

RELIGIÓN Y ÉTICA ANTE LA INCERTIDUMBRE

Francisco José Alarcos Martínez

Sumario: Las tecnologías han sido siempre vistas como un complemento a la naturaleza humana. El desarrollo de las nuevas tecnologías están planteando un reto al hombre, hasta el punto de cuestionar su mismo estatuto antropológico. El autor analiza estos cambios en un contexto de posmodernidad y se plantea cómo afecta a realidades tan fundamentales como es el de la libertad y el de la verdad.

Summary: Technologies have always been seen as a supplement to human nature. The development of new technologies is creating new challenges to man in such a way that question his very same anthropological statute. The author analyzes these changes in a contest of post-modernity and deals how it affects freedom and truth.

Palabras clave: nuevas tecnologías, verdad, posmodernidad, libertad.

Key words: new technologies, truth, postmodernity, freedom.

Fecha de recepción: 12 noviembre de 2012

Fecha de aceptación y versión final: 15 enero de 2013

El siglo de la incertidumbre

Mirar la historia de Occidente para tratar de nombrarla, aun a riesgo de reducirla, es algo que tenemos por costumbre. Los distintos momentos por los que ha transitado podemos identificarlos como “el siglo de la luces”, “la ilustración” o, hablando del s. XIX, como el de la “cultura de la sospecha” y, del XX, como el de la “razón técnico-instrumental”. Nuestro s. XXI se ha iniciado, y parece que se mantendrá sin saber cuánto, como el siglo de la “incertidumbre”¹.

Si hay un escenario en el que masivamente estamos hoy militando en la vida personal y social, laboral y económica, institucional y política, por citar algunos, es en el de la incertidumbre. Parece que la confianza en casi todo lo que hasta ahora nos daba seguridades se ha hecho añicos. ¿En qué o quién confiar? La ausencia de confianza es una experiencia emergente en la que mayoritariamente hemos acabado instalándonos.

¹ Por mera curiosidad, cuando iniciaba la redacción de estas páginas puse en el buscador ‘Google’ el término “tiempo de incertidumbre” y en una búsqueda de 0,24 segundos aparecían 11.100.000 resultados. Volví a realizar otra, pero esta vez sólo con el término “incertidumbre”, y había 19.800.000 resultados.

Sin duda que se ha dado una situación semejante en otros momentos de la historia cada vez que se han resquebrajado sistemas económicos, políticos o religiosos. No hemos de perder de vista la caída de grandes imperios como el de Roma, grandes civilizaciones como la egipcia o la azteca, grandes cosmovisiones como la construida por la filosofía griega, con sus dioses (mitología) incluidos. Es bastante probable que la incertidumbre recorriese cada rincón de aquellas ciudades-estado, cada provincia conquistada y configurada con infraestructuras terrestres, como las calzadas romanas y sus acueductos que, por otra parte, no tienen nada que envidiar a los actuales, y sus instituciones políticas. Casi seguro que la incertidumbre se apoderaba de aquellos que tenían que pagar tal cantidad de impuestos a Roma que apenas les quedaba para sobrevivir. La incertidumbre es tan antigua como la especie humana.

Es verdad, la incertidumbre no es nueva, como no son nuevas las crisis sistémicas. Pero sí es nuevo que afecte a tantos y a tantas sociedades a la vez. La dimensión global emerge a finales del siglo pasado y la incertidumbre va casi de su mano, sin que tenga parangón en la historia occidental. Hay grandes imperios y civilizaciones que han colapsado, que se han extinguido, pero uno a uno, sin esta dimensión de complejidad global de la que hablaremos más adelante.

No es cuestión de extenderse más en esto, pues resulta fácil compartir el diagnóstico. De lo que se trata, más bien, es de detectar algunas claves para aprender algo. Este “aprender algo” lleva, en primer lugar, a no identificar incertidumbre con relativismo. Que no tengamos “certezas” para los tiempos que corren no significa que valga todo. Esto es importante hacerlo notar. La incertidumbre nos recoloca en la humildad, en el tanteo prudente, en la austeridad del poder, del saber y del tener. No, no vale todo. Ni tenemos certeza del todo, ni puede valer todo. Identificar relativismo e incertidumbre, sin más, revela cierta pereza intelectual e inconsistencia existencial.

Justo cuando aparece la incertidumbre, emerge la conciencia del límite, el polo opuesto al ilimitado relativismo. En la incertidumbre se abre la oportunidad para la búsqueda sincera de la verdad; se abandona la instalación en la “soberbia cultural” del “yo me he hecho a mí mismo, yo me basto a mí mismo, no le debo nada a nadie”; se inician condiciones de posibilidad para la creatividad, cualidad identificativa de los humanos frente a la repetición determinista, adormecida por el “confort” que lo da todo hecho; se empieza a intuir que los demás no son enemigos o rivales competidores, sino cómplices con los que tenemos que esbozar nuevas posibilidades de vida.

Es verdad que la incertidumbre puede paralizar; no hay más que mirar la prensa diaria para constatar la parálisis de la economía, del empleo, de los mercados. “Estamos estancados” en las diferentes esferas de las que somos conscientes. Proyectos vitales, laborales, empresariales, modelos sociales y políticos quedan suspendidos, “en el aire”. Es verdad que la incertidumbre puede terminar en la más absoluta esterilidad, pero no es menos cierto que es la “condición de necesidad heurística” para que algo nuevo pueda acontecer.

La segunda cuestión que parece pertinente traer a colación es la vinculación entre incertidumbre y utilidad. “¿Esto para qué sirve?”, “¿qué interés me reporta?”, solemos preguntar. La certeza de la utilidad ha sido un criterio para tomar decisiones en el ámbito personal, profesional, político y económico. No voy a ser yo quien no valore lo útil. Mas el problema no es valorarlo, sino sobrevalorarlo. El utilitarismo pretende tomar decisiones después de un cálculo riesgo-beneficio en el que la incertidumbre se minimice todo lo posible. Cuanta mayor certeza tengamos en la minimización del riesgo y mayor seguridad en la maximización del beneficio, mejores decisiones podremos tomar.

Pero cuando la vida moral se articula desde el utilitarismo, se olvida, o elimina, que hay decisiones que se toman desde la “inutilidad” y que, por esa misma razón, sin embargo, son extraordinariamente valiosas. De hecho, lo más valioso está siempre cerca de lo más inútil, esto es, de lo menos manipulable, calculable, instrumentalizable. Pensemos, por ejemplo, en las decisiones que se toman por amor, por fe, por amistad, por justicia, por solidaridad, por compasión. Si se sostuviesen en un mero cálculo utilitarista, perderíamos lo más valioso, probablemente porque esas decisiones quedarían sin desplegarse. Realizar esos valores sólo por el interés, la utilidad o el beneficio que reporten, y hacerlo sólo desde la certeza, es destruir el amor, la fe, la amistad, la justicia, la solidaridad y la compasión involucrados en ellos. Realizarlos desde la incertidumbre, y sin la seguridad del cálculo, es mostrar que son valiosos por sí mismos y que cada vez que intente realizarlos, sin la pretensión del interés propio y aunque nunca se logren del todo, yo quedaré más logrado.

Hay quien sostiene que lo que no es útil realizar no hay que intentar plasmarlo. Justo por la conciencia de que nunca estará realizado del todo, sobre todo si no lo intentamos, el mundo de lo más valioso hay que intentarlo. El logro o mal-logro existencial y social tiene mucho que ver con este manejo de la incertidumbre más allá de la pragmática utilidad. Así, nuestro siglo de la incertidumbre viene marcado, entre otros, por los signos del relativismo y la utilidad, que se pueden encarar como oportunidad para explorar creativamente los límites desde lo valioso no instrumentalizable.

