leyes de la equidad y la justicia públicas que han sido establecidas para la preservación de estas cosas, su pretensión se verá obstaculizada por el miedo al castigo, que consiste en la privación o disminución de esos intereses civiles u objetos que, normalmente, tendría la posibilidad y el derecho de disfrutar. Pero como ningún hombre soporta voluntariamente ser castigado con la privación de alguna parte de sus bienes y, mucho menos, de su libertad o de su vida, el magistrado se encuentra, por lo tanto, armado de fuerza y el apoyo de todos sus súbditos a fin de castigar a aquellos que violan los derechos de los demás. Ahora bien, toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover estas cosas y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación del alma» (J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 8-9).

4. El enfoque liberal adoptó el criterio de separar los intereses civiles de los religiosos con el fin de atenuar los conflictos. Desde este punto de vista, priman los conceptos de tolerancia, igualdad, solidaridad y reconocimiento mutuo, atendiendo a la necesidad de una atención especial hacia las diferencias valiosas que merezcan ser conservadas, por lo que el modelo liberal tendrá que renovar su concepto de tolerancia para adaptarlo a la nueva situación de pluralismo. Para ver este tema, cf. M. T. López de la Vieja, «Tolerancia en la esfera pública», *Volubilis* 10 (2002), pp. 47-61.

5. Esto lo formulará J. Stuart Mill en la justificación que hace de su ensayo *Sobre la libertad*: «El objeto de este ensayo es proclamar un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública. Tal principio es el siguiente: el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes

es la propia defensa; la única razón legítima para usar la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerlo o para suplicarle, pero no para obligarlo o causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano» (J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 41).

[6.](#) Cf. M. Vidal, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Madrid, El Perpetuo Socorro, 2014.

[7.](#) «En cuanto al misterio de la religión propia de los cristianos, no esperes que lo podrás comprender de hombre alguno. Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. En efecto, en lugar alguno establecen ciudades exclusivas suyas, ni usan lengua alguna extraña, ni viven un género de vida singular. La doctrina que les es propia no ha sido hallada gracias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos, ni hacen profesión, como algunos hacen, de seguir una determinada opinión humana, sino que, habitando en las ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y siguiendo los usos de cada región en lo que se refiere al vestido y a la comida y a las demás cosas de la vida, se muestran viviendo un tenor de vida admirable y, por confesión de todos, extraordinario. Habitan en sus propias patrias, pero como extranjeros; participan en todo como los ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos y engendran hijos, pero no abandonan a los nacidos. Ponen mesa común, pero no lecho. Viven en la carne, pero no viven según la carne. Están sobre la tierra, pero su ciudadanía es la del cielo. Se someten a las leyes establecidas, pero con su propia vida superan las leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los desconoce, y con todo se los condena. Son llevados a la muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos. Les falta todo, pero les sobra todo. Son deshonrados, pero se glorían en la misma deshonra. Son calumniados, y en ello son justificados. “Se los insulta, y ellos bendicen” (1 Cor 4,22). Se los injuria, y ellos dan honor. Hacen el bien, y son castigados como malvados. Ante la pena de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos les declaran guerra como a extranjeros y los griegos los persiguen, pero los mismos que los odian no pueden decir los motivos de su odio» («Carta a Diogneto» [caps. 5-6; F. X. Funk, *Patres Apostolici*, vol. 1, Tubinga, 1901, pp. 317-321]).

[8.](#) Eusebio, *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 2010, pp. 267-292.

[9.](#) Cf. F. Torralba, *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona, Herder, 2005.

[10.](#) Pablo VI, *Discurso a los miembros del Consilium de Laicis* (2-10-1974), AAS 66 (1974), p. 568.

[11.](#) Un texto del Concilio Vaticano II, que siempre me ha parecido sugerente y que no me resisto a citar, muestra este carácter dinámico de la moral cristiana: «Vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Sepan armonizar el conocimiento de las nuevas ciencias y doctrinas, de tal modo que la práctica de la religión y la rectitud de espíritu, entre ellos, vayan al compás de las ciencias y de los progresos diarios de la técnica. [...] Que la investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. [...] Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia» (*Gaudium et spes*, n.º 62).

[12.](#) Cf. V. Gómez Mier, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella, Verbo Divino, 1995.

[13.](#) W. C. Spohn, «Comentarios sobre teología moral: Magisterio y moralidad», *Selecciones de Teología* 128 (1993), pp. 349-355, aquí p. 354.

[14.](#) «El gran problema de la teología moral actual no es, a mi juicio, su presentación cristológica, trinitaria y centrada en la caridad, que avanza en modo palpable, sino su traducción normativa [...]. La ética normativa conserva una relativa autonomía, por lo cual sigue resultando decisivo el rigor de la argumentación moral racional. Es allí donde la tensión entre los principios y las normas universales, por un lado, y las situaciones concretas, por el otro, parece todavía, por lo menos en ciertos ámbitos, imposible de resolver» (G. Irrazábal, «El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿Misión cumplida?», *Teología* 93 [2007], pp. 309-328, aquí p. 327).

- [15.](#) Es una opinión que se hizo presente de una manera insospechada en el Sínodo de los Obispos celebrado en Roma en el año 1980, centrado en el tema de la familia: «Llamó la atención una intervención de Mons. Ernst, obispo de Breda (Holanda). En su opinión, compartida por no pocos, el Magisterio episcopal actúa de modo diferente cuando se refiere a moral sexual, matrimonial, familiar y cuando habla de moral política y social» (F. J. Elizari, *Reconciliación del cristianismo con la sexualidad*, Madrid, PPC, 1982, pp. 15-16).
- [16.](#) «Pero especialmente a la luz de la teología moral como una teoría moral y un discurso de segundo orden, existen diferencias significativas entre sus enseñanzas sobre asuntos sociales y aquellas sobre cuestiones sexuales y personales. Algunos de los aspectos de su método que he calificado de negativos se encuentran al tratar algunas cuestiones personales y sexuales y no aparecen en el ámbito social» (Ch. E. Curran, *The Moral Theology of John Paul II*, Washington [DC], Georgetown University Press, 2005, p. 248).
- [17.](#) Cf. J. I. Calvez, «Morale sociale et morale sexuelle», *Études* 378 (1993), pp. 641-650 [trad. cast.: «Moral social y moral sexual», *Selecciones de Teología* 131 (1994), pp. 201-206].
- [18.](#) Sobre los términos «secularidad» y «secularización», cf. S. Lefebvre y F. A. Pastor, respectivamente, en el *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, pp. 1320-1340. El primero realiza una historia del concepto, así como sus interpretaciones desde las diferentes teologías de la secularidad. El segundo trata de presentar la cuestión de la secularización en nuestros días; J. Figl, «Secularización», en P. Eicher, *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. 2, Barcelona, Herder, 1990, pp. 445-452; H. Raab, «Secularización», en K. Rahner *et al.*, *Sacramentum Mundi*, vol. VI, Barcelona, Herder, 1976, pp. 272-280.
- [19.](#) I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo de la primera edición, A XI-XII, nota K (Madrid, Alfaguara, 61988, p. 9).
- [20.](#) Cf. G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996, pp. 69-76.
- [21.](#) Cf. J. Estruch, «El mito de la secularización», en R. Díaz-Salazar; S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1996, p. 270. Presenta también una síntesis de las diferentes teorías de la secularización y la función ideológica de la secularización (pp. 268-277).
- [22.](#) «Cuando el apóstol transforma su servicio en poder, y su poder en mercancía para obtener beneficios mundanos o más poderes. Es la enfermedad de las personas que buscan insaciablemente multiplicar poderes, y que para ello son capaces de calumniar, de difamar y de desacreditar a los demás, incluso en periódicos y revistas — naturalmente, para exhibirse y demostrarse más capaces que los demás—. ¡También esta enfermedad causa mucho daño al Cuerpo, porque impulsa a las personas a justificar el empleo de cualquier medio con tal de alcanzar dicho objetivo, a menudo en nombre de la justicia y de la transparencia! Y aquí me acude a la memoria el recuerdo de un sacerdote que convocaba a los periodistas para contarles —y para inventar— cosas privadas propias y reservadas de sus hermanos y feligreses. Lo único que le importaba era verse en las primeras planas, porque así se sentía «poderoso e interesante», causando con ello mucho daño a los demás y a la Iglesia. ¡Desdichado!» (cf. *Discurso del papa Francisco a la Curia Romana con ocasión de la Navidad* [22-12-2014], en http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html).
- [23.](#) «Donde la pertenencia al pequeño grupo cobra más fuerza que la pertenencia al Cuerpo e incluso, en algunas situaciones, que la pertenencia al propio Cristo» (*ibid.*).
- [24.](#) «Cuando cada uno piensa solo en sí mismo y pierde la sinceridad y la calidez de las relaciones humanas. Cuando el más experto no pone su conocimiento al servicio de sus colegas menos experimentados. Cuando uno se entera de algo y se lo guarda para sí, en vez de compartirlo positivamente con los demás. Cuando, por envidia o por astucia, se siente alegría al ver caer al otro, en vez de levantarlo y alentarle» (*Discurso del papa Francisco a la Curia Romana con ocasión de la Navidad, op. cit.*).

