

cristianismo y sociedad



El yo responsable

Un ensayo de filosofía moral cristiana
H. Richard Niebuhr

DESCLÉE DE BROUWER

H. Richard Niebuhr

EL YO RESPONSABLE

Un ensayo de filosofía moral cristiana

H. Richard Niebuhr

EL YO RESPONSABLE

Un ensayo de filosofía moral cristiana

Con introducción de James M. Gustafson

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO - 2003

Título de la edición original:
The Responsible Self (An Essay in Christian and Moral Philosophy)
© 1963, Harper & Row, Nueva York, USA

Traducción de Eunate Mirones

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2003
Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.edesclée.com
info@edesclée.com

Diseño de portada: Luis Alonso

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Printed in Spain
ISBN: 84-330-1831-0
Depósito Legal: BI-2962/03
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

PREFACIO <i>por Richard R. Niebuhr</i>	9
INTRODUCCIÓN <i>por James M. Gustafson</i>	15
PRÓLOGO: SOBRE LA FILOSOFÍA MORAL CRISTIANA	53
I.- EL SIGNIFICADO DE LA RESPONSABILIDAD	59
II.- LA RESPONSABILIDAD EN LA SOCIEDAD	83
III.- EL YO RESPONSABLE EN EL TIEMPO Y EN LA HISTORIA	105
IV.- LA RESPONSABILIDAD EN DEPENDENCIA ABSOLUTA	125
V.- LA RESPONSABILIDAD EN EL PECADO Y LA SALVACIÓN	147
APÉNDICE	167
A. Metáforas y moral	168
B. La responsabilidad y Cristo	181
ÍNDICE ONOMÁSTICO	201

PREFACIO

Cuando falleció H. Richard Niebuhr, en julio de 1962, estaba trabajando para poner por escrito las ideas básicas y los principios constructivos y críticos de la ética cristiana que había enseñado y sobre los que había reflexionado durante más de treinta años, en su mayor parte en la 'Yale Divinity School'. Mientras que todos sus libros, desde la época de *The Social Sources of Denominationalism* en adelante, tratan temas y problemas que forman parte integral de su pensamiento, ninguno de ellos incorpora de forma directa las ideas fundamentales de la disciplina de la ética sistemática en la cual puso la mayor parte de sus energías. Si (tomando prestada una imagen de las páginas que siguen) nosotros, mortales, fuéramos libres de mirar nuestras vidas como obras de arte, o al menos como proveedoras de la materia prima capaz de dar forma a una construcción completa, entonces muchos de nosotros habríamos deseado que el autor de este libro hubiera tenido tiempo de poner las bases de lo que es la clave, por decirlo de algún modo, del espacio de tiempo ocupado por los esfuerzos intelectuales de toda su vida. Sin embargo la mayor parte de su ética nos ha quedado tan sólo en forma de sus propias notas de clase o bien en forma de transcripciones recogidas por sus alumnos durante sus clases. El hecho de que esto sea así se debe sobre todo a que mi padre temía que una vez puestas por escrito sus ideas, la posibilidad de volver a interpretarlas y pensarlas en

clase se desvanecía; y en lugar de tener lugar un diálogo con sus estudiantes, con sus colegas, y con los tiempos a largo plazo, sus reflexiones éticas se convertirían en una pieza acabada, una parte del pasado, en lugar de una respuesta viva, apreciativa, crítica del presente. El tipo de pensamiento cerrado que puede crear la ilusión de movimiento añadiendo sin más explicaciones y estudios específicos adicionales partiendo de definiciones y axiomas irrevocables, le resultaba tan poco grato como las asociaciones cerradas y estrechas de miras que tanto abundan en el mundo académico y religioso así como en otros campos distintos de estos. No quiero decir con esto que sus convicciones básicas estuvieran en permanente cambio, puesto que hay una clara congruencia en su pensamiento a lo largo de toda su carrera como profesor y escritor, pero estaba permanentemente ocupado en pensar sus convicciones y principios desde distintos ángulos de vista y a la luz de nuevas intuiciones fruto de sus lecturas y asociaciones con autores de trabajos de filosofía, historia, psicología, filosofía de la ciencia y estética. Este intento constante de encontrar nuevos enfoques para su propio trabajo de ética queda ejemplificado en el debate entre metáfora y moral que aparece al principio de *El yo responsable* y en el apéndice del mismo. Serían tan sólo sus más recientes alumnos de Yale los que le vieron y escucharon ocupándose principalmente de la ética de la responsabilidad.

Por estas razones aplazó la puesta por escrito de su ética hasta su jubilación, y al no vivir lo suficiente para disfrutar de esa jubilación nos ha quedado muy poco de su ética en forma de publicación.

Encontré sobre su escritorio cuando murió los borradores de dos capítulos destinados a *El Yo responsable*, que constituyen en gran medida versiones ampliadas de parte sustancial de las páginas que siguen, así como numerosos esbozos y esquemas de varias proyecciones de su ética para su publicación. Es extremadamente difícil saber, partiendo de estos indicios, qué consideraba él como dispuesto para su publicación en sus últimas semanas de vida. Sin embargo no queda duda alguna sobre el hecho de

que el libro o libros constituirían una minuciosa adaptación de sus clases en Yale, y, como advierte James Gustafson en su introducción, sus antiguos alumnos reconocerán como familiares muchas ideas de estos capítulos, pero descubrirán también que algunas de las ideas teológicas fundamentales del autor aparecen únicamente de forma indirecta o en el trasfondo, por haber sido relegadas a una más amplia exposición en otros puntos que quedan fuera del objetivo del presente trabajo. Tanto autor como editor esperan sin embargo que estas deficiencias puedan ser remediadas en parte con el proyecto del trabajo sobre los ensayos, sermones, y otras piezas literarias de H. Richard Niebuhr que está por llegar.

El yo responsable en la forma en la que se publica aquí ha sido directamente tomado de las conferencias Robertson ofrecidas por H. Richard Niebuhr en la Universidad de Glasgow en la primavera de 1960. Parte de este material se ha presentado también, aunque cambiado y con omisiones y suplementos, como las conferencias Earl ofrecidas en la *Pacific School of Religion* y como la serie de ponencias dadas en Nueva York en la *Riverside Church*, éstas últimas suspendidas por enfermedad en el invierno de 1962. En el apéndice del presente volumen se incorporan secciones de las conferencias Earl.

El estilo que encontrará el lector aquí, por tanto, es el de una conferencia formal, sin contar en su mayor parte con las citas y referencias de otros trabajos teológicos y ético-filosóficos contemporáneos, ni con el acompañamiento de digresiones y ejemplos espontáneos, marca de sus clases de Yale menos formales. De ahí que este trabajo no ofrezca ni las cuidadas condiciones que habría tenido en caso de haber sido preparado para la prensa por el mismo autor, ni el grado de apertura y libertad de pensamiento que una clase práctica permitía obtener de él. Sin embargo, lo que aquí aparece es sin lugar a dudas el trabajo de su mano, y esperamos que lo que el lector encuentre aquí no sea menos edificante y estimulante de lo que hubiera sido una obra más completa.

Al comienzo de sus conferencias en Glasgow, H. Richard Niebuhr, reconociendo el honor que le había otorgado la Universidad con su invitación, prosiguió su introducción con las siguientes palabras: “Pero soy más consciente del desafío que conlleva que del honor concedido. Las conferencias, como ésta, en particular en las universidades de Escocia e Inglaterra, juegan un papel especial en la vida de la investigación y la enseñanza. Desafían a los hombres que han ocupado su vida en aulas y estudios para dar una unidad aceptable a las ideas con las que han trabajado, y hacer asequibles de forma concentrada, por decirlo de algún modo, las consecuencias de sus trabajos... Trataré de presentarles en estas conferencias una recapitulación y clasificación de las reflexiones morales que se han desarrollado en mi pensamiento durante el largo período que he enseñado en el campo de la ética cristiana. En mi presentación ante ustedes en forma de análisis de la responsabilidad del yo no trataré con el asunto de la ética cristiana propiamente dicha, sino con una introducción a dicho asunto. Me temo que estas reflexiones quedan incluidas en ese híbrido llamado a veces filosofía cristiana, rechazado tanto por la filosofía como por la teología de hoy en día. Pero cualquiera que sea el nombre que se le dé, representa el esfuerzo de la fe para entenderse a sí misma. Su motto es: *Fides quaerens intellectum*, o, puesto que el entendimiento de fe que se presupone es protestante, *Fiducia* o *Fidelitas quaerens intellectum*.”

La familia del autor y los editores de este libro quieren agradecer particularmente a la Universidad de Glasgow la invitación que dicha institución hizo a H. Richard Niebuhr, que ha conducido a la publicación de las conferencias Robertson, y también a la *Pacific School of Religion*, donde tuvieron lugar las conferencias Earl; igualmente a los hijos de Charles Scribner por el permiso para las citas tomadas, en la página 131, del ensayo “Ultimate Religion”, del volumen *Obiter Scripta, Lectures, Essays and Reviews* de George Santayana, editado por Justus Buchler y Benjamin Schwarz (copyright 1936 Hijos de Charles Scribner); también a Alfred A.

Knopf, Inc. por el permiso de citar del *Body and Raiment* de Eunice Tietjens (copyright 1919 Alfred A. Knopf, Inc.) en la página 158. Para acabar sería menos que justo no expresar nuestro agradecimiento a Eugene Exman y a Melvin Arnold por su ánimo, sólido apoyo, y su más que buena disposición para llevar este libro a la imprenta.

Richard R. Niebuhr

INTRODUCCIÓN

James M. Gustafson

“El yo responsable” es un tema recurrente y dominante en el pensamiento ético de H. Richard Niebuhr. En cualquiera de las presentaciones de las reflexiones que hiciera a lo largo de su vida era fundamental. El abordar este tema le daba la oportunidad de ser un filósofo de la vida moral cristiana, más que un teólogo moral que explica principalmente los fundamentos bíblicos del comportamiento cristiano, o alguien que obtiene todo su conocimiento de una moral cristiana de dogmas teológicos. Así pues, preocupándose de este tema para las conferencias presentadas en este libro, ha revelado el procedimiento básico de su pensamiento ético cristiano, y ha incorporado una sorprendente sección de considerable longitud del material utilizado para sus cursos de ética cristiana impartidos en la Yale Divinity School durante tres décadas.

Aún así los alumnos de H. Richard Niebuhr no encontrarán incluido en este libro una parte determinada del material del curso tal y como él lo impartía. Esto es así por dos razones fundamentales. En primer lugar, adaptaba escrupulosamente el material de clase para cada presentación del curso, presentando distintos planteamientos de vez en cuando, desarrollando nuevos ejemplos de ideas al tiempo que trabajaba sobre algo pensado anteriormente, reflexionando sobre lo que había dicho sobre libros de reciente lectura o escuelas de pensamiento emergentes en el

horizonte intelectual. No le gustaba la posibilidad de volver sobre sus propios pensamientos, y por ello no cayó nunca en la monotonía a la hora de impartir sus clases. Así pues, a causa de sus características cambiantes, ni una sola exposición de su pensamiento podría reproducir exactamente lo que han escuchado los alumnos de cada generación.

En segundo lugar, su proyecto para la serie de conferencias que forman parte de este libro le condujeron a fijar la atención con más precisión en el tema del yo responsable, pero al mismo tiempo a relacionar éste de forma íntegra con otras características de su pensamiento. Se debatía entre la duda de si debía publicar su sistemática ética cristiana como un gran volumen único, o como dos o tres volúmenes separados. Estas conferencias Robertson constituyen un acercamiento a su pensamiento sistemático a través del tema de su título. Probablemente se podría haber dado otro enfoque a través de elementos de su ética más precisos –respuesta a Dios, el Creador, Gobernador y Redentor. El carácter delicadamente intercalado de su ética sistemática hace necesario sacar a relucir aquellos elementos de su pensamiento secundarios sobre cualquier tema. Así pues, si bien el presente libro proviene en gran medida de lo que él a menudo impartía bajo el título de “La estructura y la dinámica de la vida moral”, presenta asimismo elementos de su opinión respecto a la ética filosófica y teológica, su tipología de la ética como ética teológica, deontológica, y como “ética de respuesta”, sus pensamientos sobre la ley y el evangelio, sobre el pecado y la redención, y sobre muchas otras cuestiones. Hay incluso unas pocas indicaciones sobre las interpretaciones específicas de la experiencia moral del hombre en competición, en familia, o en política, que podrían haber constituido de por sí otro enfoque temático en el pensamiento sistemático. Aquellos lectores familiarizados con su forma de pensar encontrarán muchos elementos de ésta reunidos aquí y puestos en relación con el asunto del yo responsable de una forma que no han sido vistos ni escuchados antes.

El presente libro es fiel a su aproximación básica a la ética. Concebía la ética cristiana como el esfuerzo de la comunidad cristiana por criticar su acción moral por medio de la reflexión. Esta investigación crítica no se limita al proceso del juzgar la propia moral en comunidad, al proceso de evaluación de su vida a la luz de ciertas expectativas y normas. Se trata más bien de una investigación crítica en un sentido filosófico más generoso, una investigación de la naturaleza de su vida moral, los principios de esta vida (principios en cuanto a aquellas cosas que son las más universalmente verdaderas y apropiadas sobre su ser). Así pues una gran parte de la ética es un análisis fenomenológico de la existencia moral del hombre. Para H. Richard Niebuhr esto envolvía más que una descripción del comportamiento de lo visible, de lo audible, de la moral cristiana revelada históricamente. La ética no es un relato del comportamiento moral de los miembros de la comunidad cristiana. Tiene la tarea de descubrir el patrón básico, la morfología de la vida y la acción de la comunidad cristiana en la esfera moral –la forma de pensar y actuar que es fiel a su carácter de comunidad de hombres ante Dios. De ahí que no resulte sorprendente encontrar más referencias a filósofos que a teólogos en el desarrollo del tema de “El yo responsable”, pues su propio esfuerzo constructivo para describir la naturaleza de la ética cristiana tiene un referente común mas próximo a aquellos –a saber, al fenómeno universal de la moral humana y la reflexión sobre ella. Lo que ha escrito, entonces, contribuye no solo al debate teológico sobre la ética, sino también al más amplio debate humano.

Al mismo tiempo se interesa por la acción moral de la comunidad histórica cristiana. Esto significa que se presta atención a su propio parámetro de interpretación de la vida moral –la vida en la iglesia, la vida en relación con el Dios único, la vida en relación con Jesucristo, la vida en relación con el pecado y la reconciliación. Pero en este libro estos temas religiosos se tratan a través del tema moral, más universal, de la responsabilidad. Así pues la discusión fundamental sobre la que él a menudo impartía

sus clases bajo la rúbrica “Los principios de la acción cristiana”, más que explicarse en detalle se alude o sugiere. Aquellos lectores que le hayan oído exponer estos temas pueden encontrar el presente libro como una exposición atenuada de lo que ellos recuerdan. Aquellos que no le hayan escuchado exponiendo estos temas podrían llegar a suponer que no fue capaz de enfrentarse con los temas principales de la fe de la comunidad cristiana.

Es el propósito de este ensayo introductorio el indicar algunos elementos del pensamiento de Niebuhr que no han sido recogidos en el presente libro, y desarrollar de forma un poco más completa algunos elementos que han sido tratados brevemente. No es posible volver sobre los pensamientos de un maestro cuando él mismo intentaba no volver sobre ellos. El presente libro no contiene materiales que habrían aparecido de forma natural en un segundo volumen que tratara de “Los principios de la acción cristiana”, o en un tercero que tratara de “La responsabilidad cristiana en la vida cotidiana” sobre la interpretación del matrimonio y la familia, la política y la economía, la guerra y las relaciones internacionales a la luz de la idea de la responsabilidad y a la luz de principios teológicos. Estos volúmenes no los podemos obtener de su pluma. Es mi sentida responsabilidad tratar de indicar, para los lectores de este volumen, de qué manera el tema de “El yo responsable” está relacionado con otros aspectos del pensamiento sistemático más global de H. Richard Niebuhr respecto a la ética cristiana.

El marco para “el yo responsable”

El lector que esté familiarizado con algunos de los libros y ensayos de H. Richard Niebuhr anteriormente publicados puede prever parte del marco para este libro. En *Christ and Culture*¹ por ejemplo, se puede encontrar no sólo una reveladora tipología de la ética cristiana haciendo refe-

1. New York: Harper & Row, 1951.

rencia al título, sino también en el primero y últimos capítulos se encuentran pistas particularmente importantes de la forma en la que Niebuhr entendía la función y el campo de la ética cristiana. Uno encuentra allí la prioridad del pensamiento en cuanto a términos de relaciones –el hombre con Dios, y el hombre con el hombre ante Dios– que se expresa en este libro. Uno encuentra una exposición de la necesidad de hablar de ética en relación a un punto de vista religioso e histórico. Hay una sencilla manifestación que se refiere a su ‘teoría del valor’ relacional –“el valor es el valor en relación con Dios”. El expone el lugar del amor dentro de la fe y la esperanza y en términos de amor hacia Dios. Describe brevemente el significado de “la relatividad de la fe” y de su “existencialismo social”. Todos estos elementos aparecen de nuevo en este libro, de forma algo diferente.