Religión e incertidumbre

Es bastante frecuente escuchar que la modernidad trajo la incredulidad bajo el brazo. Las sociedades desarrolladas han dejado de creer y la racionalidad técnico-científica es capaz de explicarlo todo. Y lo que no pueda explicar ahora lo podrá hacer pronto. Leyendo, por otra parte, a Ortega², parece que eso no está tan claro: “Las ideas se tienen; en las creencias se está”³, afirmaba. Religiosos o no, todos los seres humanos portan un sistema de creencias.

“No hay vida humana –continúa diciendo Ortega– que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y,

² Cf. J. ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, en *Obras Completas*, vol. V, 379-383. Alianza Editorial.

³ *Ibid.*, 379.

por decirlo así, montada sobre ellas... Estas 'ideas' básicas que llamo 'creencias' no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, 'creencias' constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser–, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido”⁴.

Descubrir que es imposible vivir sin creencias en una modernidad construida desde la pretensión de la increencia es una paradoja que merece la pena analizar. Tradicionalmente, cuando se preguntaba qué era la fe, la respuesta solía ser: “creer sin ver”. No he dejado de dar vueltas en estos últimos años a este doble postulado (el del creer y el del no-ver) y no acabo de inferir que sea posible seguir manteniéndolo mucho tiempo más. En mis consideraciones, cada vez pienso con más frecuencia que nunca como tras el paso por la modernidad hemos tenido tanta “fe”, tal y como la acabamos de definir. De hecho, creo que hay que tener más fe hoy que en ningún otro momento de la historia para seguir viviendo en nuestra sociedad avanzada. Otra cosa es que semejante definición de la fe sea suficiente para un tratamiento de la religión.

Permítame el lector que desarrolle esto con algo de narración en primera persona. Pensemos la realidad de nuestro país a mediados de siglo XX. Eran malas y pesadas las vías de comunicación tanto por carretera como por tren. El avión era algo excepcional para la inmensa mayoría de los habitantes de nuestras ciudades y pueblos. A lo sumo, era la ocasión para levantar la vista de la tierra en la que se estaba arando, en muchos casos con un par de mulas o bueyes, para exclamar: “¡cómo se sostiene!”, “¡qué genios, los que inventan eso!”, y volver a poner la mirada en la besana. Difícilmente había algún teléfono en el pueblo, ni era posible imaginar que ahora llevaría cada uno en su bolsillo un móvil, sin cables ni centralita, que nos permitiese conectar con el mundo entero. Las noticias llegaban tarde y tras el boca a boca de “ha dicho la radio”. La tele era algo mágico aún y el acceso visual a la información sólo era posible cuando se iba al cine, antes de la película, en el NODO. Eso de tener leche pasteurizada en el frigorífico para desayunar, resultaba una quimera. Ni existía la pasteurización y menos el refrigerador; además, éste funcionaba con electricidad, que a las zonas rurales ni llegaba. Si se quería desayunar leche o la traía el lechero (a quien se conocía de siempre y aunque de vez en cuando la “bautizaba”), aquella leche sí que era de buena calidad. Se ponía a

⁴ *Ibid.*, 380.

hervir hasta que subía tres veces, añadiéndole otro poco de agua cada vez “para que no se fuese”. De niño, recuerdo hacerlo con el cazo, por encargo de mi abuela, siempre preguntándome a dónde querría “ir” la leche. En las casas de campo, no había ni lechero. Pero la cabra estaba en el corral y había que ordeñarla para desayunar cada día, como también había que hacer el pan, ir a por agua a la fuente y mil cosas más. Las pocas pesetas se guardaban en un rincón que sabían los padres y los abuelos, pero nada de bancos. Si lo pensamos, nuestro dinero lo ponemos en manos de gente que no conocemos, cosa que a mis abuelos ni se les pasaría por la imaginación. Eso de ir al médico era para algo serio. El médico del pueblo cobraba mediante un sistema de igualas. En mi familia se le daban doce fanegas de trigo al año, y eso daba derecho a que pudiésemos acudir a su consulta todos los días del año y a cualquier hora. Por supuesto que era él quien atendía los partos en la casa. Era casi miembro de la familia.

A estas alturas, alguien que siga leyendo se preguntará a qué viene esto. Pues viene a confirmar que mi abuelo necesitaba para vivir menos fe de la que necesitamos hoy. No necesitaba para iniciar cada día más confianza, más fe, que la de acudir al corral para desayunar, montarse en su burra para desplazarse, conseguir leña para calentarse, unos cántaros para traer el agua y un poco de aceite en el candil para alumbrar la cena. Una de “las consecuencias de la modernidad”⁵ es que hemos generado infinidad de “sistemas anónimos de confianza” (SAC), sin los cuales no podríamos tomar leche para desayunar, ni tener noticias al momento del mundo entero, ni desplazarnos en avión cubriendo grandes distancias acortando el tiempo, ni acudir al sistema sanitario para que nos curen una dolencia sin que nos conozcan de nada y sin conocer a los profesionales en los que ponemos nuestra confianza, ni tampoco tener energía o agua potable fría y caliente con sólo apretar un mando. Ni que decir tiene eso de llevar el dinero al banco. Todos, desde que nos levantamos hasta que nos acostamos, hacemos continuamente actos de “fe” (de “creer sin ver”) en los SAC.

La confianza se ha trasladado de las personas a los sistemas. Bien sean éstos de transporte, de comunicaciones, de energía, de alimentación, de banca, de servicios sanitarios, acudimos a ellos continuamente. No hay posibilidad de desarrollo en una sociedad sin generación de SAC. Lo interesante aquí es preguntarnos qué ofrecen y la respuesta es: la satisfacción de necesidades de manera muy “útil”. ¿Es útil tener la leche pasteurizada en el frigorífico antes que la cabra en el balcón? ¿Es útil y necesario poder acudir al sistema sanitario por la puerta de urgencias? ¿Tener electricidad, información, etc.? Sin duda que sí. Los SAC se crean justo para eso, para atender necesidades que de otra forma sería muy difícil o imposible cubrir. Acudimos a ellos y los utilizamos cuando los necesitamos, y sólo por eso. No compramos cientos de litros de leche o decenas de panes en el supermercado para guardarlos en casa si mañana hay leche fresca y pan recién hecho. No vamos por gusto a urgencias, ni nos subimos al avión, a doce kilómetros de altura, por capricho, ni vamos al banco por placer, y así con todo.

⁵ Esta cuestión la planteaba ya ANTHONY GIDDENS a principios de la última década del siglo pasado en su obra *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1993.

Pero cada vez que los usamos, los SAC nos exigen fe. No compraríamos leche si desconfiáramos del sistema de garantía de calidad alimentaria, no subiríamos al avión si recelásemos de su mantenimiento o de la pericia del piloto o del sistema de navegación aérea, no iríamos al banco a guardar el dinero o a que nos lo prestasen cuando no lo tenemos, si no confiásemos un mínimo en el sistema bancario. No entraríamos en el sistema sanitario si no confiáramos en él aunque desconozcamos a los profesionales que lo integran. Necesitamos más fe que nunca, por supuesto que mi abuelo, para realizar la vida cotidiana en sociedades desarrolladas. Cuando se ponen en crisis los SAC, es toda la sociedad la que entra en crisis. No es casualidad que el discurso público-político reclame la “necesidad de confianza”. La crisis actual es una quiebra de la fe, de la confianza en ellos.

