

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE

**¿DEMOCRACIA MORAL O  
MORAL DEMOCRÁTICA?**

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ÉTICA CONSENSUALISTA

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

## ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR .....	
I. LA VERDAD COMO CONSENSO Y EL IDEAL COMUNICATIVO.....	
1. Claves de la democracia radical .....	
2. La verdad como consenso fáctico .....	
3. La vertiente axiológica del problema de la verdad en la ética consensualista .....	
4. El asunto de la verdad práctica.....	
5. El tema del minimalismo ético .....	
6. Ética civil y moral religiosa .....	
7. La universalización del discurso moral .....	
8. Sobre el concepto de una “ética aplicada” .....	
9. Procedimentalismo.....	
10. El asunto de la legitimación democrática .....	
11. Democracia y relativismo .....	
12. Virtudes públicas y virtudes privadas.....	
II. LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA ABSOLUTA .....	
1. Libertad y autonomía .....	
2. Dignidad ontológica y dignidad moral .....	
3. Autonomía como autolegislación “monológica” .....	
4. Autonomía como autodeterminación del “ideal felicitarario” .....	
5. La cuestión de la eutanasia.....	

6. La persona como interlocutor válido .....
- III. LA CREACIÓN COMO RAÍZ ONTOLÓGICA DE LA LIBERTAD.....
  1. La creación, núcleo de toda sabiduría metafísica .....
  2. Metáfora y realidad de la creatividad humana .....
  3. La creación como vocación a la existencia.....
  4. El pecado como negatividad “ontológica”.....
  5. La fundamentación teocéntrica del deber moral .....
  6. La ordenación natural del hombre a Dios.....
  7. Teonomía y libertad humana.....
  8. La “autonomía de lo terreno” .....

## NOTA PRELIMINAR

En el seno de la Escuela de Frankfurt se han desarrollado las bases teóricas de la socialdemocracia con una fuerte inspiración kantiana y marxista, ésta última depurada por el pensamiento político liberal en algunos aspectos no poco importantes. No parece fácil, a primera vista, hacerse cargo de la profunda concomitancia de ambas fuentes, evidentemente no en todas, ni en la mayoría de las piezas doctrinales de ambos sistemas filosóficos, pero sí en un punto muy señalado: la raíz antimetafísica, que se desarrollará ulteriormente en el seno del positivismo y del neopositivismo. En efecto, por un lado tenemos la negación de la metafísica como conocimiento, en Kant. Por otro lado, la primacía de la praxis revolucionaria, en Marx. Otros elementos de ambas posiciones filosóficas ejercen un influjo mediador para acabar en el sistema de la ética consensualista<sup>1</sup>.

Abordar con seriedad el despiece doctrinal de la ética consensualista requiere que nos detengamos en dos de sus aspectos más esenciales: la concepción pragmática de la verdad –elemento esencial de la doctrina, en el que confluyen precisamente las dos tradiciones mencionadas– y la idea de libertad como autonomía. Pienso que en torno a estos dos ingredientes básicos se estructura el armazón doctrinal de la llamada propuesta “dialógica”, postulada en el entorno hispano principalmente por A. Cortina<sup>2</sup>. La última parte del trabajo está dedicada a una reflexión acerca de la

---

<sup>1</sup> Para un desarrollo más pormenorizado de la simpatía teórica entre el kantismo y el pragmatismo contemporáneo, vid. J.M. Barrio, “Kant y el positivismo. Nota acerca del despliegue aporético del idealismo”, *Diálogo Filosófico* n° 32, mayo-agosto 1995, pp. 199-209.

<sup>2</sup> Vid., entre otros trabajos suyos, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, algunas de cuyas principales tesis serán examinadas críticamente en estos próximos

esencial referencia teológica del deber moral y religioso, por completo inaccesible desde el planteamiento de la ética consensualista.

## I. LA VERDAD COMO CONSENSO Y EL IDEAL COMUNICATIVO

### 1. Claves de la democracia radical

El problema de la verdad como resultado del consenso, planteado directamente por Apel, hace entrar en juego la discusión radical de la modernidad. Estamos ante el concepto kantiano de los “intereses de la razón”, bien explorado por A. Llano en su libro *Fenómeno y trascendencia en Kant*<sup>1</sup>.

En el planteamiento de la teoría del discurso de Habermas aparece el concepto de “intereses universalizables”. La idea de Habermas conecta con el “giro copernicano”, el cual establece que en lugar de que nuestro conocimiento se rija por los objetos, son los objetos los que han que regirse por nuestro conocimiento<sup>2</sup>. La concepción de lo real que está en la base de toda la filosofía kantiana muestra “la imposibilidad de seguir preguntando por el ente en cuanto tal, que se hace patente en su desvelación objetiva. Si además, como así ha sucedido, esta actitud se hace históricamente efectiva, representa, no la eliminación de la metafísica, sino el efectivo triunfo de una metafísica radicalmente voluntarista, que ya apuntaba en Descartes y culminará en Nietzsche. Esta nueva metafísica sustituirá la trascendencia del ser por la trascendencia del espíritu humano, y si seguimos su decurso histórico, abocará a diversas formas de *rescendencia*, o trascendencia revertida, cuya manifestación más significativa es el marxismo”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pamplona, Eunsa, 1973.

<sup>2</sup> Llano, *op. cit.*, p. 294.

<sup>3</sup> *Id.*, pp. 242-243.

El propio Llano, en su *Gnoseología*<sup>4</sup>, se refiere a la concepción kantiana del conocimiento intelectual como un mero hacer (*ein bloßes Thun*), señalando un progresivo estrechamiento moderno de la noción de verdad, que acaba devaluándola; cada vez se habla menos de ella. Todo el discurso habermasiano acerca de la mediación de los intereses, tanto individuales como colectivos, en la percepción de la realidad hace –y esto es un tema muy moderno– que más que captar lo que las cosas son, nosotros las constituimos objetivamente, y el valor ontológico de la realidad no acaba siendo otra cosa que el valor que cultural, colectiva y autónomamente le otorgamos.

*El interés por la verdad, por tanto, se ha truncado en la única verdad del interés: los intereses de la razón, pero no de la razón que aspira a conocer sino de la que anhela dominar, de la razón instrumental.* Aquí tenemos la clave de la revolución axiológica de Nietzsche, y toda la idea moderna de que los valores no los descubre el hombre mirando bien la realidad sino que los hace surgir espontáneamente de sí mismo, los crea, en sentido estricto. La estimativa humana es, *sensu stricto*, creativa. La revolución axiológica –observa A. Bloom– ha mostrado que “los valores no son descubiertos por la razón, y es en vano buscarlos para encontrar la verdad o la vida correcta. La búsqueda comenzada por Ulises y continuada a lo largo de tres milenios, ha llegado a su fin con la observación de que no hay nada que buscar. Esta supuesta realidad fue proclamada por Nietzsche hace poco más de un siglo cuando dijo: 'Dios ha muerto'. Por primera vez, el bien y el mal aparecían ahora como valores, de los cuales había habido muchísimos, pero ninguno racional ni objetivamente preferible a otro. La saludable ilusión sobre la existencia del bien y el mal se ha disipado definitivamente. Para Nietzsche, esto fue una catástrofe sin igual, ya que significó la descomposición de la cultura y la pérdida de cualquier aspiración humana. La vida 'examinada' socrática no era ya posible ni deseable. Era ella misma inexaminada y, si existía alguna posibilidad de una vida humana en el futuro, debía comenzar desde la ingenua capacidad de vivir una vida in-

---

<sup>4</sup> Dampierre, Eugène, 1901, 2ª ed., pp. 21-22.



examinada. La forma filosófica de vida, se había tornado simplemente deletérea. En suma, Nietzsche decía con la máxima gravedad al hombre moderno, que estaba cayendo a plomo en los abismos del nihilismo. Quizá después de haber vivido esta terrible experiencia, después de haberla apurado hasta las heces, podrían las personas esperar una nueva era de creación de valores, la emergencia de nuevos dioses. La democracia moderna fue, naturalmente, blanco de las críticas de Nietzsche. Su racionalismo y su igualitarismo son lo contrario de la creatividad”<sup>5</sup>.

Los intereses universalizables son los únicos criterios a los que se supone que el espíritu democrático debe atender. No ha de pretender conocer y respetar la realidad de las cosas. (De hecho, tal como Kant lo plantea, especialmente en el *Opus Postumum*, la naturaleza en sí –*noúmenon*– es una pura ficción: las cosas son como son para el hombre). Se trata de una filosofía de la libertad pura: el resultado de la objetividad científica –intersubjetividad– es el sometimiento completo de la naturaleza al hombre; ésta queda reducida a cultura.

En virtud de la prioridad ontológica de la constitución objetual, no existe ninguna otra naturaleza real *para el hombre* que los intereses a los que aspira, en la medida en que todos ellos puedan ser concordados intersubjetivamente. Me parece que aquí estamos

---

<sup>5</sup> A. Bloom, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989, p. 147. “Valores auténticos son aquellos por los cuales puede vivirse una vida, aquellos que pueden formar un pueblo capaz de producir grandes gestas y pensamientos. Moisés, Jesús, Homero, Buda: éstos son los creadores, los hombres que formaron horizontes, los fundadores de las culturas judía, cristiana, griega e india. No es la verdad de su pensamiento lo que los distinguió, sino su capacidad para generar cultura. Un valor sólo lo es si conserva la vida y la realza. La casi totalidad de los valores del hombre consisten en copias más o menos pálidas de los valores del originador. Igualitarismo significa conformismo, porque da poder al estéril que solamente puede hacer uso de viejos valores, elaborados por otros hombres, que no están ya vigentes y con los que sus promotores no están comprometidos. El igualitarismo se funda en la razón, la cual niega la creatividad. Todo en Nietzsche es un ataque al igualitarismo racional, y pone de manifiesto la charlatanería en que últimamente se ha convertido el discurso habitual sobre valores y lo asombroso que resulta la respectabilidad de Nietzsche en la izquierda” (pp. 208-209).

tocando el punto crítico de la discusión sobre la fundamentación contemporánea de la legitimidad democrática. Ésta se basa en la noción prometeica de una libertad absoluta que hace al hombre soberano del mundo, básicamente porque es soberano absoluto de sí, de su realidad y de su futuro. Pero de esto trataremos en su momento.

Otro elemento de la ética comunicativa en el que Habermas incide es la idea de que el encaje de todos los intereses sólo es posible mediante un acceso a lo que algunos denominan *publicidad razonante*. En relación a él cabe objetar que la “opinión pública” no razona sino que razonan las personas. Dejando a un lado las dificultades teóricas que entraña el concepto de *opinión pública*, no se puede obviar, sin embargo, el fenómeno contemporáneo de la manipulación. Por ejemplo, aunque puedan estar técnicamente bien diseñadas y ejecutadas, muchas encuestas de opinión, por lo general, no reflejan cómo piensa la gente sobre determinado asunto, sino *cómo quieren algunos* que se piense y, es cierto, cómo el público acaba pensando por el sencillo procedimiento de venderle el producto con la etiqueta de “clamor popular”, de repetirlo muchas veces y de acallar la voz de quienes no estaban en el guión. Así se consigue que muchos se adhieran a opiniones artificialmente suscitadas por el temor reverencial que tantos tienen al anacronismo, a dar la impresión de no ser hijo de su tiempo o, en su caso, a tener que buscar razones para argumentar lo que en el fondo piensan<sup>6</sup>. Una opinión pública bien informada, perfectamente

---

<sup>6</sup> A veces no es fácil desenmascarar la maniobra de quienes presentan como exigencia social lo que en definitiva son sus propios intereses, para después otorgarles vigencia jurídica. Al igual que el principio sociologista –del cual esta actitud es consecuencia en la medida en que los intereses de los que dominan suelen ser presentados como los intereses “dominantes” o de la mayoría– dicha postura obliga a derivar lo moral de lo social, lo nomotético de lo ideográfico, lo prescriptivo de lo descriptivo o, en último término, la “norma” de lo estadísticamente “normal”. Ello incluye dificultades de índole teórica y práctica que ahora no es posible abordar en profundidad. Limitémonos a dejar constancia de que la función socialmente regulativa del derecho no puede identificarse con la pretensión de que éste dé curso legal a todo lo que “de hecho” tiene vigencia social. No puede pensarse que a cualquier conducta

puede estar saturada de apariencias. Ahora bien, el hombre es un “animal cultural”, al que la naturaleza no le da todo hecho, teniendo que hacerse él su propia biografía, en buena medida al menos; y para ello necesita un patrón. En palabras de J. Choza, “el hombre necesita saber lo que es para serlo”<sup>7</sup> y, por tanto, acaba convirtiendo en ideal de su existencia la idea que se forma de sí mismo, sobre todo con el aporte socio-cultural que recibe. De ahí la importancia de una buena antropología. Si la idea que el hombre se hace de sí no es verdadera, terminará conduciendo su vida con arreglo a parámetros irreales pero que culturalmente pueden tener mucha apariencia de realidad, pues el hombre es, en cierto modo, un animal de irrealidades.

Por fin, Habermas subraya la importancia decisiva de la buena voluntad, de la *voluntas moraliter bona*, en sentido formal kantiano, esto es, no la voluntad que quiere *cosas buenas* –si lo son, no cabe saberlo con certeza– sino la que *quiere bien*, es decir, la que quiere ateniéndose a la pura fuerza estructural del imperativo categórico. Lo importante es la buena voluntad, la intención recta. K.-O. Apel matiza: es más importante aún *que lo bueno acontezca*. La política, afirmará Cortina, siguiendo a este autor, no debe olvidar su dimensión moral. “Ahora bien, esto no significa que el

---

sociológicamente relevante le corresponde un marchamo jurídico. En ese caso, la dimensión pedagógica que tiene de suyo el derecho carecería de sentido, ya que ésta implica conducir a la sociedad hacia una situación ideal, un deber-ser, que no necesariamente coincide con lo que hay de hecho. Por otra parte, dicha dimensión pedagógica podría acabar reproduciendo o, al menos facilitando, conductas que pueden ser socialmente aberrantes. J. Derbolav, que ha meditado profundamente sobre la trascendencia educativa de este enfoque, no duda al señalarlo como uno de los equívocos morales básicos de nuestro tiempo: “Orientarse según los criterios de lo cotidiano y de lo público no quiere decir en el fondo otra cosa que elevar lo fáctico a la categoría de norma” (*Sich an den Maßstäben des Alltags und der Öffentlichkeit orientieren (heißt) im Grunde nichts anderes als das Faktische zur Norm erheben*) (*Abriß europäischer Ethik*, Würzburg, 1983, p. 72).

<sup>7</sup> Cfr. J. Choza, “El hombre necesita saber lo que él es para serlo”, en R. Alvira (ed.) *El hombre: inmanencia y trascendencia*. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. I pp.

principio de la ética discursiva tenga que aplicarse *directamente* a la política, de modo que ésta quede inmediatamente moralizada” (p. 113), desentendiéndose de los contextos: *fiat iustitia, pereat mundus*. Responsabilidad, más que buenas intenciones, aunque éstas no sobran. Hay que hacer el bien, antes que ser bueno. Cabría preguntarse cómo es posible lo uno sin lo otro, al menos de una manera estable y no meramente incidental<sup>8</sup>. Una de las ventajas que esta autora atribuye al modelo de la ética discursiva sobre la ética kantiana es que aquella atiende las demandas propias de la ética de la responsabilidad, mientras que Kant se mueve en el terreno de las convicciones, las máximas que querríamos para el “reino de los fines”, modelo que Apel califica de utópico<sup>9</sup>.

La dificultad de este planteamiento estriba en que una buena voluntad no es sujeto, no *se sujeta* a sí misma (*actiones sunt suppositorum*). No hay buena voluntad sin sujetos morales. Las buenas acciones no lo son de una buena voluntad sino de un buen sujeto, de una buena persona. Ciertamente es la buena voluntad la que

---

<sup>8</sup> Las paradojas que entraña la distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad han sido señaladas desde diversos ángulos. La distinción teórica, como tal, tiene cierto sentido, pero no cabe interpretarla como una neta separación en la práctica.

<sup>9</sup> Vid. A. Cortina, “Verdad y responsabilidad”. Prólogo a Karl-Otto Apel: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 30. Con todo, Cortina reconoce en el modelo apeliano una insuficiencia esencial: un consenso fáctico no vincula en conciencia, no es fundamento de exigibilidad moral, puesto que un hecho nunca puede ser considerado como fundamento último. “¿Se encuentra un individuo *moralmente obligado* a cumplir una norma por haber sido fácticamente consensuada?” (p. 32). En ese caso, ¿cómo podría justificarse la desobediencia civil, o la objeción de conciencia? M. Heitger, por su parte, entiende que “un acuerdo mayoritario debe ser observado, pero de ninguna manera se está obligado a aprobarlo. Por eso las decisiones de la mayoría son siempre criticables y revisables; se debe replantear su validez; secundarlas puede ser muy cómodo, pero no funda ninguna moralidad” (*Ein Mehrheitsbeschluß muß zwar eingehalten, aber ihm muß keineswegs zugestimmt werden. Deshalb bleiben Mehrheitsentscheidungen kritisierbar und revidierbar ihre Geltung bleibt fragwürdig, die Orientierung an ihnen mag zwar bequem sein, stiftet jedoch keine Moralität*). (“Normative Pädagogik. Recht und Grenze”, *Pädagogische Rundschau* 44:5, 1989, p. 521).

hace buena a la persona. Pero, a su vez, es querer cosas buenas lo que hace buena a la voluntad que las quiere.

## 2. La verdad como consenso fáctico

Propone Cortina que “tener algo por verdadero es poderlo justificar ante una comunidad que comparte el mismo léxico”<sup>10</sup>. Glo-sando esta misma idea, afirma: “*Verdadero* es en principio un enunciado para un usuario [del lenguaje] cuando cree que cualquier otro sujeto racional estaría dispuesto a asignar el mismo predicado al sujeto (...). En esto tiene razón Rorty: en que pensamos la verdad, no en relación con un mundo separado de ideas, no como *conformidad* con ideas trascendentes, sino como aquello que podría ser defendido ante un conjunto de interlocutores y aceptado por ellos”<sup>11</sup>.

De manera espontánea, nunca pensamos así cuando estamos convencidos de que algo es verdadero, a no ser como *consecuencia*, precisamente, de la verdad de lo que enunciamos. En ese caso, lo primero que percibimos, subjetivamente, es que la verdad de algo es por completo independiente de la propia subjetividad, de que yo –o quien sea– lo reconozca como verdadero y de la situación concreta en que se halle quien lo reconoce. Conocer es conocer verdaderamente; en otras palabras, todo verdadero conocimiento es conocimiento verdadero. Todo conocer es, por tanto, *reconocer* (no *poner*, en sentido kantiano). Ello también se explica por la índole reflexiva de la verdad tal como es conocida por el entendimiento humano en el acto de juzgar. Dicha índole viene dada por un doble acto cognoscitivo: el juicio que tiene por objeto la realidad y, de modo concomitante, el cuasi-juicio en el que, de manera implícita y primariamente inobjetual, se da el reconocimiento del ajuste de mi representación de la cosa. En toda afirmación va implícita la con-firmación de su verdad. Siempre

---

<sup>10</sup> A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit., p. 37.

<sup>11</sup> Deleuze & Guattari, cit., p. 24.

que afirmo algo, co-afirmo la verdad de la primera afirmación. Es el sentido clásico de la definición de verdad como *adaequatio*, que nada tiene que ver con una supuesta “conformidad con ideas trascendentes”, según la caricatura que suele hacerse de la significación clásica –aristotélico-tomista– de verdad. No se trata de una simple *copia* –y mucho menos material– sino de un ajuste de tipo espiritual. Con respecto al término *ad quem* de la relación de ajuste, observa Millán-Puelles que “en el caso específico de la peculiar verdad del conocer, la adecuación es un atenuamiento del espíritu, en su actividad judicativa, al ser de la realidad. El mismo espíritu es también una realidad, y lo propio de él es que en principio cuenta con la aptitud de darse la presencia intelectual de todas las realidades (*anima, quodam modo omnia*). En la realidad del espíritu, el ser (todo ser, cualquiera) puede hacerse patente: manifestarse, darse bajo la forma en la que el objeto se presenta al sujeto que intencionalmente lo posee como algo representado”<sup>12</sup>. Aquí tropezamos nuevamente con Kant. La inversión operada sobre el *verum transcendentale* por su teoría “trascendental” de la verdad como representación precipita de hecho el giro copernicano: la verdad ya no consistirá en el ser del objeto (*ens et verum convertuntur*) sino en su ser-objeto (*re-praesentari*).

Refiriéndose al término *a quo* de dicha relación, Millán-Puelles señala, por el contrario, que “lo real, como real, no es afectado, bajo ningún aspecto, por lo que puede llamarse, de una manera impropia, su estar en la situación de ser-objeto de una actividad intelectual”<sup>13</sup>. Al ente que es conocido, su situación de ser-conocido –bien sea por el sujeto empírico o por el sujeto trascendental kantiano, si tal cosa hubiere– le es enteramente extrínseco. Aún más, ser-objeto es uno de los posibles modos de irrealidad, si bien ello no obsta a que la índole de objeto –no como mero objeto– sea compatible con la índole de lo ente<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 591.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 586-587.

<sup>14</sup> Vid. A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990. La defensa del realismo metafísico que aquí se lleva a cabo reviste un vigor y una solidez que no se debe tanto a la refutación del idealismo –por cierto, la

En términos generales, el acuerdo no puede ser fuente de verdad –es decir, en tanto que *mero acuerdo*– sino que en él *puede* llegarse al reconocimiento de algo cuya verdad es enteramente previa e independiente de él.

### 3. La vertiente axiológica del problema de la verdad en la ética consensualista

Como se ha visto suficientemente más arriba, la doctrina scheleriana sobre los valores, pese a necesitar de una corrección esencial, contiene el acierto de precisar la distinción entre valor y valoración. La valoración es un acto subjetivo mientras que el valor es el contenido objetivo de ese acto, a su vez independiente de él. (Si bien ni la valoración es un acto cognoscitivo ni el valor un contenido noemático, entre ambos se establece una distinción análoga a la que se da entre *nóesis* y *nóema*). Dicha distinción es ineliminable en el pensamiento axiológico. No cabe reducir la estimabilidad real de algo a su efectiva estimación por parte de un sujeto. El orden de los afectos (*ordo amoris*) ha de adecuarse al orden de la estimabilidad de cada valor material, pero ni su estimación fáctica le confiere un ápice de estimabilidad, ni ésta queda devaluada en manera alguna por dejar de ser estimado<sup>15</sup>. (Los únicos valores que estriban en el acto de estimar lo estimable –y en hacerlo con arreglo a ese *ordo*– son precisamente los valores morales).

---

más eficaz que he encontrado hasta ahora– como al esfuerzo de fundamentación que se realiza desde una perspectiva completamente original. Ahí se muestra cómo el análisis del objeto formalmente tomado da como resultado la comprobación de que la objetualidad es, ontológicamente considerada, una *denominación extrínseca*: el ente en tanto que tal no se ve afectado en sentido ontológico por su situación de ser objeto de una representación o, lo que es lo mismo, ésta no es una determinación real en él. Ciertamente, tanto el representar objetivante como la conciencia en acto de representarse un objeto tienen un estatuto ontológico claro, pero ser-objetivado –ser-representado– es puramente irreal en el término intencional del acto representativo. (Vid. también *Léxico Filosófico*, p. 586).

<sup>15</sup> Vid. M. Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Cerezo, 1996.

La ética consensualista, por el contrario, presupone la idea nietzscheana de que al estimar algo lo hacemos estimable; el acto de valorar –cuando resulta de un consenso intersubjetivo– constituye como valioso al objeto de la valoración. “El *desencantamiento* de Dios y de la Naturaleza necesitaba una nueva descripción del bien y el mal. Adaptando una fórmula de Platón con respecto a los dioses, nosotros no amamos una cosa porque es buena, sino que es buena porque la amamos. Es nuestra *decisión* de estimar lo que hace que una cosa sea estimable”<sup>16</sup>.

#### 4. El asunto de la verdad práctica

En el contexto consensualista se identifica norma universalmente válida con norma moralmente correcta. Ahora bien, en caso de que sólo fuesen correctas moralmente aquellas prescripciones que gozan de una legitimación universalmente admitida, y si válido es aquello que puede ser asumido por todos los hablantes en un diálogo racional –que es lo que aquí se entiende como validez– entonces no podría admitirse como válida ninguna proposición práctica particular. Por el contrario, excepto los principios prácticos muy generales –como, por ejemplo, el alumbrado por la *syndéresis*, *fac bonum vita malum*– todas las demás proposiciones morales son particulares, y aquéllos sólo revisten la índole de *prácticos* si son concretables en éstas. La pretensión de validez de las proposiciones particulares lo es siempre en el restringido marco de una situación concreta. En definitiva, el criterio fundamental para juzgar en cuestiones prácticas es, como subraya Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* VI, 2, prudencial, a saber, buscar la mejor

---

<sup>16</sup> A. Bloom, *op. cit.*, pp. 204-205. “El compromiso valora los valores y los hace valiosos. No es el amor a la verdad, sino la *honradez intelectual* lo que caracteriza al adecuado estado de ánimo. Como no existe ninguna verdad en los valores, y la verdad que pueda existir en la vida no es objeto de amor, lo característico del *yo auténtico* es consultar al propio oráculo mientras se enfrenta uno a lo que uno es y a lo que uno experimenta. Las *decisiones*, no las *deliberaciones*, son los agentes motores de los actos” (p. 200).



aplicación en el tiempo y en el espacio –en situaciones concretas– de principios generales que no son situacionales y, por tanto, están fuera del tiempo y el espacio. Con todo, Aristóteles subraya principalmente el elemento diversificador y situacional sobre el principio común y genérico, de suerte que el juicio de la conciencia, aun prestando atención a ambos términos, ha de fijarse más en la situación particular. De ahí que quepa hablar –si se entiende bien– de un criterio hermenéutico necesario para juzgar en cuestiones prácticas.