En *Radical Monotheism and Western Culture*² nos ofreció una exposición más extensa de cómo pensar y vivir respecto a la autoridad relativa de todos los modos culturales y humanos, si bien reconociendo que estos se encuentran bajo la soberanía del Dios único. En este libro se incluye un determinado ensayo que resulta indispensable para una comprensión más técnica de la ética de Niebuhr, a saber, “The Center of Value”, en el que desarrolla su teoría relacional o social sobre el valor. En respuesta a una crítica sobre una versión anterior de este ensayo, revela parte de su auto comprensión intelectual en la esfera de la ética. “Filosóficamente, está más en deuda con G.H. Mead que con Aristóteles; teológicamente se acerca más, creo, a Jonathan Edwards (‘consentimiento al ser de ser’) que a Tomás de Aquino”. El presente libro está impregnado de este punto de vista americano, revelado de forma más completa en los ensayos de *Radical Monotheism*.

El trabajo *The Purpose of the Church and its Ministry*³ ofrece al lector una ocasión más para ver el patrón de pensamiento básico reflejado en “El yo responsable”. En el primer capítulo de ese libro ofrece un relato sobre la

2. New York: Harper & Row, 1960.

3. New York: Harper & Row, 1956.

iglesia, sobre su propósito (“The Increase of Love of God and Neighbour”), y de cómo la iglesia debe pensar sobre sus propósitos, lo que revela la fertilidad de sus sofisticadas y más técnicas reflexiones sobre la naturaleza de la vida cristiana. Sin utilizar los términos más académicos de “modelo triádico de relaciones”, “relativismo en la fe”, “consentimiento al ser de ser”, etc., ofrece una de las interpretaciones más persuasivas del significado del amor en la literatura cristiana reciente, y sugiere de nuevo la importancia de hacer distinciones entre objetivos y propósitos próximos y últimos. Y uno tiene que volver a *The Meaning of Revelation*⁴ para una interpretación más completa de la opinión de Niebuhr sobre cómo se conoce a Dios y cómo se conoce al hombre en el conocimiento de Dios. La persona que lea ese libro cuidadosamente y con buena disposición estará mejor preparada para entender el modo de pensamiento de este libro, así como para atrapar los matices del texto. Además de estos libros, hay una serie de artículos clave en varias publicaciones que permiten al lector comprender de forma más completa el marco intelectual de las presentes conferencias⁵.

4. New York: The Macmillan Company, 1941.

5. Los siguientes trabajos son importantes para el pensamiento ético de Niebuhr: “Value Theory and Theology” en *The Nature of Religious Experience*, eds. J. S. Bixler, R.L. Calhoun, y H. R. Niebuhr (New York: Harper & Row, 1937); “The Responsibility of the Church for Society” en *The Gospel, the Church and the World*, ed. K. S. Latourette (New York: Harper & Row, 1946); “Evangelical and Protestant Ethics” en *The Heritage of the Reformation*, ed. E. J. F. Arndt (New York: Richard R. Smith, 1950); “Biblical Ethics” y su introducción a otros escritos en Beach y Niebuhr, *Christian Ethics* (New York: Ronald Press, 1955); “Towards a New Otherworldliness”, en *Theology Today*, I (1944), pp. 78-87; “The Ego-Alter Dialectic and the Conscience”, en *Journal of Philosophy*, XLII (1945), pp. 352-359; “The Triad of Faith”, en *Andover Newton Bulletin*, XLVII (1954), pp. 3-12; y “The Idea of Covenant and American Democracy” en *Church History*, XXIII (1954), pp. 126-135. Para estudios críticos e interpretativos del pensamiento de Niebuhr, vid. *Faith and Ethics, The Theology of H. Richard Niebuhr*, ed. Paul Ramsey (New York: Harper & Row, 1957)

Los ensayos del mencionado volumen de Paul Ramsey, George Schrader, Julian Hartt, Waldo Beach, y James Gustafson se refieren todos a la ética de Niebuhr. Uno de los antiguos alumnos de Niebuhr escribió un libro que contenía un resumen de la interpretación de aspectos de la ética cristiana de Niebuhr. Se trata de *Biblical Faith and Social Ethics* de E. Clinton Gardner (New York: Harper & Row, 1960) especialmente secciones de los capítulos 5 y 7.

Incluso al lector familiarizado con publicaciones previas de Niebuhr se le plantearán cuestiones relacionadas con el presente libro. No es mi intención planteárselas al lector subestimando así su inteligencia. Hay, sin embargo, tres aspectos de la ética sistemática que podrían ayudar a entender de forma especial al lector el marco del presente libro. El primero es la respuesta a la pregunta: ¿Cuál es la utilidad de la ética cristiana realizada de este modo crítico analítico? El segundo es: ¿Cuál es el lugar de la Escritura en la elaboración de la responsabilidad del hombre ante Dios? La tercera es: Respondiendo a la acción divina en todas las acciones sobre nosotros a lo largo de nuestra experiencia histórica, ¿cómo vemos a Dios revelándose ante nosotros?

Utilidad de la ética

¿Qué esperamos del estudio de la ética, particularmente como la investigación crítica dirigida a la naturaleza de la acción moral? ¿Qué esperamos del trabajo del teólogo moral? Dietrich Bonhoeffer ofrece una valiosa exposición de los límites respecto a lo que el teólogo moral puede hacer por nosotros en su *Ethics* que Karl Barth cita con entusiasmo:

“Una ética no puede ser un libro en el que se exponga cómo todo en el mundo debe ser realmente pero desafortunadamente no es, y alguien dedicado a la ética no puede ser un hombre que sabe siempre mejor que otros qué se ha de hacer y cómo. Una ética no puede ser un trabajo de referencia para la acción moral que garantice el ser excepcional, y el que se dedica a la ética no puede ser el crítico y juez competente de cada actividad del ser humano. Una ética no puede ser una réplica en la que los seres humanos éticos o cristianos se produzcan, y el que se dedica a la ética no puede ser la personificación del individuo ideal cuya vida es, por sistema, moral”⁶.

6. D. Bonhoeffer, *Ethics* (London: SCM Press, 1955), p. 236; citado por Barth, *Church Dogmatics*, III/4 (Edimburgh: T. and T. Clark 1961) p. 10.

A H. Richard Niebuhr no le hacía en modo alguno feliz la base teológica que apoyaba Bonhoeffer en su *Ethics* (o la de Barth en cuanto a ese tema), y buscaba un lugar mucho más amplio para una reflexión crítica sobre la acción de los cristianos que el que encontramos en los casos tanto de Barth como de Bonhoeffer. Pero él era claro acerca de lo que se podía o no esperar de la ética como disciplina intelectual de una forma que no era extraña a la afirmación de Bonhoeffer. Por ejemplo, algunos lectores de este libro pueden buscar alguna definición prescriptible sobre cómo un individuo responsable debería comportarse en un caso u otro, o podrían buscar algunas reglas de comportamiento responsable, o alguna garantía de que la comunidad cristiana es por su definición de existencia en Cristo una comunidad de responsabilidad superior. No encontrará estas cosas. Esto no es un manual de aplicación práctica inmediata que especifica lo qué debería ser la vida moral de los demás. La convicción firme de Niebuhr de que la ética no podía proveer de todo esto estaba bien fundada.

Uno no puede esperar de la ética de Niebuhr una serie de definiciones exactas del comportamiento universal apropiado, o siquiera de un comportamiento ocasional. La tarea del investigador crítico en la vida moral precede cualquier prescripción reguladora de este tipo. Su tarea es analizar el “espíritu”, revelar las raíces y el carácter fundamental de la vida moral de la comunidad. Fuera de esta disertación la comunidad puede llegar a comprender lo que debe hacerse, pero no es nunca la prerrogativa del teólogo moral ser el dictador moral, e incluso su función como guía y consejero ha de ser entendida de forma muy especial. ¿Por qué es así?

No hay prueba de que la moral de la comunidad cristiana sea en ningún caso mejor que la de otras comunidades, ni siquiera los principios básicos de la comunidad son mejores. Niebuhr veía con cierta indignación esos esfuerzos de los teólogos morales que pretenden demostrar la superioridad de la ética cristiana sobre otros modelos, o que pretenden una autosuficiencia de la ética cristiana –buscando obtener toda sabiduría

moral de la Biblia o de Jesucristo, por ejemplo. Dichos esfuerzos acaban por parecer defensivos, o un engrandecimiento falso del prestigio de la comunidad cristiana. El juicio de la superioridad moral del cristiano sobre el no-cristiano, o de la ética cristiana sobre la ética aristotélica, le corresponde a Dios. La postura adecuada de la comunidad cristiana en su reflexión ética es la autocrítica y el arrepentimiento, no el orgullo y el engrandecimiento.

La ética cristiana comienza con la creencia cristiana. Parte de la argumentación de Niebuhr en *Meaning of Revelation* se basa en lo que él pretende para la ética cristiana y en cómo él limita las pretensiones de la ética cristiana. No podemos pensar éticamente fuera de afirmaciones cristianas, pero tampoco podemos pretender por esta razón que la superioridad de éstas respecto a cualquier otra afirmación sea demostrable. La comunidad cristiana no puede pretender una superioridad por su conocimiento moral, ni por su capacidad de cultivar la sabiduría moral, ni tampoco por su poder de determinar para otros cuál debería ser el camino apropiado a seguir. Su singularidad es la de haber sido revelada históricamente por Dios, lo que admite la comunidad. Del mismo modo que los esfuerzos en teología para afirmar o probar cierta superioridad absoluta de esta revelación respecto a otras afirmaciones sobre el conocimiento de Dios son erróneos; así también esfuerzos similares llevados a cabo por teólogos morales son igualmente erróneos. La tarea de la ética es más la tarea de “excavar” (para usar un término que tanto gustaba a F.D. Maurice, y que Niebuhr apreciaba porque congeniaba con la postura de éste respecto a su trabajo), que la de construir proyectos superiores del hombre cristiano para la actividad de Dios. La pregunta previa es “¿Qué está pasando? ¿Qué está haciendo Dios? Y no ¿Qué deberíamos hacer?”

Si Niebuhr se niega a librarnos de la responsabilidad personal determinando cuál ha de ser nuestro comportamiento, o asegurándonos que poseemos la mejor moralidad del mundo por el hecho de que ésta es cris-

tiana, ¿Hay alguna utilidad en su empresa?, o ¿Está simplemente disfrutando de la vida intelectual contemplativa? Él difícilmente podría proponer que el estudio de la ética tenga algún valor en y por sí mismo, ya que su propia ‘teoría del valor’ sugiere que las cosas que merecen la pena ser hechas son merecedoras de ello en parte por el valor que tienen para los hombres. ¿Cuál es por tanto la utilidad positiva de la reflexión ética?

Ciertamente el lector bien dispuesto encontrará algunas de las respuestas a esta pregunta en el presente libro. Uno de los valores que Niebuhr encontraba en, y reclamaba de la ética era la ayuda para el conocimiento de uno mismo. La ética no es conocimiento de uno mismo más de lo que lo es la fe, pero el conocimiento de uno mismo es una tarea relevante de la investigación y la reflexión éticas. Aquí tenemos un tema comúnmente familiar desde los puntos de vista existencialistas sobre la utilidad de la empresa intelectual y religiosa. Niebuhr sentía una afinidad crítica respecto a afirmaciones de este tipo, pero no dudaba en apelar también a Sócrates para indicar que es correcto pasar de la pregunta “¿qué es real? a la pregunta “¿quién soy yo?”. Cuando hablamos de la responsabilidad estamos hablando de nosotros mismos. Para el cristiano, a la manera de Calvino, este conocimiento de uno mismo tiene lugar *en relación con* el conocimiento de Dios; para Niebuhr la esencia del conocerse a uno mismo *no se obtiene de* nuestro conocimiento de Dios como parece ocurrir en el caso de Barth⁷. La ética es el conocimiento de nosotros mismos en relación con nuestro conocimiento de Dios. Y el conocimiento de uno mismo no es tan solo el mero lujo de cultivarse en momentos ocio-

7. Este libro deja perfectamente claro cuán alejado está el modelo de pensamiento teológico de Barths respecto al de Niebuhr. Resulta obvio en el prólogo de Niebuhr y a través del texto que no trata de obtener una antropología de una cristología, o siquiera de la Escritura. Otra perspectiva teológica criticada por Niebuhr se reflejaba en la afirmación de W. Elert: “La diferencia se encuentra en el hecho de que la ética teológica juzga la cualidad humana exclusivamente a partir de referentes divinos y observa al hombre como lo ve Dios, mientras que la ética filosófica en contenido y método es el entendimiento del hombre a partir de sí mismo.” *The Christian Espiritu* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957) p. 7

sos; es esencial para la vida responsable. Su relación con la vida responsable no es tan estrecha como para que podamos obtener de nuestras manifestaciones sobre nosotros mismos otras manifestaciones acerca de lo que siempre hay que hacer; Niebuhr no nos propone un conjunto de propuestas acerca de la naturaleza esencial del hombre, y ni siquiera partiendo de ese conjunto de propuestas formula otro relacionado con lo que deberíamos hacer. El conocimiento de uno mismo afecta nuestra vida moral de forma más sutil y complicada.

Una consecuencia relacionada con el análisis ético ha sido recogida por Niebuhr, a saber, su ayuda a los hombres en su lucha para alcanzar la integridad. La situación personal del hombre moral lleva siempre consigo un esfuerzo para alcanzar integridad y sentido del orden en la vida. Los hombres siempre se encuentran frente al reconocimiento del dios, y sin embargo con su incapacidad de hacerlo; con las exigencias de la familia, de la iglesia, y de otros grupos, y no obstante con su aspiración a la individualidad; con las necesidades y deseos, y no obstante con su conciencia moral que no siempre está de acuerdo con estos. La reflexión sobre la vida moral puede ayudar al hombre a alcanzar una unidad, una primera fidelidad, un centro de integridad personal. Y dicha reflexión lleva a cabo esto ayudándonos a analizar la variedad de ordenes que escuchamos, los conflictos de valores en los que estamos comprometidos, y la relatividad de todos los valores respecto al Dios último. Nos ayuda en nuestras decisiones sobre las relaciones de valores con cada uno, acerca del curso de nuestra vida activa. La ayuda a la integridad en nuestra existencia moral y personal no es el propósito primordial del pensamiento ético, pero es una importante consecuencia de éste.

Ora manera en la que H. Richard Niebuhr describía la importancia de la ética era como una “ayuda en la precisión de la acción”. En este libro se refiere a la importancia de *hamartia*, de “fallar el blanco”, como un aspecto de nuestra difícil situación moral. Esta noción se ajusta muy bien a toda

la “respuesta ética” desarrollada por Niebuhr. En este punto se sugiere que la ética no puede garantizar que uno acertará siempre, pero es una ayuda para la precisión. La reflexión ética apropiada en una sociedad democrática no capacitará, por ejemplo, al hombre forzosamente ni fácilmente a alcanzar la meta de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, pero no puede evitar que dirijan sus acciones hacia ese objetivo. Ayuda a evitar ciertas confusiones que tienen lugar inevitablemente en nuestra acción moral –por ejemplo, la confusión de las cualidades subjetivas de la vida (amor como virtud) con valores objetivos (amor como un bien objetivo). Nos hace ver algunas de las falacias que habitualmente trae consigo nuestra razón práctica –particularmente simplificaciones excesivas relacionadas con los objetivos y el curso de la acción que probablemente realizamos sin reflexionar cuidadosamente. Nos revela algunas de nuestras racionalizaciones y tópicos. Algunas de las tensiones y conflictos en la vida moral de una comunidad que la ética ayuda a describir no son fácilmente reconciliables, si es que existe alguna posibilidad de que lo sean. La investigación ética no resuelve discrepancias de propósito, ni determina procedimientos adecuados de acción. Sin embargo capacita al hombre a tener cierta objetividad respecto a su mundo moral, interno y externo, y así contribuye a la efectividad de su acción aclarando su comprensión de la misma.