Por todo ello, la incertidumbre es el resultado de entrar en crisis el “creer sin ver”. En efecto, la modernidad ha traído mayor necesidad de fe que ningún otro momento de la historia, caracterizado el nuestro por la satisfacción de necesidades, el nivel de utilidad y el precio a pagar. Esto último, el precio, es la tercera característica de los SAC, a saber: todos nos piden algo a cambio, nada es gratis. Satisfacen necesidades de manera muy útil a cambio de un interés, de un precio. Ni la leche es gratis, ni viajar en avión, ni ir al médico, ni dejar el dinero en el banco para que negocien con él. Nada es desinteresado, ni gratuito, en los SAC.

La cuestión relevante, en consecuencia, es la de si la religión es un SAC. La primera constatación que conviene hacer es que no es tanto un SAC (la consecuencia de una necesidad y una utilidad ligadas al “creer sin ver”) cuanto una “existencia confiada” que es fruto de un “acontecimiento”, como muy bien señala el Papa actual⁶. En concreto, es un acontecimiento que dimana de la gracia y que sistematiza la vida como totalizante, pero no en el exterior sino al interior de cada sujeto humano. Esto significa que la religión tiene mucho de “in-utilidad”, en el sentido instrumental del término, precisamente porque arraiga en la experiencia de lo gratuito, de lo inmerecido, de lo donado. La religión, como diría mi amigo Francesc Torralba, se articula desde la “lógica del don”⁷, siendo inaccesible a ella desde la lógica del interés, del mérito y del precio.

Si la religión la identificáramos con un SAC, estaríamos situando la relación con el misterio trascendente en el nivel de un servicio al modo de las sociedades desarrolladas. Por de pronto, eso no parece muy sensato. Pero es que, además, la religión es valiosa por sí misma. Y, como todo lo valioso, convive con la duda, como afirmaba el cardenal Newman, esto es, cohabita con la incertidumbre. No hay experiencia religiosa sin “noche oscura”, al modo de S. Juan de la Cruz; sin el existencial “temor y temblor”, a la manera de Sören Kierkegaard. Justo estos elementos son las antípodas de los SAC, dominados por el deseo de certidumbre.

⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, “Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”. N° 1.

⁷ Cf. F. TORRALBA, *La lógica del don*, . Madrid 2012.

Ahondar en la experiencia religiosa supone, en segundo lugar, distinguir entre los niveles “fundamentales” y “fundamentantes” del proyecto vital de cada uno. Los SAC ayudan a lo fundamental: acceder a la comida, movernos, curar la enfermedad, tener dinero... Remiten a aquellas realidades que están en el plano de los mínimos y que permiten ir desarrollando la vida cotidiana. Pero no hay ningún sujeto humano que pueda sostener su horizonte vital sólo ahí. Justo esto último es lo fundamentante de la experiencia religiosa, aquello que “da sentido” antes y después de la utilidad y la necesidad, del interés y del precio.

En tercer lugar, los SAC son resultado de acuerdos convencionales entre los humanos, que podemos cambiar cuando no hay consenso en su utilidad, mientras que lo religioso, si se caracteriza por algo, es porque no emerge del acuerdo entre seres humanos, sino de una experiencia originaria incondicionada. Esto parece importante subrayarlo, pues buena parte de los problemas que hay para entender la experiencia religiosa se deben a que tendemos a pensarla como si fuera un SAC, y no como lo que esencialmente es: un fruto de la gracia. Es oportuno aquí hacer caer en la cuenta de que en los SAC, cuando aparece la incertidumbre, aparece también la crisis. En la religión, por el contrario, cuando surge la incertidumbre, se abren las puertas de la mística. La incertidumbre nos lanza, en el caso de la religión, a una más plena conciencia del misterio. Aquí no es ya la incertidumbre algo a evitar, sino camino para transitar.

Cuando el desarrollo económico no es posible mantenerlo ilimitadamente, los SAC se resienten. Su punto de partida, y de llegada, está en la lógica económica del precio. La experiencia religiosa, sin embargo, está sostenida en lo intangible, en el “sin precio” de lo más valioso. Su dialéctica nos conduce por lógicas absolutamente distintas y contrapuestas entre sí: por una parte, la del consenso, la utilidad, el precio; por otra, la del agradecimiento por lo inmerecido, la del exceso del don, la de lo impagable, la de lo que no tiene precio porque sobre esa experiencia cobran sentido todas las demás, incluidas las ligadas al coste y la utilidad.

Pues bien, lo fundamentante⁸ es anterior a lo fundamental. No es algo que “ponemos” nosotros, sino algo “imponente”. Aunque quiebren todos los SAC por una crisis de confianza, la experiencia religiosa fundamentante y originaria se mantiene viva. No depende de otras experiencias como la necesidad, el interés o el precio. No cotiza en bolsa, ni está sujeta a los vaivenes de los mercados. ¿Cómo sería posible la experiencia religiosa si emergiera de las leyes de la oferta y la demanda? Sin duda alguna, eso no sería religión.

⁸ Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Madrid 1986. “A través de lo meramente fundamental, la existencia de un hombre -digámoslo con Zubiri- se halla implantada en lo último y absolutamente fundamentante, sea cualquiera su personal modo de entender y nombrar eso que le da tal fundamento último y absoluto. Lo cual nos obliga a discernir los dos básicos niveles de la implantación: la implantación vinculante (aquella que psicológicamente nos arraiga en lo fundamental: la humanidad, la patria, la familia, la agrupación política) y la implantación religante (aquella que metafísicamente nos constituye en lo fundamentante; en la “deidad”, según la entiende Zubiri, llámesela “Dios uno y trino” como hace el cristiano)”. *Ibid.*, 264-265

Todo lo imponente es también inmanipulable. Los SAC, empero, son manipulables, pues los ponemos y quitamos nosotros. La imponente inmanejabilidad del acontecimiento religioso se ubica fuera de todo manejo, aunque lo revistamos de sacralidad. La misma sacralidad la establece el hombre, porque es quien otorga la condición de sagrado a espacios, tiempos, seres... Sin embargo, por su mismo ámbito, lo religioso siempre está allende lo abarcable, aprehensible y manipulable. Cosificarlo es reducirlo y, por tanto, anularlo.

Religión e incertidumbre, pues, no son dos esferas enfrentadas, sino dos dimensiones que se desvelan mutuamente. Cuando es la incertidumbre la que nos acerca al misterio, éste nos adentra más en la propia incertidumbre. Y viceversa. Aquí ya no se da una mera relación de utilidad, sino de radical confianza en que esa experiencia se tornará antesala del encuentro radical con la alteridad amorosa que vincula definitivamente al más allá e incondicionalmente al más acá.

“¡No tengáis miedo!” es la exhortación de Jesús que da luz a sus seguidores en tiempos de incertidumbre. Pero conviene clarificar la relación entre miedo e incertidumbre a nivel personal en nuestro contexto cultural. Cuando no sabemos (y eso es justo la incertidumbre, no-saber), casi que emerge de manera espontánea la parálisis. Miedo y parálisis van casi siempre de la mano. Parecería que también la incertidumbre y la parálisis por miedo al no-saber fueran componentes estructurales de la experiencia religiosa. Pero es justo lo contrario. De hecho, la incertidumbre no está fuera de nosotros, en un mundo aparte, al otro lado, sino que es constitutiva de nuestro más propio modo de ser. Antes o después, hemos de habérnoslas con ella.