La identificación entre norma universal y norma moralmente correcta, entonces, desatiende el criterio prudencial, al dejar fuera de su consideración la situación concreta de tiempo, persona, lugar, etc., en la que *debe obrar* el individuo. La verdad práctica, que Aristóteles describe como corrección (*orthótes*) es, precisamente, la mejor solución –entre varias, o quizá muchas posibles– a un problema concreto que se plantea a una persona concreta en una determinada tesitura, y que no puede ser reducido a un supuesto universal.

Por otra parte, la identificación entre lo universalmente válido y lo moralmente correcto implicaría que sólo el derecho vigente –considerado en el sentido más amplio, es decir, tanto la ley positiva como la costumbre– podría ser moralmente correcto, en caso de que efectivamente sea resultado de un consenso universal. Y concretamente sólo una parte de él, a saber, el derecho internacional público, que es el que, al menos por hipótesis, se puede considerar universalmente válido si se entiende por validez legitimación extrínseca, es decir, lo acordado mediante un consenso entre los representantes legítimos de todas las naciones que pueden entrar en un posible conflicto. En este supuesto, resultaría contradictoria la afirmación del carácter moral de los preceptos que integran las por la autora denominadas “morales consiliatorias de máximos”. Sin embargo, no cabe dudar que también éstas tienen carácter moral en cuanto referidas al orden práctico.

## **5. El tema del minimalismo ético**

La distinción que se establece entre ética de mínimos normativos y morales consiliatorias de máximos entraña, a su vez, algunas dificultades. La ética de mínimos que debe ser *impuesta* a todos sería –según la autora– la única universalizable y, por tanto, aquella sólo a la cual podría calificarse de objetiva, en tanto que las morales consiliatorias de máximos estarían determinadas por las tradiciones culturales, idiosincrasia psicológica y sentimientos peculiares de cada quien. Así, carecerían de toda objetividad y no podrían ser universalizadas.

Ahora bien, si hablamos de *ética*, nos referimos a un conjunto racionalmente organizado de prescripciones que a la vez son obligatorias y consiliatorias. Obligan porque vinculan a la voluntad en la forma de una práctica concreta; pero también son consiliatorias en el sentido de que no hacen imposible su desobediencia, sino sólo improcedente, desaconsejable, inválida en sentido práctico. Prohibir una acción no implica hacerla imposible, y, por muy grave que sea la prohibición, ésta supone siempre la libertad del sujeto al que apela. Es el propio Kant quien de una manera más explícita ha señalado la conexión necesaria entre la libertad y el orden moral. La existencia de éste postula la existencia de aquélla. No tendría ningún sentido una proposición práctica que estuviese *impuesta* a una naturaleza determinada necesariamente a obrar de un modo. Por ello carece de toda lógica prohibirle a un ser inerte que se mueva por sí mismo, o mandarle a un grave que se caiga si le falla la base de sustentación. Cualquier proposición práctica –ya sea un mandato, una prohibición o un consejo– sólo tiene significación si se *propone* a una libertad, es decir, si puede ser secundada por un sujeto racional o, igualmente, no ser secundada por él: de ser secundada, lo sería libre, no necesariamente. Lo práctico, según Kant –que en este punto concuerda plenamente con Aristóteles– es lo que sólo es posible mediante la libertad. Por tanto, cualquier obligación sólo tendrá sentido para alguien que pueda no cumplirla<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> La confusión del deber en sentido natural (*Müssen*) con el deber en sentido moral (*Sollen*) es el auténtico origen de la *falacia naturalista*. Ésta no consiste, como frecuentemente se dice, en deducir los deberes a partir de la

También resulta sofisticado atribuir el carácter de la objetividad a los preceptos de la ética de mínimos y retirarlo enteramente de las llamadas morales consiliatorias de máximos. Ciertamente, éstas pueden basarse en sentimientos no racionalizables y, por ende, no objetivables en el sentido de la objetividad científica (también hay una objetividad no primera e inmediatamente racional, aunque, en tanto que objetividad, siempre es susceptible de una ulterior racionalización). Pero igualmente la ética de mínimos puede fundarse en sentimientos no racionales, siempre que sean sentimientos comunes. Existe un sentir común, existen tradiciones compartidas

---

investigación sobre la naturaleza humana y sus inclinaciones espontáneas, sino en identificar el deber con la necesidad natural. El concepto kantiano de naturaleza no coincide con el aristotélico. Para Kant, “naturaleza” es el ámbito de la determinación física, lo contradistinto con el ámbito de la práctica, que es el de lo posible por libertad. En cambio, el aristotelismo entiende que la libertad es algo *natural* en el hombre; forma parte –y parte esencial– de su naturaleza. No entraña ninguna dificultad, en el contexto aristotélico, extraer la ética de la antropología, a la que está indisolublemente vinculada, cosa que de ningún modo es posible en el kantismo. El sentido kantiano de la legislación práctica *a priori* no es sólo el de que la ética ha de formularse con independencia de lo que los hombres *hacen* –tema que correspondería a la Antropología en sentido pragmático (*Anthropologie im pragmatischen Sinn*)– sino también completamente de espaldas a lo que los hombres *son*. De ahí surge una de las aporías principales del kantismo: la necesidad de proponer una antroponomía sin antropología, asunto que abordaremos más adelante. En el aristotelismo, por el contrario, no hay ninguna dificultad ni falacia en admitir que la naturaleza –o lo que es lo mismo, la esencia dinámicamente considerada, a saber, como principio de operaciones y pasiones específicas de un ser– es instancia moral de apelación en el caso del hombre, de suerte que el deber-ser aparece como la asíntota del ser humano, aquello a lo que éste tiende, si bien no necesaria sino libremente. Vid., sobre este asunto, R. Spaemann, “Naturteleologie und Handlung”, en *Philosophische Essays*, Stuttgart, Reclam, 1983, pp. 41-59, y M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, 1987. También J. Pieper ha defendido de manera inequívoca, aunque fundándose en razones diferentes a las de estos otros autores, la tesis de que el deber se basa en el ser, siendo la realidad el fundamento de lo ético y siendo el bien, por tanto, lo conforme con lo real: *Alles Sollen gründet im Sein. Die Wirklichkeit ist das Fundament des Ethischen. Das Gute ist das Wirklichkeitgemässe* (J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München, Kösel Verlag, 1956, p. 11).

y existe la idiosincrasia o el carácter, por ejemplo, de un pueblo. Por su parte, las “morales consiliatorias”, aunque directamente puedan basarse en estos elementos irracionales, no por ello son irracionalidades; basarse en dichos elementos no les impide, en último término, ser racionalizadas. Se dice que la moral consiliatoria es una cuestión de preferencias prerracionales. Aunque esto fuese así, nada impediría tener *preferencias razonables* y, en todo caso, al proponerse a un ser racional, algún argumento de razón necesitan para su apoyo. Si esos elementos originariamente prerracionales pueden ser posteriormente racionalizados, entonces también pueden ser discutidos y acceder al “uso público de la razón”.

En otro orden de consideraciones, la idea kantiana de universalizabilidad –clave de la teoría del imperativo categórico– se refiere a una concepción ética más intelectualista que realista. La ética apela primariamente a la voluntad, a la capacidad de querer, si bien es cierto que la voluntad humana es un apetito racional, es decir, una tendencia que sigue a un conocimiento intelectual. Ahora bien, mientras el objeto de la inteligencia es universal, el objetivo de la voluntad es siempre un bien concreto. “No hay ninguna forma de querer –afirma Millán-Puelles– que no sea una tendencia a algo singular. (Lo que se llama querer un bien común como común es, realmente, quererlo como comunicable a cada uno de los seres singulares que puede participar de él; lo que en definitiva es un querer cuyo *cui* lo son todos y cada uno de esos seres y cuyo *quod* temático u objetivo es para cada uno su respectiva participación en dicho bien.) Por consiguiente, además de posible, la tendencia que tiene por objeto la bondad absoluta, pero no abstracta sino singular, es necesaria en todo acto de querer. La volición puede verificarse formalmente como un querer esa bondad incondicionada y singular; o sea, como un expreso acto de querer a Dios, y puede darse como volición de una bondad finita, en cuyo caso la tendencia a Dios, en vez de darse como un acto expreso de quererlo, se da tan solo como un tender a Él en la manera de estar queriendo una bondad restricta, pero no por restricta,

sino por bondad”<sup>18</sup>. Aunque la voluntad quiere lo que le presenta la inteligencia como subsumible bajo la razón *universal* de bien, quiere siempre *in concreto*. De ahí que carezca de sentido proponer a la voluntad que quiera, en concreto, lo que quiere, *en tanto que* universalizable, es decir, bajo la razón formal de lo universal.

## 6. Ética civil y moral religiosa

Otra formulación del mismo problema es la contraposición entre “ética civil” y “moral religiosa”. Tal contraposición desatiende el hecho de que la ética civil, si realmente es ética, se corresponderá, al menos en lo fundamental, con las exigencias prácticas que se derivan de la peculiar naturaleza del hombre. Por tanto, la ética civil no se definirá por oposición ni exclusión de una ética religiosa, sino por su compromiso positivo con la verdad sobre el hombre. De este modo, se mantendrá en una continua interacción con la ética de base explícitamente religiosa, a la que dicho compromiso es connatural.

La supuesta antinomia ética civil / moral religiosa ofrece, a su vez, un flanco ambiguo por cuanto invita, implícitamente, a adscribir el carácter de ciudadano sólo a quienes carecen de religión<sup>19</sup>. ¿Pueden pensarse como alternativas la condición de ciudadano y la de miembro de una comunidad religiosa? El sentido escatológico de la imagen agustiniana de las dos ciudades pienso no se puede extrapolar hasta ese punto. Quizá haya que precisar más la cuestión: ¿Acaso un cristiano, o cualquier otra persona que tenga una convicción religiosa y que actúe, *como ciudadano*, en coherencia con dicha convicción, es menos ciudadano que otro que carezca de convicciones religiosas o que tenga una convicción atea, o agnóstica? Si, en tanto que ciudadano, no guarda sólo para

<sup>18</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, pp. 404-405.

<sup>19</sup> No pequeño servicio a la confusión presta también la supuesta distinción entre *ética* y *moral*, basada en ideas de Kant. Dicha distinción no está autorizada por la etimología de las palabras –que significan *exactamente* lo mismo en griego y latín, respectivamente– y carece de base teórica sólida.

sí y su entorno íntimo –privado– sus convicciones religiosas, estaría perturbando el orden social, puesto que en la moderna sociedad pluralista muchos tienen asumido que cualquier manifestación pública de religiosidad lo es, por lo mismo, de intolerancia con otras convicciones, religiosas o no. Se trataría de potenciar lo que Rawls<sup>20</sup> llama un *consenso solapante*: pese a las diferentes concepciones antropológicas y éticas, proteger y fomentar, *en la superficie*, el consenso *ya* existente. Para evitar los conflictos “que pondrían en peligro el acuerdo y atentarían contra la idea clave desde el punto de vista ilustrado –la idea de tolerancia–, es menester que los individuos privaticen sus concepciones religiosas y filosóficas y exterioricen sólo lo que puede fomentar el acuerdo”<sup>21</sup>.

La debilidad teórica de todo esto no resiste un análisis serio, pero no cabe duda que este planteamiento ha logrado una cierta pregnancia social, entre otras cosas por su esquematismo y simplicidad. La falta de matices, en este terreno, favorece actitudes que no pocas veces llegan a ser demagógicas. La conclusión que algunos extraen de la contraposición entre lo cívico y lo religioso es el antagonismo de ambos, de manera que cualquier intento –por parte de los católicos, por ejemplo– de que la legislación civil sea respetuosa con el derecho natural, lo interpretan automáticamente como la injusta pretensión de *imponer su propia moral*, o de colonizar la conciencia de los demás, etc<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14:3, 1985, pp. 223-251. Vid también R. Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, en M. Peterson y R. Vaughan (Eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, Oxford University Press, 1987.

<sup>21</sup> “Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad”, *Sistema* n. 96, mayo 1990, p. 5.

<sup>22</sup> El fundamentalismo islámico no es la única forma de religión positiva y, si hablamos del cristianismo, es notorio que su asociación con actitudes intolerantes no responde a la justicia, ni teórica ni histórica. Teóricamente, cualquier cristiano sabe que uno de los principales deberes al que le obliga su religión es a respetar la libertad de las conciencias. Sabe también que lo que él propone como ciudadano cristiano no es verdad porque lo propone él

Establecer una segunda categoría de ciudadanos para aquellos que interpretan *sus deberes cívicos en coherencia con sus compromisos religiosos* es una discriminación inaceptable, que atenta a los principios más elementales del civismo, de la ética cívica.

La cuestión del *consenso solapante*, por su lado, enmascara lo que no se quiere reconocer abiertamente: el resentimiento contra quienes están convencidos de poseer la verdad. Tal resentimiento surge de confundir dicha convicción –la de poseer la verdad– con la de ser verdad lo que uno posee, precisamente porque lo posee uno. Ya se ha puesto de relieve de manera suficiente lo ilegítimo de esa confusión. Para quien padece el mencionado resentimiento, cualquier convicción –pero especialmente si es religiosa– aparece como un acto de soberbia intelectual y, por lo mismo, de soberana irracionalidad. Para el consensualismo que se pretende *ilustrado*, hay un paradigma bien claro de esta actitud: la Iglesia Católica y sus dogmas<sup>23</sup>.

Es llamativo hasta qué punto puede pervertirse culturalmente la rectitud intelectual. Para un católico que entienda lo que significa

---

(seguiría siendo verdad aunque él propusiese lo contrario) y, por tanto, él propone como válida universalmente una moral cuya validez no estriba en que sea la *suya*. Todo lo contrario. Precisamente porque no es *suya*, tiene el deber de *proponerla* a todos, lo cual no significa, en manera alguna, *imponerla*. Por otra parte, que históricamente se hayan dado alguna vez abusos en esto por parte de algunos cristianos lo único que demuestra es que quienes los han cometido no se han comportado como cristianos. Desde luego, no han seguido el ejemplo de Cristo.

<sup>23</sup> No viene mal recordar, con Frossard, que “nada hay más contrario a la vida del espíritu que el dogmatismo, y él es el que realmente tiene la responsabilidad de las guerras de religión, incluso de las que con gran frecuencia han utilizado la fe como pretexto cuando en realidad sólo la política era su móvil, y de esa infernal ansia de poder, que es la causa de la mayoría de los males que padecen las sociedades humanas. Es completamente injusto incriminar a los dogmas cuando los únicos culpables son los hombres; y si es cierto que determinados fanáticos están dispuestos a aniquilar a sus vecinos en nombre del primer mandamiento de la ley de Dios, sólo podrían hacerlo a condición de olvidar el segundo, el que les manda amar al prójimo como a sí mismos, sean cual sean las raíces y las formas de aceptar la religión” (A. Frossard, *Preguntas sobre Dios. Medios. Dios*).

el catolicismo, *estar en posesión de la verdad* no significa otra cosa que estar *poseído por la Verdad*. En esa situación –a la que uno accede no por méritos propios– la actitud de soberbia intelectual o de prepotencia de cualquier género se antoja sencillamente ridícula.

Sin duda, la figura clave aquí es Voltaire. Aunque no se reconoce explícitamente, su paternidad sobre estos planteamientos es evidente. En palabras de F. Ocáriz, “Voltaire no postula propiamente la tolerancia del error –que, ciertamente, puede y debe existir con frecuencia–, sino la tolerancia como actitud fundamentada y justificada –exigida– por la imposibilidad de poseer la verdad”<sup>24</sup>. La tolerancia volteriana, añade este autor, “equipara el error, la opinión y la verdad, al concederle el mismo derecho: el derecho a la tolerancia. De ahí que Voltaire acabe, como por trágica paradoja, en una violenta intolerancia contra quien afirme poseer la verdad y, especialmente, contra la Iglesia Católica”<sup>25</sup>.

## 7. La universalización del discurso moral

<sup>24</sup> F. Ocáriz, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Emesa, 1979, p. 71.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 85. A los partidarios de la ética consensualista, al igual que a su maestro Voltaire, no les molestaría demasiado un catolicismo sin dogmas, sin aristas, sin convicciones netas, suave y transigente en todo lo doctrinal. (Lo importante es evitar el conflicto y preservar la comunidad *real* del discurso.) De hecho, es el catolicismo *heterodoxo* que dicen profesar, al menos en el entorno hispano, G. Peces-Barba, J.L. Aranguren y otros: un catolicismo *no dogmático*, proclive al protestantismo, al socialismo y a la teología de la liberación de inspiración marxista. A Voltaire tampoco le molestaba el deísmo; es más, ha de echar mano de él como postulado práctico necesario para evitar que este mundo caiga en la inhumanidad (la idea de la remuneración *post-mortem*). Pero “para que la tolerancia sea, en la práctica, una realidad, el de Ferney considera imprescindible el *freno* de la religión. A Voltaire, para asegurar la tolerancia, le *sirve* el deísmo, y le estorba cualquier religión positiva que pretenda defender una verdad sobrenatural” (*ibid.*, p. 61).



La ética consensualista o “dialógica” aboga por una mediación entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real, y por necesario tránsito desde la *universalizabilidad* de los ideales de vida buena y tradiciones morales particulares hasta la *universalización* del discurso moral.

El diálogo tiene una doble característica, paradójica. De una parte, presupone que el hablante tiene algo que decir, unos principios que exponer y defender, y, de otra, que todos los interlocutores están dispuestos a escuchar, lo cual implicaría, a su vez, la disposición de cada uno a relativizar los propios postulados. Tomarse en serio la contingencia de las distintas narraciones, como diría Rorty, significa hablar *desde* unas tradiciones y formas de vida determinadas, pero no sólo *para* ellas. Requiere, en definitiva, tener algo que decirse a uno mismo y, a la vez, a otros que, procediendo de distintas tradiciones y formas de vida, puedan entenderlo y compartirlo.

Se trata de una afirmación sostenible en determinados aspectos. Depende de lo que esté en juego: no es lo mismo dialogar sobre opciones políticas de partido o sobre opciones artísticas, o morales: hay que ver cada caso y saber distinguir lo que es opinable de lo que no lo es<sup>26</sup>. Pero, sin duda, esta actitud es necesaria para el diálogo, en general. Sigamos adelante con la argumentación.

La comunidad ideal –aquella en la que nos instalamos cuando buscamos la verdad de la vida buena– es utópica, en sentido kantiano. Es un mero ideal regulativo. (En ella, el diálogo con nuestros ideales morales no sería más que un monólogo). En cambio,

---

<sup>26</sup> M. Kriele distingue, con todo, entre lo *opinable* y lo *meramente subjetivo*. “Suele objetarse que las afirmaciones no demostrables transubjetivamente mediante argumentos racionales son las afirmaciones de lo “puramente” *opinable*. Ello es cierto, mas no se sigue que sean puramente “subjetivas y por lo mismo relativas”, ni que sean por tanto opiniones que no puedan exhibir ninguna pretensión de verdad. Renuncian simplemente a la pretensión de validez. Desde luego es prudente no envanecerse y consultar los juicios de los demás para formar la propia opinión. Sin embargo, ese consejo sólo significa que no se deben rechazar las doctrinas o tradiciones acreditadas, si no hay buenas razones en contra” (*Liberación e Ilustración*, Barcelona: Herder, 1997, pp. 94-95).

el diálogo que se establece en condiciones de simetría entre los posibles afectados por las normas de convivencia es algo pragmático. De la mediación entre ambos –el monólogo *intrasubjetivo* y el diálogo social– y de la encarnación en el mundo de la vida de aquellos valores que de dicha mediación surgen dependería la única esperanza de crear una democracia radical<sup>27</sup>. En el fondo –suelen insistir los partidarios de la ética consensualista– el problema de la *modernidad* es que llevamos más de dos siglos sin estrenarla.

La necesidad de la mediación es, justamente, la de encontrar el punto híbrido entre socialismo –utópico– y liberalismo –pragmático– que, evitando los excesos de ambos, les haga recuperar su originario aporte en la configuración de la modernidad. Hay que transformar el individualismo en autonomía y el colectivismo en solidaridad. En definitiva, habría que pasar de la *utopía dogmática* a la *utopía racional*, y en eso consiste la mediación (hbridismo)<sup>28</sup>.

La fundamentación filosófica del hbridismo que se propone estaría en la posibilidad de mediar entre la *Moralität* kantiana (“el punto de vista moral”) y la *Sittlichkeit* hegeliana; es decir, articular la perspectiva de la subjetividad “trascendental” (intersubjetividad) con los distintos contextos éticos (*ethos*) históricos. La traducción de dicha mediación en el lenguaje de la ética dialógica, es la existencia de unos mínimos morales comunes que permiten a cada uno sostener individualmente su propia idea de felicidad. Sobre ésta no cabe un diálogo intersubjetivo, pues la felicidad es algo completamente intransferible y peculiar de cada individuo, algo sobre lo que sólo él puede hablar, y además, hablarse únicamente a sí mismo (las tradiciones de vida feliz no son discutibles ni transferibles). Dicho de otro modo, el ideal de felicidad es inobjetivable, pero sólo puede realizarse en el mundo de los hechos merced a la vigencia social de unos mínimos morales irrenunciables, que sí han de ser defendidos con argumentos intersubjetiva-

<sup>27</sup> Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit., p. 177.

<sup>28</sup> Vid. Cortina, “Bueno, pero ¿qué es el socialismo?”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 16, octubre 1991, p. 25.

bles apoyados en convicciones racionales<sup>29</sup>. Este sería el elemento liberal que puede ser rescatado desde la aludida perspectiva híbrida.

Por su parte, para que pueda ser aprovechado, el ingrediente socialista ha de purificarse también de su componente utópico-dogmática, que en determinadas épocas le ha hecho presentarse como la única solución y garantía de felicidad terrena, haciéndolo inmune a toda crítica racional. Tal purificación se ha llevado a cabo gracias al racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert. El resultado de esa criba racional –la teoría socialdemócrata– lo resume el consensualismo en el postulado hermenéutico: todo lo humano ha de ser juzgado en estrecha dependencia con el contexto socio-histórico. Enfrentar adecuadamente los problemas prácticos –políticos, económicos, deontológicos, etc.– es imposible sin ponderar los costes de las diversas soluciones; además, en la toma de decisiones la tónica ha de ser la incertidumbre y la revisabilidad constante. Dicho postulado hermenéutico tiene como consecuencias, de cara a una praxis política racional, el pluralismo de

---

<sup>29</sup> Es significativa la crítica que hace M. Kriele a uno de los tópicos de la teoría consensualista de la verdad, al identificar lo no intersubjetivable con lo carente de sentido. He aquí sus propias palabras: “Teresa de Ávila sabía tan bien como sus lectores que sus afirmaciones eran específicas y personales e inaccesibles a un examen discursivo. El escéptico o el agnóstico puede rechazar como ilusorio todo cuanto la Santa escribe; pero eso será asunto suyo, no de ella. La certeza personal de Teresa no constituye ningún criterio *obligatorio* de verdad para los demás, más sí la condición que hace posibles sus escritos en general. De haberse abandonado al relativismo de la teoría consensual, habría tenido que seguir el principio del primer Wittgenstein del *Tractatus*: “Hay que callar sobre aquello de lo que no se puede hablar”. Mas si la Santa hubiera callado, la humanidad sería mucho más pobre e ignorante. La teoría consensual de la verdad es una *regla de juego, que de antemano establece quién debe ganar y quién perder*. El consenso sólo ha de lograrse sobre aquello que es común a todos los hombres. Reduce, pues, el concepto de verdad al común denominador mínimo del hombre. Pero es característico que esta teoría no puede mantenerse en forma consecuente y convincente. La reducción exige, en efecto, un complemento: es necesario explicar el hecho de que tantas personas tengan por verdaderas unas afirmaciones intersubjetivas no transmisible, es decir “sin sentido” (en cit. p. 96).

las alternativas, la realizabilidad de las propuestas, la ponderación de las consecuencias y la atención al contexto situacional concreto. Todo ello es abordable desde la perspectiva de una razón tecnológica, a la que en último término habría que confiar el fundamento de la legitimidad política. Con entera independencia de las cuestiones “metafísicas” acerca de la justicia y el bien común, lo auténticamente racional es preguntarse cómo evitar que un mal gobernante haga demasiado daño y cómo hacer que sea derrocado sin violencia, cuestiones básicamente técnicas y cuya correcta solución será la garantía de permanencia de un sistema democrático. La condición que se propone, entonces, como metodología para una praxis política racional, es que “las ideas regulativas tienen que sufrir una doble rectificación: deben convertirse en hipótesis normativas y recurrir a las ciencias positivas para encarnarse en la vida cotidiana”<sup>30</sup>. La consecuencia de ello será un “socialismo procedimental”, que sustituya los dogmas por convicciones racionales. Tal socialismo no consiste en una cosmovisión, no está comprometido con una concreta teoría antropológica o moral, ni con ningún diseño axiológico. Se constituye por la articulación de una serie de procedimientos para encarnar, *al modo socialista*, valores como la autonomía, la igualdad y la solidaridad. Pero se insiste en que dichos valores no se plantean como históricamente lo ha hecho el socialismo dogmático sino como aparecen en la teoría socialdemócrata. Por ejemplo, la igualdad que se postula no es el intento de erradicar las diferencias –algo respecto a lo que buena parte del pensamiento “postmoderno”, heredero del socialismo heterodoxo, se muestra particularmente sensible– sino el afán por evitar toda dominación que impida el “diálogo en simetría” (Apel); una igualdad compleja, que respeta la peculiaridad de cada esfera humana cultivando el “arte de la separación”, rehu- yendo el colonialismo de una esfera –y de quien está en ella– sobre las demás<sup>31</sup>.