NOTAS 2. LA NARRATIVIDAD ÉTICA

- [1.](#) Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I q. 14 a. 4.
- [2.](#) Kant lo formula en diferentes sitios: «Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres siguientes cuestiones: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?» (*Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 61988, p. 630). «El ámbito de la filosofía se reduce a las tres cuestiones siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué es el hombre? A la primera

cuestión responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión, a la cuarta la antropología. Pero en el fondo, se podría reducir todo a la antropología, porque las tres primeras cuestiones llevan a la última» (I. Kant, *Logik. Akademie Textausgabe*, vol. IX, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, p. 15).

3. «Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es “mi vida”, “nuestra vida”, la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es “vivir”» (J. Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», en *Obras completas*, vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1966-1969, p. 401).

4. J. Conill, «¿Regreso a la naturaleza humana? Una reflexión bioética», en M. T. López de la Vieja (ed.), *Bioética: entre la medicina y la ética*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, pp. 101-113.

5. Cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992; *La gran ruptura: naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Barcelona, Ediciones B, 2000; *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002.

6. F. Fukuyama, *El fin del hombre*, op. cit., p. 32.

7. Cf. J. Rifkin, *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 187 y ss.

8. Cf. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?»,* Barcelona, Paidós, 2002. Para él es necesario «una autoconciencia ética de la especie, que nos haga conscientes del valor y los presupuestos de esta moral antes de que nos acostumbremos a la subrepticia revisión de los supuestos, hasta ahora obvios, de la conciencia de autonomía y la igualdad intergeneracional» (op. cit., p. 123).

9. Cf. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

10. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1986.

11. Tanto Taylor como MacIntyre entienden que *saber quién soy* equivale en gran medida a *saber dónde estoy*. La identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar en cada caso qué acción es valiosa, buena o digna. Ambos entienden que los compromisos y orientaciones hacia el bien son inherentes y constitutivos de la identidad personal; además ambos señalan que la vida de un ser humano ha de entenderse en términos de una narración: la narración de un avance (o un retroceso) de la persona frente a ese horizonte constitutivo que es el bien. Cf. S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.

12. Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

13. Cf. P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

14. «El problema de la identidad personal constituye, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, sin haberlos tematizado nunca verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como *ipseidad* (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa. Si esta diferencia es tan esencial, ¿por qué, nos preguntamos, no haberla tratado temáticamente con anterioridad, puesto que su fantasma no ha cesado de preocupar en los anteriores análisis? Por la precisa razón de que no se eleva al rango problemático más que cuando pasan al primer plano sus implicaciones temporales. La confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*» (P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 109).

15. *Ibid.*, p. XIII.

16. *Ibid.*, p. XIV.

17. «¿Cómo un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?» (*ibid.*, p. 160).

18. Cf. P. Ricœur, «El tiempo contado», *Revista de Occidente* 76 (1986), pp. 42-64.

19. *Id.*, *Tiempo y narración iii*, Madrid, Cristiandad, 1987, p. 353.

20. *Id.*, «L'identité narrative», *Esprit* 7-8 (julio 1958), pp. 295-314.

21. Esta idea originaria en Ricœur va a ser desarrollada más tarde por Levinas, pero mostrando que el elemento

narrativo cobra toda su fuerza en el rostro del otro más que en el concepto o en el argumento: «El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad» (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 90); *id.*, *El humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974; *id.*, *De otro modo que ser, o más allá de las esencias*, Salamanca, Sígueme, 1987; *id.*, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995.

22. Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001.

23. Cf. L. Trevor, «La memoria», en D. Schwarzstein (comp.), *La historia oral*, Buenos Aires, CEAL, 1991, pp. 83-101.

24. Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

25. Cf. G. Bello Reguera, *La construcción ética del otro*, Oviedo, Nobel, 1997.

26. Cf. K. Solocoff, «¿Fenomenología experimental de la memoria? La memoria autobiográfica entre el contexto y el significado», *Estudios de Psicología* 3 (2001), pp. 319-344.

27. Cf. U. Eco, «Sobre la dificultad de construir un Ars Oblivionalis», *Revista de Occidente* 100 (1989), pp. 9-28.

28. Platón, *Fedro*, 274b-275e.

29. Cf. Agustín de Hipona, *Las confesiones, Obras completas*, vol. 2, Madrid, BAC, 1998.

30. *Ibid.*, x, 28.

31. Por eso Agustín se sitúa «ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido». «Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído» (Agustín de Hipona, *Las confesiones*, x, 8, 14).

32. *Ibid.*, x, 9, 16.

33. «[...] aprender estas cosas no es otra cosa sino un como recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban, dispersas y descuidadas, se presenten ya fácilmente a una atención familiar. ¡Y cuántas cosas de este orden no encierra mi memoria que han sido ya descubiertas y, conforme dije, puestas como a la mano, que decimos haber aprendido y conocido! Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, que es preciso, como si fuesen nuevas, excogitarlas por segunda vez en este lugar —porque no tienen otra estancia— y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión» (*ibid.*, x, 11, 18).

34. «Cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta y así por sí misma; mas cuando recuerdo el olvido, preséntanme la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo. Pero ¿qué es el olvido sino privación de memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarlo? Mas si es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta» (Agustín de Hipona, *Las confesiones*, x, 16, 25).

35. «Pues ¿qué diré, cuando de cierto estoy que yo recuerdo el olvido? ¿Diré acaso que no está en mi memoria lo que recuerdo? ¿O tal vez habré de decir que el olvido está en mi memoria para que no me olvide? Ambas cosas son absurdísimas. ¿Qué decir de lo tercero? Mas ¿con qué fundamento podré decir que mi memoria retiene las imágenes del olvido, no el mismo olvido, cuando lo recuerda? ¿Con qué fundamento, repito, podré decir esto, siendo así que cuando se imprime la imagen de alguna cosa en la memoria es necesario que primeramente esté presente la misma cosa, para que con ella pueda grabarse su imagen? Porque así es como me acuerdo de Cartago y así de todos los demás lugares en que he estado; así del rostro de los hombres que he visto y de las noticias de los demás sentidos; así de la salud o dolor del cuerpo mismo; las cuales cosas, cuando estaban presentes, tomó de ellas sus imágenes la memoria, para que, mirándolas yo presentes, las repasase en mi alma cuando me acordase de dichas cosas estando ausentes. Ahora bien, si el olvido está en la memoria en imagen no por sí mismo, es evidente que tuvo que estar este presente para que fuese abstraída su imagen. Mas cuando estaba presente, ¿cómo esculpía en la memoria su imagen, siendo así que el olvido borra con su presencia lo ya delineado? Y, sin embargo, de cualquier modo que ello sea, aunque este modo sea incomprensible e inefable, yo estoy cierto que recuerdo el

olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos» (*ibid.*, x, 16, 25).