Esta incertidumbre interior, no obstante, no esteriliza ni anquilosa la relación con Aquel que trasciende todo, sino que la vitaliza con las potencialidades de la novedad y la creatividad. El Otro me mueve. El Otro me conmueve. Su con-moverme es un des-paralizarme y un des-asirme. Rompe el nivel convencional de relación, transvasándolo por el amor. Ahí no cabe el miedo, aunque no se tenga todo claro y distinto. Sí que caben la pregunta y la duda, como parte misma de esa con-moción. Pero no se trata de una duda ni una pregunta reducible a lo meramente cognoscitivo, sino de un dudar y un preguntarse por aquello que acrisola lo verdaderamente significativo de la existencia. Sólo sabemos de quien nos hemos fiado tras el propio acontecimiento del encuentro, y ahí ya no cabe el miedo al no-saber. No conozco, pero sé. Dudo, pero me muevo. Tiemblo, pero espero. Me quiebro, pero me mantengo. Estoy solo, pero el amor me colma.

Ética e incertidumbre

El obrar moral y la reflexión sobre el mismo también se resienten en tiempos de incertidumbre. El desfondamiento ante el nivel de deterioro en los diferentes estratos sociales, políticos, económicos, institucionales hace aflorar la urgencia y la necesidad de la ética. La cuestión es dónde fundar o sostener el deber moral para con la justicia y la equidad; o dónde sostener que la avaricia o la usura son inmorales, cuando durante

las últimas décadas era aplaudida y valorada como “éxito” personal y social. Hay toda una muchedumbre que está más que sola, a la intemperie entre la perplejidad y la incertidumbre a nivel moral. Esta aporía contiene, a mi modo de ver, algunas paradojas que conviene hacer aflorar. Tomemos dos ejemplos de lo cotidiano para ilustrar esta condición de intemperie moral.

No es difícil iniciar una conversación con alguien recurriendo a lugares comunes. Se habla del tiempo, de la salud, del tráfico; ahora, de la crisis y la corrupción. El punto de partida es lo mal que está todo: la política, la economía, el paro, y casi de inmediato se pasa a la valoración y al enjuiciamiento: “esto yo lo arreglaba quitando..., poniendo...”. Las conversaciones individuales están “cargadas de soluciones” a las dificultades en las que nos encontramos. Parece que existe una certidumbre espontánea en la manera de arreglar las grandes cuestiones que inquietan a la sociedad en muchos de los diálogos personales. Estas soluciones pasan por quitar o poner las cargas siempre a otros, desde el análisis individual. Pero si se presta un poco más de atención, habría de fondo una razón a veces inconfesable y otras confesada: “aunque si yo estuviera en su puesto, haría lo mismo”. Es notable que esta certeza en el arreglo de las cuestiones que tienen que ver con lo ajeno se torne tan incierta ante uno mismo.

El segundo ejemplo viene del discurso político partidista de cualquier signo: “hay que apretarse el cinturón”, “disminuir gasto”, “aumentar impuestos” a la población. Se da una permanente apelación al rival político sobre lo que el otro debería hacer, pero en cuanto que se llega o se toca el poder, uno no sólo no lo hace, sino que además se justifica. Es bastante curioso: la cantidad de medidas que se toman para otros sin que afecten a las estructuras, funcionamiento y organización de los propios partidos o estratos de poder.

Así que asistimos a dos fueros morales, el interno y el externo, tanto en lo personal como en lo público, donde se sabe lo que se debería hacer en el segundo pero de manera inefectante en el primero. Traducido en términos políticamente correctos, el mundo de los derechos hay que mantenerlo de manera sagrada para cada uno y el de los deberes transferirlo a los demás, también de manera sagrada. Pero, si las cargas son para los otros y las ventajas para cada cual, estamos en un escenario cargado de incertidumbre por sospecha, por “mentira” individual y colectiva. Ésta precisamente es una de las claves: que no me afecte, que no genere ningún malestar, que no me exija nada más allá de mí mismo. La cuestión es si resulta posible establecer un “ética inefectante”, como pretenden los postulados postmodernos.

Es verdad que estamos a la intemperie moral, en la “desmoralización” sin duda, y que lo estamos por defensa del interés propio, por salvaguarda inefectante de lo mío, y no tanto de lo ajeno, sea privado o colectivo. Pero aquí es, precisamente, donde la incertidumbre puede ubicarse como oportunidad para la ética: si no sabemos bien cómo salir de estas paradojas, es que necesitamos, estamos obligados moralmente, a buscar la salida. Para ello, resulta imprescindible tener en cuenta al menos estas dos cuestiones: la realidad de un mundo más complejo y la capacidad de deliberar prudencialmente.

1.1 La conciencia de la complejidad

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

Todo esto es lo que se deduce de la definición del término si acudimos al diccionario. Por ejemplo, en el Diccionario de uso del español de María Moliner se nos dice lo siguiente: “*Complejo*. Complicado. Se aplica a un asunto en que hay que considerar muchos aspectos, por lo que no es fácil de comprender o resolver”. Dicho de forma positiva, lo comprensible es lo que se puede simplificar, reducir, comprimir en menos elementos¹⁰. Desde aquí podría parecer, ateniéndonos a la definición, que la complejidad provoca incertidumbre y, por tanto, es una cuestión a la que es mejor no acercarse por su irreductible incomprensión e irresolución. Sin embargo, nuestra posición es que hay complejidad cuando son inseparables los elementos diferentes que constituyen un todo y que existe un tejido interdependiente. La complejidad, así entendida, no paraliza necesariamente a la ética sino que, muy al contrario, la reclama.

Complexus significa etimológicamente “lo que está tejido junto”. La complejidad, así, parte de la experiencia de los límites que nos aporta no sólo la ciencia moderna, sino también el discurso que Kant efectuara al criticar la razón pura. Tanto la posterior física cuántica como la astrofísica o la biología actuales nos remiten a un mundo de procesos no fácilmente determinables, algunos indeterministas; un mundo de procesos en los que la comprensión de éstos hace necesaria la entrada heurística de lo aleatorio, de la incertidumbre, de la complejidad conceptual, es decir, de la relacionalidad entre conceptos. Esa red conceptual se desarrolla buscando comprender una realidad no sepa-

⁹ El tema de la complejidad ha sido desarrollado por E. Morin a través de sus escritos mediante el denominado “pensamiento complejo”. En una de sus obras, afirma: “El desafío de la globalidad es pues al mismo tiempo un desafío de complejidad. En efecto, existe complejidad mientras sean inseparables los componentes diferentes que constituyen un todo (como lo económico, lo político, lo sociológico, lo psicológico, lo afectivo, lo mitológico) y haya un tejido interdependiente, interactivo e interretroactivo entre las partes y el todo, el todo y las partes. Ahora bien, los desarrollos propios de nuestro siglo y de nuestra era planetaria nos enfrentan cada vez más a menudo y cada vez más ineluctablemente con los desafíos de la complejidad”. E. MORIN, *La mente bien ordenada*, Seix Barral, Barcelona 2001, 14-15.