La lucha por la coherencia y la precisión es tanto personal como social. Niebuhr refería a menudo el uso que hacía Walter Lippmann de la cita de Aristófanes para abrir su análisis de “La disolución del orden ancestral” en *Un prefacio a la moral*: “El torbellino es el rey, expulsando a Zeus”. No solo lo hace la lucha personal por la integridad, sino la sociedad de la que forma parte que está fragmentada, con sus fidelidades y valores que la conducen en varias direcciones al mismo tiempo. La devoción hacia la verdad en la comunidad científica puede provocarle la pérdida de perspectiva de los dudosos usos morales a los cuales la verdad

científica puede ser sometida en el orden social. La devoción hacia la belleza en sí misma no puede ponerse fácilmente en relación con la vocación del artista de ser un interprete de la existencia. La comunidad negociante podría estar tan preocupada con los valores de la eficacia y productividad como para perder de vista los valores de verdad y belleza. La comunidad religiosa podría resultar tan valerosa a la hora de perseguir su vida interna e institucional que pudiera parecer que reclama a Dios para sí misma exclusivamente, como su territorio independiente. En cierto sentido, las universidades son un microcosmos de la falta de coherencia en la sociedad moderna, con sus propósitos divergentes y perspectivas que compiten dentro de ellas. La ética, como empresa intelectual, nos capacita para lograr mayor claridad en nuestra interpretación del mundo social del cual formamos parte –no a través del puro análisis sociológico, sino a través del análisis ético, un análisis de valores, de objetivos, propósitos, demandas morales, y aspiraciones que compiten, chocan, o coexisten incómodamente. Esto no nos ofrece una tabla de valores inequívoca para ser mostrada en algún orden universal de preferencia de cada uno. No nos traza el diseño de una sociedad ideal en la que todas las tensiones y ambigüedades de la incoherencia social y moral se conviertan en un todo armonioso y hermoso. Más bien, aclara nuestra forma de entender la existencia moral a través de su análisis y acto seguido nos capacita para ser individuos más responsables dentro del mundo social.

En lo que se refiere a Niebuhr, entonces, resulta quizás más exacto hablar de un efecto indirecto del análisis ético sobre la vida y la acción moral, que de un efecto inmediato. La ética nos ayuda a entendernos como seres responsables, a nuestro mundo como el lugar en el que se ejerce la existencia responsable de la comunidad de los hombres. Su utilidad práctica está en su aclaración, su interpretación, su aportación de un modelo de significación y comprensión considerando qué acción humana puede ser más responsable. Para algunos lectores, esto puede parecer algo diferente

de lo que ellos desean y esperan de la ética. No les releva de la responsabilidad personal de ejercer su libertad, su capacidad de juicio y acción en el mundo. Sin embargo no se deja a cada hombre solo, aunque cada uno es personalmente responsable. El trabajo intelectual de la ética, como la vida moral que se describe en este libro, siempre tiene lugar en comunidad; es un diálogo con otros presente en el hombre que piensa. Así pues la comunicación con los otros es parte del trabajo de la ética en sí. Es en este proceso de comunicación en el que la comprensión del mundo en su naturaleza moral tiene su efecto sobre la actitud moral y acciones de personas particulares. Afecta al mundo social a través de la acción de las personas.

El lugar de la escritura en la ética cristiana

¿Cuál es el lugar de la Biblia en el análisis crítico de la vida moral de la comunidad cristiana? El presente libro no contiene una respuesta específica a esta cuestión. Niebuhr la ha contestado en parte en *Christ and Culture*, particularmente en el capítulo primero, pero el lector podría ser ayudado esforzándose a tratarla directamente fuera de su enseñanza. En su "Introduction to Biblical Ethics" (Beach y Niebuhr, *Christian Ethics*) ofrecía algunas de sus opiniones. Para un debate actual, tan a menudo centrado tanto en la Biblia como en la teología, es importante resaltar las opiniones de Niebuhr no sólo respecto al problema general, sino también a la manera en la que la Escritura muestra la exposición actual de los principios de la acción cristiana.

El acercamiento de Niebuhr al tema de la autoridad bíblica en la ética cristiana se puede distinguir en dos formas de "biblicismo". El primero es el biblicismo de la ética cristiana de la teología liberal, cuya base fundamental para el pensamiento y la enseñanza éticos se encontraba en las enseñanzas de Jesús. Había una tendencia en la tradición liberal de limitar a esas enseñanzas la importancia de las Escrituras para la ética, o como mucho añadir a éstas algunas frases de los profetas del Antiguo Testamento. En con-

traste con esto, Niebuhr participaba en la recuperación de la importancia teológica de la Biblia sin limitar de este modo la autoridad de la Biblia respecto a la ética a declaraciones bíblicas que trataban con la moral.

Su valoración respecto a la recuperación de la Escritura, sin embargo, no se dirigía a lo que era para él una forma más novedosa de biblicismo. Este segundo modo de ver las cosas es aquel en el que la Biblia se convierte de forma demasiado exclusiva en la fuente para el conocimiento de la responsabilidad ética del hombre, y en la que los hombres se sienten proclives a encontrar los fundamentos teológicos de la Biblia para cada acto o pensamiento moral serio. Niebuhr tenía poca paciencia como para esforzarse en lo que se refiere a los teólogos europeos contemporáneos como para intentar resolver las cuestiones de la autoridad de lo establecido, volviendo por ejemplo sobre Romanos 13:1-7, o encontrando en los textos cristológicos de los Efesios y Colosenses la base para la interpretación ético-teológica de la naturaleza del mundo de los hombres. Nunca estuvo convencido de que la sabiduría moral estuviera disponible tan solo en la Biblia, como tampoco de que los teólogos que tenían algunas cosas inteligentes que decir sobre la moral pensarán que las estaban tomando de la Biblia. Su franqueza respecto al conocimiento del hombre y del mundo moral era grande, no sólo desde la filosofía sino también desde las ciencias psicológicas y sociales. Además, él era plenamente consciente de la situación cultural contemporánea en la que el idioma de la Biblia en sí sencillamente no comunica lo que es éticamente importante respecto a la Biblia. Así pues entre los escritores recientes sobre ética cristiana consideraba que Barth, Bonhoeffer, Otto Piper, Elert, y otros luteranos europeos tenían una tendencia a tratar de ser bíblicos con demasiada exclusividad, o bíblico-teológicos (a través de la mirada apropiada de la Reforma), como para dirigir las complejidades de la naturaleza de la responsabilidad del hombre. La ausencia de la mención frecuente de esta literatura en el presente libro indica que sobre todo en el punto crucial de la comprensión

de la naturaleza de la existencia moral, encuentra más perspicacia en los escritos filosóficos. Tenía buena disposición a la hora de apreciar los esfuerzos de Helmut Thielicke para extender y expandir los materiales que uno había de introducir en la ética cristiana⁸. Pero tenía la confianza suficiente en su enfoque menos biblicista como para comprometerse en su sistema de trabajo sin tratar permanentemente de defenderse contra la crítica potencial de sus colegas de teología; ciertamente saboreaba una libertad que encontró en el panorama teológico americano que le permitía implicarse más profundamente en lo que la Escritura nos dice sin estar obligado a dar fundamento a todo lo que deseaba decir.

Pero como teólogo moral Niebuhr no jugaba al tira y afloja con la Biblia. Para el cristiano es una autoridad dominante. Dentro de la misma Biblia, que describe la vida del ser humano ante Dios, la Escritura tiene autoridad, y en parte una autoridad problemática. En el Antiguo Testamento hay una ley autoritaria, pero uno encuentra también a los profetas con su palabra viva, una palabra que no se basa exclusivamente en la palabra escrita. La historia de la misma enseñanza de Jesús tiene dos caras en este sentido. Por un lado, utiliza la autoridad del libro –“mientras no desaparezcan el cielo y la tierra, no desaparecerá ni una iota, ni un trazo de la ley hasta que todo sea realizado”. Aún en la misma colección de dichos, el sermón del monte, Jesús introduce otra autoridad –“Oísteis... Pero yo os digo...”. E incluso San Pablo, para quien la vida cristiana se basa en su participación directa con el Dios Altísimo, y por tanto es libre, confía en la autoridad de la Escritura. El teólogo cristiano moral ha de tomar inevitablemente la Escritura en serio, puesto que la misma Biblia la toma en serio.

Pero no se puede considerar la cuestión en términos cuantitativos; no se puede preguntar: “¿cuánta autoridad tiene la Escritura?”. En la tarea de la ética cristiana actual la cuestión se ve de forma diferente a como se veía

8. Vid. por ejemplo *Theologische Ethik*, I (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck, 1958) pp. 62 y ss.

en otros tiempos. Encontramos la importancia de la Biblia no solo en las enseñanzas morales de Jesús, sino también en los profetas, en la idea de un pueblo que ha hecho una alianza, en las enseñanzas morales y éticas de Pablo y en la literatura joánica. Leemos la Biblia junto con nuestro conocimiento de la tradición ética de la comunidad cristiana –la tradición tiene autoridad junto con la Escritura. Leemos a Agustín, Calvino, Lutero, Wesley, Edwards, F.D. Maurice, y a nuestros contemporáneos. En este proceso los asuntos bíblicos y teológicos no nos aparecen como obviamente morales. Consideramos la escatología –el significado del juicio, de la resurrección, del final, y de lo que significa la vida en comunidad cuando contempla la historia como un tiempo de grandes expectativas, como un lugar en el que pre-promulgar lo que la comunidad cree que deparará el futuro. Consideramos la antropología –lo que es para el hombre ser pecador, y lo que es estar en la gracia de Dios. Las enseñanzas particulares de Jesús y de otros en el Nuevo Testamento han de ser vistas en un marco bíblico más amplio.

Los lectores de *Radical Monotheism* están familiarizados con las firmes afirmaciones de Niebuhr de que el Uno es absoluto, y de que todos los demás seres, propósitos, expresiones culturales, política, religión son relativos a Él. Es en este marco en el que él sugiere las limitaciones de la Escritura. y es éste el marco del cual proviene su irritación con el biblicismo. Puesto que hay un solo Poder Absoluto y una sola Autoridad (la autoridad, decía a menudo, es el tipo de poder que se ejerce sobre nosotros con consentimiento, y que es negado voluntariamente por disconformidad), no se puede conceder autoridad absoluta a la Escritura. Su autoridad es una “autoridad derivada intermedia”. La moral de la iglesia no es el único ejemplo de tales autoridades intermedias en la experiencia humana. En la ciencia así como en la política hay una pluralidad de autoridades, ninguna de las cuales constituye la fuente exclusiva de conocimiento y agudeza. Como en otras comunidades, también en la iglesia una autori-

dad puede ser única sin ser exclusiva. La Biblia tiene dicho status: no puede ser reduplicada en ningún otro sitio; en ningún otro lugar se nos presenta Jesús; su autoridad para la conciencia cristiana es ciertamente diferente de la de la razón. Así pues para la ética cristiana su autoridad es inevitable sin ser absoluta.

Uno tiende a cuestionar si la Biblia puede colocarse en una clasificación de autoridades para la ética cristiana. ¿Qué lugar ocupa en la cadena-de-orden? Niebuhr sugiere que ésta es una pregunta errónea, y que proviene de falsas expectativas. Usando un lenguaje espacial, las autoridades se relacionan entre sí tanto horizontalmente como verticalmente: la iglesia se encuentra al lado de la Biblia como autoridad, pero también se encuentra por debajo de ésta. No se puede dibujar un esquema sencillo de la moral cristiana: hay una autoridad del Espíritu, de garantía inmediata e intuitiva como proclaman los cuáqueros con fuerza especial; hay una autoridad de la razón que se asocia a nuestra naturaleza, y que se relaciona con la manera en la que pensamos éticamente frente a la Escritura; la naturaleza misma tiene una autoridad intermedia para la moralidad cristiana –hay ciertas demandas hechas por nuestra existencia social natural tratadas como ley natural por algunos teólogos, y como ordenes de la creación por otros. Cualquier esfuerzo por hacer una clasificación universal de estas cosas *a priori* distorsiona y finalmente falsifica la realidad de la existencia moral en la comunidad cristiana.

¿Qué puede decirse más positivamente sobre la autoridad de la Escritura? Una respuesta a esta cuestión resulta similar a los usos que la ética como disciplina tiene para la vida moral práctica del hombre. La autoridad de la Biblia no es infalible, no puede establecer sin cometer errores lo que el hombre responsable debería decir y hacer, pero es “veraz”. La pretensión de la infalibilidad moral cae por su propio peso en los debates de los pasajes contradictorios sobre cuestiones morales: “Entonces forjarán de sus espadas azadas” (Isaías 2:4) y “Forjad vuestras azadas como espa-

das” (Joel 4:10). No sólo se trata de las patentes dificultades que entraña la Escritura, sino que dichas contradicciones siempre se encuentran en presencia del interprete que es asimismo falible. Pero hay una veracidad; la Biblia es testigo serio, fidedigno, honesto, y sincero de la vida del hombre ante Dios. Así pues puede ser un director útil, aunque cambiante, del pensamiento y la acción de la comunidad cristiana.

Se puede por tanto hablar de su “autoridad educacional”. Es como el papel del profesor, que conduce al estudiante a una relación directa con una autoridad de la realidad más definitiva, haciendo de intermediario. Es importante, no porque nos permite conocerla, sino porque nos permite conocer a Dios actuando sobre el hombre y a nosotros ante Dios; nos ofrece la comprensión del mundo en el que vivimos; nos da una visión de la vida en orden y llena de significado. Lo mismo que un científico se encuentra bajo la autoridad de un método, y una disciplina que le identifica como científico, así la comunidad cristiana se encuentra bajo la influencia de la autoridad de la Escritura que crea su identidad moral. La comunidad no puede entender la mente de Cristo sin la educación de la Escritura; no puede conocer al Dios que llama a la responsabilidad sin considerar el estudio de la Escritura. Pero la Escritura siempre señala la autoridad que le hace de mediadora, y como el profesor capaz, trata de hacerse innecesaria.

La Escritura puede ser también considerada como una “autoridad confirmadora”. Una corte de validación para los juicios y acciones de la comunidad cristiana y de sus miembros. La conciencia no se determina exclusivamente ni absolutamente por el estudio de la Escritura, pero los cristianos traen asuntos de conciencia ante la Escritura y encuentran en ella un juicio o una corroboración. Al igual que cualquier otra comunidad, la comunidad cristiana es susceptible de falsas racionalizaciones, o de propósitos distorsionados y tergiversados. La Biblia, como la corte de validación, ayuda a la iglesia a eliminar sus tergiversaciones y a verificar sus pro-

pósitos verdaderos. En cuanto a este uso la Biblia encuentra paralelos en otras empresas humanas: por ejemplo, la legislación de la tierra aparece ante la Constitución como una base de validación a través de la interpretación de los tribunales.

Pero la Biblia tiene una autoridad que es única tanto en contenido como en función. Es para la comunidad cristiana la historia de nuestra fe que no es posible encontrar en ningún otro lugar. Da lugar a la revelación de la autoridad de Dios. Narra la revelación histórica del Uno trascendente, el Uno que se encuentra fuera de nuestra historia, que se encuentra *sobre y contra* nosotros. Es la historia de Emmanuel –de Dios *con nosotros*. Es también la historia del Espíritu, del principio inmanente– el trabajo del Espíritu Santo en nosotros. La Biblia nos provee de nuestra teología, y por consiguiente no puede haber ética cristiana sin teología. Es en la Escritura donde encontramos el modelo de la trinidad que resulta indispensable para entender la autoridad última para la existencia moral del hombre. Dios se revela como Creador –aquel cuyo poder es manifiesto, pero cuya bondad es incierta. Se revela en el Hijo, como Dios con nosotros –aquel en el que la bondad está presente, pero cuyo poder es dudoso. Se revela en el Espíritu Santo –aquel cuya presencia es manifiesta, pero cuya naturaleza última está envuelta en misterio. La Biblia nos muestra en la Encarnación que el poder es bondad y la bondad poder; nuestra fe y vida cristiana se basan en la comprensión de esta bondad y poder de Dios. Así pues la Escritura es la autoridad única e indispensable, aunque mediadora y derivada, para nuestro conocimiento de Dios y nuestra existencia ante Él.

Niebuhr considera que la importancia de la revelación histórica de Dios en la historia de la vida y del pensamiento que ofrece la Escritura podría perfectamente equivocar al lector del presente libro. Habría sido la esencia de un segundo volumen de su ética sobre los “Principios de la acción cristiana”. Se habrían elaborado las implicaciones de la declaraciones de este libro sobre la respuesta a Dios. Así pues, no pudiendo

darse dicha elaboración por parte del mismo autor, es importante esquematizar la interpretación de Niebuhr del Dios que se revela en todas sus acciones sobre nosotros, el Dios a cuyas acciones respondemos con las nuestras.

Respuesta a Dios, que actúa sobre nosotros

“La responsabilidad afirma –Dios está actuando en todas las acciones sobre ti. Así que responde a todas las acciones sobre ti como si respondieras a su acción.” (p. ... más abajo). Para la mayor parte de los alumnos de H. Richard Niebuhr tal manifestación es lo más memorable de su curso de conferencias sobre ética cristiana. Proporciona no sólo las más elocuentes posibilidades, sino también los problemas más difíciles de su pensamiento sistemático. Combina el indicativo y el imperativo de un modo significativamente sutil. Y toma muy en serio la tarea de la reflexión teológica para la ética cristiana y la vida moral.