36. Cf. J. B. Metz, *Clamor de la tierra*, Estella, Verbo Divino, 1996.

37. Cf. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, pp. 595-651.

38. «Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. Pues es muy difícil ocuparse de psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimientos de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso. Es disculpable entonces que pruebe a llegar por sí mismo, lo más lejos que pueda, con los principios de explicación a su alcance, y que interprete el placer «estético» como mero placer sensible, y la religión como una función de instintos y utilidad sociales o de modo aún primitivo. Pero el estético, que percibe por sí mismo la peculiaridad de la fruición estética, se apartará de sus teorías, y el religioso aún más. Invitamos además a que en el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción, se atienda sobre todo, no a su parte común con estados parejos de elevación moral, suscitados por la contemplación de un acto bueno, sino precisamente a lo que en su contenido sentimental hay de privativo y peculiar. A fuer de cristianos, encontramos primero ciertos sentimientos que, menos intensos, se nos presentan en otras esferas: sentimientos de gratitud, de confianza, de amor, de seguridad, de rendida sumisión, de resignación. Pero ni ninguno ni todos juntos expresan íntegramente el momento religioso; quedan todavía sin expresar los rasgos propios de la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular, que solo se presenta en el terreno religioso» (R. Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 17-18).

39. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1977, p. 138.

40. Para ver una excelente síntesis del tema Cf. J. Martín Velasco, «Religión y moral», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 185-203; D. Gracia, *Como arqueros al blanco*, Madrid, Triacastela, 2004, 129-197.

NOTAS 3. LA TRADICIÓN CREATIVA

1. Cf. M. Vidal, «Notas sobre el valor de la Tradición y de las tradiciones en teología moral», *Moralia* 23 (2000), pp. 121-138.

2. «Todos nos hemos convertido un poco en antropólogos, es decir, en conocedores y observadores de las costumbres diferentes de los demás. Tomamos conciencia de que existen otras formas de dar sentido a la vida, de comportarse, de valorar las cosas [...], de que existen otras culturas (y religiones). Esta toma de conciencia de la existencia de lo diverso rebota y se vuelve mirada refleja sobre mi propia cultura (y religión): y la veo como una más entre otras, con unas tradiciones, una visión del mundo, del ser humano, del bien y del mal. Empiezo a ser reflexivo respecto a las propias tradiciones: sé que las tradiciones son tradiciones, cosa que no sabían todos hasta hace poco. Las consecuencias son enormes, y lo experimentan en su propia carne padres, maestros y catequistas: ya no se puede presentar las tradiciones como dadas por supuesto, con la garantía de lo aceptado; hay que razonar o justificar unas tradiciones frente a otras; hay que persuadir y convencer, no solo presentar «verdades». Entramos así en un orden social post-tradicional, donde se sabe que vivimos en conglomerados de sentido heredados, llamados tradiciones» (J. M. Mardones, *Neoliberalismo y religión*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 61-62).

3. Cf. P. Gómez, «Antropología y técnica, de la hominización a la mundialización», *Diálogo Filosófico* 54 (2002), pp. 495-524; J. Fernández, «La antropología y el proyecto humanizador. Meditaciones “extramuros” sobre el “momento milenio”, sus compromisos y sus desafíos: un ensayo», *Ágora* 18 (2000), pp. 5-14; J. M. Jiménez, «Elementos para una antropología filosófica», *Paideia* 56 (2001), pp. 189-204.

4. A. Sánchez Vázquez, *Ética*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 24-25.

5. Para un estudio en profundidad del término «tradición», aconsejamos la lectura de V. J. Brian, «¿Qué es la tradición?», en M. Rubio; V. García y V. Gómez, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, ISCM/Perpetuo Socorro, 2003, pp. 321-339.

6. Cf. E. López Azpitarte, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, San Pablo, 1991. El profesor Azpitarte lo plantea con estas palabras: «El hombre, en efecto, no se acerca nunca desnudo a la pura materialidad de las cosas. Su encuentro con ellas no se realiza de forma aséptica, en una actitud de despojo absoluto, para atenerse simplemente a los puros datos objetivos. Semejante visión implicaría una metafísica mecanicista, que intenta

explicar el fenómeno humano olvidando justamente su dimensión más personal. Lo real no es la materia fría y descarnada de los elementos naturales, sino ese otro «mundo» que el individuo aporta para darle una lectura más completa y trascendente desde esa óptica que condiciona su visión [...]. Atenerse a la realidad no significa, pues, someterse a los datos aparentes que se nos ofrecen, sino a ese nuevo modo de existir que se añade con la cultura. Cuando se la intenta conocer y valorar, el encuentro se realiza ya desde una óptica cultural, que selecciona, modela e ilumina con sus propios matices el entorno que la rodea. Ser objetivos —una preocupación en la que se ha insistido siempre con tanta fuerza— no consiste en abarcar la simple materia como algo ajeno e independiente del sujeto, sino ese nuevo mundo significativo que nace de una naturaleza transformada y enriquecida por la cultura». Por eso añade un poco más adelante: «Nadie inventa la moral ni se enfrenta con estos problemas sin un bagaje que le impide partir de cero» (*op. cit.*, pp. 165-166).

7. Cf. J. L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Alianza, 1985. Al estudiar la relación entre moral y religión, Aranguren, que postula una ética separada de la religión aunque abierta a ella, afirma: «Antes de seguir adelante, será pertinente declarar con alguna precisión el sentido en que se toman aquí las expresiones “actitud religiosa” y “actitud ética”. Entendemos por actitud ética el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la justicia. Entendemos por actitud religiosa la entrega creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios. Son, pues, dos movimientos, en cierto modo, de sentido contrario. El primero, de demanda y exigencia (sobre sí mismo); el segundo, de entrega y rendimiento (de sí mismo). El primero está montado sobre un sentimiento de suficiencia —suficiencia, cuando menos, para practicar la virtud o para cumplir el deber— y de libertad. El segundo, sobre un sentimiento de menesterosidad total y involucramiento en una realidad suprema» (*op. cit.*, p. 104).

8. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999, pp. 497-551.

9. Cf. *ibid.*, pp. 512-530.

10. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, *op. cit.*, pp. 530-535.

11. «La continuación consiste formalmente en ser “reactualización” de la divina realidad manifiesta en su prístina fresca e inexhausta riqueza. Gracias a ello, todos los hombres de todos los tiempos se hallan respecto de la revelación en idéntica situación que los que la recibieron originariamente. De ahí que la tradición continuante sea también y constitutivamente la reactualización de un saber. La mera conservación incorrupta del depósito haría de la tradición algo en el fondo meramente negativo. Pero la tradición es algo esencialmente positivo: es una reactualización. Esta reactualización no es forzosamente una mera repetición inerte y en cierto modo mecánica, sino todo lo contrario» (*ibid.*, pp. 531-532).

12. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, *op. cit.*, pp. 535-551.

13. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, *op. cit.*, pp. 548-549.

14. I. Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, p. 115.

15. Cf. D. Gracia, «La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica», en J. Sarabia y M. de los Reyes (eds.), *Comités de ética asistencial*, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000, pp. 21-45; *id.*, «Teoría y práctica de los Comités de Ética», en J. L. Martínez (ed.), *Dilemas éticos de la medicina actual 16*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas/Desclée de Brouwer, 2003, pp. 59-69.