¹⁰ Cf. E. MORIN, *Articular los saberes. ¿Qué saberes enseñar en las escuelas?*, Universidad del Salvador, Argentina 1998. “(Es) una época de saberes compartimentalizados y aislados los unos de los otros. No es solamente especialización, es la hiperespecialización, que surge cuando las especializaciones no llegan a comunicarse las unas con las otras, y una yuxtaposición de compartimentos hace olvidar las comunicaciones y las solidaridades entre estos compartimentos especializados. Por doquier es el reino de los expertos, es decir, de técnicos especialistas que tratan problemas recortados y que olvidan los grandes problemas, ya que los grandes problemas son transversales, son transnacionales, son múltiples, son multidimensionales, son transdisciplinarios y, en nuestra época de mundialización, son planetarios”. *Ibid.*, 19.

rada, una realidad integral, en el sentido de no reducible a “cosas”, a elementos simples, claros y distintos cartesianamente hablando.

El modelo vigente de conocimiento que reduce la complejidad a complicación tomó al pie de la letra el segundo “precepto” establecido por Descartes en su *Discurso del método* (1637): dividir cada una de las dificultades en el proceso de conocer, a fin de examinar cada dificultad en tantas parcelas como sea posible y que se requiera para resolverlas mejor. El método, por tanto, enfatiza el análisis, la separación de lo que está junto, la simplificación de lo complejo, la reducción del conjunto. Hoy se ha demostrado, en cambio, que la racionalidad coexiste y en ocasiones brota de substratos irracionales o indeterminaciones intuitivas, por lo que las emociones y pasiones son también fundadoras de la razón¹¹.

Esta construcción hiper-analítica del conocimiento puede concebirse como un paradigma de la simplificación, pues reduce el conocimiento de un todo a sus partes, restringiendo lo complejo a lo simple. Así, la inteligencia parcelada, compartimentada, disyuntiva, reduccionista, mutiladora, fragmenta lo complejo, unidimensionaliza lo multidimensional y produce así, ante los problemas y situaciones que analiza, respuestas igualmente incompletas, ciegas y a menudo irresponsables. Lo simple y aislado no existe, sólo existe lo simplificado; y lo simplificamos porque no somos capaces de comprender lo que ocurre en la realidad total.

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

La cultura de la complejidad, en la que estamos, nunca puede ser la coartada para la parálisis del obrar moral. La complejidad no aporta la incertidumbre sino que la revela, la muestra. La complejidad nos hace conscientes de la trivialidad mental con la que a menudo abordamos la vida personal y social tanto en lo personal como en lo social. Ante la incertidumbre y ante el desafío de la complejidad de lo real, todo necesita reflexionarse, reconocerse, resituarse, problematizarse de mejor manera. Es decir, nece-

¹¹ Cf. E. MORIN, *El método: el conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid 1988, 18 y 34.

sitamos conocer condiciones, límites y posibilidades a la hora de alcanzar la verdad a la que tendemos. Y ésta no es una tarea sólo para investigadores, pensadores privilegiados o expertos especulativos. Es una tarea para cada uno y para todos nosotros.

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

1.2 La deliberación prudencial

El profesor Diego Gracia ha tratado el tema de la deliberación moral y, junto a ella, el paso del “dilematismo” al “problematismo” como nuevo marco de referencia en la resolución de los conflictos¹². El *dilema moral* surge cuando el sujeto se encuentra ante una *encrucijada*, es decir: tiene que elegir entre dos alternativas, pero ninguna de ellas está libre de problemas éticos. De hecho, el vocablo “dilema” proviene de la palabra griega *lémma*, lo que uno escoge o elige (del verbo *lambáno*, coger), y del prefijo *dis*, que significa “dos”¹³. El término dilema se usa a menudo en nuestras lenguas en sentido amplio, como sinónimo de conflicto moral. A pesar de ello, su uso tiene siempre unas ciertas implicaciones. Una mentalidad es dilemática cuando considera que sólo una de entre dos posibilidades puede ser correcta, y que el objetivo de la ética como disciplina es dar razones y argumentos que inclinen el peso hacia un lado o hacia el otro, concluyendo cierta e irrevocablemente qué respuesta es la correcta y cuál otra no. Eso es lo que también cabe denominar “mentalidad decisionista”. Todo problema debe tener una y sólo una solución razonable,

¹² Cf. D. GRACIA, “La deliberación moral. El papel de las metodologías en ética clínica”, en J. SARABIA, / M. DE LOS REYES, (EDS.), *Comités de ética asistencial*. Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid 2000, 21-45; “Teoría y práctica de los Comités de Ética”, en J. L. MARTÍNEZ, (ED.), *Dilemas éticos de la medicina actual-16*, Universidad Pontificia de Comillas/Desclée de Brouwer, Madrid 2003, 59-69.

¹³ En sentido estricto, el “dilema” se refiere a dos alternativas. Así lo indica ya su etimología griega y ése es el sentido que tiene en su uso ordinario en nuestra lengua. Una persona se encuentra ante un dilema cuando está en una situación en la que se ve obligada a elegir entre dos alternativas insatisfactorias. No obstante, aquí usamos la palabra en un sentido menos preciso, para referirnos a una situación en la que el sujeto ve ante sí más de una alternativa y percibe argumentos morales a favor y en contra de cada una de ellas, quedando en una situación de perplejidad moral que le dificulta la toma de decisiones con buena conciencia. Los libros clásicos de teología moral hablaban del caso de la *conciencia perpleja*. La doctrina sobre la conciencia perpleja asumía que el conflicto era solamente subjetivo y no objetivo. El filósofo moral inglés Sir David Ross aborda esta cuestión en sus escritos. La solución planteada por Ross ha tenido fortuna en bioética. Este autor distingue entre *deberes “prima facie”* (“*prima facie duties*”) y *deberes de hecho* (“*actual duties*”). Cuando estamos ante un conflicto de deberes, es preciso determinar, según Ross, cuál es el deber de hecho en esas circunstancias concretas. Para ello, no basta con atenderse a los datos deontológicos. Es necesario evaluar también las consecuencias de las diversas alternativas. Según este autor, la deliberación moral, al menos en las situaciones de conflicto, tendría dos momentos, que podríamos llamar “deontológico” y “teleológico”. Cf. W. D. ROSS, *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca 1994; D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid 1989, 455-457.

que puede y debe alcanzarse a través del uso de la metodología correcta. Por tanto, los problemas éticos pueden reducirse a problemas técnicos. De aquí la segunda característica de esta mentalidad, su carácter “tecnocrático”, entendido como la posibilidad de reducir todos los problemas éticos a otros que no son estrictamente éticos sino técnicos, teniendo autoridad para decidir quién es técnico en la materia. Y los criterios tecnocráticos tienen mucho que ver con los pragmáticos-utilitarios de los que ya hemos hablado.

Sin embargo, la realidad es siempre más de lo que nosotros podamos pensar. La realidad siempre nos supera. No hay pensamiento humano completamente adecuado a la realidad desbordante. La realidad es siempre nuestro *a priori*. Somos “en”, “por” y “desde” la realidad. Ella es el límite, más atrás de la cual no podemos ir. La realidad se nos impone y nos obliga a buscar. Eso es lo que en griego significa *pro-bállo*, de donde viene nuestro término “pro-blema”. Los problemas son cuestiones abiertas que no sabemos si seremos capaces de resolver, ni cómo. La solución no está dada desde el principio y, por tanto, la cuestión no está en la elección entre dos o más posibles opciones, sino en la búsqueda de una respuesta completa, propia y adecuada.