No cabe duda de que el planteamiento expresa con agudeza el problema que algunos autores han detectado en la ética comunica-

---

<sup>30</sup> Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit., p. 57.

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 58.

tiva de Habermas, el de ser excesivamente utópica: se fija solamente en las condiciones de posibilidad de la universalidad-intersubjetividad del discurso, al modo kantiano. Apel llama la atención sobre la necesidad de pasar a la comunicación concreta. Sólo en ella pueden surgir los valores que configurarían una ética cívica, naturalmente compuesta de mínimos, no ya sólo universalizables sino de hecho universales, aceptados por todos.

En este planteamiento no quedan conjuradas las dificultades que surgen del desenfoco radical del concepto de valor como resultado de un acuerdo estimativo y, así, no se excluye la equívoca identificación entre valor y valoración. La afirmación de que sólo es valioso lo que es efectivamente valorado por la mayoría supone una falsa identificación entre vigencia (*Geltung*) y validez (*Gültigkeit*)<sup>32</sup>.

## 8. Sobre el concepto de una “ética aplicada”

La democracia no es la *mano invisible* que lo resuelve todo. La regla de las mayorías no es la panacea, cuya mecánica aplicación a todos los ámbitos produzca la solución más certera de los problemas que en ellos se suscitan. La idea de una *democracia radical* tiene que ver más bien con un elemento moral: la participación real de todos en la gestión de los asuntos públicos, y ello implica la actitud de ver en las personas *agentes de su propio destino* e interlocutores necesarios en las deliberaciones y decisiones.

La dificultad surge cuando la idea de *democracia como moral* se transforma en la de *moral como democracia*. Según la ética consensualista, la democracia ya incluye, de suyo, un factor moral: el respeto a la persona como agente autónomo, racional y solidario; y no necesita, entonces, la intromisión de otros principios morales exógenos, ajenos al dinamismo dialógico. En último tér-

---

<sup>32</sup> Vid. R. Maliandi, “Hacia un concepto integral de democracia”, en VV.AA. (eds) *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 270

mino, toda deliberación-decisión *verdaderamente* democrática es, *eo ipso*, moral, y está dotada por sí misma de validez. En el fondo, la democracia, y no la naturaleza humana, es la instancia suprema de apelación moral.

En primer término hay que señalar que el concepto de una ética aplicada (*Anwendungsethik*) es sencillamente redundante, tautológico, desde una perspectiva realista. Aranguren propone una distinción entre *ethica docens* y *ethica utens*: la ética que se enseña teóricamente –que tendría una íntima relación con la filosofía moral– y la que se vive. Cuando esta distinción se convierte en separación –cosa que ocurre en la tradición kantiana– se torna falaz, puesto que, como bien señala Aristóteles, el objetivo de la ética no es saber qué es lo bueno, sino practicarlo (bien que esto no es posible sin lo otro, aunque sea en un nivel precientífico). En su comentario al correspondiente pasaje aristotélico (*Ética a Nicómaco* II, 2, 1103 b 27-29), observa Tomás de Aquino que una ética no prescriptiva, es decir, una ética que no proponga normas prácticas y que no pueda aplicarse a la acción, sería como un cuchillo sin filo<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Hablando de la virtud como el modo de obrar en el que el hombre desvela lo que es, L. Polo advierte que “la virtud hace posible que el hombre ejerza sus acciones con una garantía de firmeza interior; la virtud es lo que pone al hombre en acto (no al pensamiento, sino al hombre); es lo que le hace capaz de ser fiel a su naturaleza; es el único conducto por el cual las acciones, de las que uno es principio, están de acuerdo con lo que uno es. En otro caso, el alma no es principio adecuado de sus actos, sino que los actos proceden del alma desmintiendo la índole del alma misma. Platón acude a la metáfora del cuchillo. Para que el cuchillo se comporte como tal tiene que estar bien afilado. Si el cuchillo no corta, su acción no es la que corresponde; un cuchillo romo, sin filo, no actúa como cuchillo que es; lo mismo es el alma sin virtud. Virtud significa estar en forma, pero estar en forma de acuerdo con la propia forma. Es lo que hace que el alma no se desperdigue, que la naturaleza humana no sea más o menos azarosa, sino que esté de acuerdo con su propia manera de ser y ésta se comunique a los propios actos: la humanidad de los actos es imposible sin virtud, como la *cuchilleidad* de los actos del cuchillo es imposible sin filo. Aristóteles dice lo mismo: el acto del hacha, es el filo” (“La vida buena y la buena vida: una confusión posible”, *Atlántida*, II, 7, julio-septiembre 1991, p. 287).

Es cierto que hay una distinción entre el saber moral y la práctica moral, pero distinguirlos no implica separarlos; existe entre ambos una compenetración intensa. No se puede actuar moralmente sin una base cognoscitiva, sin un conocimiento, científico o precientífico. Y, por su parte, cualquier conocimiento moral presupone la experiencia moral de haber intentado traer a la realidad acciones cargadas de valor. Sin la experiencia continuada e inteligente del obrar moral es imposible acertar en el discurso ético; aún más, un discurso así carecería por completo de sentido.

Otra distinción frecuente en la ética consensualista es la que se establece entre lo justo, considerado como lo *universalmente exigible* (los “mínimos” éticos) y lo bueno como lo *individualmente inevitable*, que serían las propuestas contenidas en las “morales consiliatorias de máximos”. Se está postulando la distinción entre justicia y beneficencia.

No cabe duda que esa distinción tiene un fundamento real, justamente el que hace posible hablar de la tolerancia. No todo lo bueno es exigible, y los poderes públicos a veces no deben reprimir todo aquello que es objetivamente malo, sino sólo lo que atenta contra el bien común y la justicia general<sup>34</sup>. De todos modos, aunque no se reconoce explícitamente, en el fondo lo que aquí está en juego es el par categorial placer-realidad, tal como lo desarrolla la antropología freudiana. El principio de placer pauta la relación del yo consigo mismo, mientras que el principio de realidad coordina la relación del yo con el medio social. La justicia, en

---

<sup>34</sup> Según una conocida tesis tomista (vid. *Summ. Theol.*, I-IIae q. 96 a. 2), el Estado no debe preceptuar sobre todos los actos de todas las virtudes sino sólo sobre los que son ordenables al bien común. Acerca de esto señala Millán-Puelles: “La moralidad que el gobernante puede y debe procurar a su modo en los ciudadanos es la necesaria, directa o indirectamente, para el bien común de ellos, sobre todo para la conservación de la sociedad civil”, lo cual acaba poniendo en evidencia la contradictoria actitud del gobernante que, “para no quitarle a nadie la libertad de abusar de su libertad, tendría que desposeerse a sí mismo de la libertad de castigar los comportamientos nocivos para la sociedad civil, entre ellos los que perjudican gravemente el efectivo uso de la libertad de quienes no abusan de ella” (*El valor de la libertad*, Madrid: Biala, 1995, pp. 204 y 207).

definitiva, sólo se ve, en este esquema, como la *garantía social del egoísmo* (cuya institucionalización sería el Estado liberal, el Leviathan), mientras que la beneficencia estaría no en lo exigible sino en lo inevitable.

La dificultad aquí estriba, a mi juicio, en una concepción sumamente restringida –por excesivamente juridificada– de la justicia. La justicia no es sólo un concepto “jurídico”, sino también moral. La justicia no consiste sólo en no hacer daño al prójimo (*alterum non laedere*), cosa que, por cierto, no es despreciable; pero es mucho más que eso: *honeste vivere* y, como consecuencia de ello, *suum cuique tribuere*. La persona merece mucho más que “lo justo”, aunque esto le es debido en primer lugar. La manera más justa de tratar a las personas no es tratarlas con “mera justicia”. Como dice el viejo lema latino, *summum ius, summa iniuria*.

Sin duda la relación práctica entre justicia y beneficencia –que conecta también con el problema de los límites de la tolerancia– entraña dificultades concretas de orden político cuya solución no puede ser establecida de forma universal y *a priori*. Pero en teoría cabe sostener que la beneficencia es un aspecto de la justicia, y que si no se promueven los principios morales necesarios –los *máximos*– para llevar una vida individualmente recta –honesta– es muy difícil, por no decir imposible, la promoción efectiva de la justicia; no se puede llegar ni al *mínimo* exigible.

Acerca de la insuficiencia de la *mera* justicia podemos mencionar la creciente sensibilidad hacia la solidaridad, que muchos ven como necesario completo de la justicia, en especial la forma más humana de beneficencia, es decir, el *cuidado* (*care*). En esta línea son de interés algunas observaciones de Victoria Held acerca de las personas *maternales*. Éstas, dice, “se hacen sensibles a las exigencias de la moral. No se trata, sin embargo, de una moral que persiga reglas abstractas y universales, sino de la exigencia de atender a seres humanos concretos que se hallan en relación con nosotros. El punto de vista tradicional, reiterado en los estudios psicológicos de Lawrence Kohlberg, de que las mujeres son menos aptas que los hombres para ser guiadas por las más altas formas de moral, sería sólo plausible si la moral consistiese en reglas



abstractas y racionales del principio puro y perfecto. La moral que puede ofrecer su luz para aquellos que ejerzan la maternidad debe ser una moral superior, basada en el cariño y la preocupación por los demás, que reconozca las limitaciones tanto del egoísmo como de la justicia perfecta”<sup>35</sup>.

Una teoría moral de lo bueno no puede ser desgajada de una concepción de lo justo, aunque sus perfiles sí deban ser nítidamente diferenciados. La razón de lo imposible de dicha disociación –establecida por el pensamiento político liberal y defendida en nuestros días principalmente por Rawls– es que margina el hecho de que el sujeto moral, apelado tanto por la justicia procedimental –o, si se quiere, posconvencional– como por los principios preconvencionales, es uno y el mismo. También se soslaya el hecho de que es imposible, en la práctica, la consecución de una sociedad justa sin que exista un grado de consenso mínimo sobre algunos principios *morales* dotados de significancia sociológica<sup>36</sup>. Lo que le parece inviable a la ética consensualista es, en nuestros días, lograr un mínimo consenso en torno a principios preconvencionales que vayan más allá de lo que puede ser una mera técnica para no tropezar con el vecino.

El respeto a la persona es algo mucho más rico que la tolerancia, y además es fundamento de ella<sup>37</sup>. Ciertamente que la tolerancia es

---

<sup>35</sup> V. Held, “Maternidad frente a contrato”, *Atlántida* IV:13, enero-marzo 1993, p. 14. “El niño, en relación con la persona maternal, se halla en la mejor posición posible para reconocer que la razón no es equivalente a la fuerza, que el poder no equivale a la moral misma” (*ibídem*).

<sup>36</sup> J. Ratzinger muestra que, aunque la opinión de la mayoría no puede nunca considerarse como fuente del derecho, “resulta imposible que se conserve por algún tiempo como derecho efectivamente vigente aquello que no posea al menos un cierto grado de evidencia común” (*Una mirada a Europa*, Madrid, Rialp, 1993, p. 82).

<sup>37</sup> “Una primera delimitación conceptual de la tolerancia: ésta se refiere a *no impedir el mal y el error* de otros, pudiendo evitarlo. Tolerar lo que se considera indiferente u opinable, en realidad, carece de sentido: lo opinable debe ser respetado y no simplemente tolerado” (F. Ocáriz, *op. cit.*, p. 85). Si lo que se tolera es el “mal menor”, la tolerancia no puede servir como único conectivo social, que es como se entiende en el pensamiento ilustrado: “Hay que ir más allá de la tolerancia, hay que ir al amor y al servicio reales y

una de sus consecuencias, entre otras más importantes, pero no es un ingrediente suyo. La tolerancia puede establecerse procedimentalmente y entra dentro de la exigibilidad de una ética mínima, pero nunca tendrá el necesario vigor sin el referente axiológico del respeto incondicional que merece la persona *en tanto que persona* (no en tanto que interlocutor potencial), principio que ancla en una concepción no meramente procedimental, sociológica o sociopolítica, sino estrictamente moral, sin la cual quedaría desfondado y carente de todo vigor. (En nuestro siglo, la ética personalista de raíz fenomenológica ha insistido de manera particular en ello. Desde perspectivas diversas y con intereses e inquietudes heterogéneos, autores como E. Husserl, M. Scheler, H. Reiner, D. von Hildebrand, E. Lèvinas, E. Mounier, M. Buber, H. Arendt, S. Weil, V.E. Frankl, E. Stein, K. Wojtyla, etc., muchos de ellos desde una experiencia próxima del holocausto nazi, han meditado profundamente sobre lo que significa la dignidad humana como una exigencia moral incondicionada y han subrayado enérgicamente el peligro actual de que Europa olvide las raíces culturales y espirituales que han propiciado su grandeza histórica).

## 9. Procedimentalismo

Al preconizar una ética convencional de procedimientos frente a una moral preconventional de principios, el consensualismo trata de subrayar que la aplicación directa de los principios preconventionales conduciría a poner en peligro la comunidad real del discurso —que ya en sí misma es una ganancia moral satisfactoria— pues en las sociedades pluralistas de nuestro tiempo no se podría pretender unanimidad en las convicciones morales, o sea, parámetros éticos universalmente compartidos. En definitiva, es más importante conservar la comunidad pragmática a través del

---

todos los hombres, que impide pasar de contrabando la positiva autorización del mal bajo la etiqueta de la *tolerancia con fundamento*, y que procura crear o reconstruir las condiciones para que esa misma tolerancia deje de ser nece-

procedimiento dialógico que hacer valer los propios principios morales.

Con independencia de que los principios morales propios no son válidos en tanto que propios, sino en tanto que moralmente verdaderos, la separación entre procedimientos estratégicos convencionales y principios morales preconvencionales viene a coincidir con la separación entre razón práctica y razón estratégica o instrumental. Pero esta separación esconde una aporía que R. Spaemann denuncia con acierto en su discusión con Habermas<sup>38</sup>. Este autor pone de relieve que los procedimientos dialógicos entrañan también aspectos morales. En la situación *contrafáctica* del diálogo libre de dominio (*Herrschaftsfreidialog*), no hacemos uso únicamente de la razón estratégica; contamos también, y principalmente, con principios práctico-morales que no son meros protocolos de no agresión. Hace falta, por una parte, una actitud proclive a la argumentación racional y, por otra, aptitudes morales de respeto a la persona y a su capacidad de acceder al espacio racional: respeto a la verdad, decisión de escuchar al otro, rechazo del racismo, altruismo, respeto al esfuerzo, etc. Todo eso son cualidades *morales* –no sólo procedimentales– necesarias para lograr un discurso simétrico y *libre de dominación*.

A su vez, los protocolos discursivos dependen de una *decisión*: la de comenzar a dialogar, decisión no tanto estratégica como práctica. Y hace falta también una decisión para interrumpir el discurso y pasar a la acción. Habermas defiende que la acción es el discurso mismo –*acción comunicativa*– o, dicho de otra manera, que el discurso es una isla en el mar de la praxis. Ahora bien, si no se toma la decisión de interrumpirlo, arguye Spaemann, entonces más bien sería la praxis una isla en el mar del discurso.

## 10. El asunto de la legitimación democrática

---

<sup>38</sup> Vid. R. Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsa, 1990, pp. 227-247.

Barber reseña varias condiciones que considera necesarias para implantar el *ethos* de lo que él llama *democracia fuerte*: disposición a la acción inteligente, publicidad, razonabilidad y ausencia de un criterio independiente, tanto metafísico como epistemológico. La corrección de las decisiones políticas en una democracia así, no tendría otro criterio que la deliberación compartida entre los afectados potenciales dentro de la comunidad.

Sin duda todos estos pueden ser criterios relativamente consistentes a la hora de decidir, en un sistema democrático, la legitimidad de una norma. Ésta ha de ser adoptada como consecuencia de un consenso, resultante a su vez del diálogo que reúna las características procedimentales aludidas. Pueden considerarse como los protocolos necesarios para, digámoslo así, “sentarse a negociar”. Ahora bien, legitimidad democrática no implica *sui iuris* verdad práctica o corrección en las decisiones. El punto crítico de esta tesis es la posibilidad y la realidad de normas procedimentalmente legítimas y que, sin embargo, devienen ilegítimas moral, política y jurídicamente cuando contradicen la ley natural, llegando a perder, en ese caso, toda capacidad de vincular en conciencia a un sujeto, e incluso llegando a ser obligatoria su desobediencia.

Como ya se indicó más arriba, la ética consensualista intenta fundar la legitimidad del Estado Social apelando a las tesis del racionalismo crítico (Popper y Albert)<sup>39</sup>. En concreto, somete a prueba la aplicación del principio albertiano del falibilismo irrestricto a la legitimación del Estado Social. Según dicho principio, en general, la cientificidad es equivalente a la posibilidad de falsación y, por tanto, un enunciado es verdadero mientras no ha sido refutado. Se supone que este principio alejaría de todo dogmatismo, y así podría prestar un servicio eficaz a la legitimación de un Estado social pluralista, en el que ya no existen unas bases éticas comunes y nadie debe alzar su voz con pretensiones de verdad sino sólo de *validez*. El pluralismo ético haría necesario buscar dicha legitimación en bases científicas, no morales. El principio del falibilismo irrestricto preservaría también del utopismo consis-

---

<sup>39</sup> Vid. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit. en 49 y ss.

tente en pensar, por una parte, que la solución a los problemas prácticos hay que buscarla en una verdad eterna, a la cual cabría acceder mediante la revelación del oráculo, y, por otra, que dichos problemas prácticos sólo admiten una única solución. El racionalismo crítico invierte el discurso *metafísico* inaugurando el principio de la incertidumbre, de la dependencia del contexto, del pluralismo de alternativas y el criterio de la ponderación de las consecuencias (sopesar los costes de las acciones, según la ética de la responsabilidad weberiana). Tales principios garantizarían una praxis política racional, que pudiera ser gestionada tecnológicamente. Sólo de esta manera el Estado Social (híbrido del socialismo y del liberalismo, y producto ectípico de la modernidad) estaría legitimado para garantizar el *Bienestar* de los ciudadanos y, en función de ello, para aplicar la fuerza del derecho o, como diría Weber, la “violencia racional” (*Macht*), que es monopolio suyo.

Estas ideas derivan de una deficiente concepción de la verdad práctica. Ya se ha mencionado la viabilidad práctica del principio hermenéutico, planteado por primera vez en la ética aristotélica, y rescatado por la filosofía moral contemporánea menos influida desde la tradición kantiana. Desde luego, no se puede decidir *a priori* ni la validez de una norma categorial ni la legitimidad general de un sistema. El principio de incertidumbre no es una novedad del racionalismo crítico. Eso, con otras formulaciones, ya estaba presente en Aristóteles. Ahora bien, el contexto no anula el texto, podríamos decir aquí, es decir, la verdad práctica es situacional, pero en cuestiones prácticas no todo es situacional.

La aversión que la ética consensualista profesa hacia el concepto de *verdad práctica*, en favor del de *corrección* carece de base seria. En efecto, verdad práctica no se distingue en modo alguno de corrección, como ya hemos visto. Si, como aducen los partidarios del consensualismo, la argumentación práctica se propone aportar razones para mostrar la corrección de una norma de acción, lo que se está proponiendo es aportar razones por las cuales cabe decir que esa norma es *verdadera*, con una verdad práctica, es decir, que esa norma expresa una conclusión práctica que se

deriva de unas premisas teóricas que pueden ser sometidas a prueba lógica.

Hay una lógica de los deberes (deontología), y éstos, en una consideración muy general, pueden ser establecidos a partir del modo de ser del hombre. La falacia naturalista consiste más bien en deducir el deber-ser a partir de los hechos del mundo, de la facticidad. Pero, como ya se explicó anteriormente, no es lo mismo realidad que facticidad y, por tanto, no es en absoluto falaz afirmar la esencial relatividad de los deberes al ser y a la circunstancia humana. De esta suerte, una norma verdadera expresará cuál es el modo de conducirse más coherente con el modo de ser de la persona humana, o cuál es el modo de obrar que *verdaderamente* se corresponde, en plenitud, con lo que somos. (Análogamente, una prescripción negativa –prohibición– alude a una conducta que *desmiente* el modo de ser específico del hombre, es decir, que no se corresponde con él, que lo *falsifica*). Verdad práctica no difiere lo más mínimo de lo que significa norma correcta: aquella que invita a cada uno a que, con su obrar, *confirme* –o bien, *reafirme*– su ser. Siendo así que nunca se actúa *in abstracto* –así sólo cabe pensar, no actuar– sino desde una situación personal –psicológica, sociológica, ambiental, histórico-cultural, etc.–, será correcta aquella proposición práctica que, además de adecuarse a la *realidad* específica del hombre, se ajuste bien a su situación *fáctica*.

## 11. Democracia y relativismo

El problema de la legitimidad democrática conecta directamente con la cuestión de si la democracia implica una actitud relativista en lo moral. En nuestros días se ha abierto camino la convicción de que un régimen democrático y liberal no lo es tanto porque le caracterice la posibilidad de defender cada uno sus propios valores sino por no mantener valor ninguno, o sea, por mantenerse

axiológicamente *neutral*<sup>40</sup>. En consecuencia, se ha convertido en un lugar común considerar el relativismo moral como una actitud esencial en democracia.

En este sentido, por ejemplo, H. Kelsen afirma el relativismo como la *Weltanschauung* que el pensamiento democrático supone, vale decir, su horizonte y suelo nutricional<sup>41</sup>. Kelsen no aprecia que el peor defensor que puede tener la democracia –como, en general, cualquier otra cosa– es el relativismo. El relativista pretende que no existe más verdad ni más bien que los de la mayoría, y fuera del criterio mayoritario carece de sentido preguntarse por lo justo o legítimo. Kelsen llegará a afirmar la necesidad de imponer la *certeza relativista* a sangre y fuego, si hace falta. Toda pretensión “metafísica” y todo discurso sobre “valores objetivos” es totalitario y antidemocrático. Es preciso creer firmemente en la necesidad de no creer en nada<sup>42</sup>.

Si se toma en serio, con el relativismo en la mano no se puede defender nada, por definición. Ni siquiera puede mantenerse él mismo, ya que su afirmación característica –*todo es relativo*– es, como señala F. Brentano, una afirmación que nunca puede hacerse por completo. Si *todo* es relativo, también es relativo que todo sea relativo y, a su vez, será relativo que sea relativo que todo es relativo... En fin, el *processus in infinitum* de una afirmación que nunca puede terminar de hacerse y que, por tanto, como observa Millán-Puelles, no llega a ser propiamente una afirmación<sup>43</sup>.

Más coherente es la visión de R. Rorty según la cual el único modo de defender la democracia es abstenerse por completo de defenderla (con argumentos). La única defensa posible de la de-

---

<sup>40</sup> La aplicación del principio de la “ausencia de valoración” (*Wertfreiheit*) –válido, según Max Weber, tanto para las ciencias naturales como para las sociales– parece coherente con el intento de una fundamentación *científica* de la legitimidad democrática.

<sup>41</sup> Vid. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Viena, Franz Deuticke, 1960, p. 70.

<sup>42</sup> Vid. J. Ratzinger, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 1995, pp. 87-89

<sup>43</sup> Vid. A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1996, pp. 47 y

mocracia consistiría en no tomar nada en serio. Pero en este supuesto tampoco cabe tomar en serio la propia democracia. El planteamiento de Rorty –la prioridad de la democracia sobre la filosofía<sup>44</sup>– no escapa tampoco de la debilidad esencial del relativismo<sup>45</sup>. Si no hay una conciencia social acerca de la importancia de unos valores que son previos a la democracia –como a cualquier otro sistema político– y que no son el resultado de un consenso, la convivencia democrática misma no es posible<sup>46</sup>.

Algunos defensores del consensualismo ético no son estrictamente relativistas, pero no hay duda que el relativismo, además de plenamente coherente en el fondo con la visión consensualista, es

---

<sup>44</sup> Vid. R. Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, cit. Vid. también “Norteamericanismo y pragmatismo”, *Isegoría* n. 8, 1993, pp. 5-25, y *Ensayos sobre Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1994.

<sup>45</sup> “Kelsen y Rorty propugnan una democracia y una libertad vacías. La primera no tiene otro cometido que asegurar la división y transmisión del poder, y la segunda persigue crear un ámbito social sin obstáculos que permita al individuo moverse en todas las direcciones posibles. Aquélla renuncia a llenarse de contenido comprometiéndose con la dignidad del hombre y los derechos humanos. Ésta repudia su entraña ética, se abastarda y envilece, se convierte en una actitud de permanente indecisión –cree que si se usa se gasta– y desiste de convertirse en estilo de vida” (J.L. del Barco, Prólogo a Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, cit., p. 15).