A veces Niebuhr quería decir más, a veces menos, sobre Dios que actúa sobre nosotros. *Radical Monotheism* deja a algunos lectores con la impresión de que se habla de Dios lo mejor posible en el lenguaje abstracto del Ser, en contraste con el lenguaje más bíblico que estos encuentran en *The Meaning of Revelation*. En parte lo que decía en un momento dado era una respuesta a su percepción de las distorsiones de las modas teológicas que encontraba en estudiantes y hombres de iglesia. La función de este ensayo introductorio no es ni describir cambios en el énfasis de su pensamiento, ni pretender una consistencia dominante y completa en su reflexión. Mas bien, trataré de delinear los temas más importantes de su teología en relación a su ética al tiempo que estos se desarrollan una y otra vez en su curso de conferencias sistemático.

Se puede ver lo que Niebuhr quería afirmar y evitar en relación con algunas otras éticas teológicas. Apreciaba profundamente la afirmación de Lutero de que Dios es el Hacedor, y que el hombre más que actuar es el

sujeto sobre el que se actúa. Pero, como se indica en el quinto capítulo de *Christ and Culture*, hay demasiada dualidad en la concepción de Lutero del parentesco entre el hombre y el mundo como para permitir a Niebuhr abrazar la opinión de Lutero sobre los trabajos de rectitud “propios” y “extraños”, sobre los “dos mundos”, y sobre la ley y el evangelio. Niebuhr estaba informado en profundidad en lo concerniente a su vida y pensamiento por las afirmaciones sobre la soberanía divina de los escritos de Agustín, Calvino, y Jonathan Edwards⁹. Incluso el determinismo filosófico de Spinoza incentiva sus simpatías y su reflexión en muchos aspectos. Pero sus manifestaciones sobre la plenitud y soberanía de Dios son sin lugar a dudas notas a pie de página sobre material histórico. Podía utilizar abiertamente el lenguaje del Ser, pero distinguía el propio uso de éste del uso que del mismo hacían Paul Tillich y Tomás de Aquino –confesaba que a este respecto Edwards era su mentor intelectual. Se podría tener la impresión de que su inclinación por el monoteísmo y por la soberanía de Dios podría congeniarle más con el extenso programa teológico de Karl Barth con su énfasis sobre Jesucristo como aquel en y a través del cual todas las cosas han sido creadas, decididas y redimidas. Pero mientras que la aparente dualidad entre el trabajo creador y redentor de Dios en el *imperativo divino* de Lutero y Brunner, resultaba excesivo, el aparente derrumbe de distinciones importantes entre el trabajo creativo, de Sustento, y redentor de Dios en la exclusividad completa de la cristología de Barth fue también recibido de forma crítica. Niebuhr podía decir con F. D. Maurice que “el abismo del amor es más profundo que el abismo de la muerte”, y afirmar con Maurice que la gracia es previa al pecado en el orden de las cosas. Pero no dirigía una afirmación tal en una dirección que congeniara con

9. El mejor análisis que tenemos del pasado teológico de Niebuhr no desarrolla adecuadamente las raíces agustinianas, reformistas, eduardianas y en general americanas del pensamiento de Niebuhr, como su autor admite abiertamente. Vid. Hans Frei “Niebuhr’s Theological Background”, en *Faith and Ethics*, pp. 9-64.

afirmaciones similares hechas por Barth. Tampoco perdía de vista a Dios, el Juez imponente. Los puntos de referencia podrían extenderse mucho más allá de lo que resultaría útil para el propósito de este ensayo. Niebuhr leía la mayor parte de las cosas con una predisposición favorable hacia el autor; no era básicamente polémico en su reflexión teológica. Así pues, incluso los hombres a los que dedicaba sus críticas más severas eran aquellos de los que a menudo más aprendía. Pero sus reflexiones sobre Dios estaban profundamente impregnadas por su mentalidad kantiana y por su aprendizaje de Troeltsch, que le conducían a hacer declaraciones sobre Dios muy seriamente, y sin tomarlas con la seriedad que le suponían a él o a cualquier otro hombre hacer declaraciones literales sobre el Uno más allá de la Multitud.

Contestar a la pregunta “¿quién es el Dios que se nos da a conocer en nuestra acción?, es en cierto modo responder a otra cuestión: “¿quién es el Dios que se da a conocer a los hijos de Israel, a Jesucristo, a la primera iglesia, y a la comunidad en su historia?”. En el debate de la opinión de Niebuhr sobre la Escritura en la ética, queda presentado su modelo de teología básicamente trino. Dios es nuestro Creador –se manifiesta como poder; Dios es nuestro Gobernador y nuestro Juez –se manifiesta como una orden; Dios es nuestro Redentor –se manifiesta como bondad y misericordia. El trinitarismo de Niebuhr no era de tipo defensivo; es decir, no estaba interesado en exponer la ética trinitaria para probar su ortodoxia (un asunto que le interesaba poco). Tampoco su derivación del esquema trinitario de la revelación divina a los hombres en la Escritura conduce a una especie de pensamiento de “por consiguiente” –Dios se revela bíblicamente de forma trina, por consiguiente postulamos una teoría de la Trinidad de la cual obtenemos afirmaciones sobre cómo nos gobierna Dios hoy día. En su ética teológica la vida en la fe y la vida en el pensamiento estaban más estrechamente integradas como para permitir a cualquier doctrinario un pensamiento doctrinal. Dios no es nuestro Creador,

Gobernador, y Redentor *porque* la Biblia nos lo sugiera; mas bien lo que uno encuentra en la vida de la gente de la Biblia es lo que uno encuentra en la vida de la fe en el presente. Ambas apuntan a la realidad que es objetiva para ellos. Entender la revelación de Dios a los hombres de la Biblia, es entender el descubrimiento de Dios ante nosotros; ser conscientes de la acción de Dios sobre nosotros es también estar informado por la acción de Dios en los acontecimientos bíblicos.

Así pues, para Niebuhr la importancia de la comprensión trina de Dios no se entiende por la continuidad de un patrón de ideas en la historia del pensamiento cristiano. Es parte de la experiencia presente de la comunidad moral que se entiende a sí misma como responsable hacia Dios, lo mismo que ha sido parte de la experiencia de la comunidad desde los tiempos bíblicos. En su exposición de estas cuestiones no daba la impresión de que este aspecto de la teología sobre la ética fuera una empresa puramente intelectual, planteando problemas metafísicos objetivos, y encontrando soluciones racionales a los mismos. Niebuhr hacía saber a sus alumnos que en un sentido profundamente personal Dios era *su* Creador, Dios era *su* Sustento, y *su* Juez, Dios era *su* Redentor. Mientras que este sentido personal, esta conciencia religiosa y moral estaba presente, Dios nunca se convertía en algo privado, o exclusivamente personal. Él es el Dios de la naturaleza en toda su enormidad, el Dios de los acontecimientos históricos en toda su complejidad, el Dios de la muerte y también el Dios de la vida.

No era característico en la exposición de Niebuhr hablar de la relación de Dios con el mundo como si tuviera su propia cronología histórica distintiva. Ciertamente, su opinión sobre la revelación no le permitía dividir la acción de Dios a lo largo de una línea de tiempo dispensador; como si primero creara el mundo; después gobernara y juzgara el mundo; y entonces lo redimiera. Él ciertamente creó el mundo, sin lugar a dudas; pero el Creador es el Gobernador y el Redentor, y siempre fue así. Y continúa

creando en el mundo que gobierna y redime¹⁰. La acción de el Sustento y el Juez es la acción del Creador y el Redentor. La acción de Dios el Redentor es la acción del Creador y El que sostiene.

No es tampoco característico de Niebuhr sugerir que Dios está presente ahora como Creador, por tanto como Redentor respecto a la comunidad contemporánea, como si su presencia fuese divisible en momentos diferenciados en los que enseñara una cara y después la otra. Mas bien está presente al mismo tiempo y en las mismas acciones sobre nosotros como nuestro Creador, Gobernador, y Redentor. Aquí su insatisfacción respecto al dogma luterano es muy evidente –ya que sus opiniones diestra y siniestra sobre Dios, Creador y Gobernador con una mano y Redentor con la otra quebrantan la apreciación de Niebuhr sobre la Singularidad de Dios, y su apreciación sobre la presencia de la redención en la acción creativa de Dios, de orden en la acción redentora de Dios, de gracia divina en su juicio y de su juicio en su gracia. Además, para Niebuhr el trabajo redentor de Dios no estaba confinado al benévolo perdón del pecado personal del hombre, y a la restitución de una nueva relación personal consigo mismo. El Redentor está presente en el ordenamiento del mundo a través del establecimiento de la justicia, así como en el perdón del pecado personal de cada hombre. Él estaba tan presente entre los hijos de Dios en Israel como lo está también entre los hijos de la iglesia cristiana. Él actúa como Creador, como El que sostiene y Juez, y como Redentor en los acontecimientos de los lugares del mundo no-cristianos (en un sentido cultural) así como en el occidente cristiano.

Con vistas a un análisis ético-teológico, sin embargo, podemos distinguir entre nuestra respuesta a Dios el Creador, a Dios el Gobernador, y a Dios el Redentor. Podemos analizar las características de la respuesta sin

10. Niebuhr no nos dejó una exposición precisa de la cristología, y quizás lo hizo así intencionalmente. Pero muchos estudiantes podrían seguir queriendo que uno dejara ver cómo los asuntos teológicos podrían relacionarse entre sí a través de la cristología, especialmente en este tiempo nuestro de cristocentrismo (para Niebuhr excesivo y deplorable).

juzgar la respuesta en sí misma como segmentada y diferenciada, del mismo modo que podemos afirmar que Dios es trino sin negar que es Uno. Así pues Niebuhr desarrollaba las partes principales de su enseñanza de ética cristiana como “Respuesta a Dios el Creador, “Respuesta a Dios el Gobernador”, y “Respuesta a Dios el Redentor”. Describiré brevemente las presentaciones típicas que se hacen bajo estos títulos.

En la vida y la fe cristiana se reconoce a Dios como el Creador de todas las cosas. “Lo que sea, es bueno” era un axioma en el pensamiento de Niebuhr, y esto lleva a una disposición apreciativa, afirmativa hacia el mundo como la primera respuesta a éste. Desde la historia de la creación en el Génesis, desde el testimonio de los Salmos, y desde la valoración de Jesús de las personas y las cosas (pues se debe considerar la vida de Jesús, así como sus enseñanzas), se puede afirmar que en primer lugar, cada cosa es buena en su particularidad, y en segundo lugar, que todas las cosas son buenas en su relación entre sí. Lo que esta atestiguado en la Escritura está atestiguado en la vida: incluso el pecador es bueno, y puede ser bueno para los demás de maneras en las que el hombre justo no puede serlo. Está atestiguado en Agustín, en poetas cristianos, en San Francisco y John Woolman, en la afirmación de Calvino de que incluso las ruinas del hombre destruido por el pecado son nobles. Y el Uno que hizo todas las cosas buenas se ha dado a conocer en su creación y en su trabajo redentor como el Uno que quiere. Dios nos estima como al resto de la creación; así pues somos libres de amar la bondad del mundo sin preocuparnos de nuestro propio valor.

Nuestra respuesta de amor a lo que Dios ha creado partiendo del amor puede ser analizada en varios estadios. Se puede *aceptar simplemente* lo que es, que es únicamente afirmar que el juicio final no es de uno mismo. Pero más allá de esto uno puede también *afirmarse* así mismo, a su prójimo e incluso a su enemigo. El mundo de la naturaleza ha de ser afirmado; ciertamente, en la escatología cristiana no se busca una desaparición de cielo

y tierra aparte de la afirmación de un nuevo cielo y una nueva tierra. La afirmación del mundo conduce al deseo de *entenderlo*. Uno acepta, afirma y luego pregunta: “¿qué ocurre aquí?” “¿qué ha sido dicho y hecho aquí?”. El amor al mundo bondadoso, inspirado por la fe, conduce sucesivamente a una respuesta “científica” –a una comprensión del mundo de las personas, del mundo de los acontecimientos históricos, del mundo de la naturaleza. Además, se responde a la bondad de la acción de Dios el Creador por medio del *cultivo* del mundo que se encuentra en estado de hacerse. El conjunto de la cultura humana es la imposición de una actividad cultivadora en un mundo sin crear, o en proceso de ser creado. El cristiano responde “atendiendo” al mundo; el hombre es más el cultivador, cuidador del mundo que su creador. Y finalmente, el hombre mismo ha sido creado con la posibilidad de ser *creativo*. La respuesta del hombre a Dios el Creador es participar, dentro de sus propias limitaciones creativas, en la realidad de la acción creativa de Dios. Da forma a las cosas *del mismo modo* que el Creador da forma a las cosas; hace cosas que no estaban allí antes –una sinfonía, una máquina. En cada uno de estos estadios, y particularmente en el estadio creativo, la tentación de la idolatría está presente, que es en este contesto la tentación de olvidar que somos meros *respondedores*, que estamos respondiendo a Dios el Creador. Pero la realidad del pecado no niega la posibilidad de una respuesta abierta y gozosa a la bondad hecha posible por medio de la acción de Dios el Creador.

El hombre responde a Dios, El que sostiene y es Juez, a Dios, el Gobernador Soberano, que es decir en parte que responde a una vida ordenada. La ética de la ley natural y la ética de los ordenes de la creación acentúan especialmente este aspecto de la existencia moral, pero cada una tiene sus tendencias tergiversadoras, y cada una tiene sus dificultades intrínsecas. Está el problema de si el hombre confuso puede discernir el orden esencial y recto del mundo. Hay una tendencia a pensar estáticamente más que dinámicamente, a pensar en una creación ordena-

da de ahora-y-para-siempre más que en una actividad ordenadora en la creación. Existe siempre la necesidad de mirar un orden desde un punto de vista histórico particular, más que desde una perspectiva libre, sin límites. Hay una tendencia a distinguir nítidamente entre la ética de la creación y la ética de la redención –una distinción común en el catolicismo romano, en el luteranismo, y en la ética de Emil Brunner. Y finalmente el énfasis en la ética de la ley y el orden tiende a basarse en modelos universales, más que en realidades históricas surgidas bajo circunstancias particulares. Pero hay una particularidad en lo que concierne a dichas éticas que no ha de ser olvidada, a saber, que el hombre está comprometido en un mundo de orden con ciertos límites y posibilidades, y que el hombre debe atender a las estructuras de las relaciones humanas que están en conformidad con el gobierno divino.

La acción moral es la acción del hombre en respuesta a la acción gobernadora de Dios sobre nosotros. La forma más dominante en la que Dios actúa como nuestro Gobernador es en la experiencia humana de la limitación, de la finitud. Tomamos conciencia de nuestra finitud al confrontarnos con otros seres vivos que nos limitan, o que nos hacen darnos cuenta de nuestros límites. (Niebuhr estaba persuadido de que el hombre no encuentra el 'no ser' per se, sino más bien encuentra sus límites en relación con otros seres). El hombre está limitado corpóreamente. Encuentra las limitaciones de su propia capacidad física en una comprensión de su dependencia, por ejemplo, de un suelo que le sostiene y un aire que respirar. Encuentra las limitaciones de su cuerpo en las dimensiones temporales de éste, en la existencia de sus padres que son necesarios para que él exista, y en las fuerzas que le llevarán a la muerte. El hombre está limitado mentalmente. La capacidad del hombre de penetrar el pensamiento de otra persona está limitado no sólo por su propia finitud intelectual, sino también por aspectos de la experiencia del otro que no puede hacer suyos. Nuestro pensamiento sobre el mundo natural está también limitado por la realidad

de los objetos sobre los que pensamos. El hombre está limitado en su individualidad: sus emociones ponen límites a su racionalidad. El hombre está limitado en su existencia por la necesidad de las relaciones “yo-tú”. El yo depende del diálogo con el otro yo para su propia existencia. El yo confronta otros yos que requieren confirmación y reconocimiento.

Un análisis similar puede ser hecho en la esfera social de la vida del hombre. Las posibilidades históricas de la nación americana están limitadas por su propio pasado histórico, por sus recursos naturales, por su confrontación contemporánea con otras naciones. Estamos limitados por nuestra herencia cultural, que define en parte lo que se nos permite ser y hacer; estamos limitados por nuestro propio éxito tecnológico, que crea ciertos temores sobre nuestra marcha hacia la autodestrucción por medio de armas o por medio del maltrato a la naturaleza; estamos limitados por la existencia de la U.R.S.S. y de otras naciones que están contra nosotros.

Dios gobierna el mundo no sólo por medio de los límites de otros sobre nosotros, sino también usando nuestros cuerpos, mentes, relaciones, nuestra existencia nacional, y el limitar la existencia de los otros. Lo mismo que un padre está limitado por su lugar de responsabilidad en su familia, así también la familia está limitada por las acciones del padre. Lo mismo que nuestros aliados nacionales nos limitan con sus preocupaciones por mantener su autonomía e identidad, así también estamos limitados por su dependencia de nuestro apoyo. Lo mismo que nuestras acciones están limitadas por la U.R. S.S., así también las acciones de la U.R.S.S. están limitadas por nuestro poder.