16. E. López Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003, p. 141.

17. «De ahí que la tradición, en su sentido más auténtico, encierre un patrimonio ético de enorme importancia. Son siglos de historia que transmiten una experiencia para no partir nunca de cero, y que sería absurdo olvidar para comenzar siempre de nuevo. Ese patrimonio, sin embargo, también aumenta y se enriquece con otras aportaciones modernas. Sin renegar de lo anterior, hay que estar abierto a lo moderno. Y ello comporta un difícil equilibrio entre lo que ya estaba dicho y lo que aún queda por decir, para ver si lo antiguo aún tiene vigencia o necesita una reformulación. Precisamente porque estas posibilidades modernas van siendo cada vez más frecuentes, dado el ritmo al que avanza hoy el progreso técnico, y porque, además, tampoco podemos prescindir a la ligera de unos valores tejidos con la experiencia de la tradición, cabría pensar en la validez de una moral de lo provisorio. No para negar la urgencia de unos criterios éticos cuando estos son definitivos y absolutos, sino para estar abiertos, por una parte, a los descubrimientos de una verdadera ciencia humana y para no caer tampoco, por otra, en un completo amoralismo. Lo que no se debe aprobar de inmediato, por la incertidumbre e inseguridad de sus conclusiones, a lo mejor tampoco debería excluirse mientras no se posea una experiencia mayor. Encender, por así decirlo, una “luz intermitente”, que aconseja prudencia hasta un esclarecimiento posterior, sería una postura sensata y equilibrada. El que quiera ahorrarse este esfuerzo, con las dificultades, vacilaciones y oscuridades que

encierra, pensará que nunca llegó a equivocarse, pero la verdad se le irá haciendo cada vez más lejana y escondida. La moral se convertiría entonces en una fuerza paralizante contra el dinamismo creador de la vida» (E. López Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, op. cit., pp. 141-142).

18. Cf. C. Díaz, «Creatividad y responsabilidad», *Revista Agustiniiana* 42 (2001) 129, pp. 1045-1076. También es muy interesante la aportación de A. Herrán, «Hacia una creatividad total», *Arte, Individuo y Sociedad* 12 (2000), pp. 71-89, donde pone de manifiesto cómo la creatividad, dimensión crucial y no muy conocida de la naturaleza humana, ha tenido en los últimos años un desarrollo y un interés sin precedentes.

19. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n.º 25. (La cursiva es nuestra).

20. *Ibid.*, n.º 40. (La cursiva es nuestra).

21. La creatividad no ha sido objeto de grandes reflexiones en la historia de la filosofía y menos aún en la teología. Se ha elaborado reflexión en ambos niveles sobre el término creación, y sus derivados, pero no sobre esta dimensión constitutiva de lo humano. Desde el siglo pasado, la creatividad emerge como un valor transversal en torno a tres grandes aspectos: el *marketing*, la pedagogía y la empresa. Si efectuamos un *screening* bibliográfico sobre ellos, encontraremos un gran número de publicaciones.

22. «Ni tienen paños de lana ni de lino ni aún bambesí, porque nada de ello necesitan; ni tampoco tienen bienes propios, pero todas las cosas comunes. Viven juntos sin rey, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo. Toman tantas mujeres como quieren, y el hijo se mezcla con la madre, y el hermano con la hermana, y el primero con la primera, y el viandante con cualquiera que se encuentra. Cada vez que quieren deshacen el matrimonio y en esto ninguno observa orden. Además no tienen ninguna iglesia, ni tienen ninguna ley ni siquiera son idólatras. ¿Qué otra cosa diré? Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos» (A. Vespucio, *Cartas de viaje* [ed. Luciano Formisiano], Madrid, Alianza, 1986, p. 94).

23. El mismísimo Carlos V, no muy dispuesto a nada nuevo, escribió: «He sido informado de que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado, en sermones y repeticiones, del derecho que Nos tenemos a Las Indias, islas e tierra firme del mar océano, y también de la fuerza y valor de las composiciones que con autoridad de nuestro muy santo Padre se han hecho y se hacen en nuestros reinos» (L. G. Alonso-Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, Imprenta Católica, 1930, p. 150).

24. Cf. J. Rawls, *El derecho de gentes* y «Una revisión de la idea de razón pública», Barcelona, Paidós, 2001.

25. Cf. S. Álvarez Turienzo, *El hombre y su soledad*, Salamanca, Sígueme, 1983.

26. Cf. E. Hunter, *Soledad y angustia*, Barcelona, Noguer y Caralt, 1986.

27. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Alianza, 1984, p. 69.

28. *Ibid.*, p. 473.

29. Cf. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, op. cit., p. 471.

30. *Id.*, *Antropología médica*, Barcelona, Salvat, 1978, p. 151.

31. Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977.

NOTAS 4. LA HUMILDAD PRUDENTE

1. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2000, pp. 326-327.

2. D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 140-145.

3. Cf. J. A. Marina, «La humildad», *Tiempo* 1561 (2012), p. 33.

4. Cf. C. Díaz, *Humildad paciente*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2002, p. 9.

5. Cf. J. Barraca, *Vivir la humildad. Ensayos contra la soberbia*, Madrid, San Pablo, 2011, pp. 15-16.

6. Cf. J. Barraca, *Vivir la humildad*, op. cit., p. 10.

7. Cf. J. García de Castro, «Humildad, contexto de virtud», *Sal Terrae* 1060 (2002), p. 745.

8. Cf. B. González, *La humildad de Dios*, Santander, Sal Terrae, 2012.

9. Santa Teresa, *Las Moradas*, VI, 10.

10. *Id.*, *Camino de perfección*, 32, 13.

11. *Ibid.*, 13, 3.