<sup>46</sup> Una buena confirmación de esto, por contraste, pueden ser las siguientes palabras de V. Camps: “Ni hay una moral predeterminada, anterior a la acción, ni hay otra verdad que la que los hombres eligen como tal. Si optan por el fascismo, la verdad será el fascismo” (cfr. *Virtudes públicas*, cit., p. 58). Por discutible que sea esta afirmación, no cabe duda que es coherente con un concepto de democracia mantenido desde una postura relativista, que es el que aquí se pone en evidencia. Del Barco indica que a Rorty no se le escapa la dificultad que entraña el relativismo para la propia democracia: “No puede evitar la insatisfacción que le produce su propia doctrina. De ahí su confesión sorprendente de que la razón que se orienta por el juicio de la mayoría incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud. “En eso se engaña, dice Ratzinger. Durante siglos, e incluso durante milenios, el sentimiento mayoritario no ha incluido esa intuición y nadie sabe durante cuánto tiempo la seguirá manteniendo”” (Prólogo a Ratzinger, cit.,



uno de los postulados de la ética dialógica, si se analizan las ideas con rigor.

## 12. Virtudes públicas y virtudes privadas

La noción de praxis política racional, según el análisis consensualista, constituiría el punto de hibridación entre las aportaciones positivas de la modernidad, tanto de la tradición liberal (libertad) como de la socialista (igualdad, fraternidad). Tras la fusión entre razón práctica y razón tecnológica, ya sería fácticamente posible traer a la realidad social los grandes ideales regulativos de la modernidad. A su vez, el Estado social supone confiar a la razón tecnológica la gerencia de los asuntos públicos. Ahora bien, ¿cómo mediar, a su vez, entre el tecnologismo político y el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)? ¿Cómo hacer posible, dicho más sencillamente, la participación efectiva de los ciudadanos en la gestión de los asuntos que afectan a todos y dar cumplimiento, así, a uno de los requisitos esenciales de la ética dialógica, a saber, que todos los afectados potenciales por una norma estén implicados en el proceso de su deliberación racional? Aquí se plantea el problema de la “tecnologización” de la vida política, y el correspondiente riesgo de que ésta se distancie de la vida de los ciudadanos: éstos, dedicados a sus egoísmos privados, contratan a gestores especialistas, los cuales, a su vez, acaban cultivando su propia huerta con olímpico desdén hacia lo público y, como dice V. Havel, bajo la apariencia de tolerar sus privilegios en servicio de *lo público*, lo que hacen realmente es perseguir su propio beneficio a costa del bien común<sup>47</sup>. Este riesgo es el de la *despolitización* de la *pólis*<sup>48</sup>:

---

<sup>47</sup> “Resulta muy interesante observar lo diabólica que puede ser la tentación de poder. Se puede apreciar mucho mejor en aquellas personas que nunca tuvimos ningún poder y que siempre criticamos con audacia a los poderosos por disfrutar de tal o cual ventaja que ahondaba la distancia entre ellos y el pueblo. Cuando de repente nos vemos en el poder, instintivamente empezamos a parecernos a nuestros despreciables antepasados. Nos molesta, nos irrita, pero verificamos que no somos capaces de resistirlos ( ). Pero, ¿cómo

la vida social se aleja de la tecnoestructura, cuyos gestores necesitan inducir la apatía en quienes ya habrán de conformarse sólo con votar, pues la capacidad dialógico-argumental no parece ser una competencia universalmente generalizada. “La democracia hacedera, la democracia “posible” consiste y no puede consistir, se dice, sino en votar periódicamente y, tras ello, hacer dejación de los asuntos públicos en manos de los políticos profesionales. El *ethos* y el *pathos* del *citoyen* (...) desaparecen. Éste abdica –salvo el acto ritual de cada cuatro o cinco años– de su dimensión ciudadana para recluirse en la vida privada, la tan fomentada privatización, el individualismo posesivo, la sociedad del mercado generalizado, la concepción economicista de la existencia. Por razones estratégico-políticas no se predica ya, claro está, la “apatía”, pero por todos los medios se la fomenta”<sup>49</sup>. He aquí una de las grandes aporías ético-políticas del hibridismo liberal-socialista, que necesita llevar a extremo la distinción entre lo público y lo privado.

---

termina la lógica y la necesidad objetiva y empiezan los pretextos? (...) ¿Es que acaso conocemos y sabemos discernir el instante en que ya no se trata del interés del país, al que nos sacrificamos tolerando nuestras ventajas, y se trata ya de nuestras ventajas, que disculpamos hablando del interés del país? Confieso que se necesita tener un nivel elevado de reflexión y de autocritica para ser capaz de identificar este instante, por muy buenas que hayan sido anteriormente las disposiciones. Yo mismo, que lucho constantemente, y con escaso éxito, contra las ventajas de que gozo, no me atrevería a afirmar que soy capaz de discernir siempre y con seguridad este momento” (V. Havel, Discurso en la recepción del premio Sonning, publicado en la revista *Blanco y Negro*, Madrid, 23 de junio de 1991). Vid. también su libro *El poder de los sin poder*, Madrid, Encuentro, 1990.

<sup>48</sup> Vid. N. Tenzer, *La sociedad despolitizada*, Barcelona, Paidós, 1992.

<sup>49</sup> “Ética comunicativa y democracia”, en VVAA, *Ética comunicativa y democracia*, cit., p. 211. “A partir de Maquiavelo, al verse en la *res publica* lo estable, establecido o instituido en ella –*lo Stato*–, empezó a autonomizarse el orden político –la “razón de Estado”–, del orden y la razón éticas. Y la razón de Estado comenzó a significar, desde entonces, razón estratégica y, si se me permite la inversión de términos de la conocida expresión, “política como continuación de la guerra por otros medios”, en suma, competitividad y técnicamente, juego para ganar, como ya no antes” (*ibid.*, p. 200).

Dicha aporía también pone a prueba el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, es decir, el de una “eticidad” inmanente en la facticidad histórica e independiente de la libertad humana individual<sup>50</sup>. La moral, más bien, no parece darse primaria ni fundamentalmente en las instituciones, en el espacio de lo público, a no ser como consecuencia, reflejo y proyección de la vida de las personas. Las esquizofrenias a las que frecuentemente conduce la separación entre lo público y lo privado han sido señaladas por el sociólogo italiano P. Donati: “Hemos palpado con las manos que los vicios privados provocan vicios públicos (...). Si queremos un comportamiento virtuoso en lo público es necesario que existan también virtudes privadas”<sup>51</sup>.

Hoy día tenemos una peculiar percepción de la insuficiencia de una ética meramente *pública*, precisamente ante el espectáculo que ofrecen, por ejemplo, los que aprovechan un cargo en su propio beneficio. En gran medida esto se debe a que el consensualismo ha generado la idea de que la ética *democrática* necesita más de la “eticidad” de unas buenas instituciones que de la “moralidad” de las buenas personas, llegando por este camino a dogmatizar las instituciones democráticas al tiempo que se relativizan los

---

<sup>50</sup> Una de las tesis centrales de la *Fenomenología del Espíritu* es que el devenir histórico representa uno de los modos de objetivarse el Espíritu absoluto.

<sup>51</sup> “Hacia una nueva ciudadanía de la familia”, *Atlántida* 4:15, julio-septiembre 1993, p. 356. A su vez, R. Lassahn observa que “en los macrogrupos sociales, la tendencia a prescindir de toda instancia moral condujo al desdoblamiento, tan frecuentemente lamentado por los sociólogos, en una moral *privada* y otra *pública*. Sin embargo, al *Estado* todavía se le permite todo lo que en los grupos menores, desde hace mucho tiempo, ya no admite disculpa” (*Der Trend, in den sekundären Vereinigungen keine sittlichen Instanzen mehr zu sehen, führte zu der von Soziologen oft beklagten Aufspaltung in eine 'private' und eine 'öffentliche' Moral. Dem Staate gegenüber ist auch alles das noch erlaubt, was man in der Kleingruppe längst nicht mehr verantworten kann*) (“Erziehung und moralisches Bewußtsein”, *Pädagogische Rundschau* 43, 1989, p.390). Vid. también V. Held, “Maternidad frente a contrato” cit

valores morales, únicos que pueden dar a aquéllas un contenido real<sup>52</sup>.

Ch. Taylor somete a una aguda crítica la idea de que la convivencia social quedaría garantizada merced a la eficacia puramente estructural de las instituciones del Estado Social: “Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor, o de otro modo el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura. Podemos alabar el reconocimiento en un plano de igualdad de puertas afuera, pero no compartiremos la comprensión de la igualdad a menos que compartamos algo más”<sup>53</sup>.

La necesaria unidad moral del sujeto ilustra otro aspecto deficiente de la disociación entre *moralidad* y *eticidad*. Como ya se ha advertido, el *socialismo procedimental* –supuestamente “hibridable” con el *liberalismo no individualista*– postula, según la ética consensualista, una igualdad compleja: respeta la peculiaridad de cada esfera y cultiva el arte de la separación. Aquí tropezamos con la cuestión de la unidad de vida, y de cómo la situación concreta debe mediar con los principios generales. Si no se advierte que la verdad práctica es de suyo prudencial –y, por tanto, flexible, dotada de una esencial plasticidad– entonces el problema de la *aplicación* (*Anwendung*) de los principios no sería otra cosa que un pseudoproblema. Ahora bien, más que “cultivar el arte de la separación”, se trataría de cultivar la actitud de la coherencia. Es el mismo sujeto moral el que actúa en las diversas esferas. Hay, por tanto, en toda situación, un elemento que no es meramente situacional: la unidad del sujeto moral. Si es verdad que la situación contextual es relativa, no cabe negar que lo relativo es siempre *relativo a* algo que, en último análisis, no es relativo. Dicha unidad moral del sujeto conlleva la aplicación *a fortiori* de los mismos principios, bien que cada una de las aplicaciones de esos mismos principios, indudablemente será distinta y contextualizada. No se trata entonces del arte de la separación sino del *arte de*

---

<sup>52</sup> Me he ocupado con mayor detenimiento de esta cuestión en *Positivismo y violencia. El desafío actual de una cultura de la paz*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 163 y ss.

<sup>53</sup> Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Deidós, 1994, p. 86.

*la distinción*, de la armonía, del encaje de lo diverso en lo unitario, armonía que, naturalmente, respeta la diversidad y legítima autonomía de las esferas, pero no implica la esquizofrenia de quien mantiene principios completamente incompatibles en ámbitos que, siendo diversos, algo tienen en común, a saber, el apelar a la respuesta práctica y a la responsabilidad del *mismo* sujeto.



## II. LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA ABSOLUTA

### 1. Libertad y autonomía

La identificación sin residuos que, en la ética consensualista, se lleva a efecto entre *libertad* y *autonomía* es abusiva por desatender la analogía del concepto de libertad. En su faceta principal, la libertad humana es la capacidad de elegir el bien. Sin embargo, por la peculiar constitución de la voluntad humana, cuyo objeto formal *quod* es el bien que la inteligencia le presenta, pero que ha de convivir, a su vez, con otras inclinaciones que en ocasiones no facilitan la prosecución del bien, la voluntad ha de estar dotada de la capacidad de proponerse fines arduos. El hombre verdaderamente libre es capaz de autoposeerse para disponer de sí mismo en relación a un fin difícil, y de quererlo operativamente, es decir, no sólo querer su *idealidad* –lo cual es imposible, como ya se ha visto– sino su *realidad*: quererlo queriendo, por tanto, los medios necesarios para traerlo al ser<sup>1</sup>. Por supuesto que esta cualidad –a la que se puede llamar *libertad moral*– proporciona al hombre una dosis importante de autodomínio, de autogobierno, de “autonomía”, y naturalmente presupone la capacidad de elegir que denominamos libre albedrío, sin la cual aquélla otra no sería posible. Ahora bien, el libre albedrío es fáctico, en el sentido de que está

---

<sup>1</sup> “Hay personas que se sienten frustradas porque no se han casado, y otras porque se casaron. Lo que importa es querer algo o a alguien de corazón y definitivamente, y entregarse de verdad y sin reservas. *La libertad auténtica abraza lo irrevocable*, mientras que las personas interiormente poco libres eligen solamente lo provisional, lo pasajero. Y no es la coacción externa la peor –Sócrates era mucho más libre que sus carceleros y “cicuteros”– sino la coacción interna, que da lugar a la obsesión y desenfrena la fantasía” (cfr. J.B. Torelló, “Las ciencias humanas ante el celibato sacerdotal”, *Scripta Theologica* 27:1, 1995, p. 270).

en nosotros no como resultado de una iniciativa a su vez libre nuestra, mientras que la libertad moral sí es un logro: la única manera de tenerla es *obtenerla*, conquistarla a base de un determinado uso de nuestra libertad electiva. No cualquier uso de ésta proporciona libertad moral o autodominio<sup>2</sup>. Sólo un buen uso – moralmente recto, es decir, *verdadero* en sentido práctico– de la libertad electiva puede proporcionar libertad moral, que es la más propiamente *humana*. Por ello no cabe identificar la libertad con la autonomía en su acepción de independencia absoluta del sujeto respecto de todo vínculo. Si la libertad electiva no se *liga* a la verdad –a la elección verdadera, buena– no se cumple como auténticamente humana; se cumplirá en el ámbito electivo, pero no en el ámbito humano integral, ya que lo importante en la libertad no es ella misma; en tanto que medio –no fin– lo relevante de la libertad es el contenido de la elección. En otras palabras, el valor de la libertad humana estriba no en la infinita posibilidad de elegirlo todo –indiferencia o indeterminación<sup>3</sup>– sino en aquello que se logra (o pierde) en la elección. (A su vez, hay otro tipo de libertad,

---

<sup>2</sup> El sentido de la libertad moral que aquí se propone no coincide exactamente con el que le ha atribuido, siguiendo a los estoicos, Kant. En el estoicismo, libertad moral equivale a *apatía* (*ataraxía*), que consiste en la anulación total de las pasiones o inclinaciones. La libertad moral –en línea más bien con la tradición aristotélica y cristiana– no consiste en no tener inclinaciones sino en no ser-tenido por ellas, lo cual implica un concepto no peyorativo de las pasiones o inclinaciones, completamente distinto al estoico y al kantiano. Vid. J.M. Barrio, *Positivismo y violencia*, cit., pp. 65-73.

<sup>3</sup> La ausencia de coacción (*libertas a coactione*) es ingrediente necesario pero no suficiente de libertad. J. Guitton describe bien la vivencia de la libertad de arbitrio como *decisión*, y el riesgo que lleva consigo: “Es verdad que hay en todas las vidas unos *instantes de detención, cargados de futuro o de pasado*, en los que tenemos la impresión de estar más allá de la duración común, por ejemplo cuando hacemos un acto de libertad radical, que pone en juego *por anticipación* nuestra nuestra vida entera. Todo el mundo ha conocido ciertos *compromisos irreversibles*: elección de una profesión, de un cónyuge, de un partido, de una política, de una religión o de una irreligión. Hay que arriesgarse. Hay que embarcarse valientemente. No se puede escribir una historia sin encontrar en ciertas ocasiones esos instantes de riesgo que cambian la faz de las cosas” (*Historia y destino*, Madrid, Rialp, 1977, pp. 95-96).



que Millán-Puelles denomina, siguiendo a Aristóteles y Heidegger, ontológica o “trascendental”, que nada tiene que ver con la autonomía tal como aquí se habla de ella<sup>4</sup>).

Por su parte, no es posible identificar libertad con autonomía, pues el grado de libertad que se posee depende del grado de realidad de aquello con lo que uno se vincula, precisamente eligiéndolo. (Lo más formal de la libertad electiva es, en efecto, la autodeterminación. Por muy “auto” que sea, no deja de ser *determinación hacia algo*). La libertad, entonces, no es independencia: depende de la realidad que se elige, y más concretamente del grado de intensidad entitativa de dicha realidad<sup>5</sup>.

La libertad no se puede cumplir, entonces, desligándose de la verdad. Es el sentido de la expresión cristiana “la verdad os hará libres”. El frontispicio de la Universidad de Uppsala resume paladinamente esta idea: “Es grande pensar libremente, pero es aún más grande pensar correctamente”. (Por cierto que no es posible “pensar” –tomando este término en su acepción más estrecha– sin hacerlo libremente.) La libertad de pensamiento no es otra cosa que un medio –valioso, pero con el valor de un medio– para poder buscar la verdad.

Con todo, lo que mejor define la libertad como *humana* es el aspecto señalado por la libertad moral. Digamos que ésta es la más propiamente humana, aunque, en rigor, no se pueda decir que sea “natural”, pues, como ya se apuntó, la libertad moral es adquirida. Sin embargo, corresponde principalmente a la naturaleza humana; en otras palabras, la libertad moral es la manera óptima de ejercer dicha naturaleza en plenitud.

La doble vertiente de la libertad –adquirida e innata– es la que hace posible hablar de una diversa *dignidad* de la persona humana: una dignidad adquirida, por el buen uso de la libertad de albedrío –por tanto, la dignidad en la que consiste, propiamente, la libertad moral– y una dignidad innata, en la cual efectivamente

---

<sup>4</sup> Vid. su libro *El valor de la libertad*, cit.

<sup>5</sup> Vid. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 220 y ss.

tiene un papel decisivo la capacidad de hacer opciones (libertad innata, de albedrío), pero que no se determina por el buen o mal uso que hagamos de dicha capacidad. Es un aspecto esencial de la dignidad ontológica o innata del ser humano el que éste tiene una *cierta* iniciativa sobre sí mismo, iniciativa que radica en la libertad electiva. Pero la capacidad de hacer opciones no es un fin, como se ha dicho, sino un medio para adquirir la libertad moral, que corresponde al hombre de modo más pleno. Al no percibir esta doble dimensión de la libertad, la identificación sin residuos entre autonomía y libertad resulta confundir más que aclarar.

## 2. Dignidad ontológica y dignidad moral

Es preciso tener en cuenta la distinción entre dignidad moral y dignidad ontológica<sup>6</sup>. No es cierto, como propone la ética consensualista, que todas las personas sean iguales en dignidad ética; lo son en cuanto a la dignidad ontológica innata, que implica el *hecho* de tener libertad de albedrío, hecho en virtud del cual la persona humana es, en algún sentido, *causa sui*. Pero las personas no son iguales en el *uso* de su libertad. Si es verdad que no cualquier uso de la libertad es correcto –lo cual es universalmente admitido, incluso por los consensualistas– y que ese uso es determi-

---

<sup>6</sup> Millán-Puelles advierte cómo esta distinción funda el orden de consideraciones prácticas que han de afrontarse desde la discusión, por ejemplo, acerca de los derechos humanos: “La *dignidad moral* de cada hombre es cosa muy diferente de la *dignidad ontológica* de la persona humana. Esta dignidad es innata e indivisible y, aunque supone la posesión del libre arbitrio, no se encuentra determinada por su buen o mal uso. Desde el punto de vista de la filosofía práctica, la dignidad ontológica de la persona humana posee, no obstante, una significación esencial: la de constituir el fundamento –no el único o radical, ya que éste consiste en Dios– de los deberes y los derechos básicos del hombre. Estos deberes y derechos básicos suelen denominarse naturales por suponer en toda persona humana la naturaleza racional, de modo que también se ha de tomar a esta naturaleza por fundamento de ellos, pero no solamente por ser algo que tenemos en común todos los hombres, ya que asimismo la dignidad ontológica de la persona humana la tenemos todos los hombres en común, sino por hacer que nuestro nivel o rango de personas sea justamente el de personas humanas” (*Lección Filosófica*, cit. pp. 165-166).

nante de la dignidad moral –adquirida– de la persona, no puede decirse que la dignidad moral sea igual en todos. Hay aquí una confusión, en parte producida por el uso, más retórico que teórico, que la modernidad ha hecho del lema revolucionario francés. La *egalité* ha pasado a significar igualdad en todo, también en dignidad moral, de manera que cualquier uso de la libertad está legitimado si es efectivamente un uso autónomo de la libertad: si es el *yo* quien elige. A muchos parece, como explica Bloom, que “la respetable y accesible nobleza del hombre debe hallarse, no en la búsqueda o el descubrimiento de la vida buena, sino en la creación de un “estilo de vida” propio, de los que hay no uno, sino muchos posibles, ninguno comparable a otro. El que tiene un “estilo de vida” no está en competencia con nadie, ni es, por lo tanto, inferior a nadie, y por tenerlo puede gobernar su propia estima y la de los demás”<sup>7</sup>.

V. Velarde observa la influencia de Maquiavelo y Lutero en la constitución moderna de la mentalidad según la cual nadie, en el fondo, es malo. “Las doctrinas de ambos, afirma, son complementarias de una misma tesis. Los actos humanos no son ni buenos ni malos en sí mismos –dice Maquiavelo–, sino que son buenos si se realizan por bien del Estado. Lutero, por su parte, dice que el sentimiento de culpa carece de sentido: la maldad del acto consiste en verlo malo y su bondad en creerlo bueno. De esta forma se postula, sin fundamento racional, la tesis ideológica que constituye el *substratum* del pensamiento político moderno que libera de responsabilidad al hombre en lo subjetivo (Lutero) y en lo objetivo (Maquiavelo). El maquiavelismo fue en realidad una invitación a descubrir fines “valiosos” que justifiquen todos los apetitos humanos; el luteranismo, por su parte, fue una invitación a librar-se del sentimiento de culpa moral que pudiera surgir tras la satisfacción de los apetitos”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> A. Bloom, *op. cit.*, p. 148.

<sup>8</sup> V. Velarde, “La pretendida legitimación ética de la violencia política”, en J. A. Ibáñez-Martín, T. González Ballesteros y R. Gómez Pérez, *Por una cultura pacifista*, Madrid, Uchibón, 1986, pp. 144-145.

El indiferente *mar de las equivalencias* lleva, en palabras de Bloom, a que “quienes están interesados en la *resolución de conflictos* encuentran mucho más fácil reducir la tensión entre valores que la tensión entre el bien y el mal (...). El término *valor*, que se utiliza para significar la subjetividad radical de toda creencia sobre el bien y el mal, sirve a la indolente búsqueda de una confortable autoconservación”<sup>9</sup>. Como ya se ha sugerido, este relativismo, irenista y confortable, del que tan amigo se muestra el esteticismo *light* de la sensibilidad posmoderna, se soporta más o menos en la teoría, pero no en la vida misma: todos reaccionamos, a veces con gran energía, contra determinadas injusticias, principalmente si estamos en la situación de víctima. En la práctica, nunca consideramos indiferente o igualmente válido cualquier uso autónomo –por cierto que no podría ser de otro modo– de la libertad<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 146. “Lo que realmente sucede en una contracultura o en un estilo de vida –si es ennobecedor o envilecedor– carece de importancia. A nadie se le obliga a reflexionar sobre sus prácticas. Es imposible. Cualquier cosa que uno sea, quienquiera que uno sea, es el bien. Todo esto da testimonio del sorprendente poder, del que hablaba Tocqueville, de las abstracciones en una sociedad democrática. Las simples palabras lo cambian todo. Es también un comentario sobre nuestro moralismo. Lo que empieza en una búsqueda, si no precisamente de placer egoísta –los historiadores del futuro no nos considerarán una raza de hedonistas que sabían *gozar*, pese a todo lo que hablamos de ello–, sí al menos de evitación y liberación del sufrimiento o el malestar, transformada en un estilo de vida y un derecho, se convierte en fundamento de superioridad moral. La vida confortable y libre de coerciones es moralidad” (p. 245).

<sup>10</sup> Ch. Taylor señala, con acierto, que “la naturaleza de una sociedad libre estriba en que será siempre escenario de una lucha entre formas superiores e inferiores de libertad” (*op. cit.*, p. 108). Este autor muestra bien la insuficiencia del planteamiento liberal de la autenticidad (Mill) como autorrealización individualista: “Sólo puedo definir mi identidad contra el trasfondo de aquellas cosas que tienen importancia. Pero poner entre paréntesis a la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia. Sólo si existo en un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguno otro cosa de esta

Junto a otros elementos más válidos, la eliminación de las diferencias morales está en la base de las ideas de “responsabilidad solidaria” y “democratización de la responsabilidad”<sup>11</sup>.

### 3. Autonomía como autolegislación “monológica”

El concepto de autonomía está tomado aquí en su acepción rigurosamente kantiana –por cierto, la que mejor responde a la etimología del vocablo– como capacidad de autonormarse, de darse leyes a sí mismo. Indudablemente es éste un aspecto de la libertad humana, pero no es el único ni el más decisivo. Lo es más la capacidad de secundar –libre, no naturalmente– esas leyes, pues por mucho que uno fuese capaz de darse leyes a sí mismo, si no lo fuese también de obedecerlas, en poco quedaría la libertad. La autonomía sin libertad moral es completamente vacía e infecunda.

Hay un sentido en el que resulta plenamente legítimo hablar de autonomía de la voluntad, y es el que reconoce el carácter inalienable de ésta. La voluntad puede ser educada, motivada, ayudada desde fuera, pero nunca suplantada. Es verdad que, en sentido estricto no hay una voluntad heterónoma. Hay *leyes* heterónomas. (De hecho, como veremos, en la medida en que es fundamento de obligaciones, toda ley es heterónoma<sup>12</sup>). Pero la voluntad a la que apelan, o es autónoma, o no es voluntad, al menos según el modo

---

tenor *tiene una importancia* que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial. La autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan de más allá del yo; presupone esas exigencias” (pp. 75-76).