Niebuhr no se inclinaba a interpretar las limitaciones de la acción gobernadora de Dios en cuanto a condiciones negativas únicamente, en cuanto a lo que podría ser percibido como amenazas provenientes de nuestra finitud. El entramado de limitaciones es un entramado de un apoyo que sostiene. Dios es Gobernador tanto en el sentido de alguien que gobierna sobre nosotros con poder objetivo a través de otro ser,

como en el de Apoyo que preserva y mejora nuestra existencia a través de otros. No sólo se experimenta dolor y sufrimiento por medio de las limitaciones de otros seres sobre sí mismos; también se experimenta gozo y afirmación a través de ellos. No sólo se causa dolor y sufrimiento a los demás siendo el límite de sus existencias; se les sostiene y se les provee de gozo y satisfacción.

La situación de la limitación es universal. Puede ser respondida con incredulidad o con fe. Si se hace con incredulidad puede conducir a una lucha en la que el hombre dice “no sea hecha tu voluntad, sino *la mía*”, dentro de la división del mundo en dos campos exclusivos –el nuestro y el de nuestros enemigos, nuestra bondad y la maldad del otro. Por ejemplo, éste observa a la vista de las relaciones internacionales, que no ve cómo Dios puede gobernarnos por medio de la existencia de un fuerte poder equitativo por nuestro bien al igual que para el del resto de naciones. O cómo puede uno en la incredulidad asumir que el corazón del problema moral se encuentra únicamente en uno mismo –tan solo en su voluntad. El no-creyente moralmente sensible está a menudo tentado a malinterpretar el orden moral creyendo que el enemigo de la bondad no está complicado en parentesco humano alguno, sino que existe en la incapacidad individual, o en el poder del deseo. Almas tan sensibles como Spinoza o Tolstoi parecían inclinarse en esta dirección.

Pero se puede responder a la situación de la limitación con fe. La fe radicalmente monoteísta que Niebuhr apoyaba era una fe en Dios cuya soberanía gobierna sobre todo, de forma que no hay ningún poder sobre la tierra aparte del poder de Dios. En los relatos bíblicos encontramos que los Asirios y Pilatos no se identificaban con poderes totalmente nocivos, sino que cada uno de ellos formaba parte de los propósitos y acciones soberanas de Dios. Hay, por supuesto, dimensiones escatológicas en cuanto al gobierno de Dios; anhelamos su Reino. Pero la Biblia es testigo de su poder actual y de su autoridad. Para la ética esto significa que uno

interpreta los poderes que le limitan y sostienen como poderes al servicio de las acciones gobernadoras de Dios. Uno responde al ascenso del marxismo con arrepentimiento, viendo como éste juzga las injusticias y los intereses de clase de las comunidades “cristianas”. Uno ve en éste el juicio de Dios y la limitación de nuestra propia nación y cultura, y responde a ello con acciones que son correctivas de los abusos de los que surge. Uno responde al sufrimiento personal, primero en términos de arrepentimiento al ver cómo ha sido a menudo causado por los delitos y obstinación de uno mismo.

Para explicar este punto de vista Niebuhr se mostraba parcial respecto a una analogía política o social. Al tratar esto, queda claro que no estaba interesado en un sistema intelectual que objetivamente pusiera orden a los problemas de la teodicea como si fueran problemas puramente racionales y lógicos. Él está aquí, como en todos los demás aspectos, analizando la respuesta viva del hombre de fe vivo. Dios es el rey; es el que da la ley y el que juzga. Es el que sostiene y el que premia con la vida: “Honra a tu padre y a tu madre *que* tus días puedan prolongarse...”. Governa de tal manera que el modelo del Deuteronomio no puede ser ignorado a favor de una escatología futurista; las tormentas de polvo en las llanuras americanas son signos de la explotación pecaminosa del suelo llevada a cabo por el hombre en su fracaso al responder adecuadamente a la acción gobernadora de Dios. “Al que Dios ama castiga” –el dolor y el sufrimiento son oportunidades para el crecimiento del espíritu humano. Los hombres ciertamente sufren por los actos de los demás de forma indirecta; las consecuencias de los actos y errores humanos se extienden a través de las partes relacionadas entre sí de la comunidad humana. Y somos a menudo responsables de los delitos de los demás; está es la verdad de las teorías sociales del comportamiento delincuente. Dios, el Gobernador Soberano, nos gobierna, sostiene, y juzga a través de sus acciones en la historia, en las relaciones interpersonales, y en la naturaleza.

Bajo esta perspectiva, entonces, la comunidad cristiana ve su lugar en las limitaciones. Niebuhr desarrollaba a menudo la respuesta de la comunidad cristiana bajo la rúbrica de la abnegación, pero no en el sentido monástico tradicional. Más recientemente lo veía como un esfuerzo para escapar de situaciones de limitación que requieren una responsabilidad existencial más exigente y abnegada. El celibato puede ser un escape de las limitaciones de la existencia en familia; la pobreza un escape de las responsabilidades de la propiedad; es posible que se de más la humildad siendo humillado por otros en el entramado de las relaciones sociales que en el convento. La abnegación para Niebuhr no era autoseparación o auto-desprecio (él a menudo criticaba la interpretación del cristianismo de Erich Fromm en éste y otros aspectos); es mas bien la aceptación callada, el arrepentimiento y el llevar la cruz, lo que nos limita en relación con la acción gobernadora de Dios a través de los seres humanos. Es la aceptación de la aceptación de Dios de las limitaciones del ser humano. Es la afirmación en las relaciones de la voluntad divina, mas que la voluntad de cualquier agente limitado de la voluntad de Dios. La abnegación es siempre relevante en la situación actual en la que nos encontramos –como miembros de una familia, como profesores o pastores o trabajadores de una fábrica, como ciudadanos de nuestra nación y nuestro tiempo en la historia. Es la aceptación de un campo restringido de operación, de tener que actuar dentro de los límites de nuestra esfera. Es la afirmación del valor de los demás. Es una vida de juicios preliminares, luchas, y victorias con la esperanza puesta en el último juicio y la resurrección. Se mueve hacia una acción creativa, sustentadora y liberadora al servicio de los demás. Es la aceptación de nuestra responsabilidad de limitar a los demás, incluso sabiendo que nuestra acción no es nunca completamente justa, que nuestra acción causa a los otros sufrimiento (como en la guerra). Es el reconocimiento de que nuestra acción restringida (por ejemplo en la familia o en la nación) está bajo la

restricción de los demás, por lo que no se actúa sólo con dominio de uno mismo, sino también aceptando la restricción de los demás¹¹.

El Gobernador Divino, El que sostiene y el Juez, es también nuestro Redentor. Así pues la vida cristiana es una respuesta a la acción redentora de Dios. Las acciones creativas, gobernadoras, y redentoras de Dios no son fácilmente separables; ni tampoco los acontecimientos en los que respondemos a dichas acciones creativos en un caso, gobernadores en otro, y redentores en un tercero, como hemos indicado. Esto es importante para volver a pensar sobre nuestra respuesta al trabajo redentor de Dios, ya que los cristianos tienen a menudo la tentación de afirmar que la singularidad de la ética cristiana proviene del hecho de ser una “ética redentora”, o que la singularidad moral de la iglesia proviene del hecho de ser una comunidad redentora. Estas afirmaciones son erróneas, según Niebuhr, como se mostrará más adelante.

Ciertamente, para Niebuhr la acción redentora de Dios no podía ser aislada y confinada a un solo acto. Dios el Redentor es el Hijo Eterno, el Cristo Eterno, “pre-existente y post-existente”; así pues ninguno de sus actos aislados ha de ser absolutizado como acto redentor. Si Dios es el Redentor, siempre ha sido Redentor, siempre fue Redentor, y siempre será Redentor. Pero ciertos actos son reveladores de la acción redentora de Dios a lo largo de toda la historia¹². Éxodo es una revelación de Dios el Redentor; para los cristianos y para cualquier ser humano el acto de Dios en Cristo es revelador de Dios el Redentor. El mismo acto revelador de Dios es en sí mismo redentor: el Éxodo cambió la historia de los hijos de Israel; y a través del acto de Dios en Jesucristo la historia del mundo ha sido cambiada.

11. En este contexto Niebuhr siempre debatía sobre el tema del pacifismo cristiano, y ponía su ejemplo de la “participación consciente” en la guerra, la llamada de ser el que restringe así como el que resulta restringido.

12. Aquí, como en otros lugares, el lector es posible que desee volver sobre *The Meaning of Revelation* para una explicación más extensa.

Los intentos de fijar la redención tanto en actos del pasado como enteramente en un acto futuro, son tergiversaciones. Dios es el Redentor en todos sus actos. Los actos pasados de redención no son reales a no ser de que tengan lugar en la vida presente primeramente; los actos de redención futuros no tienen significado a no ser de que se desarrollen previamente en el presente.

Varias polaridades (uno de los modelos de pensamiento favoritos de Niebuhr) pueden ser utilizadas para explicar el significado del trabajo redentor de Dios. Una es la polaridad objetiva-subjetiva: Jesucristo es el Señor, el poder del pecado se ha roto, aunque la mayoría pueden no reconocerlo aún, utilizando el lenguaje de F. D. Maurice. Este es el polo objetivo. Pero hasta que esto se ha convertido en verdad revelada para la gente, no ha ocurrido nada. Así pues uno tiene también la parte subjetiva. Cristo es la parte del creyente, así como el Señor Universal; los dos polos son verdaderos. Otra es la polaridad "teórica-voluntaria". Uno puede entender que el poder redentor es real y presente; pero aparte del acto de la voluntad, el acto de creer, no ocurre nada. Otra es la polaridad de la persona y la comunidad. La redención tiene un carácter personal: *mi* culpa es perdonada. Así también la redención tiene un carácter comunitario: el mundo entero es redimido. Y por último está presente la polaridad del diálogo divino-humano: Dios actúa redimiendo, pero no hay redención hasta que el hombre libre responde al acto de Dios. El hombre responde a Dios en el ejercicio de su voluntad, su libertad creada; así pues Dios puede dar al hombre una nueva libertad a través de su redención.

¿Qué se puede decir sobre la ética de la redención que se evoca por medio de Dios el Redentor? En primer lugar podemos empezar a definir lo que no es. La ética de la redención *no* es una ética redentora, una ética que trata de redimir. La ética que trata de redimir se apoya sobre un error fundamental que confunde la acción de Dios con la del hombre. No es la acción de la iglesia la que redime a un miembro de la comunidad; es la

acción de Dios la que es redentora. No es el hombre convertido el que redime a su prójimo por medio de un acto de amor; es Dios el que le redime. La noción de que la comunidad cristiana es una comunidad redentora falla al hacer esta distinción básica entre lo divino y lo humano, y esto conduce a la aspiración al perfeccionismo en su vida y al orgullo.

La ética de la redención *no* es la ética del redimido. No es la propiedad particular de un grupo determinado en la historia y no puede corresponder a ningún grupo que reclama ser el “redimido”. Ciertamente los redimidos son aquellos que están libres de las cargas del pasado, libres de tener que reclamar una ética suya, libres para ser creativos. Y la ética de la redención *no* se ha de asociar a la ética religión de la redención a la manera de los partidarios de la teología de A. Ritschl. La religión de la redención se ha relacionado con la ética de dos maneras: primeramente, proporcionando la motivación interna y el impulso de ser ético, y en segundo lugar, proporcionando el perdón para los hombres en su fracaso ético. Sin embargo, si esta dualidad se lleva a cabo a menudo empezamos a limitar la acción divina al campo de la religión y de la iglesia, y la acción humana al campo de la vida civil. Contra tales divisiones, Niebuhr afirmaba que el trabajo redentor de Dios se encuentra en y más allá del trabajo del hombre en la esfera de la religión y de la esfera de la ética en la iglesia y en el mundo.

¿De qué nos redime Dios, y para que somos redimidos? Según proclama el Nuevo Testamento, somos redimidos del pecado, de la ley, del mal, y de la muerte. Somos redimidos de centrar nuestra vida en nosotros mismos, y de ser inmaduros. Somos redimidos de una vida de negación para alcanzar una vida de gracia pura. La vida de gracia para la que somos redimidos es la vida de la libertad, la vida libre de estar a la defensiva. Es una vida de amor (más desde el punto de vista de la exposición de Agustín en *La moral de la Iglesia católica* que desde el punto de vista de la exposición de *ágape* de Nygren en *Ágape y Eros*). Somos libres de relacionarnos con el bien presente en formas falseadas; somos libres de amar lo que es

bueno, atractivo, y valioso en relación con Dios. Estamos redimidos de una vida de servicio. El breve tratado de Lutero “Sobre la libertad del hombre cristiano” era uno de los favoritos de Niebuhr a la hora de exponer el asunto del servicio. Somos amados, somos justificados por la acción redentora de Dios; por tanto, podemos vivir y servir al prójimo en el amor. Dios nos redime de la necesidad de autojustificación, y nos libera para servir a la necesidad y a la voluntad del prójimo. Somos redimidos para la vida eterna –para una nueva vida en el Espíritu, como lo exponen el evangelio de San Juan y las cartas de San Pablo. Tenemos la seguridad de que Dios nos da una nueva vida en el Espíritu, una vida eterna en nuestra existencia.

Podemos analizar las características de la vida cristiana como una vida en respuesta a la redención de forma que no podamos hacer manifestaciones sobre la ética cristiana de la redención. Es la vida en la que uno da libremente porque recibe libremente. Es una vida de gozo. Es una vida de perdón y gratitud, una vida que cambia nuestra relación con los demás. Tiene todos estos elementos indicativos, y tiene también sus propios imperativos. Es una vida de libertad que no se da a los excesos de la carne, a la ostentación, y a la exclusión de los demás de nuestro círculo de amor. No hemos de retroceder al yugo de la esclavitud. Debemos perdonar a los demás lo mismo que nosotros hemos sido perdonados, servir a los demás como nos han servido.

El efecto de la acción redentora de Dios no es a fin de cuentas la creación de la “ética de la redención”. Su efecto es *capacitar todas las relaciones existentes* que tenemos; es una transformación y revalorización de todas nuestras acciones. Nos conduce, por ejemplo, a atacar el mal en nosotros mismos como atacamos el mal externo alrededor de nosotros; en nuestras relaciones con los demás nos empuja a buscar su bondad, a buscar y salvar al perdido; impregna nuestras acciones con libertad y amor de forma que son conducidas hacia respuestas creativas a los otros que hacen el bien.

En la exposición de Niebuhr sobre la vida de la respuesta de las acciones de Dios sobre nosotros a través de las acciones de los demás encontramos elementos importantes de su pensamiento sistemático que se ofrece en el presente libro de forma atenuada, o que a veces tan solo se apunta. Las conferencias Robertson desarrollan el modelo de vida de la respuesta, de la vida de la responsabilidad. Así pues nos revela la mente del filósofo de la vida cristiana. En el apéndice de este libro empezamos a ver a Niebuhr, el teólogo de la vida cristiana, y cómo ésta se encontraba plenamente en su enseñanza. La teología, solía decir, es la reflexión sobre la acción y la naturaleza de Dios; la ética es la reflexión sobre la respuesta del hombre a la acción y la naturaleza de Dios. Uno puede ver a partir de esta definición de la ética cristiana que el filósofo de la vida cristiana tenía que ser su teólogo para desarrollar una ética cristiana sistemática, ya que la vida moral de la comunidad cristiana es *respuesta a Dios*, el Creador, el Gobernador, y el Redentor. Si este ensayo introductorio ayuda al lector a recordar o ver por primera vez cómo el yo responsable se relaciona con la acción de Dios, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, Dios el Padre de nuestro Señor Jesucristo, es que ha alcanzado su restringido propósito. Nadie es más consciente de sus deficiencias que su propio autor, y nadie desea más que él que H. Richard Niebuhr hubiera podido escribir un volumen sobre “Los principios de la acción cristiana”, y un tercero sobre “La responsabilidad cristiana en la vida cotidiana”.

PRÓLOGO: SOBRE LA FILOSOFÍA MORAL CRISTIANA

Las siguientes conferencias Robertson sobre *El yo responsable* tenían el subtítulo “Un ensayo sobre la filosofía moral cristiana” para que el lector potencial pudiera estar en cierto modo advertido en cuanto a lo que podía esperar. Mi enfoque del tema no es ni teológico ni filosófico en el sentido en el que estos términos se emplean por parte de la mayoría de profesionales de ambos campos. Puesto que ni unos ni otros reconocen la legitimidad lógica o académica de una “filosofía moral cristiana”, no se llevará a ninguno de ellos a esperar aquí nada que pudiera resultarles importante. Utilizo el término, filosofía, con el significado no-técnico, aunque ampliamente aceptado, de afección a la sabiduría o a la comprensión, queriendo decir con mi subtítulo simplemente que éstas son las reflexiones de un cristiano que está tratando de comprender el modo de su existencia y la de su prójimo como ser humano agente.