La mentalidad problemática parte siempre del supuesto de que la realidad es mucho más compleja de todo lo que nosotros podamos concebir y que, por lo tanto, hay una inadecuación básica entre la realidad y el razonamiento. Esa inadecuación entre la complejidad de los hechos y la simplicidad de las ideas es especialmente evidente allí donde hay que tomar decisiones en las que surgen conflictos entre valores o bienes y las posibilidades reales, como es en el caso de las cuestiones éticas. Justo ése es el momento de la deliberación.

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

Ya Aristóteles se dio cuenta de la importancia de la deliberación¹⁴. Para él, ésta era el proceso “racional” de análisis de las razones que se aducen a favor y en contra de problemas y asuntos que son objeto de opiniones encontradas y, por tanto, que unos ven de una manera y otros de otra. La deliberación se realiza aportando argumentos, a fin de tomar una decisión que no podrá ser nunca completamente cierta, pero sí “prudente”¹⁵. La prudencia es justo esto, la toma de decisiones racionales en condicio-

¹⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1112 a/1113 a.

¹⁵ Cf. M.C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Antonio Machado, Madrid 1995. Aconsejo de manera especial la lectura del capítulo 10, en donde muestra la epistemología del valor y la vulnerabilidad de las cosas valiosas, quién es el prudente y cómo se delibera. *o.c.*, 373-401.

nes de incertidumbre. Por eso, las decisiones o juicios prudentiales son siempre rectificables. La indeterminación del mundo es la que obliga a actuar con prudencia¹⁶. Lo deseable sería no necesitarla -que bastara con ser sabio y poder moverse en el terreno de la ciencia, como la entiende Aristóteles, como conocimiento de lo que no puede ser de otro modo-; pero, siendo el mundo tal como es de incierto, es preferible actuar con prudencia, la cual es definida como la “disposición a escoger y actuar concerniente a lo que está en nuestro poder hacer o no hacer”¹⁷.

Así, la deliberación es lo propio del hombre prudente, y es una constante de la relación del hombre con el mundo, aunque, desde luego, se hace más necesaria cuanto mayor es nuestra incertidumbre o cuanto mayor conciencia tenemos de su complejidad. Quien delibera es consciente de su limitación y del enriquecimiento que produce la multiplicación de enfoques y perspectivas¹⁸. Un hecho es siempre más rico que cualquier perspectiva. Los seres humanos no podemos agotar la realidad de nada, y eso es lo que justifica la multiplicación de perspectivas. Cuantas más tengamos, más rica será nuestra aproximación integral al fenómeno que estemos estudiando. El peligro nunca está en la multiplicación de perspectivas sino precisamente en lo contrario, en su limitación, lo cual genera necesariamente un empobrecimiento del enfoque.

La riqueza del hecho concreto siempre nos supera, razón por la cual los juicios éticos no pueden ser nunca ciertos o inciertos sino probables, ni verdaderos o falsos sino prudentes. La deliberación exige siempre una cierta humildad intelectual. Lo contrario es la soberbia intelectual, propia de quien absolutiza la propia perspectiva, hasta el punto de considerarla la única válida y creerse en la obligación de imponérsela a los demás, incluso por la fuerza.

Sin embargo, Aristóteles no admitirá la libertad y la absoluta indeterminación al modo moderno: “No todo es posible, pero no todo es imposible; el mundo no es ni totalmente racional ni totalmente irracional”¹⁹. Esta incertidumbre hace aún más atractiva la propuesta de Aristóteles: la deliberación es aproximativa, no logra certezas infalibles, ni exime del posible fracaso. No obstante, es un camino más acertado -pru-

¹⁶ Cf. P. AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona 1999.

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Magna Moralia* I, 34, 1197a 14.

¹⁸ “Ahora bien -afirma Aristóteles- cada hombre delibera sobre aquello que él cree que debe de hacer. En lo que concierne a los conocimientos exactos que se bastan a sí mismos, no cabe la deliberación; por ejemplo, en lo que se refiere a la forma de los caracteres de la escritura, pues no experimentamos incertidumbre ninguna en la manera de escribirlos. Por el contrario, deliberamos acerca de lo que se realiza por nosotros mismos y de distinta manera, según el caso; por ejemplo, en las cuestiones de medicina, de negocios, del gobierno de una nave, más que sobre la gimnasia, por cuanto estos asuntos han sido menos exactamente estudiados. Y lo mismo vale para todo lo demás. Así, pues, deliberamos más acerca de las técnicas y artes que acerca de las ciencias, pues en aquellas la duda es mayor. Nuestra facultad de deliberación se dirige a los hechos comunes -supuesto que no sabemos cómo se habrán de llevar a efecto- y sobre aquellos que no llevan nada definido. Cuando los hechos son importantes, nos rodeamos de consejeros, ya que desconfiamos de nuestras propias luces, que parecen insuficientes a nuestro discernimiento. Por lo demás, no deliberamos acerca de los fines a alcanzar, sino sobre los medios de alcanzar estos fines”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, o.c.

¹⁹ Cf. P. AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, o.c., 131.

dente- que el de quienes se sitúan en posiciones inmutables, aspirando a acciones ideales al margen de la contingencia, como defendería Platón en el mito de caverna²⁰.

En definitiva, es la indeterminación e incertidumbre del mundo la que obliga a actuar con prudencia. En el plano ético, nos sitúa en un paradigma que nos exige hacernos cargo de la complejidad de lo real, por una parte, y a deliberar prudentemente, por otra. Parece, pues, que aquello que se inició con el primer texto de ética occidental y que tanta fecundidad ha tenido para nuestra cultura sigue mostrando indicaciones valiosas si somos capaces de articularlo, tanto para los asuntos públicos como para los privados, de manera que la realidad compleja en la que estamos ubicados no genere esterilidad moral desde la coartada de la incertidumbre.

Ante la incertidumbre, ¿puede la religión aportar algo a la ética?

No está nada claro que el final del siglo XX y el inicio de éste sea menos religioso a nivel global que los anteriores²¹. Si somos capaces de incorporar una visión mundial, nos daremos cuenta de que la trascendencia religiosa permanece más de lo que nos parece²². En esto, los árboles deberían indicarnos la sospecha del bosque más que la de su ausencia. Dicho con H. Küng: “Un análisis de los tiempos que excluye la dimensión religiosa es deficiente. (...) Ya sea por descuido, por ignorancia o por resentimiento, excluir del análisis este fenómeno humano universal equivaldría a dar la espalda a una dimensión esencial de la vida humana y de la historia de la humanidad, independientemente de si luego se la afirma o niega”²³.

Pero, si no parece serio ignorar la religión, siendo un fenómeno humano universal, el verdadero creyente sabe que la religión no proporciona soluciones mágicas a sus problemas cotidianos²⁴. Las normas éticas concretas son el resultado de largos periodos de tiempo, donde la experiencia humana ha cotejado muchos proyectos y modelos de solución a los mismos. Además, las religiones saben también que para los problemas y conflictos es preciso buscar y elaborar soluciones “en nuestra tierra”. Pero, en la medida en que se desciende a lo concreto, se plantean cada vez más problemas sobre la motivación moral, el grado de obligatoriedad, la validez general y el sentido último de las normas.

²⁰ Cf. PLATÓN, *República* VII, 514a-517c y 518b-d.

²¹ Cf. I. SOTELO, “La religión persistente y coexistente”: *Claves* 23 (1992) 56-63; A. BLANCH, “La religión persistente”: *Razón y Fe* 222 (1990) 353-359; C. GARCÍA ANDRADE, “La segunda secularización”: *Communio* 15 (1993) 470-476.

²² Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993. J. M. MARDONES, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1996.

²³ Cf. H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991, 65-66.

²⁴ “La Iglesia, ...sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad”. GS n. 33; “No piensen los fieles que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta a todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión”. GS n. 43.

El problema fundamental de cualquier ética es dónde fundar, por una parte, y cómo sostener las obligaciones morales de manera incondicional, por otra. Y aquí es donde las religiones pueden ofrecer su aportación²⁵. Desde el punto de vista de una ética puramente racional, no parece fácil encontrar una respuesta satisfactoria a la pregunta de “¿cómo lo humanamente condicionado puede obligar incondicionalmente?”²⁶. Habría que afirmar que el carácter incondicional-fundamentante, presente en lo religioso, es difícil, por no decir que imposible, encontrarlo en la ética puramente racional²⁷. Pero esto hay que tratar de argumentarlo.

En la medida que va transcurriendo la vida se producen “instantes” de incondicionalidad ante el deber. La obediencia a la autoridad, en la niñez; la autoafirmación ante uno mismo y ante los demás, en la adolescencia; el “amor propio”, en algunas etapas de la madurez, pueden contenerlos. La dificultad estriba en que esos instantes son prisioneros de la caducidad del tiempo, son efímeros. Hay algunos, empero, que son más perdurables y que mantienen una vocación de permanencia. Me refiero a aquellos que emergen del agradecimiento. Mantengo el deber como única vía de respuesta por lo recibido sin pedir. Este “carácter ético” de la incondicionalidad religiosa se forja a partir de la experiencia originaria del endeudamiento existencial por gratitud. Aflora a la conciencia tras un largo proceso de construcción y maduración biográfica. Pero este aflorar sólo es posible si nos adentramos en la dinámica narrativa de nuestra existencia, si somos capaces de desvelar el argumento de sentido en el que, como contenido, se descubra que sé quién soy, descubrimiento de algún modo experimentado gracias a otros. La gratitud forma y con-forma aquí nuestra respuesta ética, nuestro carácter moral, como correspondencia a la deuda contraída ante los demás.

Paul Ricoeur ha desarrollado esta hermenéutica de la construcción personal, fundamentalmente en *Sí mismo como otro*²⁸. En su libro, recorre un largo camino en búsqueda de lo que constituye nuestra identidad entre dos “polos”. Por un lado, está lo que nos hace ser el “mismo” de siempre, con cambios, pero con semejanzas que permiten reconocernos a lo largo del tiempo. Nuestra “mismidad” se funda, orgánicamente -como es el caso de todos los seres vivos-, en el código genético; y, en un sentido más humano, en el carácter. Este modo de ser básico, con sus rasgos iniciales y los que lo van afirmando a lo largo de los años, es el que nos permite decir de cada uno que “es el mismo” desde que nace hasta su vejez. Pero, por otro lado, está la identidad en tanto que “sí mismo”, la identidad por la cual se es “uno mismo”, es decir, se tiene conciencia

²⁵ Cf. H. KÜNG, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*, Herder, Barcelona 2002.

²⁶ Cf. H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial, o.c.*, 73-74.

²⁷ Pero esta posición ¿no es sospechosa de heteronomía? Küng es consciente de la sospecha y sale al paso afirmando: “Al contrario, tal fundamento, solidez y orientación abren al hombre la posibilidad de un verdadero ser y actuar por sí mismo, le posibilitan la autonormatividad y la responsabilidad personal. En su correcto sentido, la teonomía no es heteronomía, sino principio y garantía, aunque también frontera de una autonomía humana que nunca debe degenerar en arbitrariedad del hombre. (...) Las religiones pueden presentar sus exigencias éticas con una autoridad muy superior a la de cualquier instancia simplemente humana”. *Ibid.*, 75.

²⁸ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. (Aquí se sigue la traducción castellana *Sí mismo como otro*, Siglo XXI. Madrid 1996).

refleja acerca de sí mismo y se afirma como tal²⁹. Es la identidad que se construye, la histórica, la más propia, si se quiere, y que Ricoeur la llama “*ipseidad*” para distinguirla de la “*mismidad*”. La *ipseidad* se refiere más bien a la temporalidad en tanto que proyecto, a la promesa, a la voluntad de mantener (nos) nuestra palabra a pesar de los cambios, sea en nuestros afectos o en nuestras creencias.

La tesis de Ricoeur será que “la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”³⁰; y de esta tesis surge la gran intención de su libro: mostrar que “la *ipseidad* del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”³¹. *Sí mismo como otro* designa, así, el sentido de una subjetividad construida no simplemente en el marco de una relación exterior de semejanza con los otros, sino en una inevitable y enriquecedora implicación con ellos; se trata de pensar el “sí mismo en cuanto que otro”. De ahí que todo el trabajo hermenéutico de Ricoeur gire alrededor de la doble tensión dialéctica que se produce entre *mismidad* e *ipseidad*, por un lado, e *ipseidad* y alteridad por el otro. Y esta doble tensión sólo emerge cuando se narra, cuando se cuenta por uno o puede ser contada por otros³².

Esta identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es conforme a la estructura temporal dinámica que surge del relato. Es por eso que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida. El agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero, al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia³³. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez pasivo y activo, de esta comprensión: en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo.

De ese modo, la mediación narrativa, sin dispersarme en una sucesión incoherente de acontecimientos, permite, a su vez, que sea posible reescribir a lo largo de la

²⁹ “El problema de la identidad personal constituye, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, sin haberlos tematizado nunca verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como *ipseidad* (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La *ipseidad*, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la *mismidad*. Y debido a que esta importante distinción es desconocida fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa. Si esta diferencia es tan esencial, ¿por qué, nos preguntamos, no haberla tratado temáticamente con anterioridad, puesto que su fantasma no ha cesado de preocupar en los anteriores análisis? Por la precisa razón de que no se eleva al rango problemático más que cuando pasan al primer plano sus implicaciones temporales. La confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*”. *Ibid.*, 109.

³⁰ *Ibid.*, XIII.

³¹ *Ibid.*, XIV.

³² “¿Cómo -se pregunta Ricoeur- un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?”. *Ibid.*, 160.

³³ Cf. P. RICOEUR, “El tiempo contado”: *Revista de Occidente* 76 (1986) 42-64.

vida diferentes tramas de mi existencia. Surge así una *identidad narrativa* que busca proporcionar unidad biográfica al conjunto de la vida humana: “No hay acontecimiento –escribe Paul Ricoeur– más que para quien puede narrarlo, hacer memoria de él, crear archivo y relato”³⁴. ¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando se las interpreta en función de historias que la gente cuenta a propósito de las mismas?³⁵.

El hombre sólo puede definirse, por tanto, como un “ser que narra”, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado, un ser “examinado”. En efecto, la persona que no ha sido objeto de un relato es un ser humano sin identidad. El “yo narrado” es una identidad no precisamente perdida, ni disuelta, sino por el contrario anunciada, relatada, *identificada*. La narración “construye el carácter duradero” de cada uno³⁶. El sujeto no es ni un “yo” que se anuncia desde la interioridad únicamente, ni un “él” que uno piensa poder elegir arbitrariamente desde fuera, sino un “sí-mismo”, es decir, un sujeto-afirmado, un sujeto narrado, reflexionado. En este sentido, habría que hablar de una identidad “transitiva”, la que pasa por el prójimo³⁷, a diferencia de una identidad “intransitiva”, la que uno se da a sí mismo. Es como si fuera siempre necesario un “tercero” para poder identificarse³⁸.