<sup>11</sup> Vid. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

<sup>12</sup> Con todo, no está de más precisar, con A. Laun, que “la obligación es, a la vez, autónoma y heterónoma. Autónoma, porque sólo la ley conocida es obligatoria y porque ésta se halla ligada esencialmente con la condición humana; heterónoma, porque esta ley está inserta en el corazón de los hombres, pero no ha sido creada por ellos ni depende en modo alguno de su voluntad” (*La conciencia. Norma subjetiva suprema de la actividad moral*, Barcelona, Eumo, 1992, p. 77).

de la *voluntas ut ratio*. Dicha expresión suele traducirse como “apetito elícito”, mientras que la *voluntas ut natura* equivale a “apetito natural”. Ésta última consiste en una tendencia *insensata* hacia algo, a saber, una tendencia que se da sin necesidad de que su sujeto sea consciente de ella, mientras que la primera sólo se verifica cuando el sujeto –aquí siempre personal– se mueve a sí mismo hacia un fin, buscándolo conscientemente. Toda tendencia natural es espontánea, es decir, surge sin violencia de la naturaleza misma del ente que tiende, pero, por la misma razón, no es libre, al ser una tendencia sin conciencia. En cambio, la tendencia elícita surge cuando el sujeto se fuerza a sí mismo en una dirección determinada, ciertamente porque sabe de la bondad de lo que quiere, pero radicalmente porque quiere. Querer *porque se quiere* es una fórmula que, sin ser suficientemente clara, es expresiva de la peculiar reflexividad de la voluntad, de su capacidad de hacerse objeto de sí misma. A este querer autotemático es al que apunta el sentido más válido de la palabra “autonomía”. A su vez, la persona humana puede querer algo operable por facultades distintas de la voluntad misma –por ejemplo, cuando quiero andar, o agarrar una cosa con las manos– o puede dirigir su voluntad hacia un objetivo sin mediación alguna, aunque se trate de un querer ineficaz. En el primer caso se suele hablar de actos *imperados* de la voluntad –ésta impera a otras potencias ejecutivas– y en el segundo de actos *elícitos*, es decir, acciones que la voluntad ejerce *por sí misma*, sin auxilio de ninguna otra potencia.

La autonomía de la voluntad elícita es consecuencia de la reflexividad originaria del querer humano. Éste puede estar *condicionado* por motivos heterónomos –siempre lo está en alguna forma– pero sólo puede estar *determinado* por él mismo. En último término, yo puedo tener razones para querer lo que quiero, pero la razón fundamental no es, digámoslo así, una razón –un motivo–: la causa principal es que *lo quiero*. Por tanto, en todo acto mío de querer, además de querer lo que quiero, concomitantemente *quiero mi propio querer*. De esta suerte, no hay otra forma de querer humano elícito que no sea queriendo mi querer, es decir, “porque me da la gana”, como es corriente oír en castellano.

A esta luz, carece de sentido hablar, por ejemplo, de una “moral autónoma y libremente asumida”. Esta frase da lugar a confusión. ¿Es que puede haber una moral impuesta, heterónoma? Cualquier código moral, de ser asumido, lo es libremente. Por la misma manera resulta equívoco el concepto de “librepensador”, pues no hay manera humana de pensar, en el sentido más obvio de la expresión, que no sea hacerlo libremente. Un supuesto pensamiento no libre –impuesto desde fuera– no sería realmente un pensamiento: sería una consigna, un reflejo condicionado o lo que se quiera, pero no pensamiento humano en modo alguno.

El problema de la autonomía de la voluntad mantiene una estrecha analogía con el de la conciencia, la cual, siendo subjetiva, es fuente y criterio último de obligación moral. Desde el punto de vista teológico, J. Ratzinger ha acertado a explicarlo con particular penetración: “El primer estrato, que podemos llamar ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras (...). El amor de Dios, que se concreta en los Mandamientos, no nos es impuesto desde fuera, sino que es inculcado en nosotros de antemano (...). La anámnesis sumergida en nuestro ser necesita ayuda exterior para percatarse de sí misma. Pero la ayuda exterior no está enfrentada, sino coordinada, con ella: cumple una función mayéutica, no le impone nada extraño, sino que la consume y consume su constitutiva apertura a la verdad”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, cit., pp. 67 y 69. Citando a S. Pablo, *Rom.*, 2, 14-15 (“En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia”) y a San Basilio, *Regulae fusius tractatae*, Resp. 2, 1, PG (Migne) 31, 908 (“El amor a Dios no descansa en una disciplina impuesta sobre nosotros desde fuera, sino que está infundido constitutivamente en nuestra razón como una capacidad y una necesidad”) concluye Ratzinger que “el amor consiste en cumplir los

Por el contrario, para Kant autonomía significa algo más. Autónomo no es sólo el sujeto que *internaliza* la ley en la forma – específica de la conciencia– de una pauta subjetiva del querer, sino la conciencia que *crea* la norma. En otras palabras, es autónoma la voluntad que se da a sí misma, no sólo su propio querer, sino su propia ley. Autonomía significa autonormación absoluta, ab-suelta de toda relación de dependencia, de toda heteronomía; es decir, independencia, indeterminación, libertad absoluta –en el sentido de *libertas a coactione*– frente a la verdad y al bien. (Nietzsche dará el siguiente paso: no es el bien el que hace buena a la voluntad que lo quiere, sino la voluntad, creadora, la que lo hace bueno al quererlo<sup>14</sup>). Una autonomía así es considerada por Kant –y con él, por buena parte del pensamiento moderno– el único criterio de la conciencia moral. No puedo secundar una ley de la cual no pueda, a su vez, concebirme legislador. La asunción de

---

Mandamientos y, por eso, la chispa del amor, sembrada en nosotros de forma proporcionada a nuestra condición creatural, significa 'que hemos recibido de antemano en nuestro interior la capacidad y la disposición para cumplir todos los mandamientos divinos... que no son algo impuesto desde fuera'" (p. 66).

<sup>14</sup> De ahí la crítica de Nietzsche a la filosofía clásica. En palabras de Bloom, "como los mitos existen primero y dan a los hombres sus primeras opiniones, la filosofía significa una destrucción crítica del mito en favor de la verdad y en aras de la libertad y de una vida natural. Sócrates, tal como aparece en los diálogos platónicos, cuestionando y refutando las opiniones recibidas, es el modelo de la vida filosófica; y su muerte a manos de sus compatriotas por no creer en sus mitos, compendia los riesgos de la filosofía. Nietzsche extrajo exactamente la conclusión contraria de los mismos hechos acerca del mito. No existe naturaleza ni libertad natural. El filósofo debe hacer lo contrario de lo que hizo Sócrates. Así, pues, Nietzsche es el primer filósofo en atacar a Sócrates, porque la vida de éste no es la vida modelo, sino una vida corrompida y monstruosa carente de toda nobleza. La vida trágica, que Sócrates desactivó y purgó, es la vida seria. El nuevo filósofo es a la vez aliado y salvador de los poetas, y la filosofía misma es la especie más excelsa de poesía. La filosofía al modo antiguo *desmitologiza* y *desmitifica*. No tiene sentido de lo sagrado; y *desencantando* al mundo y *desarraigando* al hombre, conduce al vacío. La revelación de que la filosofía encuentra la nada al final de su búsqueda, informa al nuevo filósofo de que la creación de mitos debe constituir su preocupación central para crear un mundo" (A. Bloom, *op. cit.*, p.



un código de cuyas máximas el sujeto no puede saberse radicalmente autor, definiría una conducta punto menos que inmoral: el hombre no puede perfeccionarse moralmente obrando y queriendo en razón de un código heterónomo.

Ahora bien, *asumir libre y autónomamente* una norma puede ser compatible con  *fingirse* autor de esa norma, pero no con *serlo* realmente<sup>15</sup>. Asumir como propio –hacerlo *mío*– un criterio de conducta es compatible con reconocer explícitamente su índole heterónoma, que es el paso que nunca llega a dar Kant. Dicha compatibilidad se aprecia bien, por ejemplo, en el concepto scheleriano de *pseudomandato*, que ya hemos analizado. En correspondencia con éste, cabe otro sentido de autonomía como la cualidad de *obrar* por sí mismo, ya mucho más cercano al concepto de libertad. No obstante, la autonomía puede estar impedida desde fuera, mas no la libertad de querer. Hay que distinguir entre la libertad de movimientos, digamos la libertad ejecutiva, de hacer cosas (en definitiva es a lo que se reducen las diversas formas de “libertades” públicas –políticas, económicas, sociales, etc.–) y la libertad en sentido antropológico como capacidad de elegir, que es inalienable. Por tanto, la autonomía de *obrar por uno mismo* –siendo así que ese obrar también es, en cierto modo, normativo, pautado por el propio sujeto– es distinta de la libertad electiva, a no ser que se introduzca en el concepto kantiano de autonomía una corrección esencial, la cual estribaría en entenderla como “libertad moral”, no como una autolegislación desvinculante, fingidora de absolutez.

La condición de posibilidad de que el hombre pueda considerarse absoluto legislador de su conducta es que pueda pensarse igualmente autor de su propio ser, pues sólo quien otorga el acto de ser proporciona de modo concomitante una naturaleza en la que se halla el registro de sus posibilidades dinámicas: el modo de

---

<sup>15</sup> No conviene olvidar que se trata de una ficción, como el propio Kant reconoce al aplicar su doctrina de la “subrepción trascendental” de la razón pura práctica. Aun en el supuesto de que la norma o máxima que ha de regir mi actuación no haya sido legislada por mi conciencia, yo debo actuar como si (de ahí) lo hubiese sido.

obrar tiene que ser coherente con el modo de ser. Pero en caso de ponerme como origen de mi propio ser, vale decir, como ser absoluto, sería imposible que en mí se verificara el fenómeno de la obligación bajo el sentimiento producido por el carácter constrictivo de la norma, pues éste contradiría polarmente la índole absoluta de mi existencia, afirmada por hipótesis. Si hablamos de leyes prácticas en sentido kantiano –es decir, las que apelan a la libertad, no las leyes naturales– el sujeto racional se vive instado por ellas en la forma de una cierta constrictión exterior, como algo *ob-iectivum*, que se me opone y me vincula desde fuera, no desde dentro. En efecto, toda obligación relativiza mi propio ser a un deber que experimento en la forma de una constrictión que, si es real, es porque de alguna manera me afecta *ab extrinseco*.

En su sentido más verdadero, por tanto, la autonomía hay que entenderla como la internalización o asunción –todo lo “crítica” que se pueda y quiera– de un código del que cabalmente no se es autor y del que, por lo mismo, no se poseen necesariamente todas las claves cognoscitivas, en la medida en que tampoco el hombre conoce de modo completo y exhaustivo su propio ser. La dosis de verdad práctica *descubierta* –su correspondencia con las aspiraciones humanas más originarias– es lo que mueve, en principio, a cada sujeto a asumir en conciencia un código u otro. Ello explica que sea su racionalidad moral el fundamento necesario para la asunción autónoma de un código, y no al revés –que la autonomía sea el fundamento de la racionalidad moral– como propone el consensualismo.

#### **4. Autonomía como autodeterminación del “ideal felicitarario”**

De acuerdo con la idea kantiana de autonomía como autolegislación monológica, la ética consensualista propone que nadie puede pretender hacer feliz a otra persona según su propio concepto de felicidad. Es la actitud que suele denominarse *paternalismo*. Si no hay normas morales absolutas y definitivas (tampoco absolutos

morales negativos), entonces, *de felicitas nemo dicitur*. Ciertamente no estamos ante una cuestión fácil.

En primer término, es verdad que nadie tiene derecho a hacerme feliz a su manera. Pero es verdad porque lo contrario es imposible y, ante todo, *ad impossibilia nemo tenetur*: nadie puede hacer feliz a otra persona a su propio modo. Aristóteles subraya que la felicidad es una *praxis*; es acción, más que un estado pasivo de *bienestar*. No es algo que yo recibo pasivamente, como puede ser una sensación placentera. La felicidad no es una cuestión sólo, ni principalmente, de “sentirse bien”, de “estar a gusto”, como lo estaría una planta en cultivo hidropónico, en caso de que pudiese sentir. No cabe confundir la vida buena (*eudaimonía*) con la “buena vida” (*acráteia*)<sup>16</sup>. Dedicarse éticamente a la vida buena – el viejo tema griego del ideal del sabio– no se reduce a “darse la buena vida”, como decimos en castellano: es una dedicación, una acción, no una mera pasión. La felicidad es resultado de algo que yo hago o, más bien, consiste en la acción misma en cuanto buena, virtuosa. En este sentido, la felicidad no excluye –al contrario– el placer y la buena fortuna, que son como su coloreamiento y plenitud<sup>17</sup>, pero tampoco depende esencialmente de estos elementos. Cuanto más activo se es, cuanto mayor es el nivel de *praxis*, tanto mayor es la satisfacción que se obtiene.

La ética consensualista –que en este asunto hace causa común con el utilitarismo– da a entender que el “ideal felicitarario” es inobjetivable para nadie que no sea el propio interesado. Por lo tanto sería imposible un diálogo intersubjetivo sobre la mejor condición de la vida humana (*eudaimonía*) que alcance el nivel de la publicidad razonante. Sólo cada quien tiene acceso privilegiado a su propia intimidad. Cualquier intento de suplirla o ayudarla es “paternalista”.

En el ámbito educativo y en el sanitario –dos de los que el consensualismo entiende como marcos específicos de aplicación de la ética dialógica– es importante poner de relieve la diferencia entre

<sup>16</sup> Vid. L. Polo, “La vida buena y la buena vida: una confusión posible”, *Atlántida* II:7, julio-septiembre 1991, pp. 287-292.

<sup>17</sup> Vid. *Ética y Misión* I, p. 1000-21, 1000-29.

“suplantar” y “ayudar”. Precisamente Tomás de Aquino, en la cuestión disputada *De magistro*<sup>18</sup>, compara la tarea del maestro con la del médico. De la misma forma que éste ha de *ayudar* a la naturaleza para que recobre por sí misma la salud –estado al que espontáneamente tiende– suministrando auxilios meramente instrumentales, también en el aprendizaje la causa principal es la inteligencia del educando, que tiende naturalmente al saber, consistiendo la función del maestro en una ayuda instrumental externa. Todavía más clásica es la imagen socrática del parto y la mayéutica. Es preciso distinguir entre la madre y la co-madre, entre la pariturienta y la partera; no es lo mismo realizar el parto –dar a luz– que asistir a él. Hallar la verdad y comprenderla intelectualmente, que es algo parecido a un parto –*partus mentis*, lo llamaban los clásicos– es algo que el maestro no puede hacer por el discípulo: nadie puede suplir a la propia inteligencia del otro. Pero sí cabe que el maestro oriente, suscite, ayude, ilumine y, así, facilite desde fuera un proceso interior.

Si cualquier ayuda se concibiese como una suplencia, entonces efectivamente todo acto educativo o médico sería injusto. Aquí la cuestión es prudencial. Un paternalismo excesivo, sin duda no es deseable. Pero ello no significa que cualquier intento de ayudar que sea respetuoso y no supletorio –a no ser en determinadas situaciones excepcionales– sea injusto y abusivo.

La cuestión de fondo es la de si puede hacerse un discurso objetivo sobre la felicidad, cuestión que, a su vez, remite a la de si es posible un discurso propiamente antropológico. Aquí se manifiesta nuevamente la influencia de los planteamientos kantianos. La ética consensualista, de acuerdo con la kantiana, postula la necesidad de una *antroponomía* sin antropología, entendiendo por tal “la pregunta por la esencia del hombre”. En todo caso hay un rechazo de una imagen universalizable del hombre, pero no de una mínima concepción configuradora de unos rasgos de lo “humano”, que permita, desde unas *normas compartidas*, la concurrencia dialógica de diversas “antropoeudaimonías”<sup>19</sup>. (Como ya se ha

<sup>18</sup> Dentro de la colección de cuestiones *De veritate*, la q. 11, a.1.

<sup>19</sup> Vid. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cit. p. 17.

comentado, el concepto mismo de norma compartida encierra una posible ambigüedad, tal como es usado en este contexto. Naturalmente se refiere a la posibilidad –y conveniencia, no cabe duda– de que una norma sea aceptada interiormente por aquellos a quienes ha de vincular. Pero también se pretende que signifique el que una norma no vincula nada más que en el supuesto de que sea compartida de hecho. Ahora bien, si esto es así, carece de sentido el concepto –omnipresente en la filosofía kantiana– de legislación *a priori*. Y, sin embargo, Kant tiene mucha razón cuando advierte que las leyes prácticas no son hechos empíricos y, por tanto, no vinculan de manera condicionada a que exista un consenso sobre ellas. El imperativo categórico –forma de toda ley práctica– es, por definición, *incondicionado*, absoluto. De esta suerte, una norma es moral no supuesto que sea consensuada, sino con independencia de ese *hecho*, si bien ello no menoscaba el que sea buena y deseable la existencia del correspondiente consenso. De todas formas, las leyes morales no son primariamente hechos.)

En último término se trata del problema kantiano de la posibilidad de una Antropología trascendental. En ella, la razón pura práctica tendría prioridad sobre la teórica y solucionaría las perplejidades a las que ésta aboca, según el kantismo. Lo que la razón teórica “depurada” debiera rechazar estoicamente a título de ilegítima subrepción *trascendente*, aparece ahora como un acto de “fe filosófica”, exigido por el *factum* de la conciencia moral y sumamente exigente con los supuestos teóricos de la razón pura. Ésta, que quedó paralítica ante la verdad en sí –y, por ende, incapaz de decir nada cognoscitivamente relevante sobre la esencia humana– no puede sin embargo quedar perpleja ante el bien que la conciencia impone obrar. Es preciso hacer cosas: ya no se trata tanto de objetivar la realidad como de *realizar lo objetivo*, lo que la razón pura práctica decreta<sup>20</sup>. Los *intereses de la razón* son esencialmen-

---

<sup>20</sup> “Resulta así que las ideas, o manifestaciones racionales de los fines de la razón, no pueden ser utilizadas como verdaderos conocimientos, pero sí como medios de orientación para procurar conscientemente esos fines. El aprovechamiento concreto de las ideas y, por tanto, de la perplejidad, como medios positivos para la consecución de los fines de la razón se realiza en la

te prácticos, según propone Kant en el *Opus Postumum*. No es cuestión de investigar qué es el hombre, sino de mandarle de manera inteligente.

Este planteamiento kantiano, del que en último término se nutre el que ofrece la ética consensualista, no resuelve la aporía fundamental: ¿cómo es posible organizar la praxis humana, individual y social, sin partir de una noción teórica de lo que es el hombre? El miedo a la *falacia naturalista* es el que, entre otras cosas, llevaría a postular una praxis, no irracional, pero en el fondo completamente ciega. El problema de la síntesis entre la teoría y la práctica no es resuelto por Kant en modo alguno. No es posible hacer una teoría sobre el mejor modo de conducirse como ser humano sin contar con una noción de lo que es el ser humano. No puede haber, en fin, antroponomía sin antropología.

## 5. La cuestión de la eutanasia

La imposibilidad de contar con una noticia del *ser* del hombre cognoscitivamente válida –objetivable y, por ello, compartible– tiene una aplicación muy concreta al ámbito de la Bioética: el criterio principal que ha de seguirse –por parte del médico, del per-

---

filosofía kantiana mediante el recurso al conocido *als ob*. Lo mismo que en las matemáticas es posible resolver ciertos problemas admitiendo que lo muy aproximado es equivalente en la práctica a lo exacto (lo que se llama error despreciable) –por ejemplo, postulando que una serie convergente coincide con su límite en el infinito–, así propone Kant usar las ideas no como verdaderos principios de síntesis constitutivas de conocimiento, sino 'como si' lo fueran. 'Como si' significa que no lo son, pero que en la práctica pueden tomarse para ciertos fines por verdaderos conocimientos objetivos, y entonces sirven de principios de síntesis meramente regulativos. Naturalmente, se trata de una ficción o hipótesis teórica con resultados positivos para la práctica” (cfr. I. Falgueras, “Aprovechamiento de la perplejidad en la filosofía de Kant”, *Anuario Filosófico* XXIV/2, 1991, p. 216). De todas formas, dicho carácter hipotético no se compadece bien con la índole categórica que revisiten, según Kant, los imperativos prácticos, a no ser que se *niegue* la razón

sonal sanitario, e incluso de los familiares– no es el principio de beneficencia sino el respeto absoluto a la capacidad que cada uno tendría para decidir de acuerdo consigo mismo cuál es su propio ideal felicitarlo. Sólo el sujeto tiene un acceso privilegiado a su propia intimidad y, por tanto, sólo él puede decidir el modo de su realización personal.

Según este esquema, el sujeto tiene una especie de doble vida: por un lado, un mundo subjetivo al que únicamente cada uno tiene acceso –es el mundo del individuo– y por otro lado un mundo social, objetivo, al que pertenezco: cabría decir, más bien, que soy pertenecido por él, mientras que el aspecto individual es *mi* pertenencia. A su vez, el mundo social –el de la persona– es el ámbito de las relaciones dialógicas, en el que tiene sentido plantear la cuestión de la interlocución virtual.

Esta doble concepción del ser humano individual *versus* personal monta sobre una falsa dialéctica entre *individuo* y *persona*. “La antítesis “personalismo-individualismo” –observa Millán-Puelles– es ontológicamente insostenible. Si lo que con ella se pretende es insistir en que toda persona humana está instalada en un nivel ontológico más alto que el de cualquier ser impersonal, será preciso observar que, aunque ello es muy cierto, no se opone, en manera alguna, a que toda persona humana sea un ser individual, un individuo, ni a que lo sea en el modo de la sustancia. El nivel ontológico de la sustancia individual sobrepasa al del accidente. Más aún: si ninguna persona humana fuese un individuo subsistente, sólo cabrían dos posibilidades: o que no fuese más que un accidente, o bien que consistiera en un conjunto de sustancias individuales todas ellas. En el primer caso, cada persona humana podría ser concebida como algo inherente en un *substratum* que consistiría en la sociedad, y esto llevaría a la afirmación de un puro “colectivismo”, donde ninguna de las personas humanas puede estar en ese nivel que el “personalismo” trata de subrayar. Y si cada persona humana fuese un conjunto integrado por sustancias individuales todas ellas, su nivel ontológico sería el de una colección, no el correspondiente a una persona, dado que no puede ser una persona lo que consiste en una colección, de la

misma forma en que no cabe que lo que consiste en un enjambre sea una abeja, ni que un bosque sea un árbol”<sup>21</sup>.

Según Kant, el individuo es *naturaleza*, introversión nouménica, mientras que la persona es *cultura*, extraversion fenoménica. Dicho de manera más sencilla, el individuo *nace*, en tanto que la persona *se hace*<sup>22</sup>. Ahora bien, la ley natural prescribe el egoísmo, mientras que la ley moral invita al altruismo, a no ir exclusivamente en busca del bien privado, sino pensar ante todo en el bien común (Kant no utiliza esta expresión, pues responde a un concepto metafísico; más bien hablaría de la universalidad o universalizabilidad). De ahí que resulten contradictorias las consecuencias que en el plano de la Bioética se pretende extraer de la identificación entre autonomía en sentido kantiano –que debería conducir al altruismo– y libertad sólo de opción. La consecuencia fundamental que de ahí se extrae es que el afectado debe decidir su propio bien. Dicho de otra manera, se pretende que sólo sería bueno para él aquello que él decida que lo es.

Ciertamente es un asunto este difícil, pero la ética consensualista lo plantea muy superficialmente, sobre todo cuando se enfoca desde la perspectiva del debate sobre la eutanasia. Este planteamiento, además de confundir autonomía con libertad sin más matices, admite que la vida humana es exclusivamente un bien privado, por tanto, algo que sólo corresponde al ámbito de decisión del interesado. No se perciben aquí los límites razonables que la libertad personal ha de tener cuando está en juego el bien común. Y la vida humana *también* es un bien común, debido a la naturaleza esencialmente social y relacional del hombre. Si esto no fuese así, no se entendería ni se podría justificar en modo alguno la

<sup>21</sup> *Léxico Filosófico*, p. 459.

<sup>22</sup> La persona se hace mediante la educación, que es un proceso de transmisión de cultura. Kant describe la educación como la *humanización del hombre: Menschenwerdung des Menschen* (vid. *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1983, p. 31). Siguiendo a Kant, también J. Derbolav habla de la educación como personación: *Personwerdung* (vid. “*Pädagogische Anthropologie als Theorie der individuellen Selbstverwirklichung*, en E. König y H. Ramsenthaler (eds.) *Diskussion Pädagogische Anthropologie*, München, Piper Verlag, pp. 55-60).



obligación –que, en cambio, todos entendemos y en los ordenamientos jurídicos se establece– de impedir, si uno puede, que una persona se suicide.

¿Qué ocurre, entonces, si mi *proyecto felicitarario* es morir (en la forma de, por ejemplo, “estaré mejor muerto”)? Por una parte, es esto cosa en sí misma absurda porque, sencillamente, cuando muera dejaré de “estar”, condición indispensable para poder “estar mejor” (al menos como se está *humanamente*, es decir, en posesión de uno mismo, por tanto, en las condiciones necesarias para poder ser feliz). Por otra, yo puedo decidir sobre mi propia muerte con una decisión prometeica; decisión, empero, que pretende ficticiamente arrebatarse a Dios un poder que sólo corresponde a Él, dueño de la vida y de la muerte.