El punto de vista es el de un creyente cristiano; la vida moral del hombre es lo que ha de ser entendido; el método es filosófico en el sentido más amplio del término. Puede ser necesario decir algo más respecto a cada uno de estos motivos.

Me llamo a mi mismo cristiano aunque hay quien desafía mi derecho a denominarme así, bien porque requieren a un cristiano para mantener una serie de creencias que yo no mantengo, o bien porque requieren a

alguien que esté a la altura de alguna de las varias series de estándares, incluyendo aquellos de mi propia conciencia, con los que no estoy de acuerdo. Me llamo cristiano simplemente porque yo también soy un seguidor de Jesucristo, aunque viajo a gran distancia de él no sólo en el tiempo sino también en el espíritu de mi viaje; porque creo que mi forma de pensar acerca de la vida, de mi mismo, de mis semejantes y nuestro destino ha sido modificada de tal forma por su presencia en nuestra historia que no puedo escapar de su influencia; sobre todo, me llamo cristiano porque mi relación con Dios ha sido, por lo que puedo ver, profundamente condicionada por esa presencia de Jesucristo en mi historia y en nuestra historia. En un sentido debo denominarme cristiano de la misma forma que me denomino hombre del siglo veinte. Ser cristiano es simplemente parte de mi destino, como es el destino de otro ser musulmán o judío. En este sentido gran parte de la humanidad es cristiana hoy día; se encuentra bajo la influencia de Jesucristo de forma que incluso su judaísmo y islamismo son testigos de que Jesucristo ha estado entre nosotros. Pero me denomino cristiano, más que nada, porque he aceptado este hecho fatídico y porque me identifico con lo que entiendo que es la causa de Jesucristo. Esta causa la designo simplemente como la reconciliación del hombre con Dios. El término requiere una amplia explicación sin lugar a dudas. Se usa en muchos contextos y puede llevar consigo un trasfondo de sentimientos de culpabilidad, de ideas de expiación sangrienta, etc., etc. No discutiré con nadie sobre las maneras precisas en las que Jesucristo reconcilia al hombre con Dios o en las que le desafía a encargarse del ministerio de la reconciliación. Estoy bastante seguro de que la reconciliación, al igual que el establecimiento de la amistad entre Dios y el hombre –entre el poder por medio del cual son todas las cosas y existe esta raza humana nuestra– tiene más que ver con esto de lo que nunca hubiéramos soñado en nuestras ideologías. Jesucristo es para mi, como para muchos de mis semejantes cristianos, el que vivió y murió y se alzó

de nuevo con el fin de traer a Dios a los hombres y los hombres a Dios, y así también para reconciliar a los hombres entre sí y con su mundo. El establecimiento de esta amistad es para mí el problema clave de la existencia humana. Porque a través de Jesucristo –su destino– al igual que por medio de él –es decir, su ministerio– esto se ha convertido para mí en algo evidente; porque en él veo la perspectiva de mi reconciliación; porque he sido desafiado a hacer de esta causa la mía propia –por consiguiente me denomino a mí mismo cristiano.

La palabra cristiano, por tanto, define mi punto de vista y mi perspectiva. Me he debatido conmigo mismo pensando si el término a emplear para definir el punto de vista no sería teísta mas que cristiano. Una filosofía moral teísta la concibo como aquella que toma como punto de partida la existencia del hombre vivida en relación con Dios, al igual que una filosofía moral naturalista empieza con el hombre viviendo en y de la naturaleza. O aquella que postula que en la búsqueda de todo hombre se encuentra la búsqueda de Dios, al igual que una filosofía hedonista empieza con el deseo de placer como el *datum* en la vida del hombre. El punto de vista aquí es teísta. No estoy argumentando desde la naturaleza de Dios ni desde la moralidad de Dios; aunque pueda parecerles a algunos lectores que algunas partes de este libro tienen el carácter de argumentos morales para la existencia de Dios, la dirección de un argumento tal no forma parte de mi propósito. Creo que el hombre existe y se mueve y tiene su ser en Dios; que su relación fundamental es con Dios. Ese es el punto de partida, no la conclusión: de ahí la tentación de llamar a esto una filosofía moral teísta. Pero aunque la relación de Dios con el hombre no la faculta la aceptación o rechazo del hombre de la presencia de aquel, la relación del hombre con Dios sí queda habilitada de este modo de forma evidente. No puedo pensar en la relación de Dios con el hombre en abstracto. La cualificación histórica de mi relación con él es inevitable. No puedo pretender pensar del modo en el que un judío o un musulmán

piensan en Dios, aunque admito que están pensando en el mismo Dios que yo. Tampoco puedo pretender estar por encima de aquellas relaciones específicas con Dios en las que he sido situado como para pensar teística y simplemente en Dios. Seguramente no hay tal ser, u origen del ser, como un Dios cristiano (aunque puede haber ídolos cristianos); pero hay una relación cristiana con Dios y no me puedo abstraer de ella, del mismo modo que un judío o un musulmán no pueden abstraerse de una relación judía o musulmana. Así que mucho más debe ser dicho en cuanto a este punto de vista, que no me comprometo a defender como un punto de vista filosófico, aunque por lo que he podido observar cada filósofo tiene también su punto de vista, el cual a menudo no confiesa.

El objeto de la investigación no es, como en el caso de la ética cristiana, la vida cristiana simplemente, sino mas bien la vida moral del ser humano en general. Es en este punto en el que me separo de muchos teólogos que tienden a tratar la vida cristiana como si fuera de algún modo discontinua respecto a otros tipos de existencia humana. Sin duda la vida cristiana tiene su propio estilo; hay una ética cristiana que puede distinguirse de una ética naturalista o hedonista, y no pongo en duda la necesidad de una ética cristiana como el examen crítico de esa vida. Ciertamente me traslado hacia una ética cristiana en los últimos capítulos de este ensayo sobre la filosofía moral cristiana. Pero lo que me interesa aquí es el entendimiento de nuestra vida humana desde un punto de vista cristiano, y no el entendimiento de la vida cristiana desde algún otro punto de vista (como el del ajuste social o la adaptación a la naturaleza), ni desde el entendimiento de la vida cristiana exclusivamente desde un punto de vista cristiano.

Finalmente, el término, filosofía, requiere alguna justificación ulterior. Veo este esfuerzo como un ensayo sobre la *filosofía* moral cristiana por dos razones. En primer lugar, porque estoy interesado en ello en parte por el desarrollo de un instrumento de análisis que se aplica a cualquier forma de vida humana incluida la cristiana. Mantengo que toda vida tiene el

carácter de respuesta. Interpretamos las acciones a las que respondemos de forma diferente, sin duda, pero respondemos efectivamente, tanto si las interpretamos como acciones de Dios o del diablo o de un átomo corriendo a ciegas. En segundo lugar, se trata más de filosofía que de teología, porque mi enfoque no está centrado en la Biblia, aunque creo que toma su información de ésta. Si disiento de aquellos filósofos que emprenden la tarea de analizar la vida moral como si la vida fuera ahistórica, como si las ideas y palabras del lenguaje moral inglés se refirieran a emociones puras de seres ahistóricos o a conceptos puros, me siento igualmente en desacuerdo con los teólogos que tratan las Escrituras como un libro ahistórico y emprenden la tarea de explicarlas como si fueran hombres ahistóricos.

H.R.N

I

EL SIGNIFICADO DE LA RESPONSABILIDAD

I

La palabra *responsabilidad* y términos afines se usan hoy día extensamente cuando se habla de esa etapa de la existencia del hombre a la que éste solía referirse con la ayuda de distintivos como *moral* y *bien*. El *ciudadano responsable*, la *sociedad responsable*, la *responsabilidad de nuestro cargo* y frases similares se encuentran a menudo en nuestros labios. Este significado de *responsabilidad* tiene un origen relativamente reciente. Hubo un tiempo en el que *responsable* significaba *correspondiente* como en la expresión “La boca es grande pero no corresponde a un cuerpo tan grande”. Pero su uso en frases como “El gran Dios nos ha tratado como seres responsables”, parece haberse convertido en algo común únicamente en los siglos XIX y XX¹. Por tanto, se trata de un ‘recién nacido’ en la familia de palabras en la que deber, ley, virtud, bondad, y moralidad son hermanos mucho más veteranos. Por supuesto, todo esto puede significar, sin más, que el hombre ha encontrado un nuevo distintivo para un fenómeno bien conocido o para una vieja idea; de hecho muchos escritores la utilizan en este sentido, como lo muestran de forma clara sus definiciones. Pero también es posible que la palabra nos dé un nuevo símbolo con el que comprender y entender, no un fenómeno bien conocido o una vieja idea, sino

1. *Oxford English Dictionary*.

la realidad de esa existencia del hombre cuyos otros aspectos salían a relucir al emplear los símbolos más antiguos de *mores*, o de *espíritu*, o de *lo que se debe hacer*, o de *ser virtuoso*, es decir, lo que implica ser un hombre. Creo que se trata de ésto; el símbolo de responsabilidad contiene, en cierto modo, referencias ocultas, alusiones, y símiles que encontramos en lo profundo de nuestra mente al tratar de entendernos a nosotros mismos y al tratar de definirnos en acción. Pero no estamos interesados ni en la palabra, ni en nuestras intenciones subjetivas al utilizarla. Nuestra tarea es mas bien intentar, con la ayuda de este símbolo, fomentar el doble propósito de la ética: obedecer al antiguo e imperecedero mandamiento: "*Gnothi seauton*," "Conócete a ti mismo"; y buscar una guía para nuestra actividad al decidir, al elegir, al comprometernos, y además de esto al llevar la carga de nuestra inevitable libertad como seres humanos.

En la historia de la larga búsqueda del hombre tras el conocimiento de sí mismo como agente –es decir, como un ser a cargo de su conducta– éste ha utilizado de forma provechosa algunos otros símbolos y conceptos para comprender la forma de su vida práctica y modelarla en acción. El símbolo más común ha sido el del hacedor, el creador. ¿Cómo es el hombre en todas sus acciones? Con facilidad supone que él es como un artífice que construye cosas en función de una idea o con algún fin. ¿Acaso no podemos aplicar a la vida activa como un todo, la imagen tomada de nuestro trabajo técnico en el que construimos ruedas y flechas, ropa, casas, barcos, libros y sociedades? De forma que no ha sido sólo el sentido común pensando en ideales, fines o medios el que ha construido la existencia del ser humano, sino una filosofía más sofisticada. Así Aristóteles empieza su *Ética* –el libro más influyente en occidente en este campo– con la siguiente declaración: "Cada arte y cada investigación y, de la misma forma, cada acción y estudio, se conciben con el fin de alcanzar algo bueno"². Aparte de artes como

2. *The Works of Aristotle*, ed. W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press 1925) Vol. IX. *Ethica Nicomachea*, Bk.I, 1.

la fabricación de bridas, la equitación, la estrategia militar, debe haber, dice él, un arte entre las artes, un arte maestro, cuyo fin sea la realización del hombre bueno y de la buena sociedad, cuyo material sea la vida del hombre en sí misma. Para el filósofo griego, y para muchos que consciente o inconscientemente le siguen, el hombre es el ser que se hace a sí mismo –aunque no lo haga por sí mismo– para alcanzar un fin deseado. Decimos dos cosas en particular sobre nosotros mismos: actuamos hacia un fin o tenemos una intención; y, obramos con arreglo a nosotros mismos, nos moldeamos, nos damos forma. El gran discípulo cristiano de Aristóteles estaba totalmente de acuerdo con él. “De las acciones realizadas por el hombre”, escribía Tomás de Aquino, “sólo aquellas que son propias del hombre como hombre, son llamadas propiamente *humanas*. Así pues el hombre se diferencia de los seres irracionales en esto, en el hecho de ser dueño de sus propios actos...Pero el hombre es dueño de sus propios actos por la razón y la voluntad: de aquí que el libre albedrío se considere como *una función de la voluntad y la razón*. Por tanto, esas acciones, las que proceden de una voluntad intencionada, se denominan propiamente humanas...Está claro que todas las acciones que proceden de cualquier poder están causadas por ese poder actuando respecto a su objeto. Pero el objeto de la voluntad tiene en cierta medida la intención de alcanzar algo bueno. Por consiguiente todas las acciones del hombre han de ser realizadas con un fin”.³

La imagen del hombre-hacedor que actuando con un fin da forma a las cosas, se ha perfeccionado y criticado en el curso de su largo uso por idealistas y utilitaristas, hedonistas y partidarios de la autorealización. Pero permanece como una imagen dominante. Y tiene un amplio alcance al aplicarla en la vida. Ciertamente intencionalidad y humanidad parecen ir juntas. Todo el mundo, incluso un determinista que ha de demostrar la verdad del determinismo, sabe lo que es actuar con un propósito o con una

3. *Summa Theologica*, Prima Secundae, Q.I., Resp. Traducción encima de J. Rickaby, S.J., *Aquinas Ethicus* (Londres: Burns and Oates, Ltd. 1896) Vol. I.

idea preconcebida, y sabe también cómo es de importante indagar en la adecuación de cada paso dado en su movimiento hacia la meta deseada. En la mayor parte de los asuntos de la vida empleamos este razonamiento práctico de fines-y-medios y nos preguntamos acerca de nuestros propósitos. La educación tiene sus metas, al igual que la religión; la ciencia tiene una intención, aunque limite su propósito únicamente al conocimiento de un hecho o de la verdad. La justicia utiliza esta idea cuando interroga sobre la culpabilidad del acusado planteándole la pregunta adicional sobre sus intenciones y sobre su capacidad de prever las consecuencias. La legislación piensa teológicamente, es decir, en referencia al telos –la meta– cuando indaga en los deseos de los individuos y de distintos grupos sociales, dando por hecho que todos ellos persiguen algún objetivo, sea éste poder, prosperidad, paz o placer; y cuando plantea la pregunta adicional de cómo se pueden organizar en un propósito social único los diversos propósitos individuales. Las teorías morales y las exhortaciones morales presuponen en gran medida el carácter intencional y dirigido a un futuro de la acción humana, y se diferencian en su mayor parte únicamente –aunque de forma suficientemente seria– en los fines que recomiendan o aceptan como dados a la naturaleza humana en sí. El deseo de placer, de vivir, de poder, de realización de uno mismo, el deseo de amar y ser amado, el deseo de morir y muchos otros impulsos horméticos pueden ser planteados al hombre como lo más natural, como lo más compulsivo o como el estado de cosas futuro más atractivo. Cuando tratamos esta naturaleza humana nuestra, en nosotros mismos y en otros, como administradores del reino privado de nuestro cuerpo y nuestra mente, o como directores de empresas sociales –desde familias buscando felicidad hasta sociedades a nivel internacional buscando paz– no podemos dejar de preguntarnos: “¿Cómo es de largo o de corto el alcance del estado de cosas al que aspiramos, y cuáles son los pasos más inmediatos que hemos de dar hacia la consecución de la posible meta?”. De esta manera, el teólogo, en ese doble

proceso de autodefinición que llamamos moral, interpreta la vida del ser humano y trata de dirigirla. El símbolo del hombre-hacedor de muchas cosas y también de sí mismo arroja una luz, no sólo sobre muchos asuntos, sino también sobre la particular cuestión de la existencia personal. La libertad del hombre hace acto de presencia en este contexto como la necesidad de la autodeterminación por objetivos finales; su razón práctica aparece como su habilidad para distinguir entre fines inclusivos y exclusivos, inmediatos y últimos, y para vincular medios y fines.

El hombre que ha empleado esta imagen del hombre-hacedor entendiendo y dando forma a su conducta, no ha sido de ningún modo unánime en su elección de los ideales por realizar, ni es su estimación del potencial del material al que se le dará la forma deseada o deseable. Tanto si el fin del ser humano se logra para el disfrute o para un uso distinto con otro objetivo, como si está proyectado para el disfrute o uso de uno mismo, o de la sociedad próxima o de la comunidad internacional –todo ello queda como una cuestión a debatir indefinidamente, e indefinidamente sometida a la decisión personal del individuo. Pero los debates y decisiones siguen adelante contra los antecedentes de un entendimiento común de la naturaleza de nuestra propia existencia personal. Somos en conjunto nuestro trabajo sobre nosotros mismos –sobre nosotros mismos o sobre nuestros semejantes– técnicos, artesanos, artífices, artistas.

Entre muchos hombres y épocas prevalece otra gran imagen del carácter general de nuestra vida como agentes. Se trata de la imagen del hombre-ciudadano, que vive bajo la ley. Aquellos que piensan en sí mismos y en los seres humanos en general con la ayuda de este gran símbolo, ponen de relieve las limitaciones y defectos, como ellos lo ven, de ese punto de vista de la vida personal que lo interpreta como *techné* o como arte. En la artesanía, dicen, tanto el fin como el medio están relativamente bajo control. Pero ninguno de los dos se encuentra a nuestra disposición cuando se trata de nosotros como personas o comunidades.