12. San Gregorio Magno, *Moralía*, 23, 23.

13. Agustín de Hipona, *Sermón sobre la humildad y el temor de Dios*, 69.

14. Agustín de Hipona, *Epístola*, 118.

- [15.](#) *Id.*, *Tratado sobre la virginidad*, 51.
- [16.](#) Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 161, a. 5.
- [17.](#) *Ibid.*, II-II, q. 161, a. 6.
- [18.](#) *Ibid.*, II-II, q. 129, a. 3.
- [19.](#) *Ibid.*, II-II, q. 161, a. 1.
- [20.](#) Cf. *ibid.*, II-II, q. 161, a. 1.
- [21.](#) Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo*, 11, 11, 5.
- [22.](#) Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo*, 11, 2, 3.
- [23.](#) Cf. J. Sobrino, «Arrogancia y humildad», *Concilium* 337 (2010), pp. 157-164.
- [24.](#) Cf. M. Raczkiewicz, «La humildad, vestido de Dios y vestido del hombre», *Moralia* 133 (2012), pp. 29-47.
- [25.](#) Francisco, *Evangelii Gaudium*, n.º 288.
- [26.](#) El tema de la complejidad ha sido desarrollado por E. Morin a través de sus escritos mediante el denominado «pensamiento complejo». En una de sus obras, afirma: «El desafío de la globalidad es pues al mismo tiempo un desafío de complejidad. En efecto, existe complejidad mientras sean inseparables los componentes diferentes que constituyen un todo (como lo económico, lo político, lo sociológico, lo psicológico, lo afectivo, lo mitológico) y haya un tejido interdependiente, interactivo e interretroactivo entre las partes y el todo, el todo y las partes. Ahora bien, los desarrollos propios de nuestro siglo y de nuestra era planetaria nos enfrentan cada vez más a menudo y cada vez más ineluctablemente con los desafíos de la complejidad» (E. Morin, *La mente bien ordenada*, Barcelona, Seix Barral, 2001, pp. 14-15).
- [27.](#) «[Es] una época de saberes compartimentalizados y aislados los unos de los otros. No es solamente especialización, es la hiperespecialización, que surge cuando las especializaciones no llegan a comunicarse las unas con las otras, y una yuxtaposición de compartimentos hace olvidar las comunicaciones y las solidaridades entre estos compartimentos especializados. Por doquier es el reino de los expertos, es decir, de técnicos especialistas que tratan problemas recortados y que olvidan los grandes problemas, ya que los grandes problemas son transversales, son transnacionales, son múltiples, son multidimensionales, son transdisciplinarios y, en nuestra época de mundialización, son planetarios» (E. Morin, *Articular los saberes. ¿Qué saberes enseñar en las escuelas?*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 1998, p. 19).
- [28.](#) Cf. E. Morin, *El método: el conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988.
- [29.](#) Cf. D. Gracia, «La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica», en J. Sarabia y M. de los Reyes (eds.), *Comités de ética asistencial*, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 2000, pp. 21-45; *id.*, «Teoría y práctica de los Comités de Ética», en J. L. Martínez (ed.), *Dilemas éticos de la medicina actual 16*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas/Desclée de Brouwer, 2003, pp. 59-69.
- [30.](#) Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112a/1113a.
- [31.](#) Cf. M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995. Aconsejo de manera especial la lectura del capítulo 10, donde muestra la epistemología del valor y la vulnerabilidad de las cosas valiosas, quién es el prudente y cómo se delibera (pp. 373-401).
- [32.](#) Cf. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- [33.](#) Cf. Aristóteles, *Magna Moralia* I, 34, 1197a 14.
- [34.](#) «Ahora bien —afirma Aristóteles—, cada hombre delibera sobre aquello que él cree que debe hacer. En lo que concierne a los conocimientos exactos que se bastan a sí mismos, no cabe la deliberación; por ejemplo, en lo que se refiere a la forma de los caracteres de la escritura, pues no experimentamos incertidumbre ninguna en la manera de escribirlos. Por el contrario, deliberamos acerca de lo que se realiza por nosotros mismos y de distinta manera, según el caso; por ejemplo, en las cuestiones de medicina, de negocios, del gobierno de una nave, más que sobre la gimnasia, por cuanto estos asuntos han sido menos exactamente estudiados. Y lo mismo vale para todo lo demás. Así, pues, deliberamos más acerca de las técnicas y artes que acerca de las ciencias, pues en aquellas la duda es mayor. Nuestra facultad de deliberación se dirige a los hechos comunes —supuesto que no sabemos cómo se habrán de llevar a efecto— y sobre aquellos que no llevan nada definido. Cuando los hechos son importantes, nos rodeamos de consejeros, ya que desconfiamos de nuestras propias luces, que parecen insuficientes a nuestro discernimiento. Por lo demás, no deliberamos acerca de los fines a alcanzar, sino sobre los medios de alcanzar estos fines» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112a/1113a).
- [35.](#) Cf. P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 131.
- [36.](#) Cf. D. Gracia, «La deliberación moral. El papel de las...», *op. cit.*

NOTAS 5. LA JUSTICIA DICHOSAMENTE PRO-VOCADA

1. Cf. L. González-Caravajal, «La Iglesia y la justicia en el mundo», en AA.VV., *Retos de la Iglesia ante el nuevo milenio*, Madrid, PPC/Fundación Santa María, 2001, pp. 245-264.

2. Tomás de Aquino señalaba los elementos propios de la justicia con relación a sí mismo y a los demás, su objeto es lo justo, lo exigible por derecho, así como la igualdad de trato que en lo personal se mide por la categoría de dignidad, en lo individual por la categoría de cantidad y en lo social por la de proporción a los haberes, necesidades o méritos de los miembros de la sociedad. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 1.

3. Dos obras que sintetizan bien las diferentes posiciones: V. Camps; O. Guarglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992; R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.

4. Cf. G. S. Kirk, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2000.

5. El Código de Hammurabi (1760 a.C.) o la Ley mosaica (Éx 21,23-25; Lev 24,18-20), vigente en el judaísmo hasta la época talmúdica.

6. Cf. J. Ferrater Mora, «Sofistas», en *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 3337-3341.

7. «Aquello que desde el principio, cuando fundábamos la ciudad, afirmábamos que había que observar en toda circunstancia, eso mismo o una forma de eso es, a mi parecer, la justicia. Y lo que establecimos y repetimos muchas veces, si bien te acuerdas, es que cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para que su naturaleza esté mejor dotada.

»—En efecto, eso decíamos.

»—Y también, de cierto, oíamos decir a otros muchos y dejábamos nosotros sentado repetidamente que el hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades era la justicia.

»—Así de cierto lo dejamos sentado.

»—Esto, pues, amigo —dije—, parece que es en cierto modo la justicia: el hacer cada uno lo suyo. [...] lo que faltaba en la ciudad después de todo eso que dejamos examinado —la templanza, la valentía y la prudencia—, es aquello otro que a todas tres da el vigor necesario a su nacimiento y que, después de nacidas, las conserva mientras subsiste en ellas. Y dijimos que si encontrábamos a aquellas tres, lo que faltaba era la justicia» (Platón, *República*, 433 a-b).

8. Platón, *República*, 338c.

9. Cf. E. Lledó, «Aristóteles y la ética de la polis», en V. Camps, *Historia de la ética i*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 136-204.

10. Cf. Th. Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1984.

11. «[...] Durante el tiempo en que todos los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina de guerra; una guerra de todos contra todos» (*ibid.*, p. 102).

12. *Ibid.*, p. 79.

13. *Ibid.*, p. 141.

14. Cf. F. J. Alarcos, *Para vivir la ética en la vida pública*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 6-39; A. Cortina, *Alianza y Contrato*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 17-19.

15. J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Alba, 1990, pp. 4-5.

16. *Ibid.*, p. 77.

17. J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, p. 87.

18. Cf. J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, vol. II, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 45-56.

19. Cf. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, México, FCE, 1962 (lib. I, cap. VI).

20. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1984.

21. «El ingreso anual de la sociedad es precisamente igual al valor en cambio del total del producto anual de sus actividades económicas o, mejor dicho, se identifica con él. Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué

punto lo promueve. *Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, solo piensa en la ganancia propia; pero en este como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios.* No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir solo el interés público. Pero esta es una afectación que no es muy común entre comerciantes, y bastan muy pocas palabras para disuadirlos de esa actividad» (A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1979, p. 402). (La cursiva es nuestra).

22. «El objeto de este ensayo es el de proclamar un principio muy sencillo encaminado a regir de modo absoluto la conducta de la sociedad en relación con el individuo, en todo aquello que suponga imposición o control, bien se aplique la fuerza física, en forma de penas legales, o la coacción moral de la opinión pública. Tal principio es el siguiente: el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso, o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle a causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos. Para que esta coacción fuese justificable, sería necesario que la conducta de este hombre tuviese por objeto el perjuicio de otro. Para aquello que no le atañe más que a él, su independencia es, de hecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano» (J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 41).

23. «La autonomía de la voluntad es el estado por el cual esta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer. En este sentido, el principio de la autonomía no es más que elegir de tal manera que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al mismo tiempo como leyes universales [...]. El citado principio de autonomía es el único principio de la moral, pues de esta manera se halla que debe ser un imperativo categórico. [...] Cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente a la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, sale fuera de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, heteronomía» (I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1994, pp. 119-120).

24. «Es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otra persona. Uno es autoculpable de esta minoría de edad cuando su causa no radica en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y valentía para servirse de sí mismo sin la guía de otra persona» (I. Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?», en *id.*, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978, p. 27).

25. «El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer. Para dar una visión clara del criterio moral que establece esta teoría, habría que decir mucho más particularmente qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer, y hasta qué punto es esta una cuestión patente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se apoya esta teoría de la moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor» (J. S. Mill, *Sobre la libertad*, *op. cit.*, p. 141).