Aquí manifiesta su presencia una visión profundamente desenfocada de la felicidad: se entiende únicamente como “autorrealización” personal, y ésta, a su vez, en clave meramente egoica. El hombre, por el contrario, es un ser esencialmente relacional – *subsistens respectivum*<sup>23</sup>– y, como pone de relieve V.E. Frankl, sólo puede “realizarse” cuando no lo pretende directamente, cuando se da a los demás<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Vid. Ferrer Arellano, J., “Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia”, *Anuario Filosófico* XXVII:3, 1994, pp. 908-911.

<sup>24</sup> Con independencia de su uso más o menos superficial, la fórmula *realización personal* responde a una dimensión hondamente antropológica. V.E. Frankl expone, en un artículo periodístico, la experiencia de que la autorrealización humana está en función de la capacidad de autotranscendencia y que, por tanto, sólo se obtiene cuando no se busca. En contra de lo que pudiera parecer, dicha plenitud no está dada en la satisfacción del principio de placer, sino en el acto de la entrega generosa al otro. He aquí sus propias palabras: “Todo ser humano siempre se está proyectando hacia algo más allá de sí mismo, algo en el mundo exterior o alguien en ese mundo exterior, una persona, un ser amado a quien entregarle su amor (...) La autotranscendencia es un rasgo esencial de la existencia humana. La autorrealización es buena, pero sólo puede obtenerse como efecto secundario o subproducto; no puede procurarse directamente (...) La mejor manera de conseguir la realización personal consiste en dedicarse a metas desinteresadas (...) Originalmente, el hombre no lucha por el placer o el poder, sino por un sentido. Y al realizar ese sentido, la dedicación amorosa a otro ser humano, se produce el placer como efecto

El problema de la eutanasia se articula en dos cuestiones: una de tipo ontológico y otra ética: ¿En qué sentido cabe decir que el hombre tiene en sus manos su propia vida? ¿Qué significado se puede adscribir a la noción de una vida digna de ser vivida? En cuanto a lo primero, hay que precisar que el yo no consiste en su actividad consciente –inteligente y libre– y, por ello, no cabe que adquiera o pierda su realidad mediante el ejercicio activo de la conciencia<sup>25</sup>. El ser, por tanto, no está en el orden de aquello que para el hombre es disponible. Sobre la base de que soy, de que soy persona y, por ende, de que soy libre, puedo disponer de mi vida en un sentido u otro, proyectarla libremente, pero al igual que no he elegido libremente ser ni ser libre, tampoco cabe que elija dejar de ser. El ser y la libertad, para mí, son algo fáctico, algo que está hecho *en* mí, pero no *por* mí, a partir de lo cual yo sí puedo hacer otras muchas cosas con mi vida. Elijo *desde* esa facticidad, pero no *sobre* ella. Dicho en lenguaje heideggeriano, puedo elegir ser-así (*Sosein*) pero no puedo elegir ser-ahí (*Dasein*).

El aspecto ético de la cuestión se plantea en torno al concepto del supuesto “derecho a una muerte digna”. A algunos parece que no cabe objetar nada a la eutanasia, máxime si se da la condición de que el interesado la solicite después de un examen ponderado de las circunstancias y tras haber llegado a la convicción de que su vida ya no merece ser vivida. Carecería de todo contenido humano aquella vida sobre la que uno no puede ya tener iniciativa. Si no estoy en condiciones de decidir lo que soy y lo que hago, mi vida es un continente vacío de contenido, ya no posee un valor en sí misma, sino un mero valor instrumental para otros valores,

---

to. El camino directo es contraproducente y resulta ser un callejón sin salida. Ciertamente, éste es un fenómeno observable e importante. Es la verdadera raíz de muchos casos de neurosis” (*El Mercurio* (Santiago de Chile), 2-VI-1991). Sobre esta cuestión, pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos de Frankl: *Ante el vacío existencial* (1984), *La voluntad de sentido* (1988), *El hombre en busca de sentido* (1989), todos ellos publicados en la ed. Herder, de Barcelona.

<sup>25</sup> A. Millán-Puelles ha mostrado que la intimidad no radica en la autotransparencia, por cuanto la misma subjetividad no consiste en autoconciencia. Vid. *La estructura de la subjetividad*, cit.

principalmente el de la libertad omnímoda que se requiere para poder ponerme a mí mismo por completo a mi disposición: decidir sobre mi ser. Si no soy plenamente libre para ello, entonces no hay diferencia sustancial entre mi vida y la de un vegetal. A su vez, sin libertad plena, no habría dignidad. A su vez, si tengo derecho a *morir dignamente*, pero no puedo hacerlo por mí mismo, entonces alguien ha de tener el respectivo deber de *matarme dignamente*. En este caso, sería el médico el titular del deber de cooperar en ese proyecto “felicitarario” mío<sup>26</sup>. No cabe, empero, decir que el médico es sólo auxiliar de la voluntad del paciente, pues no se muere –al igual que tampoco se vive– merced a un acto de voluntad<sup>27</sup>.

## 6. La persona como interlocutor válido

Con todo, la principal dificultad de la teoría consensualista en cuestiones bioéticas radica en la concepción de la persona como interlocutor válido. Partiendo del concepto exagerado de autonomía como autolegislación monológica, se llega al de dignidad humana como la propiedad de los individuos capaces de universalidad, es decir, de interlocución. La identificación entre persona e *interlocutor válido*<sup>28</sup> es problemática, ya que hace gravitar la dignidad de la persona no en lo que se *es* sino en lo que se es capaz de *hacer*, lo cual entraña sin duda riesgos teóricos y prácticos de gran envergadura. En efecto, el hombre no es responsable de lo que es sino de lo que hace (indirectamente también de lo que es, por cuanto lo que hace revierte sobre su propio ser). Por otra parte, es paradójico que se utilice a Kant para subrayar la autonomía

---

<sup>26</sup> Los partidarios de la eutanasia suelen reconocer, a su vez, el derecho del médico a la objeción de conciencia. Pero es rocambolesco que un médico tenga que apelar a la objeción de conciencia para no ejercer una acción socialmente debida consistente en matar.

<sup>27</sup> Una reflexión ético-antropológica sobre la eutanasia puede encontrarse en mi libro *Positivismo y violencia*, cit., pp. 135-147.

<sup>28</sup> Cortina, *Ética aplicada a democracia radical*, cit., p. 126.

individual, condición de una dignidad humana que ha de ser afirmada categóricamente, y sin embargo se haga consistir ésta en un valor puramente situacional y relacional –la interlocución–, siendo así que Kant insiste, con toda justicia, en que dignidad significa *valor intrínseco* (*innere Wert*).

Ser persona es algo mucho más profundo que ser un sujeto capaz de argumentación dialógica, aunque ello constituya un aspecto importante de la personalidad adulta. Ser persona no se reduce a ser interlocutor potencial en la *comunidad de comunicación*. Ser persona, ante todo, es haber sido querido y creado por Dios a su imagen y semejanza en un acto único e irrepetible de *vocación a la existencia*. Si esto se pierde de vista y el fundamento de la peculiar dignidad de la persona se hace consistir en la condición *pragmática contrafáctica*<sup>29</sup> de ser capaz de interlocución, es decir, en una situación sobreañadida a aquella otra condición *ontológica*, entonces el ser de la persona –y su correspondiente dignidad innata– quedaría a merced del resultado de ese diálogo. En último término, la dignidad humana dependería de un acuerdo intersubjetivo. Históricamente se ha llegado a la convicción, compartida teóricamente por muchos, de que la persona humana está dotada de esa dignidad innata, que le hace acreedora de respeto. Las declaraciones internacionales de derechos humanos son testimonio de que esa convicción está respaldada en un consenso internacional relevante, y de que existe *voluntad política* de que ese respeto no sea sólo teóricamente *asumido*, sino practicado en todo el mundo (cosa que, desgraciadamente, dista todavía de la realidad en muchos lugares). Pero la historia no siempre ha sido así, y no es imposible un regreso a situaciones de inhumanidad. Cabe, al menos en teoría, la posibilidad de que el resultado del consenso fuese que hay determinadas personas –por ejemplo, las de tal o cual raza, ideología política, religiosa, etc.– que no son dignas, personas cuya no existencia es preferible. ¿Estaría legitimada una comunidad para privar de la vida a dichas personas? No parece que se pueda salvar fácilmente la vertiente aporética del planteamiento que hace depender el reconocimiento de la dignidad

---

<sup>29</sup> *ibid.* ~ 172

humana –y los derechos fundamentales a ella vinculados, cuyos titulares son *todos* los seres humanos– del acuerdo adoptado por una comunidad razonante en condiciones de no dominio.

Por otra parte, reducir la índole de persona a la mera capacidad de interlocución argumental, automáticamente dejaría fuera de juego –del juego de la dignidad y de los derechos fundamentales– a los más débiles o incapaces de ser escuchados (muchos enfermos graves, no nacidos, etc.). La capacidad de defender o plantear pretensiones de validez mediante argumentos sería la credencial necesaria para ser considerado como persona. Esto es un abuso teórico tremendo y ciertamente no es posible pensar que conscientemente incurran en él la mayoría de los seguidores del consensualismo. Pero la lógica tiene sus exigencias, y de unas determinadas premisas no se sigue cualquier conclusión. Hay personas que no tienen capacidad dialógica, ni tampoco pueden ser fácticamente representadas, y que sin embargo tienen los mismos derechos fundamentales o naturales que cualquier interlocutor válido.



### III. LA CREACIÓN COMO RAÍZ ONTOLÓGICA DE LA LIBERTAD

En la peculiaridad de su condición libre, al hombre se le abren dos alternativas en el práctico vivirse como tal, más concretamente, el hombre puede asumirse a sí mismo, de modo libre, según dos formas existencialmente básicas: puede entenderse como plenamente *autónomo*, sin deberle nada a nadie, o bien puede entenderse a sí mismo como el resultado de un don que, en primer lugar, ha de agradecer a su Creador. En palabras de von Balthasar: “El hombre puede libremente elegir cuál es la libertad que prefiere: la de un puro origen a partir de sí mismo, con lo que soporta no tener ni razón suficiente ni objetivo satisfactorio para esta libertad autogobernable y por ello tiene que conformarse con el disfrute de su autonomía; o la de la actitud de agradecimiento continuo por el propio ser dirigido a la libertad absoluta, la cual ya desde siempre ha abierto a la finita el espacio en el que pueda realizarse a sí misma” (en Cristo)<sup>1</sup>.

Ambas formas, en rigor, son modos libres que el hombre tiene de asumir su propio ser. Sólo uno de ellos, además de ser libre, encuentra un eco en su verdadera condición ontológica. El otro, sin dejar de ser libre también, desfigura radicalmente dicha condición. “Yo me encuentro conmigo, en cierto modo, como con algo a lo que yo no he hecho, y no tengo el derecho de tomarme a título, tan solo, de *ego faciens* de lo que libremente voy haciéndome, porque tal manera de asumirme lesiona los derechos naturales del ser por el que soy un *ego factum*. Esta *iniuria* queda castigada por la angustia ante mi propia libertad”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. H.-U. von Balthasar, *Teodramática*, vol. III (Las personas del drama: el hombre en Cristo), Madrid, Encuentro, 1993, p. 42.

<sup>2</sup> Cfr. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, cit. p. 410.

Esta es, sin lugar a dudas, la *opción fundamental* del hombre, base de todas las demás opciones *categoriales*. El hombre puede aceptar su condición creatural o fingirse “creador” de sí mismo, artífice y escultor de su propio ser. La filosofía contemporánea –en especial el existencialismo heideggeriano y sartreano– han desarrollado profusamente esta noción de hombre como autor de sí mismo, de su propia *vida biográfica*, al decir de Ortega, tanto de su diseño como de su ejecución. La cuestión nuclear, con todo, es si el hombre es el *único* autor, o si más bien es *co-autor* de algo que ya está básicamente diseñado, y ejecutado, y que justamente supone la base suficiente y necesaria de la libre construcción de su ser; se trata, en fin, de ver si en dicha construcción *colabora* o sencillamente va solo.

El pensamiento ético contemporáneo se encuentra también ante esta alternativa: el hombre puede fingirse autor y fuente de la ley moral –y de la obligatoriedad que caracteriza a lo debido– o reconocerse esencialmente vinculado por su condición de criatura, manadero fundamental de todos sus deberes morales (y religiosos). Esto último resulta hoy día especialmente difícil de ver en el contexto de un pensamiento ético que, desde Kant, nada parece deber a base metafísica alguna.

En esta parte final analizaré el significado de la creación como referencia fundamental del orden ético. Sin ella, éste, además de devenir profundamente contradictorio, se hace incapaz de categorizar debidamente el concepto de *mal moral*. Como consecuencia del relativismo que la caracteriza, una seña de identidad de la “ética consensualista”, en efecto, es la noción de una libertad que, en la medida en que es plenamente *autónoma* –en sentido kantiano– no ha de dar cuenta más que a sí misma, y por ello, nunca elige mal. En otras palabras, la pérdida del sentido del *pecado personal* –que es el auténtico mal– viene dada por el indiferentismo de pensar que cualquier opción, en tanto que opción “libre y autónoma” –o bien “democrática”– genera *eo ipso* moralidad y, por ello mismo, bien moral (al menos algo preferible, por definición, a su contrario). Aunque lo que del consenso salga sea, por ejemplo, la legitimación democrática del asesinato de seres humanos inocentes,



será recibido sin pestañear por una sociedad en la que se ha perdido la referencia fundamental de lo que significa la creación y el pecado<sup>3</sup>.

### 1. La creación, núcleo de toda sabiduría metafísica

La creación es la verdad fundamental de la metafísica, si se considera la dimensión sapiencial de ésta. La sabiduría, en efecto, es un hábito del intelecto especulativo en virtud del cual se captan las causas últimas –más profundas– de *todo* lo real. Pues bien, si se profundiza hasta el más hondo nivel, el carácter básico que manifiestan las cosas es su índole creatural.

Desde el punto de vista teológico, la sabiduría es, a su vez, un don del Espíritu Santo que habilita para captar la significación más profunda de la realidad a la luz de la fe. Este don supone un prerrequisito ético sin el cual queda impedido. A él se refiere S. Pablo<sup>4</sup>, negativamente, hablando del “oscurecimiento de la razón”. El Apóstol denuncia que los paganos “tienen aprisionada la verdad en la injusticia”. Bien sabido es que el sentido escriturístico de la palabra “injusticia” coincide con el de *pecado*. El pecado, en suma, puede producir un oscurecimiento de la razón natural, de suerte que ésta quede impedida para ver en todo la *huella* de Dios, algo que la inteligencia humana puede descubrir, no de manera espontánea pero sí discursivamente.

Además de su vertiente especulativa, esta sobrenatural sabiduría posee un componente cordial e, incluso, cabría decir, sensible. *Sapere*, en latín, significa o da lugar, tanto a “saber” como a “sabor”. El don del Espíritu Santo, en efecto, nos hace *saborear*, disfrutar auténticamente de lo real, comprendiendo su profunda ar-

---

<sup>3</sup> Ante hechos que en muchos lugares son asumidos socioculturalmente como el aborto, la eutanasia o la fabricación de hombres en laboratorio, Spaemann observa que “nunca como hoy ha sido tan importante el pensamiento de la creación, nunca ha sido éste tan opuesto a la corriente dominante en la civilización” (R. Spaemann, “Sind alle Menschen Personen?”, *Communio*, 1990, p. 114.

<sup>4</sup> *1 Cor. 13: 10*

monía y su más prístina belleza, aquella que transparece cuando a su través no queda opaco el *digitus Dei*<sup>5</sup>.

La *injusticia*, entonces, empaña esa percepción y, así como los antiguos paganos tenían secuestrada la verdad, el *neopaganismo* contemporáneo ha producido una profunda sordera que dificulta captar el reverbero divino –suave pero elocuente– que late en toda realidad creada<sup>6</sup>. Se reproduce, literalmente, lo que declara la Sabiduría divina sobre la vanidad de quienes “ignoraban a Dios y fueron incapaces de conocer al que es, partiendo de las cosas buenas que están a la vista, y no reconocieron al Artífice, fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo (...): (no) son perdonables, porque, si lograron saber tanto que fueran capaces de averiguar el principio del cosmos, ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> “Los cielos narran la gloria de Dios y el firmamento anuncia las grandezas de las obras de sus manos” (*Ps.* XV, 2). Dice Tomás de Aquino que el modo más adecuado que tiene la razón humana para remontarse a Dios es a través de las cosas que Él ha hecho. “Simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli (*Rom.* I, 20). Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum” (*Summ. Theol.*, I q. 88 a. 1). El conocimiento metafísico de Dios se puede lograr por reflexión sobre las cosas que Dios ha hecho. Viendo en ellas su perfección, dándonos cuenta que esa perfección no es cabal, sino que está mezclada de imperfección, expurgando las perfecciones que vemos en las criaturas de toda la ganga de imperfección con la que aparecen en lo creado, y sobredimensionándolas al grado máximo, podemos hacernos cierta idea acerca de Dios, imperfecta –porque somos cognoscentes imperfectos– pero también certera, segura. Tal es el modo propio del conocimiento sapiencial –y científico también– que la razón humana puede alcanzar acerca de Dios y que en metafísica recibe el nombre de analogía de atribución intrínseca y de proporcionalidad propia.

<sup>6</sup> “Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón, y hasta los límites del orbe su lenguaje” (*Ps.* XVIII, 4-5).

<sup>7</sup> *Ps.* XVIII, 10

J. Ratzinger subraya que la creencia en la creación sigue siendo profundamente racional. “Es, contemplada incluso desde los resultados científicos, la *mejor hipótesis*, la que aclara más y mejor que todas las demás teorías. La fe es racional. La razón de la Creación procede de la Razón de Dios: no existe, en realidad, ninguna otra respuesta convincente (...). La razón del Universo nos permite reconocer la Razón de Dios”<sup>8</sup>. La mentalidad racionalista *ilustrada* desdeña dicha creencia alegando el carácter *mítico* de la narración bíblica. No obstante, continúa Ratzinger, “el relato de la Creación resulta ser como la *Ilustración* decisiva de la historia, como la ruptura con los temores que habían reprimido a los hombres. Significa la liberación del Universo por la razón, el reconocimiento de su racionalidad y de su libertad. Pero este relato también resulta ser como la *verdadera* Ilustración porque sitúa la razón humana en el fundamento originario de la Razón creadora de Dios, para basarla así en la verdad y en el amor, ya que sin esa Ilustración sería desmesurada y en última instancia necia”<sup>9</sup>.

## 2. Metáfora y realidad de la creatividad humana

La creación, en sentido estricto, sólo puede atribuirse a Dios. Sin embargo, la palabra *creación* se utiliza a veces para designar la capacidad operativa del hombre; por ejemplo, cuando se habla de la “creación” artística o de la “creatividad” como habilidad intelectual. En un sentido metafórico –según una analogía de pro-

---

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *Creación y pecado*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 40-41. Albert Einstein dijo una vez que en las leyes de la naturaleza “se manifiesta una razón tan considerable que, frente a ella, cualquier ingenio del pensamiento o de la organización humana no es más que un pálido reflejo” (citado por Ratzinger, *ibid.*, p. 47).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 37. “Leemos el relato de la Creación de la misma manera que la Ley, también con Él, y por Él sabemos –por Él, no por un truco posteriormente inventado– lo que Dios a través de los siglos quiso progresivamente imprimir en el alma y en el corazón del hombre. Cristo nos libera de la esclavitud de la letra y nos devuelve de nuevo la verdad de las imágenes” (p.

porcionalidad impropia— sí se puede admitir una cierta creatividad en el hombre. Como sugiere Juan Pablo II en la Encíclica *Laborem excersens*, Dios —que es el auténtico y único creador— quiso e hizo que el hombre fuese, a su modo, un creador. En efecto, mediante el trabajo, el hombre prolonga la obra creadora. Dios, en efecto, al producir el ser de la nada, no ha querido completarlo: ha dejado la naturaleza, por decirlo así, en estado bruto, y ha creado al hombre para que la convierta en un hábitat digno de su principal habitante. Cumpliendo el designio creador de Dios, por tanto, el hombre, cuando trabaja, somete la naturaleza a sus propias necesidades y en cierto modo la humaniza, la transforma, haciéndola —como Dios a él le hizo— a su imagen y semejanza. La civilización es la obra transformadora de la naturaleza exterior, mientras que la cultura es la obra transformadora de la naturaleza interior, del mismo hombre<sup>10</sup>. Mediante la civilización, el hombre se posesiona del mundo; a través de la cultura, se posesiona de sí mismo. La civilización es la construcción de artefactos que ayudan al hombre a vivir mejor, a acomodarse su nicho ecológico (la totalidad del mundo)<sup>11</sup>. La cultura transforma, perfecciona al propio hombre mediante las *creaciones* literarias, artísticas, filosóficas, etc.

Aunque útil, la distinción entre *civilización* —tomada como resultado del progreso material que se deriva de la lucha entre el hombre y su entorno— y *cultura* —que expresaría más bien la lucha del hombre consigo mismo para crecer espiritualmente— no deja

---

<sup>10</sup> La distinción entre civilización y cultura fue establecida temáticamente por O. Spengler. Aquí se la acepta, aunque con las precisiones y matices que pueden percibirse en el texto.

<sup>11</sup> A. Gehlen distingue entre mundo (*Welt*) humano y medio (*Umwelt*) animal. El medio vital de los irracionales se restringe al entorno físico concreto para el que la naturaleza ha habilitado a cada especie. En cambio, el hombre puede desenvolverse en cualquier medio porque tiene la capacidad de configurarlo mediante la técnica, haciéndolo a su medida. No se reduce su “hábitat”, por tanto, a un concreto entorno o “perimundo” —según la traducción que propone Millán-Puelles para la expresión alemana *Umwelt*— sino que se extiende, más allá de un medio físico determinado, al mundo en su totalidad (*Welt*). Vid. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn, 1950. 4ª ed. Traducción castellana: *El hombre*. Salamanca, 1980.

de ser meramente conceptual, pues en la pugna con el medio también el hombre crece y se supera a sí mismo, de manera que no puede haber, para el hombre, una civilización sin cultura, ni tampoco una cultura sin civilización, de la misma forma que no hay pura *práxis* ni pura *poíesis* –insisto, para el hombre– sino acciones que tienen dimensiones *principalmente* prácticas o técnicas. Bien que quepa destacar en cada caso un elemento u otro, ambas son inseparables de suyo, debido a la estructura híbrida –psico-somática– del animal humano. Éste sólo crece –por usar el lenguaje de Fichte– cuando se enfrenta al no-yo (naturaleza) o cuando se enfrenta a sí mismo, al yo, pero objetivándolo, es decir, enajenándose de alguna manera de él. Esto se puede percibir especialmente en el arte, pero también en el lenguaje y en muchas expresiones culturales y civilizatorias que, ante todo, lo son del mismo espíritu humano y de su realidad dinámica.

En cualquier caso, todo esto cae dentro del decreto creador de Dios. Ha querido el Supremo Hacedor que el hombre prolongue, a través del trabajo, lo que Él inició con el acto creador en sentido propio. Esto aclara, a su vez, el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, como un ser personal, y la *persona* se define por su capacidad –en el caso de Dios no es mera capacidad– de entender y de querer. El entender y el querer (amar) son las operaciones características de la persona. Y el hombre, al igual que Dios, aunque de distinto modo, es capaz de realizar estas operaciones inmanentes<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> En Dios no se puede hablar propiamente de capacidades operativas, sino de actos activos; una actividad pura de entender y de querer. Por ello, el modo de ser persona en el hombre no es el mismo que el modo en que Dios es persona. La personalidad en el hombre es posible como apertura trascendental hacia la totalidad del ser en virtud de su inacabamiento ontológico. El hombre puede completar su ser con el ser de la realidad exterior a él, entendiéndolo y queriéndolo, pero precisamente porque su ser personal acusa una perfectibilidad básica, en tanto que ser persona en Dios no puede poseer esta característica en su apertura intencional, puesto que dicho ser es incompatible con la perfectibilidad. Por ser el ser de un ente absoluto, el ser –personal– en Dios presupone el conocimiento y la voluntad, pero no como *potencialidades de apertura* a la totalidad de lo real, vale decir, como facultades en

No comprender el sentido derivado de la creatividad humana puede llevar a desatender, por ejemplo, los límites morales que ha de tener la actividad artística, científica o técnica. Dichos límites no cabe pensar que destruyen u obstaculizan esas actividades; más bien garantizan que sirvan auténticamente al hombre. La razón de lo cual estriba en que la limitación de la capacidad activa y *creativa* del hombre no es algo que le venga a ella desde fuera; más bien se debe a la limitación misma del ser humano y de su libertad.