Pero, para poder narrar *quién* somos, a nosotros y a otros, necesitamos recordar, actualizar, traer al presente el pasado. Gracias a la memoria y al recuerdo nos identificamos como miembros de una determinada familia o linaje, de un determinado país o religión, de una determinada cultura o modo de entender la vida³⁹. La memoria colectiva determina nuestra identidad social, sabemos quiénes somos en el mundo en el que vivimos gracias a ella. Esto no tiene dificultad en aceptarse. Pero hay otra memoria más importante, aquella que es identificadora de nuestra biografía, aquella que registra los eventos experienciales y los detalles vitales de nuestra existencia. Ricoeur⁴⁰, por eso, distinguirá dentro de la memoria un componente *cognitivo* y otro *pragmático*. El primero de ellos se encuentra vinculado con las cuestiones semánticas de la referencia y de la verdad y, como tal, responde a la pregunta *qué* se recuerda. El segundo, por su parte, se

³⁴ Cf. P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, Cristiandad. Madrid 1987, 353.

³⁵ Cf. P. RICOEUR, “L’identité narrative”: *Esprit* 7-8 (julio 1958) 295-314.

³⁶ Cf. P. RICOEUR, “L’identité narrative”, *a.c.*

³⁷ Esta idea originaria en Ricoeur va a ser desarrollada más tarde por Lévinas, pero mostrando que el elemento narrativo cobra toda su fuerza, más que en el concepto o en el argumento, en el rostro del otro: “El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad”. Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, 90; , Siglo XXI, México 1974; *De otro modo que ser, o más allá de las esencias*, Sígueme, Salamanca 1987; *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid 1995.

³⁸ Cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Trotta/Cristiandad, Madrid 2001.

³⁹ Cf. L. TREVOR, “La memoria”: en D. SCHWARZSTEIN, (Comp.), *La historia oral*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1991, 83-101.

⁴⁰ Cf. P. RICOEUR, , Trotta, Madrid 2003. La obra está estructurada en tres partes, correspondientes a cada una de las temáticas a las que hace referencia su título. Cada parte, además de referirse a una temática específica, procede conforme a un método propio. Así, encontramos una fenomenología de la memoria, una epistemología de las ciencias históricas y una hermenéutica de la conciencia histórica que culmina en una meditación del olvido. Las tres partes remiten a una problemática única que constituye el tema central profundo que se manifiesta en todo el libro: el de la representación del pasado.

asocia con la habilidad de recordar o hacer memoria, y da cuenta de *cómo* se recuerda. El acercamiento a esta temática se funda en la distinción tradicional entre *memorización* y *rememoración*. Esta última es caracterizada como el retorno a la conciencia de un evento que se reconoce como habiendo tomado lugar en él en algún momento. La misma puede tomar la forma de la *evocación* y el *reconocimiento*. La memorización, en cambio, hace referencia a las maneras de aprehender distintos saberes. Y aquí nos encontramos con una enorme paradoja: sabemos más de nuestra identidad social, al estar dentro de una memoria colectiva, que de nuestra identidad biográfica, al estar articulada de memoria experiencial y de olvido. Me explico.

Lo que de cada uno hay en el mismo origen de nuestra vida no es memoria sino olvido. Nadie recuerda la experiencia del seno materno, ni de su parto, ni de sus primeros meses o años de vida. Nadie puede vivir, y si se vive así se enferma, recordando continuamente experiencias dolorosas, de odio o rencor, de tristeza o angustia. Quien carece de la capacidad para olvidar enloquece, como bien muestra Borges en "Funes el memorioso"⁴¹. Así que somos lo que recordamos y también lo que olvidamos. Y nunca lo uno sin lo otro. La identidad biográfica, para construirse, necesita del olvido. En unas ocasiones se olvidará espontáneamente y en otras deliberadamente, en unas patológicamente y en otras éticamente. Mantener una rememoración actualizada de todo lo doloroso e insufrible que nos ha ocurrido en la vida es un sin-sentido. No nos conduce a ninguna parte, ni aporta ningún significado al presente. Quizá sea ésta una de las razones por las que la memorización en la niñez y juventud sea imprescindible para crecer y madurar; y cuando hemos crecido y madurado, aprendido y conocido, necesitamos empezar a olvidar. No sólo eso, parece que el final de la vida, la ancianidad, es un destilado de olvidos en donde permanece sólo lo significativo y lo significante para cada uno.

El endeudamiento emergente por una identidad construida gracias a otros que me narraron en mi olvido inicial, gracias a lo vivido con otros para bien o para mal, y gracias a que se me narró quién había sido en el final de mi existencia, si es que acontece que estoy en el puro olvido, como al inicio de la vida, genera un fundamento para el obrar ético. El deber moral es entonces consecuencia del agradecimiento por lo recibido de otros sin pedirlo, sin merecerlo. El origen del deber no está ahí fuera, sino que está en mí mismo, brotando en narración, en el relato autobiográfico, al detectar los acontecimientos que han dejado una huella radical sin que el yo interfiriese, sin que la voluntad los conquistase.

Esta experiencia se desvela en la dinámica existencial a poco que se preste atención. Cuántas vivencias nos han acontecido en las relaciones de alteridad merced a las cuales hemos crecido, madurando, nos han configurado en nuestro yo biográfico. Los otros, sin embargo, forman en cuanto tales parte de lo contingente, fundamental sin duda para la construcción personal también a nivel ético, pero que difícilmente puede dotar a los deberes de un fundamento incondicionado. Éste sólo es posible por el lado

⁴¹ Cf. J. L. BORGES, *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

de una incondicionalidad en la gratuidad recibida no sólo en algunos momentos de la existencia sino en la totalidad de la misma.

Esa vía es la religiosa, aquella que trasvasa el agradecimiento del más acá, sin que éste deje por ello de ofrecer una extraordinaria base de fundamentación para la ética, desde la conciencia de una “ruptura de nivel”. Cuando sobreviene dicha ruptura, el “acontecimiento” religioso desvela al sujeto y éste a su vez se autodesvela como un ser en el que su propia biografía está “tocada” por la incondicionalidad del amor, la incondicionalidad de la presencia, la incondicionalidad de la esperanza. En esta incondicionalidad descubierta, el “sí mismo” contempla, en el sentido más religioso del término, el desbordamiento de lo inmerecido como una llamada, como una “vocación”, según diría Heidegger, en la totalidad de su ser no sólo a acoger lo donado sino también a no poner condiciones en la respuesta. Entonces, el argumento biográfico, aquel que dota de sentido a la trama de una vida, cobra asimismo otro significado. El deber moral incondicional ya no es fruto de la imposición externa, sino la única manera prudente que tenemos de responder al “sí mismo en cuanto que otro”.

Esta aportación de la incondicionalidad religiosa, finalmente, no exime de la afirmación de la autonomía moral, sino que más bien la urge. No la elimina, sino que se convierte en interpelación, en emplazamiento para una respuesta. No determina la contestación, sino que sólo establece el estado para hacerla posible. No diluye las incertidumbres en el obrar moral, sino que obliga a acrisolar la prudencia. No transfiere, en fin, la responsabilidad a nadie, sino que la posibilita de manera incondicional. La ocasión de que la religión aporte a la vida moral esta dimensión de responsabilidad incondicional ante lo real merece no ser despreciada justo en tiempos de incertidumbre como los nuestros.