El hombre-hacedor puede rechazar el material que no se adecua a sus propósitos. No es así cuando el material somos nosotros mismos en nuestra naturaleza individual y social. Nuestro cuerpo, nuestras sensaciones, nuestros impulsos –estos nos han sido entregados; tenerlos o no tenerlos no está bajo nuestro control. Somos respecto a estas cosas, no como el artista respecto a su material, sino como el gobernador de una ciudad respecto a sus ciudadanos. Ha de tomarlos para bien o para mal. Y es así también en lo que respecta al futuro. Los favores o desfavores de la fortuna, lo mismo que las “miseras provisiones de una naturaleza madrastra”, nos colocan a merced de poderes extraños en cuanto a la terminación de nuestras vidas como obras de arte. ¿De qué hubiera servido si Sócrates hubiera proyectado para sí aquella vida feliz que describía Aristóteles? Esta vida que vivimos entre nuestros congéneres humanos y en presencia de fuerzas naturales no puede ser construida a lo largo de varias generaciones como una catedral. ¿Quién puede planear su final? ¿Quién puede poniendo atención garantizar que su ser, su carácter, su trabajo, permanecerá en la memoria de aquellos que vienen después? Ni el material con el que trabajamos, ni el edificio futuro está bajo nuestro control cuando el trabajo está dirigido hacia nosotros mismos. Esta vida nuestra se parece más a la política que al arte, y la política es el arte de lo posible. ¿Qué es posible para nosotros en la situación en la que nos encontramos? Deberíamos gobernarlos y ser gobernados, y no mucho más.

Muchos filósofos morales y teólogos, por lo demás en desacuerdo entre ellos, convienen al menos en esto, entienden la realidad de nuestra existencia personal con la ayuda de la imagen política. Es ciertamente, como en el caso del símbolo técnico, más que una imagen, puesto que se obtiene de nuestra vida actual. Como símbolo representa el uso de una experiencia *especial* para interpretar *toda* experiencia, una parte por el todo. Alcanzamos la autoconciencia, sino la autoexistencia en medio del *mores*, de los mandamientos y las reglas, *Debes* y *no debes*, de directrices y

permisos. Tanto si empezamos con el hombre primitivo con su sentido del *themis*, con la ley de la comunidad proyectada al exterior dentro del entorno total, como si lo hacemos con el niño moderno con las imágenes de padre y madre, con represiones y permisos, esta vida nuestra, debe tener en cuenta la moralidad, la regla del *mores*, el *espíritu*, las leyes y la ley, la heteronomía y la autonomía, la autodirectriz y la directriz de los otros, las aprobaciones y las desaprobaciones, las sanciones sociales, legales y religiosas. Así aparece nuestra vida al completo, y de ahí se plantean las cuestiones que debemos responder: “¿a qué ley he de obedecer, contra cuál me he de rebelar?; ¿por medio de qué ley o sistema legal debo gobernar a mi mismo y a los otros?; ¿cómo administraré el dominio del que soy gobernador, o en cuyo gobierno tomo parte?”

Como en el caso del símbolo del hacedor, el símbolo del ciudadano ha tenido un amplio campo de aplicabilidad en la vida cotidiana y ha resultado ser útil para más de un teórico. En la acción intelectual, por ejemplo, el hombre no sólo dirige sus pensamientos e investigaciones hacia la consecución de un sistema de conocimiento verdadero que resultará útil para otros fines o que le hará disfrutar en sí mismo, sino que lleva a cabo su trabajo de observación, conceptualización, comparación, y relación bajo las leyes de la lógica o del método científico. Es importante para él, si es una persona y no sólo un animal racional, el hecho de que él gobierne sus indagaciones por adhesión a esas reglas o leyes. Una vez más, lo que el hombre hace en el campo político no es sólo, o siquiera principalmente, buscar los fines del orden, de la paz, la prosperidad, y el bienestar, sino hacer todo lo que él hace bajo el mando de la justicia. Si hemos de asociar los dos símbolos entre sí, como de hecho solemos hacer, debemos decir que la justicia es un fin en sí misma, aunque cuando hacemos esto surgen determinadas dificultades. La imagen tiene aplicabilidad a toda nuestra existencia en sociedad. Nacemos bajo las leyes de la familia, el vecindario, la nación, estamos sujetos a la regulación de nuestra acción

por otros. Contra estas reglas podemos rebelarnos y efectivamente lo hacemos, aún encontrando necesario –moralmente necesario– someternos a algunas leyes y otorgarnos reglas, o administrar nuestras vidas de acuerdo a cierta disciplina.

Una vez más, como en el caso de la imagen hacedora, aquellos que emplean el símbolo del ciudadano para entender y regular su propia conducta, tienen varias ideas en perspectiva. Para algunos la república que ha de ser gobernada es sobre todo aquella de los varios yos, un ser que es una multiplicidad buscando unidad o una unificación diversificándose a sí misma en varios papeles. Es un conjunto de muchos anhelos y afanes, de temores, enfados y amores, que está contenido en cierto modo dentro de un cuerpo y una mente, que son dos, si bien unidas entre sí. La multiplicidad del cuerpo se equipara a, por lo menos, una variedad de contenido mental similar. Cómo alcanzar esa unidad del yo, esa organización de la multiplicidad que llamamos personalidad, es una cuestión que desafía al yo gubernativo. No se hace en efecto sin una reglamentación externa, pero tampoco sin un consentimiento interno y una autolegislación. Cómo se consigue en efecto este autogobierno es en gran medida uno de los problemas de la psicología y el interés de los moralistas. O bien la república en perspectiva es una comunidad humana de individuos en la cual la diversidad es la de muchas personas con muchas inquietudes y sujeta a muchas regulaciones que surgen de cada uno; por tanto, se considera que la vida comunitaria observa la ley y también la administra. O, por otra parte, la comunidad que tenemos en mente puede ser una sociedad universal, y la búsqueda puede ser la de aquellas leyes de la naturaleza o esa voluntad del Dios universal que a la persona se le pide que acepte no sólo consintiendo, sino activamente, como un ciudadano que legisla en un dominio universal.

El esfuerzo de concebir al individuo en su acción legislativa, obediente, y administrativa ha tenido por tanto, una larga historia. Su uso ha plan-

teado muchos problemas teóricos y prácticos, pero ha sido también muy fructífero. El símbolo del hombre como hacedor de la ley y mantenedor de la ley puede ser primordial o únicamente un símbolo cultural; pero en cualquier caso ha sido una ayuda para capacitarnos en el entendimiento de amplias áreas de nuestra existencia y para encontrar una guía a la hora de tomar decisiones complicadas.

II

En la historia de la ética teórica, pero también en decisiones prácticas, el uso de estos dos grandes símbolos para entender nuestra existencia personal como seres que actúan para sí mismos ha llevado a muchas disputas así como a muchos esfuerzos de compromiso y ajuste. Aquellos que piensan consecuentemente en el hombre-como-hacedor subordinan la administración de las leyes al trabajo de construcción. Para ellos lo correcto ha de ser definido en referencia a lo bueno; las reglas son utilitarias en carácter; son medios para alcanzar fines. Todas las leyes se han de justificar a sí mismas por la contribución que hacen a la consecución de un deseado o deseable fin. Sin embargo, aquellos que piensan en la existencia del hombre sobre todo con la ayuda de la imagen del ciudadano, tratan igualmente de subordinar el bien a lo justo; sólo la vida justa es buena y la vida justa no es un futuro ideal sino una demanda siempre presente. Las escuelas federalistas, como han sido llamadas por C.D. Broad, se inclinan a decir que no podemos comprender nuestra existencia con la ayuda de una sola imagen sino que hemos de emplear ambas. Nos dejan una regla con una teoría doble, cuyas dos partes no quedan esencialmente en consonancia. El conflicto de teorías no es sino una extensión del conflicto práctico que tiene lugar en la vida social y personal cuando tratamos de responder a las siguientes preguntas: “¿Qué haré?” o “¿Qué haremos?”. Nos encontramos ahí moviéndonos desde el debate sobre los varios ide-

ales según los cuales deberíamos dar forma a nuestra existencia social y personal hacia el debate sobre lo que se requiere o se demanda y por quien se requiere. O el movimiento puede ser desde la ley que ha de ser obedecida hacia la cuestión: “¿Qué leyes pueden ser justificadas a la vista del ideal ante nosotros?” El debate práctico en la obtención de la abolición de la segregación racial, por ejemplo, se mueve entre la insistencia de que la ley del país debe ser obedecida y la demanda de los jóvenes negros de que sea tenido en cuenta el estado de cosas ideal.

Lo que este debate nos sugiere es que siendo como son útiles las imágenes que empleamos para entender y dirigirnos, no dejan de ser más que imágenes e hipótesis, no copias de la realidad verdaderas, y que parte de lo real queda más allá de los contornos de la imagen; algo más y algo diferente ha de ser pensado y hecho en nuestra búsqueda de la verdad sobre nosotros mismos y en nuestra búsqueda de una existencia real.

En esta situación el surgir de un nuevo simbolismo de la responsabilidad es importante. Supone una alternativa o una vía adicional de concebir y definir esta existencia nuestra que es el material de nuestras propias acciones. Lo que está implícito en la idea de la responsabilidad es la imagen de el-hombre-que-contesta, el hombre comprometido en el diálogo, el hombre actuando en respuesta a la acción hecha sobre él. Como en el caso del hacedor o del ciudadano, el-hombre-que-contesta nos ofrece una sinécdoque. Al intentar entendernos a nosotros mismos en nuestra integridad usamos la imagen de una parte de nuestra actividad; sólo ahora pensamos en todas nuestras acciones como teniendo el parámetro de lo que hacemos cuando contestamos a alguien que se dirige a nosotros. Estar comprometido con el diálogo, contestar a preguntas dirigidas a nosotros, defendernos de los ataques, responder a amonestaciones, encontrar desafíos –esto es experiencia común. Y ahora tratamos de pensar en todas nuestras acciones como teniendo este carácter de respuestas, replicas, a acciones hechas sobre nosotros. La psicología facultativa del pasado que veía en el indivi-

duo tres o más poderes facientes, y la psicología asociacionista que entendía que la mente operaba bajo leyes de asociación, han sido remplazadas por una psicología de interacción que nos ha familiarizado con la idea de que actuamos reaccionando a estímulos. La biología y la sociología así como la psicología nos han enseñado a vernos a nosotros mismos como seres en medio de un campo de fuerzas naturales y sociales, actuando sobre y reaccionando, atrayendo y repeliendo. Intentamos también entender menos la historia preguntando acerca de los ideales hacia los que las sociedades y sus líderes dirigían sus esfuerzos o acerca de las leyes que obedecían, y más indagando sobre los desafíos dentro de su entorno natural y social al que las sociedades respondían. Esto no sirve para decir que las antiguas imágenes del hacedor y del ciudadano hayan perdido su significado en estos análisis biológicos, psicológicos, sociológicos e históricos, pero cuando comparamos una psicología moderna, un estudio moderno de la sociedad, una historia moderna, con los ejemplos antiguos o estudios similares, la diferencia se impone. El modelo de pensamiento ahora es interactivo, sin embargo muchas otras grandes imágenes deben continuar siendo utilizadas para describir cómo percibimos y concebimos, formamos asociaciones, y llevamos a cabo empresas políticas, económicas, educacionales, religiosas y de otro tipo.

El uso de esta imagen en el campo de la ética no es aún considerable. Cuando la palabra responsabilidad se usa refiriéndose al individuo como agente, como 'el que hace', se traduce generalmente con la ayuda de viejas imágenes que tienen el significado de dirección hacia metas o como la capacidad de ser movido por el respeto a la ley⁴. Si bien la comprensión

4. Cf. W. Fales, *Wisdom and Responsibility* (Princeton: Princeton University Press, 1946). "There is much evidence that man is...determined by final ends which are not the object of his contemplation although they account for his personality and constitute his will. The pressure which the final ends exert upon man is felt as responsibility" (pp. 4 y ss.) Fales trata de describir el *sentimiento* de responsabilidad pero nunca analiza ese sentimiento en sí mismo. Cf. pp. 56-58, 67, 71, 144.

de nosotros mismos como seres responsables, que en todas nuestras acciones respondemos a una acción sobre nosotros mismos de acuerdo a nuestra interpretación de dicha acción, es una concepción fructífera, que nos muestra aspectos de nuestra conducta autodefinitoria que quedan ensombrecidos cuando se emplean exclusivamente imágenes más antiguas.

La comprensión de nosotros mismos con la ayuda de esta imagen ha sido prefigurada, de alguna forma, por ciertas observaciones hechas por moralistas de tiempos pasados. Aristóteles podía haber tenido algo similar en mente (algo de la idea de lo que llamaríamos una respuesta adecuada) cuando describía lo que quería decir con el *justo medio* que constituye la virtud. Él decía que sentir miedo, confianza, apetito, ira, y pena “en los momentos justos, en referencia a los objetos adecuados, hacia la gente conveniente, con el motivo justo y en la manera correcta, es lo que resulta intermedio y mejor...”⁵. La ética estoica se interpreta normalmente como primeramente teleológica o bien como primeramente referida a la ley; pero recibe una parte importante de su carácter especial de la forma en la que trata con la ética del sufrimiento, es decir, con las respuestas que han de ser hechas por las acciones realizadas sobre los hombres que éstos han de sufrir. La principal cuestión estoica es: “¿Cómo puede uno reaccionar ante acontecimientos sin pasión –es decir, como alguien pasivo o que está sujeto a fuertes emociones causadas por las circunstancias– pero con razón?”. Y esta razón no es para él, en primer lugar, el poder de la ley dada que gobierna las emociones, ni tampoco el movimiento determinado de la mente hacia la realización de ideales. Es más bien el poder interpretativo que comprende las razones de la acción a la que está sujeto el individuo y que le permite responder racional y libremente más que bajo el dominio de la pasión. En Spinoza esta idea de la respuesta guiada por una interpretación racional de los acontecimientos y seres ante los cuales el individuo reacciona juega un importante papel. Sin duda, se trata de un

5. *Op.cit.*, Bk. II, 6.

idealista en cierto modo, que pregunta cómo puede él “descubrir y adquirir la facultad de disfrutar a través de la eternidad una felicidad suprema continua”⁶. Pero enseguida apunta que este fin no es alcanzable sino a través de esa corrección del entendimiento que permitirá al hombre sustituir las interpretaciones obscuras, egocéntricas, emocionales de lo que le ocurre, por una interpretación clara, precisa de todos los acontecimientos como acontecimientos inteligibles, racionales en un todo determinado. La libertad del hombre respecto a sus pasiones, y a la tiranía de los acontecimientos ejercitados sobre él por medio de las pasiones, es una libertad ganada a través de una correcta interpretación con el consecuente cambio de respuestas del individuo ante los acontecimientos que van consigo y que le ocurren. Otras indicaciones de la idea de respuesta se encuentran en la ética naturalista y el marxismo.

Fuera del campo de la teoría filosófica la vida práctica ha llevado a cabo su aproximación a la solución del problema de nuestra acción casi inevitable en dos situaciones particulares, en emergencias sociales y en el sufrimiento personal. A menudo se ha resaltado que las grandes decisiones que dan a una sociedad un carácter específico son las que se toman en situaciones de emergencia en las que la comunidad se encuentra con un desafío. Sin duda, ideales, esperanzas, e impulsos hacia un futuro deseable tienen su parte en tales decisiones; las leyes heredadas son también importantes. Si bien la decisión de la que depende el futuro y de la que surge la nueva ley, es una decisión hecha en respuesta a una acción sobre la sociedad, y esta acción está guiada por la interpretación de lo que está pasando. El surgimiento de la América moderna tras la guerra civil cuando habían sido adoptadas medidas en respuesta a retos que los padres fundadores no habían previsto; las decisiones del estado de bienestar de la era del *New*

6. *Tractatus de intellectus emendatione*, I, 1. (Las traducciones inglesas de este tratado que he consultado no llevan las divisiones por párrafos con números que lleva el texto latino. Sin embargo, la oración citada arriba tiene lugar en el verdadero comienzo del ensayo. – Ed.).

Deal como reacción frente a la depresión y la entrada de la nación en la esfera de la política internacional como reacción a las guerras extranjeras al margen de todo deseo de aislamiento –tales acontecimientos dan evidencia en la esfera social de hasta que punto la autodefinition activa, práctica, surge de la respuesta a un reto mas que de la persecución de un ideal o de la adhesión a ciertas leyes definitivas. En el caso de los individuos no somos menos conscientes del modo en que la oportunidad por un lado, y los acontecimientos limitadores por el otro, forman el molde en el que el individuo se define a sí mismo por medio de la naturaleza de sus respuestas.