No son pocos los artistas y tecnólogos que carecen de una conciencia de los límites éticos de su actividad. Para ellos vienen bien las siguientes reflexiones:

“¿Qué le está permitido en realidad al arte? La respuesta parece muy sencilla: lo que *artísticamente* puede. Sólo le está permitida una norma: ella misma, la capacidad artística. Y frente a ella hay sólo un fallo: el fallo del arte, la incapacidad artística. No hay, por tanto, libros buenos y malos, sino libros bien y mal escritos, películas bien o mal hechas, etc. Ahí no cuenta el bien, la moral, sólo la capacidad: pues arte –*Kunst*– viene de capacidad –*können*– (se dice); todo lo demás es abuso, violencia. ¡Qué esclarecedor es esto! Esto significa, consecuentemente, que existe un

---

sentido clásico, esto es, potencias activas susceptibles de ser, a su vez, actualizadas, puestas en ejercicio (acto segundo). (Una cosa es poder hacer algo y otra bien distinta estar haciéndolo de hecho. Lo primero es condición necesaria pero no suficiente de lo segundo, de manera que ha de admitirse –en el caso humano– una esencial distinción entre ambas situaciones que, en la terminología escolástica, se designan con el nombre de “acto primero” y “acto segundo”). Mas, como el Ser de Dios es absoluto –está absuelto de toda relación de vinculación o dependencia– no se perfecciona sino que perfecciona lo conocido y lo querido por Él. En suma, el ser persona indica, tanto en el hombre como en Dios, una dimensión extática de sus respectivos seres; pero mientras en el hombre la intencionalidad del conocimiento y de la voluntad es el remedio de su radical inacabamiento, en Dios no supone tal deficiencia, sino justo al contrario. Esto no cabe comprenderlo sin captar también que el ser de Dios, por ser un Acto puro, sin mezcla de potencia pasiva ninguna, es idéntico con su obrar. (La Teología de la fe católica enseña que las operaciones inmanentes de Dios –las del entendimiento y la voluntad– no son, como en el caso del hombre, puros accidentes, sino que poseen la vigencia hipotética de su mismo Ser.)

espacio en el que el hombre puede elevarse por encima de sus limitaciones: si hace arte, no tiene pues limitaciones; él es capaz entonces de aquello de lo que es capaz. Y significa que la medida del hombre sólo puede ser la capacidad, no el ser, no el bien y el mal (...). ¿Qué le está permitido a la técnica? Durante mucho tiempo estuvo perfectamente claro: le está permitido aquello de lo que es capaz; el único fallo que conocía era el fallo del arte. Robert Oppenheimer cuenta que, cuando surgió la posibilidad de la bomba atómica, ésta había constituido para ellos, los físicos nucleares, el *technically sweet*, la seducción técnica, su fascinación, como un imán que debían seguir: lo técnicamente posible, el ser capaces también de querer algo y de hacerlo. El último comandante de Auschwitz, Höss, afirmaba en su diario que el campo de exterminio había sido una inesperada conquista técnica. Tener en cuenta el horario del ministerio, la capacidad de los crematorios y su fuerza de combustión y el combinar todo esto de tal manera que funcionara ininterrumpidamente, constituía un programa fascinante y armonioso que se justificaba por sí mismo”<sup>13</sup>.

El concepto moderno de libertad está lastrado de elementos –más retóricos que teóricos– que llevan a pensar que cualquier limitación de la libertad humana sólo puede proceder de factores externos –sociales, económicos, políticos, culturales–, factores que, al condicionarla, la anulan radicalmente. Tendemos a pensar, con Sartre, que el hombre, o es enteramente y siempre libre, o no lo es en absoluto. Se hace difícil para muchos comprender que las limitaciones fundamentales de la libertad proceden de ella y, en último término, de que ella misma arraiga en el ser limitado del hombre.

### 3. La creación como vocación a la existencia

A diferencia de la creatividad y las “creaciones humanas”, que sólo *transforman* lo que ya es –recibido en herencia por el hom-

---

<sup>13</sup> J. Patrino, *Creación y vocación*, cit. pp. 04-05.

bre— el acto divino creador *pone* el ser. Cuando Dios crea está, por decirlo así, llamando al ser. La creación es una vocación a la existencia. Y Dios llama —puesto que es un ser inteligente— con una intencionalidad, con un fin preciso. En otras palabras, al decreto creador pertenece una voluntad, un plan que Dios diseña para las cosas que crea. Naturalmente, con respecto al hombre tiene Dios un plan especial; le ha llamado al ser de una manera peculiar. El personalismo cristiano de nuestro siglo ha hecho especial hincapié en que el hombre es la única criatura visible que ha sido querida por Dios como un fin en sí mismo, no como un medio para nada. Kant lo expresó de manera nítida, como es sabido, en la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de los demás, siempre como un fin y nunca meramente como un medio”<sup>14</sup>. (No se excluye aquí que un hombre pueda servir a otro, sino que su índole única sea instrumental, que el hombre pueda reducirse a servir<sup>15</sup>.)

En efecto, el hombre es fin en sí mismo, y todo lo que no es persona humana, dentro de la creación visible, es para el hombre. De esa forma lo ha dispuesto Dios: *Omnia vestra sunt*<sup>16</sup>, dice S. Pablo. Y añade: *Vos autem Christi, Christus autem Dei*<sup>17</sup>, estableciendo así la jerarquía que traza el decreto creador de Dios, y, por tanto, la planificación, el diseño que Dios hace al crear. Lo primero, lo más importante, son las personas, y todo lo demás es posterior; es para la persona. Cabe, entonces, un sentido según el cual no sería completamente abusiva la afirmación, atribuida a Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas. No sería abusiva si no nos quedamos ahí, es decir, si añadimos que, a su

---

<sup>14</sup> “Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 65).

<sup>15</sup> Ello no obstaculiza que pueda haber quienes —por ejemplo, los cristianos— hagan, voluntariamente, del servicio a los demás por amor de Dios, el sentido de su propia vida.

<sup>16</sup> *I Cor.* 3, 21.

<sup>17</sup> *I Cor.* 3, 22.



vez, el hombre es medido por Cristo, por el Verbo divino, que es la causa ejemplar de toda la creación<sup>18</sup>.

Es un hecho misterioso que el plan divino puede no realizarse en el caso del hombre (*mysterium iniquitatis*); éste puede incumplir la voluntad de Dios. Pero conviene destacar ahora que, aun tratándose de una degradación de la voluntad libre de quien lo comete, el pecado es, ante todo, una gran contradicción, digámoslo así, ontológica. Si el hombre es su haber sido llamado por Dios al ser, y en esa vocación ontológica está incluido un plan, contradecir ese plan es contradecir el propio ser. El hombre que no cumple la voluntad de Dios desdice con su obrar lo que es –su índole creatural– e incurre, en palabras de C.S. Lewis, en un “solecismo contra la gramática del ser”<sup>19</sup>. En consecuencia, el pecado dificulta que el hombre perciba su propia realidad como criatura y, por ende, su limitación. Así, cualquier forma de pecado lo es también de la soberbia, que es el primer pecado capital: la arrogancia ontológica de quien no quiere ver su radical dependencia.

#### 4. El pecado como negatividad “ontológica”

La creación consiste en un otorgamiento radical de todo el ser de la criatura, y por eso tal donación es liberal y gratuita<sup>20</sup>. Esto es susceptible de ser demostrado metafísicamente. También de esa manera cabe mostrar, como hace Tomás de Aquino, que el donante –Causa primera y Ser máximamente perfecto– ha de consistir en

---

<sup>18</sup> “Omnia per ipsum (Verbum) facta sunt” (*Jn.* 1, 3). También en San Pablo aparece clara la capitalidad de Cristo sobre toda la creación: “In ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates. Omnia per ipsum et in ipsum creata sunt” (*Col.* 1, 16).

<sup>19</sup> C.S. Lewis, *El problema del dolor*, Madrid, Rialp, 1994, p. 58.

<sup>20</sup> La absoluta gratuidad de la creación, por otro lado, hace difícil entenderla como un acontecimiento “meramente natural”. La creación y la elevación al orden sobrenatural son dos operaciones *ad extra* de Dios, distintas pero estrictamente conexas entre sí.

una realidad inteligente, personal, de suerte que al otorgamiento del ser va unido un plan, una voluntad concreta. Se trata de la vocación. La creación supone una llamada, una vocación al ser. Incluso en el sentido en que corrientemente se emplea el término *vocación divina*, en el caso de las criaturas personales –es decir, la llamada que apela a una respuesta libre– podemos ver que se trata de algo que tiene un rango metafísico.

La llamada al ser de la criatura libre va unida a la expectativa sobre su personal correspondencia. Esa llamada condiciona por completo su existencia y es, por su conexión con el decreto irrevocable de Dios, inamisible y constitutiva<sup>21</sup>. No simplemente caracteriza a la persona, ni mucho menos es algo circunstancial o eventual, algo que “acontece” a la persona ya creada. Es mucho más que eso: es su mismo acceder a la existencia.

Concretamente, la vocación universal a la santidad, el plan de la divina Providencia para el hombre, le hace ser, y ser lo que es<sup>22</sup>. De ahí que el pecado –y, a su modo, la infidelidad a la vocación divina– es, si se entiende bien esto, una contradicción ontológica: la “desesenciación” del ser, la degeneración, la mentira radical; ahí el hombre desmiente su propio ser.

Consecuencia de lo dicho es que todos los seres que han sido hechos consisten en su secundar el plan trazado por quien les ha hecho. Esto se ve bien en los artefactos que construye el hombre. La esencia de un artefacto es su utilidad, su servir para lo que ha sido diseñado por el artífice. Mesa, por ejemplo, significa servir para que alguien coma encima, escriba o deposite objetos sobre ella. Pero si alguien se sienta encima de la mesa, ésta queda profundamente degenerada. En cierto modo se la corrompe, se le arrebatada su esencia si es utilizada como si fuera una silla. *Mutatis*

<sup>21</sup> “Los dones y la llamada de Dios son irrevocables” (*Rom.* 11, 29).

<sup>22</sup> Esta vocación universal a la santidad ha sido recordada por el Concilio Vaticano II en la Const. *Lumen gentium*, n. 39 en conexión con las palabras de San Pablo: “Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra” (*I Thess.*, 4, 3). Antes de la constitución del mundo, añade el Apóstol, nos designó para que seamos santos y sin tacha en su presencia: “Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius” (*Ephes.* 1, 4).

*mutandis*, también el hombre es una mentefactura divina, y puede usar de su humanidad negándola, negando su ser lo que él es. Es lo que ocurre cuando se proyecta la vida humana, en lo personal o en lo social, de espaldas a Dios y a su plan creador y redentor. No cabe duda que, en buena medida, es lo que ha hecho la humanidad contemporánea. Las dos últimas centurias ofrecen el espectáculo de un diseño de hombre y de sociedad que trata de prescindir del “problema de Dios”; en teoría, parece que hay que garantizar la consistencia interna del mundo aun en la hipótesis de que no haya un Dios (*etsi Deus non daretur*). Este planteamiento de la autonomía de lo humano, sin embargo, en la práctica ha resultado algo más que ajeno a la realidad de Dios creador: en demasiadas ocasiones, y precisamente como consecuencia de ser contrario al diseño divino, ha devenido también contrario al mismo hombre<sup>23</sup>. El mal moral –el pecado– consiste en esa emancipación prometeica del propio ser creatural (*Hybris*)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Como señala J. Meisner, allí donde “sólo se habla del hombre, el mensaje de Dios es sumamente actual. Pues humano no es el hombre –¿quién se atreve a afirmar esto a finales del siglo XX?–, sino sólo Dios es humano. Él se ha hecho en su Hijo Jesucristo Dios y Hombre. Quien habla de Dios habla del hombre. Por eso, hay que poner de relieve el más allá, para también dignificar de manera correcta el más acá. De ahí que el hombre tenga sólo una alternativa: o ser hermano en Cristo, o ser camarada en el Anticristo, o celebrar la comunión fraterna, o tomar tierra en el canibalismo” (“La Iglesia como fermento en el proceso de cambio de la Europa Oriental”, en *XIII Simposio Internacional de Teología: Dios en la palabra y en la historia*, Pamplona, 1993, p. 626). En contra de quienes piensan que la religión cristiana invita a un alienante escapismo de las realidades mundanas, C.S. Lewis se refiere a la eficacia terrena de la esperanza escatológica: “Si leemos la historia veremos que los cristianos que más hicieron por este mundo fueron aquellos que pensaron más en el otro (...). Todos ellos dejaron su marca sobre la tierra, precisamente porque sus mentes estaban ocupadas en el cielo. Es desde que la mayor parte de los cristianos ha dejado de pensar en el otro mundo cuando se han vuelto tan ineficaces en éste. Si nuestro objetivo es el cielo, la tierra se nos dará por añadidura; si nuestro objetivo es la tierra, no tendremos ninguna de las dos cosas” (*Mero cristianismo*, Madrid, Rialp, 1995, p. 146).

<sup>24</sup> *Vid. I. Diogenes, Über dem Begriff des Sünda*, München, 1977.

A esta aparente *autarquía* ha hecho referencia el Papa Juan Pablo II, en su catequesis, como una “especie de arrogancia (...) que lleva al hombre a desconocer el hecho de ser criatura, estructuralmente dependiente, como tal, de Otro. Es una ilusión que se halla presente con particular pertinacia en el hombre de hoy. Hijo de las pretensiones modernas de autonomía, deslumbrado por el propio esplendor (...*me has hecho como un prodigio: Ps. 139, 13*), olvida que es criatura. Como nos enseña la Biblia, sufre el atractivo de la tentación de dirigirse contra Dios con el argumento insinuante de la serpiente en el Paraíso terrenal: *seréis como Dios (Gen. 3, 5)*”<sup>25</sup>.

Por otra parte, la entidad del pecado hace que éste no sólo afecte a la voluntad –y al “supuesto” de esa voluntad, al pecador– sino también al resto de la humanidad, en virtud de la natural sociabilidad del ser humano con sus congéneres. Incluso el cosmos material se ve afectado por ese desorden.

Ahora bien, la peculiar *realidad* del pecado no es definitiva y, si ésta consiste en la rebeldía de la criatura que reniega del Creador –negándose, así, como criatura y, por tanto, como ente– la redención consiste, justamente, en una nueva creación. Y afecta, a su vez, a la totalidad del cosmos. Si éste se ha resentido de los efectos perversos del pecado, también se verá libre de ellos y testimoniará, a su modo, la gloria de Cristo, en quien quedará definitivamente recapitulado<sup>26</sup>. La capitalidad escatológica en Cristo

---

<sup>25</sup> Alocución, 26-X-1983. Las consecuencias de esta pretendida autonomía son terribles para el propio hombre, pues “cuando el hombre no se reconoce dependiente de Dios (...), inevitablemente acaba por extraviarse. Su corazón pretende ser medida de la realidad, reputando como inexistente lo que en ella no se puede medir. análogamente su voluntad ya no se siente interpelada por la ley que el Creador ha puesto en su mente (cfr. *Rom. 7, 23*) y cesa de ir tras el bien (...). Al juzgarse árbitro absoluto ante la verdad y el error, se los imagina, engañándose, como indiferentemente equidistantes. Así desaparece del horizonte de la experiencia humana la dimensión espiritual de la realidad y, consiguientemente, la capacidad de percibir el misterio” (*ibídem*).

<sup>26</sup> “La visión cristiana del plan divino considera que algún día los cielos caerán. Pero no caerán porque se haya hecho lo correcto. La necesidad de que el mundo sea correcto no surge de hacer lo justo y lo correcto, sino del

significa que éste ha de, no sólo “recapitular” en Sí todas las cosas, sino de modo expreso “reconciliar consigo todas las cosas” y esto “con su sangre derramada en la cruz” (*Col.* 1, 20). Con otras palabras, la redención del pecado, supone una *liberación* para el cosmos que, como señala F. Ocáriz, participará a su manera de la gloria de Cristo resucitado: “La glorificación escatológica de la materia no sólo alcanzará al cuerpo humano sino, en alguna medida, también a todo el cosmos que, en consecuencia, podrá realmente constituir una cierta unidad gloriosa, en Cristo y bajo Cristo, con los ángeles y con los hombres. Esta glorificación de la entera creación *en Cristo glorioso* será una transformación sobrenatural del cosmos llegando a ser todo él una *nueva creación*. Se alcanzará así la plenitud de la Creación en Cristo, también en cuanto Revelación, porque la materia *glorificada* del mundo representará precisamente una *adecuación* de toda la realidad visible, como objeto propio de los sentidos del hombre glorioso, a la visión intelectual inmediata de la Trinidad”<sup>27</sup>.

Al hablar de “santificación del trabajo”, el Fundador del Opus Dei aludía, entre otras cosas, a la catarsis que en el ámbito del cosmos material es necesaria para librarlo de las reminiscencias del pecado humano. (Es éste, por cierto, el sentido más profundo y justo de la reivindicación ecológica, bien expurgada de todas sus

---

pecado. Y la fe cristiana propone que hacer lo correcto redime, esto es, planta las bases para los nuevos cielos y la nueva tierra. Pues, en unión con la aceptación de Jesús de la muerte, el obrar lo correcto merece el resurgimiento del resto del universo, un resurgimiento que ya ha comenzado con la resurrección de Jesús, de forma que la elección y el obrar lo correcto se volverá a encontrar de nuevo en el Reino completo. (...) Separarse de las normas morales, que Dios ha hecho cognoscibles mediante la razón y ha confirmado mediante el Evangelio, con la excusa de que carecen de sentido, es olvidar que tienen sentido en la construcción incluso de una ciudad humana o la construcción es discernible sólo para aquellos que pueden contemplar la totalidad del proyecto” (J. Finnis, *Absolutos morales*, Barcelona, Eiuusa, 1991, p. 94).

<sup>27</sup> Cfr. F. Ocáriz, “La Revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos”, en *XIII Simposio Internacional de Teología: Dios en la palabra y en la historia*, cit. p. 284.

exageraciones teatrales<sup>28</sup>.) Santificar el trabajo, por tanto, supone lograr que mediante él, que es participación en la tarea creadora – y, según el sentido al que estoy aludiendo ahora, también redentora– de Dios, la realidad recupere la imagen del *digitus Dei* y, por tanto, haga más ostensible su índole creatural, deje traslucir más fácilmente su *quid divinum*. El pecado humano –y las estructuras socioculturales que su repetición comporta– hacen más difícil que el entorno de lo humano, tanto las manufacturas civilizatorias como las mentefacturas culturales, sea ocasión de encuentro con Dios, ámbito propicio para darle la gloria debida y para expresar su divina majestad. Por eso la santificación del trabajo es, en cierto modo, una *consecratio mundi*; puede y debe hacerse sobre todo por los laicos, desde dentro del mundo, devolviéndole su belleza originaria, la armonía característica de la situación en la cual se refleja bien el origen divino de las cosas<sup>29</sup>.

Volviendo al asunto del pecado, hay algo que escapa a una comprensión cabal, y es el hecho de que, aun consistiendo en una realidad profundamente contradictoria –en el sentido, y sólo en él, que se ha mencionado aquí– al mismo tiempo resulta ser consecuencia no necesaria pero sí necesitada de una libertad creada. Dentro del plan creador –en cuyo menoscabo el pecado formalmente consiste– lo primero que ha querido Dios al crear seres li-

---

<sup>28</sup> “La supresión del cielo llevó al hombre a saciar su hambre de eternidad con los bienes de la tierra; de este modo, consumió los bienes del mundo y no se sació de ellos. La explotación exhaustiva (*Raubbau*) del mundo se basa en la supresión (*Abbau*) del cielo y de sus riquezas. La catástrofe ecológica de los así llamados países socialistas tiene su causa en la eliminación de la teología. Si el hombre pierde el cielo de la vista, se precipita en el mundo explotando la tierra por encima de sus posibilidades y sin esperanza” (J. Meisner, cit., p. 625).

<sup>29</sup> Vid. la homilía del Beato Josemaría Escrivá “Amar al mundo apasionadamente”, pronunciada en el *campus* de la Universidad de Navarra el 8-X-1967 y publicada en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid, 1989, pp. 233-247. Vid. también la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, de Juan Pablo II, publicada por la Sante Sede en 1988, donde se recogen los resultados de la VII Asamblea del Sínodo de los Obispos, celebrada el año anterior bajo el lema “Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo”.

bres es que efectivamente lo sean. Así, afirma Millán-Puelles, “la misma facticidad de la libertad humana es 'voluntad de Dios' y, por ende, no una falsa voluntad, ni tampoco una mera veleidad que juega consigo misma”<sup>30</sup>. En el caso de la persona humana, Dios desea una correspondencia libre a la iniciativa que Él ha tenido al llamarla a la existencia. Con otras palabras, Dios –como cualquier ser personal– desea amar y ser correspondido en ese amor. Pero la condición para eso es la libertad. Es imposible amar –con amor electivo– sin ser libre. Y por el gran bien que supone esa correspondencia amorosa, Dios parece dispuesto a sacrificar su seguridad, es decir, a que, con la misma libertad electiva de la que unos se sirven para amarle, pueda haber otros que le ofendan. Es lo que C.S. Lewis llamaría la “humildad divina”<sup>31</sup>. En palabras

---

<sup>30</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1976, p. 101. El hilo de la reflexión que ahí hace este autor –acerca del fundamento radicalmente teocéntrico de la dignidad humana– le lleva a una indicación muy sugestiva sobre la libertad religiosa, que tiene mucho que ver con las consideraciones que aquí se han suscitado: “La *suavitas* de la instancia divina sobre el hombre se identifica realmente con la volición originaria esencialmente fundante de la dignidad de la persona humana. El hecho fundamental, ineludible, de la 'religación' es *ipso facto* creador y conservador de la libertad propia del hombre y, en consecuencia, también del núcleo mismo de la 'libertad religiosa'. Precisamente porque se trata de una libertad metafísicamente religada a la Voluntad divina, no puede tratarse nunca de una 'religiosidad' que haga traición al libre albedrío humano, formalmente querido y requerido por Dios. La libertad fundante que dialoga con la libertad fundada no es un 'genio maligno' que me engañe con la falsa apariencia de mi libertad. La posibilidad del ateísmo es la imposibilidad de tal engaño. El ateo testifica, a su manera, la sinceridad de la volición divina del libre albedrío humano. Cosa distinta es que él no sea sincero con su propio asumir la libertad como algo fáctico en su más hondo nivel, y que, en rigor, su humanismo inmanente sea, en definitiva, pura excusa y mero narcisismo” (pp. 101-102).

<sup>31</sup> “(Dios) se rebaja para conquistarnos, nos acepta aun cuando hayamos demostrado que preferimos otras cosas antes que a Él y vayamos en pos suya porque no haya 'nada mejor' a lo que recurrir” (*El problema del dolor*, cit., p. 101). Refiriéndose a esta misma humildad, advierte Lewis que se muestra también “en la apelación divina a nuestros miedos que turba a los lectores nobles de las Escrituras. No es agradable para Dios comprobar que le elegimos a Él como alternativa al infierno. Más bien esto lo acepta (...). Si Dios fuera bastante bueno para nosotros, mientras no pudiéramos a Él, nos volveríamos por

de Edith Stein, “la misteriosa grandeza de la libertad personal estriba en que Dios mismo se detiene ante ella y la respeta. Dios no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como una concesión que éstos le hacen por amor”<sup>32</sup>.

## 5. La fundamentación teocéntrica del deber moral

Desde el punto de vista metafísico se puede mostrar que no hay distinción real entre Dios y el acto de crear, pues en Dios, si es acto puro, no puede haber distinción real entre su ser y su obrar. Dicho de otra forma, si Dios es acto puro, es actividad pura y, por tanto, se identifica con la acción de crear, si bien no con el resultado de ésta. Por la misma razón, también Dios se identifica con los decretos de su providencia, con la ley eterna que gobierna el cosmos y con la ley moral ínsita en la conciencia humana por el dedo creador de Dios.

En relación a la ley natural, Juan Pablo II habla de la conciencia moral como algo divino, como la presencia de Dios en el hombre<sup>33</sup>. La razón es que la conciencia no deformada capta la ley *per modum habitudinis*, de manera que puede considerarse como un “sagrario de la divinidad” en nosotros. Afirma J. Ratzinger:

“El primer estrato, que podemos llamar ontológico, del fenómeno de la conciencia consiste en que en nosotros se ha insertado algo así como un recuerdo primordial de lo bueno y de lo verdadero (ambos son idénticos), en que existe una íntima tendencia ontológica del ser creado a imagen de Dios a promover lo conveniente a Dios. Su mismo ser está desde su origen en armonía con unas cosas y en contradicción con otras”<sup>34</sup>.

---

los motivos mejores y más puros, ¿quién podría salvarse?” (*Ibidem*).

<sup>32</sup> Cfr. E. Stein, *Ciencia de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 1989, p. 198.

<sup>33</sup> Vid. Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 54 y 55.

<sup>34</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Verdad, valores, poder*, cit., p. 67. “En la anámnesis del Creador, que se identifica con el fundamento de nuestra existencia, descansa la posibilidad y el derecho de la actividad misionera. Se debe y se tiene que



Esta reflexión tiene en su base lo que señala San Pablo al advertir que “cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia”<sup>35</sup>.

“En el hombre –concluye Ratzinger– existe la presencia irrecusable de la verdad, de la verdad del Creador, que se ofrece también por escrito en la revelación de la Historia Sagrada. El hombre puede ver la verdad de Dios en el fondo de su ser creatural. No verla es culpa”<sup>36</sup>.

El resumen de la ley moral natural se contiene en el Decálogo. Ciertamente, por estar esta ley inscrita en el corazón de todo hombre, no era estrictamente necesario que Dios la manifestara de modo explícito, como de hecho lo hizo a Moisés en el monte Sinaí. Explica Tomás de Aquino que Dios quiso revelar sobrenaturalmente estas verdades morales, así como otras de orden natural –*preambula fidei*– para que llegaran a todos los hombres (no sólo a unos pocos sabios), sin el esfuerzo de quizá mucho tiempo de estudio y discusión filosófico-teológica, y sin mezcla de error. Estos tres argumentos de conveniencia (*omnibus, expedite, nullo admixto errore*) llevan al doctor de Aquino a hablar de una necesidad *moral* de la revelación sobrenatural de esas verdades<sup>37</sup>. Mas esta intervención histórica explícita no va en menoscabo de la re-

---

anunciar el Evangelio a los paganos porque lo están esperando secretamente. La actividad misionera se justifica posteriormente cuando los destinatarios reconocen la palabra del Evangelio al encontrarse con Jesucristo: sí, eso es lo que he estado esperando” (pp. 67-68).