26. «Dos críticas se pueden hacer al bienestar basado en la utilidad y, en concreto, a la consideración de que la utilidad es la única fuente de valor. En primer lugar, la utilidad es, en el mejor de los casos, un reflejo del bienestar de una persona, pero el éxito de esta no se puede evaluar en términos de su bienestar. [...] En segundo lugar, se puede discutir que el bienestar personal deba considerarse en términos de utilidad en vez de en otros términos» (A. Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 58).

27. Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), The Belknap Press Of Harvard University Press, 1994.

28. Para un repaso de las críticas rawlsianas a las tesis utilitaristas de manera muy esquematizada, Cf. R.

Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 21-30.

[29.](#) La teoría de Rawls coincidiría con el perfeccionismo en que no busca, como el utilitarismo, un balance neto de satisfacción social y en que incorpora un cierto ideal y promueve ciertos rasgos del carácter humano, como el sentido de la justicia, y coincidiría con el utilitarismo en que no propone un modelo previo de excelencia humana, como hace el perfeccionismo, y en que para él las satisfacciones tienen igual valor cuando son igualmente intensas y placenteras. Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 325-327. Se trataría entonces de una «intención perfeccionista restringida», como diferente a la «intención perfeccionista explícita» de los comunitaristas actuales. Cf. A. Domingo Moratalla, «La intención perfeccionista de Rawls: ¿un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?», *Agustiniana* 114 (1996), pp. 1049-1085. Para un balance del estado actual del debate entre liberales y neoaristotélicos, cf. C. Thiebaut, «Neoaristotelismos contemporáneos», en V. Camps (ed.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, pp. 29-51.

[30.](#) Cf. J. Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, p. 265.

[31.](#) Cf. M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.

[32.](#) Aristóteles dedica el lib. II de la *Ética a Nicómaco* a la cuestión de la virtud y el lib. V a la justicia. Ambas serán recogidas por santo Tomás. Aristóteles divide la justicia en «distributiva» —que consiste en «la distribución de honores, de fortuna y de todas las demás cosas que cabe repartir entre los que participan de la constitución (ya que en tales cosas es posible que cada uno tenga una participación o desigual o igual a la de otro)»— y en «conmutativa» (correctiva o rectificativa) —que «regula las relaciones, tanto voluntarias como involuntarias, de unos ciudadanos con otros» (*Ética a Nicómaco* V, 1130 b 30)—. La justicia distributiva es adjudicación por un tercero, mientras que la justicia conmutativa, correctiva o rectificativa es intercambio. Solo la justicia distributiva puede ser considerada como una de las más altas virtudes. De todas formas, en el lib. VIII, dedicado a la amistad, esta es afirmada como virtud más alta que la justicia: «Cuando los hombres son amigos no han menester de justicia, en tanto que cuando son justos han menester también de amistad» (*Ética a Nicómaco* VIII, 1, 1155 a 27).

[33.](#) Cf. S. Álvarez, «La Edad Media», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. I, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 345-487.

[34.](#) Para un desarrollo del concepto, cf. D. García, «Justicia», en M. Moreno (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997, pp. 705-710; E. Martínez, «Justicia», en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en ética*, Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 163-172; otros estudios desde diferentes perspectivas en E. Brunner, *La justicia*, México, UNAM, 1961; A. Gómez, *Meditación sobre la justicia*, México, FCE, 1963; J. Castán, *La idea de justicia*, Madrid, Reus, 1968; H. Kelsen, *¿Qué es justicia?*, Barcelona, Ariel, 1982; E. Guisán, «Justicia como felicidad», *Sistema* 64 (1985), pp. 63-82.

[35.](#) Santo Tomás, en la *Summa theologiae* (II-II), se ocupa de modo general de la justicia y de lo justo en sus tratados *De iure* (q. 57), *De iustitia* (q. 58), *De iniustitia* (q. 59), *De iudicio* (q. 60) y *De partibus iustitiae* (q. 61).

[36.](#) Cf. J. Vallet de Goytisolo, «La Justicia según santo Tomás de Aquino», *Arbor* 691 (2003), pp. 1143-1162.

[37.](#) Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 61.

[38.](#) Cf. M. Vidal, *Diccionario de ética teológica*, Estella, Verbo Divino, 1991, pp. 330-331.

[39.](#) Para ver la evolución histórica de la comprensión de la «justicia social» en el marco eclesial, cf. G. Piana, «Doctrina social de la Iglesia», en F. Compagnoni; G. Piana; S. Privitera y M. Vidal (dirs.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid, Paulinas, 1992, pp. 417-425; J. Castán, *La idea de justicia social*, Madrid, Reus, 1966; L. Álvarez y M. Vidal (eds.), *La justicia social*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1993. Una exposición de las distintas comprensiones de la justicia social desde la aparición de este concepto a mediados del siglo XIX puede verse en F. Rodríguez, *Introducción a la política social*, vol. I, Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1979, pp. 343-346; J. M. Vázquez, «Justicia social», en *Diccionario unesco de ciencias sociales*, vol. II, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1988, pp. 1205 s.

[40.](#) Cf. J. Marías, *La justicia social y otras justicias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 73.

[41.](#) Juan XXIII lo expresaba en estos términos: «Puestos a desarrollar [...] el tema de los derechos del hombre, observamos que este tiene un derecho a la existencia, a la integridad corporal, a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida, los cuales son principalmente, el alimento, el vestido, la vivienda, el descanso, la asistencia médica y, finalmente, los servicios indispensables que a cada uno debe prestar el Estado. De lo cual se sigue que el hombre posee también el derecho a la seguridad social en caso de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, paro y, por último, cualquier otra eventualidad que le prive, sin culpa suya, de los medios necesarios para su sustento» (*Pacem in Terris*, n.º 11).

42. «La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre. Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. No solo esto; en varios países son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales» (*Gaudium et spes*, n.º 30; la cursiva es nuestra).
43. *Gaudium et spes*, n.º 29.
44. Platón, *La República*, libro VI-504e.
45. Cf. F. J. Alarcos, *Bioética global, justicia y teología moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, pp. 189-254.
46. El primer tratamiento extenso de este tema por parte de un filósofo político data de una fecha tan tardía como 1979. Cf. C. S. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1979.
47. Cf. A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997.
48. Cf. J. Conill, «Aspectos éticos de la globalización. Justicia, solidaridad y esperanza frente a la globalización», *Documentación Social* 125 (2001), pp. 225-242; *id.*, «Globalización y ética», *Razón y fe* 1228 (2001), pp. 155-166.
49. Cf. F. Hinkelammert, *El capitalismo al desnudo*, Bogotá, El Búho, 1991.
50. He aquí la práctica de la *aporofobia*, que casi todo el mundo intenta recubrir mediante otras terminologías, rehusando llamar a la realidad por su nombre: *aversión por el pobre*, el desvalido, el que no tiene nada que ofrecer a cambio, en el terreno que sea (económico, político, jurídico, de opinión pública).
51. Cf. A. Sen, *Ética y economía*, Madrid, Alianza, 1989; *id.*, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982; *id.*, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997; *id.*, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000; *id.*, *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2010.
52. Cf. M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
53. Cf. M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
54. Cf. J. Ballesteros (ed.), *Derechos humanos, concepto, fundamentos y sujetos*, Madrid, Tecnos, 1992.
55. «Si es cierto que hay un parentesco entre Dios y los hombres, como pretenden los filósofos ¿qué pueden hacer los hombres, sino imitar a Sócrates, y no responder nunca a quien les pregunta cuál es su país: “Soy [ciudadano] de Atenas, o de Corinto”, sino: “Soy ciudadano del mundo”? Si hemos comprendido la organización del universo, si hemos comprendido que “la principal y más importante de todas las cosas, la más universal, es el sistema compuesto por los hombres y Dios, que de él proceden todos los orígenes de todo lo que tiene vida y crecimiento en la tierra, especialmente los seres racionales, porque ellos solos por naturaleza participan de la sociedad divina, por estar unidos a Dios por la razón”, ¿por qué no nos hemos de llamar ciudadanos del mundo?» (Epicteto, «Manual y Conversaciones», en *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*, Barcelona, Herder, 1982, p. 102).
56. Citado por F. Compagnoni, «Derechos del Hombre», en F. Compagnoni; G. Piana; S. Priviera y M. Vidal, *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid, Paulinas, 1992, pp. 347-358.
57. Para ver la Revolución francesa desde la teología cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. III, Barcelona, Herder, 1989, pp. 325-344.
58. «Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad» (M. Artola, *Los derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 93-99).
59. Estos derechos quedan recogidos en los siguientes artículos: «Art. 1. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común. Art. 2. La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescindibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Art. 3. El origen de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún órgano ni ningún individuo pueden ejercer autoridad que no emane expresamente de ella. Art. 4. La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a los demás. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Estos límites solo pueden ser determinados por la ley» (M. Artola, *Los derechos del hombre, op. cit.*, pp. 107-111).
60. Cf. A. Cortina, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, pp. 94-95. Para una visión histórica más concreta: *id.*,

Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía, Madrid, Alianza, 1997, pp. 21-63.

61. Cf. E. Nardoni, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Estella, Verbo Divino, 1997.

62. Cf. C. Westermann, «La justicia en el Antiguo Testamento», en AA.VV., *Fe cristiana y sociedad moderna* 17, Madrid, SM, 1986, pp. 19-23; G. Verkindère, *La justicia en el Antiguo Testamento* (Cuadernos bíblicos 105), Estella, Verbo Divino, 2001; E. Nardoni, *Los que buscan la justicia*, op. cit.

63. Sal 72; 82.

64. La Justicia social significa para los profetas la «consideración por los derechos humanos de todos los hombres, en especial por los derechos y necesidades de los miembros más débiles de la sociedad» (J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 14); *id.*, «La preocupación por la justicia en el Antiguo Oriente», *Proyección* 28 (1981), pp. 3-19 y 91-104; *id.*, *El clamor de los profetas en favor de la justicia*, Madrid, SM, 1988; P. Jaramillo, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Estella, Verbo Divino, 1992.

65. Cf. P. Debergé, *La justicia en el Nuevo Testamento* (Cuadernos bíblicos 115), Estella, Verbo Divino, 2003.

66. Cf. R. Aguirre, «Reino de Dios y compromiso ético», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 83-84; I. Ellacuría, «Utopía y profetismo», en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, pp. 393-442.

67. Cf. J. A. Baigorri; L. M. Cifuentes; P. Ortega; J. Pichel y V. Trapiello, *Los Derechos Humanos. Un proyecto inacabado*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001.

68. Cf. E. Fernández, *Teoría de la justicia y derechos fundamentales*, Madrid, Debate, 1984.

69. La fórmula *derecho y justicia* es frecuente en los profetas: Am 5,7.24; 6,12; Os 2,20-21; 10,12; 12,7; Is 1,15-17.21.23.26-27; 5,7; 9,6; 28,16-17; 32,1.16-17; 33,5; 58,2; Miq 3,8; 6,5; 7,89; Jr 9,22-23; 22,15; Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9. Los términos «justicia» (*sédeq*) y «derecho» (*mishpat*) están frecuentemente asociados, especialmente en los profetas y en los Salmos. Designan las cualidades esenciales de un rey: «David reinó sobre todo Israel administrando derecho y justicia a todo su pueblo» (2 Sam 8,15). Jeremías dice del rey Josías: «Practicaba el derecho y la justicia y todo le iba bien» (Jr 22,15). Muchas veces van asociados como simples sinónimos; por ejemplo, cuando el profeta Amós acusa a Israel: «Ellos cambian el derecho en amargura y echan por tierra la justicia» (Am 5,7); o cuando exhorta: «Haced que el derecho fluya como agua y la justicia como río inagotable» (Am 5,24). Sin embargo, la yuxtaposición de estas dos palabras en una sola expresión o su paralelismo no las reduce a sinónimos. El sustantivo *sédeq* y su forma femenina *sedaqah* provienen de la raíz *sadaq*, que tiene como sentido: «tener razón, estar en su derecho, ser justo»; *sédeq* subraya más bien el principio, el orden justo, mientras que *sedaqah* se refiere al comportamiento justo. La justicia (*sedaqah*) corresponde sobre todo a una idea de plenitud o de rectitud, cuando cada cosa está en su lugar y no falta nada. Aplicado a la persona o al actuar humano, este término define lo que responde con exactitud a lo que exige su lugar en la sociedad. Esta noción de justicia (*sedaqah*) es, por tanto, más amplia que el punto de vista jurídico o moral de nuestra cultura. Es fidelidad a uno mismo y a la sociedad a la que se pertenece. Ser justo es más que respetar al otro, es darle existencia personalmente. La justicia (*sedaqah*) se sitúa siempre en una relación entre personas. No puede ser pensada como un ideal que permite evaluar desde el exterior las relaciones y las acciones de las personas. Modelada sobre las relaciones concretas, es más una acción que un estado. Es siempre la justicia de alguien. El segundo término, *mishpat* (derecho), proviene de la raíz *shafat*, que significa «imponer una decisión, una voluntad» y se traduce tanto por «gobernar» como por «juzgar». *Mishpat* se traduce más frecuentemente por «el derecho». Pero puede designar según los casos: 1) la decisión arbitral, el juicio; 2) el caso en litigio, el asunto que juzgar; 3) la reivindicación o reclamación, lo que es debido en derecho. En el contexto bíblico, el derecho (*mishpat*) no corresponde solamente a la legislación, a los códigos jurídicos que la sociedad se otorga, sino que se mide en las relaciones del que actúa. A cada uno le corresponde su derecho, según su lugar y su función en la sociedad. En este caso, respetar el derecho es más que la rigurosa aplicación de las leyes; es sobre todo respetar al otro según su derecho. Cf. G. Verkindère, *La justicia en el Antiguo Testamento*, op. cit., p. 17.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, J. A., *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao, Mensajero, 1999.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones, Obras completas*, vol. 2, Madrid, BAC, 1998.
- , *Sermón sobre la humildad y el temor de Dios, Obras completas*, 41 vols., Madrid, BAC, 1946.
- , *Epístola, Obras completas*, 41 vols., Madrid, BAC, 1946.
- , *Tratado sobre la virginidad, Obras completas*, 41 vols., Madrid, BAC, 1946.
- ALARCOS, F. J., *Bioética global, justicia y teología moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005.
- , *Para vivir la ética en la vida pública*, Estella, Verbo Divino, 1999.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S., *El hombre y su soledad*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- AMENGUAL, G., *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996.
- ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid, Alianza, 1985.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2004.
- , *Magna moralia*, Madrid, Gredos, 2011.
- ARTOLA, M., *Los derechos del hombre*, Madrid, Alianza, 1986.
- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- BAIGORRI, J. A.; L. M. CIFUENTES; P. ORTEGA; J. PICHEL y V. TRAPIELLO, *Los Derechos Humanos. Un proyecto inacabado*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001.
- BARRACA, J., *Vivir la humildad. Ensayos contra la soberbia*, Madrid, San Pablo, 2011.
- BEITZ, C. S., *Political Theory and International Relations*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1979.
- BLOCH, E., *El principio esperanza*, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1977.
- CAMPS, V., *Historia de la ética i*, Barcelona, Crítica, 1988.
- ; O. GUARGLIA y F. SALMERÓN (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992.
- COMPAGNONI, F.; G. PIANA; S. PRIVITERA y M. VIDAL (dirs.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid, Paulinas, 1992.
- CORTINA, A., *Alianza y Contrato*, Madrid, Trotta, 2001.
- , *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.
- , *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.
- CURRAN, Ch. E., *The Moral Theology of John Paul II*, Washington (DC), Georgetown University Press, 2005.
- DÍAZ, C., *Humildad paciente*, Madrid, Fundación E. Mounier, 2002.
- DÍAZ-SALAZAR, R.; S. GINER y F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1996.
- ELIZARI, F. J., *Reconciliación del cristianismo con la sexualidad*, Madrid, PPC, 1982.
- FERNÁNDEZ, E., *Teoría de la justicia y derechos fundamentales*, Madrid, Debate, 1984.
- FRANCISCO (Papa), *Evangelii Gaudium*, 2014.

- FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- , *La gran ruptura: naturaleza humana y reconstrucción del orden social*, Barcelona, Ediciones B, 2000.
- , *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002.
- GALINDO, A. (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
- GARGARELLA, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.
- GÓMEZ MIER, V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella, Verbo Divino, 1995.
- GONZÁLEZ, B., *La humildad de Dios*, Santander, Sal Terrae, 2012.
- GRACIA, D., *Como arqueros al blanco*, Madrid, Triacastela, 2004.
- GREGORIO MAGNO, *Moralía*, Madrid, BAC, 2009.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- HÄRING, B., *Las cosas deben cambiar: una confesión valiente*, Barcelona, Herder, 1995.
- , *Está todo en juego*, Madrid, PPC, 1995.
- HINKELAMMERT, F., *El capitalismo al desnudo*, Bogotá, El Búho, 1991.
- HOBBS, Th., *Leviatán*, México, FCE, 1984.
- HUME, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- HUNTER, E., *Soledad y angustia*, Barcelona, Noguer y Caralt, 1986.
- JARAMILLO, P., *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Estella, Verbo Divino, 1992.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1977.
- , *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1994.
- LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Alianza, 1984.
- , *Antropología médica*, Barcelona, Salvat, 1978.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1994.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, San Pablo, 1991.
- , *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2003.
- MACÍNTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1986.
- MARDONES, J. M., *Neoliberalismo y religión*, Estella, Verbo Divino, 1998.
- MARÍAS, J., *La justicia social y otras justicias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- METZ, J. B., *Clamor de la tierra*, Estella, Verbo Divino, 1996.
- MIETH, D. (dir.), *¿La teología moral en fuera de juego?*, Barcelona, Herder, 1996.
- MILL, J. S., *Sobre la libertad*, Barcelona, Orbis, 1985.
- MORENO, M. (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Madrid, San Pablo, 1997.
- MORIN, E., *La mente bien ordenada*, Barcelona, Seix Barral, 2001.
- MOSER, A. y B. LEERS, *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Madrid, San Pablo, 1987.

- MULHALL, S. y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000.
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- , *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1966-1969.
- OTTO, R., *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1980.
- PLATÓN, *República*, Madrid, Gredos, 1988.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), The Belknap Press Of Harvard University Press, 1994.
- , *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona, Paidós, 2001.
- , *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.
- RICCEUR, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- , *Tiempo y narración iii*, Madrid, Cristiandad, 1987.
- , *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.
- RIFKIN, J., *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica, 1999.
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social*, México, FCE, 1962.
- RUBIO, M.; V. GARCÍA y V. GÓMEZ, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, ISCM/Perpetuo Socorro, 2003.
- SEN, A., *Ética y economía*, Madrid, Alianza, 1989.
- , *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- , *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.
- , *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2010.
- , *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- SICRE, J. L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid, Cristiandad, 1984.
- SMITH, A., *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1979.
- , *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997.
- TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- , *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TERESA DE JESÚS, *Las moradas, Obras completas*, Madrid, BAC, 1997.
- , *Camino de perfección, Obras completas*, Madrid, BAC, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Madrid, BAC, 1988.
- TOMÁS DE KEMPIS, *La imitación de Cristo*, Madrid, San Pablo, 1996.
- TORRALBA, F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Barcelona, Herder, 2005.
- TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002.

- TOUCHARD, J., *Historia de las ideas políticas*, vol. II, Madrid, Tecnos, 1990.
- VIDAL, M. (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992.
- , *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 2014.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., Barcelona, Herder, 1989.
- WALZER, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.
- ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999.

INFORMACIÓN ADICIONAL

SÍNTESIS

El autor propone en este ensayo repensar algunos presupuestos nucleares de la ética cristiana. Si esta pretende hacerse creíble y mantener la capacidad seductora de su propuesta ha de tener presente que algunos de los elementos que la sostenían han dejado de estar presentes. “Lo creíble es, por definición, indemostrable, inverificable mediante pruebas definitivas. Si hay que reconocer algo como creíble, el punto de partida es la confianza en quien hace la propuesta, sin que por ello quede anulada la capacidad crítica y reflexiva, sino más bien potenciada.” Para ello, el autor busca, a través de cinco vías de reflexión, el campo de intersección axiológico de la ética cristiana con el humanismo laico, pero sin descuidar lo más genuino y propio de la opción moral cimentada en las palabras, en los gestos y en las obras de Jesús de Nazaret.

FRANCISCO J. ALARCOS MARTÍNEZ es profesor de ética teológica y director de la Cátedra Andaluza de Bioética de la Facultad de Teología de Granada. Dirige, además, el Centro de Estudios Teológicos de la Diócesis de Guadix. Forma parte de la Cátedra de Ética de las Profesiones de la Universidad de Granada y del consejo asesor de “Ars Brevis” de la Cátedra Ethos de la Universidad Ramón Llull de Barcelona. Ha escrito varios libros sobre ética, bioética y religión.

OTROS TÍTULOS

[*Papa Francisco*](#), José Maria da Silva
[*Deus ineffabilis*](#), Carlos Mendoza-Álvarez
[*Invitación a la esperanza*](#), José Arregi Olaizola
[*Ética de la compasión*](#), Joan Carles Mèlich
[*Ética de la vida*](#), Eberhard Schockenhoff
[*Por una mística de ojos abiertos*](#), Johann Baptist Metz

Índice

Portada	2
Créditos	3
Dedicatoria	4
Índice	5
Prólogo de Francesc Torralba Roselló	6
Introducción	8
1. La coherencia ex-puesta	11
1. El status de la coherencia y la autenticidad	11
2. La conquista del respeto: via coherentis	14
3. El malogro del respeto: via incoherentis	17
4. La secularización de la coherencia	19
2. La narratividad ética	23
1. ¿Qué naturaleza soporta la moral?	24
2. Narración y naturaleza humana	26
3. Las fuentes narrativas	28
4. La moral cristiana como narrativa verosímil	31
3. La tradición creativa	34
1. La tradicional novedad de la ética cristiana	34
2. ¿Tradición creativa o tradicionalismo estéril?	37
3. Tradición creativa como dinámica de esperanza	40
4. La humildad prudente	43
1. La reconciliación con la humildad	44
2. La humildad desde la fuente bíblica	46
3. La mística como schola humilitatis	47
4. La articulación prudente de la humildad	49
5. La justicia dichosamente pro-vocada	54
1. La justicia pensada	55
2. La justicia cristianizada	61
3. La justicia cuestionada	63
4. Los derechos humanos como crisol de la justicia	66
5. La justicia dichosamente provocada	68

In-Conclusiones	72
Notas	74
Notas Introducción	74
Notas 1. La coherencia ex-puesta	74
Notas 2. La narratividad ética	76
Notas 3. La tradición creativa	79
Notas 4. La humildad prudente	81
Notas 5. La justicia dichosamente pro-vocada	83
Bibliografía	88
Información adicional	92