<sup>35</sup> Rom. 2, 14-15.

<sup>36</sup> Ratzinger, cit., p. 53.

<sup>37</sup> “Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit homini instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est” (*Summa Theol. I, q. 1, a. 1*).

velación *natural* de Dios en la razón y el corazón humanos, revelación esta última que se da implícita en el acto creador<sup>38</sup>.

La presencia de Dios en la conciencia moral no es su única manifestación en nosotros, pero es uno de los testimonios apologeticamente más claros –quizá el más inmediato y directo– de su huella en el hombre. A esto se refirió de algún modo Kant. Como es sabido, toda su filosofía moral toma pie en un cuidadoso análisis de la conciencia moral y, en concreto, del vivirse ésta *obligada*, hecho que postula la afirmación –que en Kant no es cognoscitiva– de Dios como ideal de la razón pura práctica. Ciertamente, su concepto de “fe racional” es confuso, igual que lo es la distinción entre conocimiento y pensamiento y, en general, toda la doctrina de la subrepción trascendental de la razón pura (*Subreption des hypostasierten Bewußtseins*), expuesta en la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>39</sup>. Sin embargo, cuando Kant habla de los imperativos categóricos lo hace en un sentido que originariamente es correcto: los deberes morales los vivimos efectivamente como categóricos, necesarios: nos exigen siempre y bajo cualquier circunstancia. A diferencia de los imperativos meramente hipotéticos –los “consejos de la sagacidad” o las “reglas de la habilidad”– los deberes morales no se formulan *sub conditione*: son absolutos. Ahora bien –y en esto estriba la insuficiencia del planteamiento kantiano– ¿cómo un ser relativo, como es el hombre, puede ser el origen de una obligación absoluta? Explica Millán-Puelles que si el imperativo moral tiene un carácter absoluto, el imperante de ese imperativo sólo puede ser una Persona

---

<sup>38</sup> Ratzinger observa que en el relato bíblico de la creación aparece diez veces la expresión *Dios habló*: “En estas diez veces la historia de la Creación anticipa ya los diez Mandamientos. Nos permite reconocer que en cierta manera estos diez Mandamientos son un eco de la Creación; no arbitrarios inventos con los cuales se han levantado vallas a la libertad del hombre, sino introducción en el Espíritu, en la lengua y en el significado de la Creación, lengua traducida del Universo, lógica traducida de Dios que construyó el Universo (...). Se nos hace perceptible que nosotros, los hombres, no estamos reducidos a nuestro pequeño Yo, sino que estamos inmersos en el ritmo del cosmos” (*Creación y pecado*, p. 50).

<sup>39</sup> Vid. J. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 402, A 502, 503 y B 610, 611.

Absoluta<sup>40</sup>. J. Seifert observa, por su parte, que “el hecho de que la obligación moral con su majestad e incondicionalidad sea, en cuanto personal, mucho más absoluta que la de todos los bienes de los que procede, es algo que queda sin explicación metafísica y sin un último fundamento, si no se enraiza en el ser absoluto, divino y personal que me habla también personalmente en y a través de la obligación moral”<sup>41</sup>.

En contra del planteamiento kantiano, es imposible percibir de manera completa el carácter categórico de la obligación moral en una perspectiva únicamente *trascendental*. O hay un fundamento realmente *trascendente* para ella, o nunca será realmente percibida. Para fundar sólidamente el carácter absolutamente obligatorio de los mandatos morales –radicalmente los que surgen de la conciencia– no son suficientes ni el sujeto empírico ni la intersubjetividad trascendental ni, aún menos, el correlato sociológico de ésta, a saber, el *consenso*. El experimento moderno y tardomoderno de una *religión civil* es, a todas luces, un sucedáneo, subproducto de esa radical insuficiencia tan genialmente expresada por Dostoiévski: “Si Dios no existe, todo me está permitido”.

## 6. La ordenación natural del hombre a Dios

La esencial relación del hombre con Dios se funda en el acto creador, y nos proporciona la idea de una “religación ontológica”, fundamento último del hecho religioso propiamente dicho. Éste queda constituido como una respuesta subjetiva a la absoluta dependencia respecto de quien nos ha dado el ser y, con el ser, todo. Se trata, por tanto, de una respuesta moral a un acontecimiento ontológico primario.

---

<sup>40</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 396 ss.

<sup>41</sup> J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung*, Stuttgart, 1976, p. 77.

Asumiendo algo que es un dato, cabe que uno también lo acepte libremente. Esto sólo les ocurre a las criaturas personales: todos los seres irracionales “aceptan” su religación ontológica –su dependencia– de un modo no inteligente, sin ningún tipo de iniciativa por su parte; no les queda más remedio que depender absolutamente de Dios. Todas las criaturas “responden” a esa llamada al ser, a esa vocación ontológica, de una manera puramente material, digámoslo así, sin darse cuenta, sin hacerse cargo de dicha dependencia; la son, consisten en ella. Sin embargo, los seres personales, que han sido creados a imagen y semejanza de su Creador, pueden responder a esa llamada ontológica *también* de una manera formalmente libre. (Este “también” implica que ya antes han *respondido* de una manera no libre, accediendo al ser.) En otras palabras, el hombre, como toda criatura, también depende absolutamente de Dios. Pero en tanto que criatura *personal* –inteligente y libre– le es dada la posibilidad de asumir explícitamente su situación ontológica: puede darse cuenta de dicha situación y responder a la iniciativa que tiene Dios al crearle; puede agradecerse, dándole culto, procurando manifestar, no sólo con su ser –que ya lo manifiesta de suyo– sino también con su libre obrar, la magnificencia, la excelencia del Creador. Ahora bien, esta respuesta libre, es preciso subrayarlo, está fundada en algo que en absoluto es libre, que es el haber sido creado.

Dicha respuesta a la vocación ontológica se manifiesta en forma de tendencia natural o “insensata” (no-sentida) hacia el Creador, de *voluntas ut natura* o *appetitus naturalis*. Que sea “natural” significa que nace o brota del mismo ser creado el tender al Creador. Las criaturas personales pueden, además, “corresponder” dialógicamente, y lo que de ese modo hacen es añadir a dicha tendencia nativa una tendencia propiamente electiva, algo que los medievales llaman *appetitus rationalis* o *voluntas ut ratio*: asumen y quieren –aunque sea con una voluntad ineficaz en sentido estricto– esa religación ontológica.

(La teología de la fe católica suele explicarlo en términos de gloria material y formal. Nuestro existir cosmológico, al igual que el de las demás criaturas, da una gloria “material” a Dios, es decir,

manifiesta la divina majestad y omnipotencia de una manera inconsciente y no electiva; obedece, sencillamente, al decreto creador. Esto, incluso, puede atribuirse a las almas condenadas, en las que permanece ese *appetitus naturalis*. Precisamente lo fundamental de su padecimiento es la llamada “pena de daño”, que consiste justamente en la insatisfacción radical de ese *appetitus*, la completa imposibilidad –*de facto*, sobrevenida– de satisfacer esa tendencia nativa, en virtud de la culpa contraída *in statu viatoris*. Como es el caso que la condena afecta a seres personales, y éstos son conscientes, en el infierno, de su religación ontológica y de que nunca podrán prescindir de ella –son conscientes del carácter no ablativo de su vocación a la existencia–, su pena se acrecienta aún más, al experimentar que no pueden prescindir de esa tendencia, la cual, no obstante, siempre y necesariamente quedará frustrada.)

El hecho religioso es, así, la respuesta personal –no puramente natural e insensata, sino lúcida y libre– a la llamada al ser, el hacerse cargo de este hecho radical en el que el hombre consiste: haber sido objeto de una consideración explícita, de una iniciativa amorosa que le ha hecho acceder a la existencia. Tal es la principal verdad del hombre. Cabe que sea consciente de este hecho o que viva al margen de él. El hombre puede vivir lúcida o estúpidamente. Pero aunque procure cegarse y vivir indiferente a ella, su religación ontológica no deja de afectarle en su fibra más profunda: todo su ser es depender de Dios.

La actitud del ateísmo práctico –indiferentismo– no puede dejar de verse, a esta luz, en su “imbecilidad”, entendiéndose por ello la falta de arraigo en la propia realidad, el no hacerse cargo de lo que uno es<sup>42</sup>. Vivir como si Dios no existiese es posible, subjetivamen-

---

<sup>42</sup> Imbécil es, literalmente, el que carece de báculo, o sea, el que no tiene en qué apoyarse, el que obra sin fundamento. Dice San Buenaventura: “Quien aquí no ve, es ciego. Quien aquí no oye, está sordo y quien aquí no empieza a ensalzar y a adorar al Espíritu Creador, es que está mudo” (citado por Ratzinger, *Creación y pecado*, p. 47). No sin cierta ironía observa A. Frossard “mientras la idea de un acto creador no reclama más que un solo milagro, la de la evolución exige al menos uno por segundo desde el

te, para el hombre: éste puede creérselo. Pero, objetivamente, el hombre no podría subsistir un solo instante sin que Dios le mantuviese en la existencia<sup>43</sup>. Dios no tendría, propiamente, que *hacer* nada para aniquilarle: bastaría con que lo apartase de su consideración<sup>44</sup>. El hombre, en efecto, no solamente ha sido creado por Dios, sino que persevera en el ser porque Dios piensa en él constantemente, de manera que si por un instante dejara de hacerlo, volvería inmediatamente a la nada, de donde por voluntad divina, y de manera enteramente gratuita, ha salido<sup>45</sup>.

---

partículas iniciales, pero esta dificultad no ha desanimado jamás a los sucesores de Haeckel ni a los monos, siempre dispuestos a imitarnos, y acerca de los cuales a uno se le ocurre a veces que tendrían una brillante idea si nos pusieran de nuevo en el telar y volvieran a fabricarnos (...). La razón no sólo puede probar muy bien la existencia de Dios, sino que, además, nunca ha conseguido probar otra cosa, de tal forma que el único medio que ha encontrado para evitar esta conclusión ha consistido en ponerse ella misma en tela de juicio. Uno se pregunta cuánto tardará todavía la inteligencia humana en ver lo que hay de evidente, de genial y de gozosamente realista en la idea de *creación divina*, comparada con el sueño racionalista de una nada batida a punto de nieve, ¡y que piensa!” (*Preguntas sobre el hombre*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 17 y 122).

<sup>43</sup> “Sosteniendo todas las cosas, (Dios) hace que sean lo que son (...). Pues la criatura sin el creador se esfuma” (*Gaudium et spes*, n. 36).

<sup>44</sup> Afirma Tomás de Aquino: “Esse per se consequitur formae creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus magis est in Deo, qui potest substrahere suum influxum, quam in forma vel materia talium creaturarum” (*Summ. Theol.*, I q. 104 a. 1 ad 1m). “Quia non habet radicem in aëre, statim cessat lumen, cessante actione solis, sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem” (*ibid.* resp).

<sup>45</sup> “Con la remoción de la fuerza divina cesaría la existencia, el hacerse y el subsistir de cualquier criatura: (el Verbo) sustenta por tanto todas las cosas en cuanto a su existencia, y la sustenta también en cuanto a sus obras por ser la causa primera” (Tomás de Aquino, *In Heb. Ep. 1, 2*). El *Apocalipsis* narra la visión profética de San Juan, en la que aparecen postrados ante el Trono del Cordero los veinticuatro ancianos; adoran a Dios con estas palabras: “Eres digno, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú has creado el universo; porque por tu voluntad lo que no existía fue creado” (*Apoc. 4, 11*).

Todo esto ilustra, a su vez, la profunda inmoralidad del proyecto de diseñar la vida humana, en lo personal y en lo social, de espaldas a la realidad de la creación<sup>46</sup>. El primer mandato de la ley moral *natural* es amar a Dios sobre todas las cosas, secundar de una manera libre y amorosa esa inclinación insensata en la que materialmente consiste el propio ser<sup>47</sup>. Esta religación ontológica

---

<sup>46</sup> El siguiente paso es ya el planteamiento cínico de que no es Dios quien crea al hombre a su imagen y semejanza, sino el hombre quien *crea* a Dios de esa manera. El primero que expone abiertamente este planteamiento es L. Feuerbach en su *Esencia del Cristianismo* (Madrid, Trotta, 1995). Aquí aparece de modo explícito el concepto de *alienación religiosa*, que posteriormente desarrollará el marxismo. La idea marxiana de la religión tiene, en su origen, mucho que ver con la teoría de Feuerbach, según la cual la imagen de Dios que el cristianismo ofrece no sería otra que la del hombre perfecto. Esta imagen, enajenación sublimante de la auténtica y real, es propuesta como objeto de reverencia. La actitud religiosa, para Marx, no sería más que un oculto narcisismo que, curiosamente, hace que el hombre se olvide de su auténtico mundo y atienda sólo al más allá. La esperanza en una vida ultraterrena es como un *opio* alucinógeno: ilumina un mundo inexistente y oscurece los perfiles del mundo real-material, con el efecto perverso de que el hombre se despreocupa de la realización de las exigencias de la justicia aquí. El hombre religioso –y especialmente el cristiano– deposita sus preocupaciones en Dios, pero dejando de ocuparse de este mundo: “Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet” (*Ps.*, 54, 23). En definitiva, para que el hombre recupere su verdadera identidad –su voluntad, su libertad, su capacidad de juicio propio– y para que sea capaz de construir un mundo justo y feliz, habrá de emanciparse de la alienación religiosa, la más destructiva de todas por mantenerle en la mentira, en el engaño de esperar esa justicia y felicidad en una vida ultraterrena. Su auténtica salvación pasa por desembarazarse de Dios y de la religión. (Vid. C.S. Lewis, *Mero Cristianismo*, cit. p. 146, ya citado arriba). F. Nietzsche dirá, por su parte: “Yo revelo mi corazón, amigos míos. Si hubiese Dios, ¿cómo soportaría el no serlo?” (*Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, 1951, p. 92).

<sup>47</sup> La primera obligación moral derivada de la creación es el reconocimiento de Dios como Dios, es decir, como creador. Principalmente en razón de esto debe ser Dios adorado por la criatura racional. Refiriéndose a la Eucaristía, Juan Pablo II afirma: “Es preciso que el hombre dé honor al Creador ofreciendo, en una acción de gracias y de alabanza, todo lo que de Él ha recibido. *El hombre no puede perder el sentido de esta deuda*, que solamente él, entre todas las otras realidades terrestres, puede reconocer y saldar como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. Al mismo tiempo, teniendo en cuenta

es, en expresión de Millán-Puelles, “la hipótesis sustancial” que media nuestra libertad, haciéndola relativa, nativa, arraigándola en nuestro propio ser natural.

Es preciso señalar la insuficiencia de la noción de hombre como una índole autárquica. Buena parte del pensamiento moderno se ha empeñado en ver una especie de contradicción entre la afirmación de Dios y la de la libertad humana<sup>48</sup>, porque ésta se ha concebido de una manera fundamentalmente reivindicativa, desarraigándose de la referencialidad básica de la libertad humana respecto a Dios, que es su auténtico origen. Sin embargo, la actitud de Dios, tal como se pone de manifiesto en la experiencia que proporciona la Historia de la Salvación, parece ser más bien la contraria. Como dice J. Ratzinger, “el Universo existe para la adoración (...). Dios ha creado el Universo para entablar con los hombres una historia de amor”<sup>49</sup>.

## 7. Teonomía y libertad humana

La profunda aporía a la que aboca el discurso moderno sobre la libertad procede de no verla fundada en la dependencia ontológica que el hombre tiene en tanto que criatura y, aún más, en tanto que hijo. Es lo que L. Polo llama “libertad nativa”. Decir que uno es libre porque uno es independiente carece de sentido, porque, co-

---

sus límites de criatura y el pecado que lo marca, el hombre no sería capaz de realizar este acto de justicia hacia el Creador si Cristo mismo, Hijo consustancial al Padre y verdadero hombre, no emprendiera esta iniciativa eucarística. El sacerdocio, desde sus raíces, es el *sacerdocio de Cristo*. Es Él quien ofrece a Dios Padre el sacrificio de sí mismo, de su carne y de su sangre, y con su sacrificio justifica a los ojos del Padre a toda la humanidad e indirectamente a toda la creación” (Juan Pablo II, *Don y Misterio*, Madrid, 1996, pp. 91-92).

<sup>48</sup> El caso quizá más conocido es el del ateísmo *positivo y constructivo* de Nietzsche y Sartre. Vid. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Studium, 1964, y *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, Rialp, 1977.

<sup>49</sup> *Creación y pecado*, pp. 52 y 54.



mo subraya este autor, “si soy independiente, la libertad es absurda. La libertad es la reduplicación de mi no independencia: depende de aquello de lo que depende la intensidad de libertad que yo sea. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios”<sup>50</sup>.

En contra de la diáiresis propuesta por Kant entre naturaleza y libertad, ésta se instala en el núcleo mismo de la naturaleza personal y, por tanto, nace o surge de ella. Por la misma razón que no nos hemos dado esa naturaleza ni el acto de ser, tampoco nos hemos dado libremente la libertad. Éste es el límite ontológico de la libertad de albedrío y, así, la pretensión de una autonomía absoluta es, sencillamente, inhumana: no responde a nuestro ser relativo, radicalmente dependiente. Refiriéndose al fundamento metafísico de este arraigo de la libertad en el ser, F. Ocariz observa lo siguiente:

“Estos dos aspectos de la persona (subsistencia y naturaleza espiritual) están unidos entre sí. De hecho, precisamente porque la forma sustancial del hombre tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia, esta forma es espiritual; y justamente porque el alma humana tiene *per se* (si bien no *a se*) el acto de ser, puede obrar *per se*, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser: obrar *per se* es tener el dominio sobre las propias acciones; es decir, tener *libertad*. Pero ya que el alma tiene el *esse per se*, pero no *a se*, la libertad es capacidad de obrar *per se* (auto-determinación, autodominio) pero no *a se*: de hecho, si el fundamento metafísico real de la libertad es el ser, y a su vez el ser finito participa del Ser Infinito que le fundamenta, resulta que la libertad está fundada y, por lo tanto, depende de Dios (no es absoluta y debe orientarse a Dios, a la elección –su acto propio– del bien que tiene para el hombre razón de fin último)”<sup>51</sup>.

Todo esto implica que parte esencial de nuestra verdad ontológica sea precisamente el deber categórico de rendir culto al Creador por encima de toda criatura, deber en el que arraiga la base y razón de cualquier otro deber. Se trata del *primer deber de justi-*

---

<sup>50</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, cit., p. 223.

<sup>51</sup> Cfr. F. Ocariz, *Las razones del teísmo*, Pamplona, Eunsa, 1990, p. 79.

*cia*: ajustar el pensamiento, el querer y la vida toda al homenaje debido a Aquel de quien hemos recibido el ser y, con él, todo lo que tenemos y somos. Ciertamente con Dios no se puede hablar de justicia estrictamente conmutativa: es imposible “devolverle” lo que nos ha dado, al igual que a los padres y a la patria. A esas tres fuentes de lo que somos, y con ese orden

–subordinación de las dos últimas a la primera– debemos rendir culto, y esa es la primera justicia y el primer deber moral. Por eso, la religión forma parte de la piedad, que es el homenaje a las raíces de nuestro ser, y es considerada como una parte “potencial” de la justicia, pues nunca puede actualizar una restitución del don recibido. La forma principal en que se ejercita el culto a Dios es la adoración y la oración que, como dice Tomás de Aquino, “es el acto propio de la criatura racional”<sup>52</sup>, pues solamente los seres inteligentes pueden hacerse cargo cognoscitiva y libremente de su constitutiva dependencia de Dios, y así, también libremente reconocerse, en virtud de esa dependencia, *obligado* con Dios, y no simplemente sujeto como por una tendencia instintiva.

Todo esto ayuda a entender que un deber no puede ser fundado, en último término, en un acuerdo intersubjetivo meramente humano, sino en el decreto creador. Si no nos damos el ser ni la naturaleza personal, no podemos darnos la ley moral. Ahora bien, tanto los deberes morales como los religiosos se comprenden efectivamente como una apelación a la libertad humana. No se *imponen* a una naturaleza petrea sino que se *proponen* a la naturaleza libre. En esto estriba su eficacia: en que resultan ineficaces ante la noción humana (la mala voluntad). O son secundados de una manera libre o no lo son en forma alguna, si bien no dejan, por eso, de apelar a la conciencia (continúan siendo deberes). En

---

<sup>52</sup> *Summa Theologiae* II-II, q. 83, a. 10. “La oración es el reconocimiento de nuestros límites y de nuestra dependencia: venimos de Dios, somos de Dios y retornamos a Dios. Por tanto, no podemos menos de abandonarnos a Él, nuestro Creador y Señor, con plena y total confianza (...). La oración es, ante todo, un acto de inteligencia, un sentimiento de humildad y reconocimiento, una actitud de confianza y de abandono en Aquel que nos ha dado la vida por amor” (Juan Pablo II, *Alabación*, 14 III 1979).

otros términos: su condición obligatoria no reside en que de hecho sean obedecidos sino en que no dejan de requerir al libre albedrío en la forma de una propuesta que, de ser asumida, lo será siempre de una manera electiva, no necesaria.

## 8. La “autonomía de lo terreno”

Al referirnos a la fundamentación teocéntrica de la ley moral, señalábamos la conciencia como el lugar natural donde el hombre puede encontrar, de manera más inmediata y directa, la huella de Dios y su dependencia creatural. A la vista de lo expuesto ahora, podemos concluir que la dependencia absoluta de Dios no desdice, ni mucho menos anula, el grado de autonomía que, precisamente Él ha querido conceder al hombre.

El ámbito de la conciencia es justamente el ámbito de la respuesta del hombre a Dios, respuesta que nunca debe ser forzada por nadie<sup>53</sup>. Es tal la trascendencia moral que se concede en el cristianismo –porque el mismo Dios así lo ha establecido– a la conciencia subjetiva personal de cada hombre, que el propio Tomás de Aquino, *Doctor Común* de la Iglesia Católica, llega a afirmar lo siguiente: “La omisión de un acto de impureza es algo moralmente bueno. La voluntad sólo la quiere como algo bueno si la razón le presenta la bondad moral de dicha omisión. La fe en Jesucristo es también algo bueno y necesario para la salvación; sería mala para uno si la razón se la presentara como mal”<sup>54</sup>. Comenta Anzenbacher que “nunca ha ilustrado Kant la autonomía de la conciencia con ejemplos tan extremos”<sup>55</sup>.

La conciencia, siendo subjetiva, es fuente y criterio último de la obligación moral, y la razón de esto no puede ser otra que el hecho de que la conciencia pone de manifiesto su origen trascen-

<sup>53</sup> Conc. Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, n. 3.

<sup>54</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 19, a. 5.

<sup>55</sup> A. Anzenbacher, “Das Menschenbild in der Ethik”, *Societas ethica*, Jahrbuch 1982, p. 27, citado por Leung, op. cit., p. 88.

dente y le hace presente al hombre su condición de criatura. Esto implica que la conciencia es criterio *último, pero no único*. En efecto, “la conciencia es la suprema norma subjetiva del agente en cuanto que es una regla obligada incondicionalmente a la verdad transubjetiva y justamente por eso es una norma obligatoria. Es pues una *norma normada que norma*: norma subjetiva para la persona (*norma normans*), objetivamente ligada a la verdad y, por tanto, a la vez, *norma normada*”<sup>56</sup>.

De ahí que la autonomía de la conciencia para secundar la ley – mandando a la voluntad– no deba confundirse con una equívoca – e inexistente– autonomía para formularla, como se ha visto en su momento. Y también de aquí se deduce la posibilidad de encontrar un término medio entre autonomía y heteronomía, cosa que nunca alcanzó Kant. “La obligación es, a la vez, autónoma y heterónoma. Autónoma, porque sólo la ley conocida es obligatoria y porque ésta se halla ligada esencialmente con la condición humana; heterónoma, porque esta ley está inserta en el corazón de los hombres, pero no ha sido creada por ellos ni depende en modo alguno de su voluntad”<sup>57</sup>.

Entiendo que este equilibrio está perfectamente expresado en el conocido n. 36 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, del Vaticano II. Hablando de la “autonomía de lo terreno” se lee en ella:

“Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la realidad misma gozan de leyes y valores propios que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de su particular regulación que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la inves-

<sup>56</sup> Laun, *ibid.*, p. 87.

<sup>57</sup> *ibid.*, p. 77.

tigación metódica de todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aún sin saberlo, por la mano de Dios, Quien, sosteniendo a todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son a este respecto de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado a veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.

Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”.

\* \* \*

La virtualidad de los procedimientos dialógicos para resolver conflictos de intereses en el terreno de la política, de la economía, de las relaciones sociales, laborales, internacionales, etc., no puede ser negada sin caer en el ridículo. Y es un síntoma de civilización el que las disputas entre los hombres se reconduzcan hasta el diálogo libre. Tampoco hay duda de que las actitudes necesarias para el diálogo tienen una carga moral importante. Pero todo ello no es una verdad ajena –y mucho menos contraria– a la acepta-

ción radical de unos límites para el diálogo, entre los cuales no puede desconsiderarse lo que significa el *ser* y la *naturaleza* del hombre y de las cosas, que no son el resultado de la libre decisión humana sino más bien de la también libre y amorosa decisión divina.