Quizás esto resulta especialmente evidente en el caso del sufrimiento, un asunto al que la teoría ética académica, incluso la ética teológica, dedica poca atención. Si bien cualquiera, con no importa que experiencia de vida, es consciente de hasta que punto los caracteres de la gente que ha conocido han recibido sus formas particulares por los sufrimientos que estas personas han atravesado. Pero no es sólo lo que les ha ocurrido lo que les define; sus respuestas ante lo que les ha ocurrido han sido incluso más importantes, y estas respuestas han recibido forma por sus interpretaciones de lo que sufrieron. Es posible tratar con la ética del sufrimiento por medio de la hipótesis general del propósito de la vida; sin embargo cuando lo hacemos así hay mucho que debemos dejar de considerar. Ya que una parte del significado de sufrimiento es aquello que interrumpe radicalmente nuestros movimientos intencionados. Representa la negación más allá de nosotros mismos de nuestro movimiento hacia el placer; o es la frustración de nuestro movimiento hacia la autorealización o hacia la actualización de nuestro potencial. Puesto que el sufrimiento es la exhibición de la presencia en nuestra existencia de lo que no está bajo nuestro control, o de la intrusión dentro de nuestra existencia autolegisladora de una actividad que opera bajo una ley distinta de la nuestra, no puede ser llevado de forma adecuada a las esferas de las éticas teleológica y deontológica, la ética del hombre-hacedor, o del hombre-ciudadano. Si bien es

en la respuesta al sufrimiento donde muchos, y quizás todos los hombres, individualmente y en sus grupos, se definen a sí mismos, asumen carácter, desarrollan su espíritu. Y sus respuestas son funciones de sus interpretaciones a lo que les está ocurriendo así como de la acción sobre ellos. No es necesario multiplicar ejemplos de la historia y experiencia de la actualidad y relevancia del acercamiento a la autoconducta del hombre que comienza sin propósitos ni leyes pero con respuestas; que comienza con la cuestión, no acerca del individuo como es en sí mismo, sino de cómo es en su respuesta-relación respecto a lo que se da con éste y a éste. Esta cuestión está ya implícita, por ejemplo, en la acción primordial de la guía paterna: ¿Qué es lo más adecuado? “¿Qué ocurre en la vida del niño?”

Resumiendo la argumentación anterior podemos decir que la intencionalidad trata de responder a la pregunta: “¿Qué debo hacer?” planteando la cuestión previa de: “¿Cuál es mi meta, ideal o telos?”. La deontología trata de responder al interrogante moral preguntando antes de nada: “¿Qué es la ley, y cuál es la primera ley de mi vida?”. La responsabilidad, sin embargo, procede en todo momento de la decisión y elección de preguntar: “¿Qué está pasando?”. Si usamos términos de valor entonces las diferencias entre los tres acercamientos se pueden indicar con los términos, lo *bueno*, lo *justo*, y lo *adecuado*; ya que la teleología se interesa siempre por el mayor de los bienes al que se subordina lo justo; la deontología consecuente se interesa por lo justo, sin importarle qué les puede ocurrir a nuestros bienes; pero para la ética de la responsabilidad la acción *adecuada*, la que se ajusta en total interacción como respuesta y como anticipación de una respuesta adicional, es propicia sólo para lo bueno y es propicia sólo para lo justo.

La idea de responsabilidad, si ha resultar útil para la comprensión de nuestra autoacción, ha de ser considerada más claramente de lo que ha sido hecho por estas referencias preliminares a sus usos en la teoría pasada y en la experiencia cotidiana. Nuestra definición no debería ser tan sólo

tan clara como podamos hacerla; debería, si es posible, ser enmarcada sin usar símbolos que hagan referencia a las dos otras grandes ideas con las que los hombres han intentado entender sus actos y su acción. Sólo así nos será posible desarrollar un instrumento relativamente preciso para la autocomprensión y también llegar a una comprensión de las posibilidades y limitaciones del instrumento.

La primera idea de la teoría de la responsabilidad es la idea de *respuesta*. Toda acción, decimos ahora, incluyendo lo que de forma bastante indeterminada llamamos acción moral, es respuesta a la acción sobre nosotros. Sin embargo, no la denominamos acción de un individuo o acción moral a no ser de que sea la respuesta a una acción *interpretada* sobre nosotros. Todas las acciones que tienen lugar en la esfera de nuestros cuerpos, desde los latidos del corazón hasta la agitación de las rodillas, son sin duda algunas reacciones, pero no pertenecen al dominio de las autoacciones si no vienen acompañadas e impulsadas, de alguna forma, con interpretaciones. Sea lo que sea lo que podamos necesitar decir sobre nosotros mismos al definirnos, necesitaremos decirlo, al parecer, siempre que estemos caracterizados por la conciencia y siempre que esta conciencia sea más o menos conciencia de una inteligencia que identifica, compara, analiza y relata acontecimientos de forma que no hayan llegado a nosotros como acciones en bruto, sino como acciones entendidas y con significado. De ahí que aunque nuestros párpados puedan reaccionar a la luz por puro reflejo, el individuo responde a ello como *luz*, como algo interpretado, entendido, relacionado. Pero, más complejamente, interpretamos las cosas que nos fuerzan como parte de un todo, como relacionadas y como simbólicas de significados más extensos. Y estos parámetros más extensos de interpretación que empleamos parecen determinar –aunque no de manera mecánica– nuestras respuestas a la acción sobre nosotros. No podemos entender acontecimientos internacionales, ni podemos actuar sobre cada uno como naciones, sin interpretar constantemente el

significado de las acciones de cada uno. Rusia y los Estados Unidos se enfrentan entre sí no como aquellos que reaccionan de forma reflexiva a la manufactura de bombas y misiles, la concesión de préstamos o la realización de conferencias; sino más bien como dos comunidades que están interpretando las acciones de cada una y que lo hacen con la ayuda de lo que es en la mente del otro. Así los americanos intentan entender las acciones inmediatas de Rusia como expresiones del comunismo o de la mente rusa, que es la parte oculta de la acción manifiesta, y nosotros respondemos a la nación extranjera de acuerdo a nuestra interpretación de ésta como símbolo de un todo más extenso e histórico. El proceso de interpretación y respuesta puede ser seguido en todos los encuentros públicos de grupos entre sí. Cuando pensamos en la relación entre gerentes y empleados no nos preguntamos tan solo sobre los fines que cada grupo persigue conscientemente ni acerca de las leyes autolegisgadas que obedecen, sino acerca de la manera en la que responden a las acciones de cada uno de acuerdo a sus interpretaciones. Así pues, las acciones de uniones laborales pueden ser entendidas mejor cuando preguntamos menos acerca de los fines que persiguen y más acerca de los fines que ellos creen que los gerentes buscan en todas sus acciones de dirección. No se debe negar el elemento de intencionalidad en el trabajo y la dirección, si bien, en sus reacciones entre sí, es la interpretación que cada uno tiene de las metas del otro lo que puede ser más importante que la definición de sus propios fines. De forma similar en todas las interacciones de grandes grupos entre sí, la ley y el deber parecen ocupar un lugar más amplio en la interpretación de la conducta del otro al que se ha respondido que el ocupan en la dirección inmediata de la respuesta del agente. Utilizamos la idea de la ley menos como una guía para nuestra propia conducta que como un modo de predecir qué hará aquel ante el que estamos reaccionando o quién reaccionará ante nosotros. Cuando los abogados tratan de descubrir bajo que ley decidirá el juez, están haciendo algo parecido a lo

que hacemos nosotros en todas nuestras relaciones de grupo; como católicos o protestantes también actuamos menos con miras a nuestra propia ley que a la acción del otro bajo su ley, tal como entendemos esa ley.

Este aspecto así ejemplificado en referencia a los grupos se aplica a nosotros como individuos. Respondemos según la interpretación que damos a las acciones sobre nosotros. Los psicólogos nos inducen a creer que el carácter del niño se forma menos en función de las ordenes y mandatos de los padres que en función de la interpretación del niño de las actitudes que se toman para expresar dichas ordenes. Los sentimientos de inferioridad y superioridad, las agresiones, los sentimientos de culpa, y los temores con los que cada hombre encuentra a su prójimo, y que no llevan fácilmente al mandamiento de amar al prójimo, dependen de las interpretaciones de las actitudes y valoraciones de cada uno. Vivimos como seres responsables no sólo en el mundo social también en el mundo natural en el que interpretamos los acontecimientos naturales que nos afectan –el calor y el frío, la tormenta y el buen tiempo, un terremoto y un maremoto, la salud y la enfermedad, los animales y las plantas– como dando vida y tratando con la muerte. Respondemos a estos acontecimientos de acuerdo a nuestra interpretación. Tal interpretación no es simplemente un asunto de nuestra mente consciente y racional, sino también de la profunda memoria enterrada en nosotros, de sentimientos e intuiciones que están sólo en parte bajo nuestro control inmediato.

Esto es, entonces, el segundo elemento de la responsabilidad, que no es sólo acción receptiva sino receptiva de acuerdo a nuestra interpretación de la cuestión cuya respuesta ha sido dada. En nuestra responsabilidad tratamos de responder a la cuestión: ¿Qué debo hacer?, planteando la pregunta previa: “¿Qué está pasando?” o “¿Qué se está haciendo conmigo?”, más que “¿Cuál es mi fin?” o “¿Cuál es mi ley última?”. Un tercer elemento es la *imputabilidad* –una palabra que se define frecuentemente recurriendo al pensamiento legal pero que tiene más de un significado concreto, cuan-

do la entendemos como refiriéndose a parte del modelo de respuesta de nuestra autoconducta. Nuestras acciones son responsables no sólo en la medida en que son reacciones ante acciones sobre nosotros interpretadas, sino también en la medida en que son hechas con anticipación a respuestas a nuestras respuestas. Una acción de un agente es como una manifestación en un diálogo. Tal manifestación no sólo trata de buscar o adecuarse a la manifestación previa de la que es respuesta, sino que está hecha con anticipación de respuesta. Mira hacia delante y también hacia detrás; anticipa objeciones, confirmaciones, y correcciones. Está hecha como parte de una conversación completa que conduce hacia delante y que tendrá significado como un todo. De esta manera una acción política, en este sentido, es responsable no sólo cuando es receptiva de una acción previa, sino también cuando está hecha de tal modo que el agente anticipa las reacciones a su acción. Considerándolo así, ninguna acción tomada como una unidad atómica es responsable. La responsabilidad descansa en el agente que permanece con su acción, que acepta las consecuencias en forma de reacciones y espera en un hecho presente la interacción continua. Desde este punto de vista podemos intentar iluminar la cuestión muy debatida en los tiempos modernos de hasta que punto una persona ha de ser considerada como socialmente imputable por sus actos. En cuanto a la responsabilidad la cuestión es simplemente ésta: “¿A quién y de qué manera debe una sociedad responder a través de sus cortes y otros organismos?”. Si un homicidio ha tenido lugar, ¿se ha de reaccionar tan sólo ante el asesino en sí, o ha de haber respuesta también ante la sociedad en la cual ha actuado como un reaccionario? Más aún, ¿ha de ser la reacción ante el agente criminal individual una reacción guiada por un pensamiento puramente legal, que considera al criminal únicamente como un desobediente y quizás como un ser autolegisador, o ha de ser denunciado por una interpretación más extensa de su conducta –de alguien que tiene en cuenta otras dimensiones de su existencia como individuo? ¿Hay que tratar al cri-

minal como un individuo que puede anticipar reacciones a sus acciones y por tanto actuar sobre nosotros como una persona potencialmente receptiva, o la reacción social ante él ha de ser confinada sólo a su cuerpo físico antisocial y ser considerado como un ser que no puede aprender a responder interpretando y anticipando? ¿Es la educación, la psiquiatría, o sólo el encarcelamiento la respuesta adecuada?

Este tercer elemento de la responsabilidad –la anticipación de reacción a nuestra reacción– nos ha descubierto lo que al menos por el momento parece ser su componente significativo cuarto y último, a saber la *solidaridad social*. Nuestra acción es responsable, parece ser, cuando es respuesta a la acción sobre nosotros en un discurso continuo de interacción entre seres formando una sociedad continua. Una serie de respuestas para desconectar acciones guiadas por interpretaciones desconectadas no serían la acción de un individuo, sino sólo de una serie de estados mentales de alguna forma conectados con el mismo cuerpo –aunque la uniformidad del cuerpo fuera aparente sólo desde un punto de vista exterior. La responsabilidad personal implica la continuidad de un individuo respecto a un esquema relativamente consistente de interpretaciones de aquello ante lo que está reaccionando. De igual modo implica continuidad en la comunidad de agentes ante la cuál ha tenido lugar la respuesta. Podría no haber un individuo responsable en una interacción en la que la reacción a la respuesta de uno venga de un causa totalmente diferente de aquella de dónde surge la acción original. Vamos a necesitar desarrollar este tema más detenidamente en una segunda conferencia.

La idea o modelo de responsabilidad puede, en resumen y de forma abstracta, ser definida como la idea de la acción de un agente como respuesta a una acción sobre él de acuerdo a su interpretación de la acción reciente y con la expectativa de respuesta a su respuesta; y todo esto se da en una continua comunidad de agentes.

La idea de la vida moral como una vida responsable en este sentido tiene afinidades no sólo con gran parte del pensamiento moderno, sino que también nos ofrece, creo, una clave –no *la* clave– para entender ese espíritu bíblico que representa la norma histórica de la vida cristiana. En el pasado se han hecho muchos esfuerzos para entender el *espíritu* de los Testamentos Antiguo y Nuevo con la ayuda de la teoría teleológica y su imagen del hombre-hacedor. De esta manera el pensamiento de los legisladores y de los profetas, de Jesucristo y de los apóstoles, ha sido presentado ante nosotros en términos de gran idealismo. A veces el ideal ha sido descrito como el de la visión de Dios, a veces como la perfección, a veces como la felicidad eterna, a veces como la armonía de todos los seres, o al menos de todos los hombres, en un reino de Dios. Cada una de estas interpretaciones ha sido afianzada por colecciones de textos que las prueban, y sin duda mucho de lo que es válido acerca de la Biblia y acerca de la vida cristiana que prolonga el *espíritu* de la Escritura ha sido dicho dentro de los límites de esta interpretación. Pero mucho de lo que se encuentra en las Escrituras ha sido omitido por los intérpretes que seguían este método, y mucho material de otro tipo –el escatológico por ejemplo– ha tenido que ser arranchado de su contexto o dejado aparte como irrelevante de una forma bastante violenta para hacer hablar a las Escrituras de esta forma acerca del individuo. Además en todos los tiempos, pero particularmente entre los intérpretes germanos en los que el simbolismo kantiano prevalece, la interpretación deontológica del hombre como legislador obediente ha sido utilizada no sólo como la llave de la interpretación bíblica sino también para la definición de la vida cristiana verdadera. Tanto para Barth como para Bultmann hoy en día, por no mencionar a la mayor parte de intérpretes del Antiguo Testamento, la ética de la Biblia, y la ética cristiana también, es la ética de la obediencia. Cómo interpretar la libertad cristiana y qué hacer de la escatología en este marco ha pues-

to a prueba severamente la ingenuidad de los intérpretes. Bultmann ha transformado la escatología en existencialismo para mantener una ética de obediencia radical; Barth ha tenido que transformar la ley en una forma del evangelio y el mandamiento en autorización con el fin de reconciliar la peculiaridad del *espíritu* del evangelio con el pensamiento deontológico. Sin duda hay mucho sobre la ley, el mandamiento, y la obediencia en la Escritura. Pero el uso de este modelo de interpretación distorsiona lo que allí encontramos.

Si ahora nos acercamos a la Escritura con la idea de la responsabilidad creo que encontraremos que el carácter particular de esta ética puede ser interpretado más completamente, si no de forma enteramente adecuada. En las ocasiones críticas de la historia de Israel y de la temprana comunidad cristiana la cuestión decisiva que planteaba el hombre no era: "¿Qué es la meta?", ni tampoco "¿Qué es la ley?", sino "¿Qué está pasando?" y después "¿Cuál es la respuesta adecuada a lo que está ocurriendo?". Cuando un Isaías aconseja a su gente, no les recuerda la ley que han de obedecer ni tampoco la meta hacia la que son dirigidos, sino que llama su atención sobre las intenciones de Dios que está presente de forma encubierta en las acciones de los enemigos de Israel. La cuestión que él y sus iguales plantean en cada momento crítico trata sobre la interpretación de lo que está ocurriendo, ya se trate de una sequía, o de la invasión de una armada extranjera, o de la caída de un gran imperio. Israel es el pueblo que ha de ver y entender la acción de Dios en cada cosa que ocurre y ofrecer una respuesta adecuada. Y es así también en el caso del Nuevo Testamento. El Dios al que indica Jesús no es el jefe que proporciona leyes, sino el hacedor de pequeños y grandes hechos, el creador de gorriones, el que cubre con lirios, el último que da la ceguera y la vista, el gobernador cuyo gobierno se esconde en las diversas actividades de los distintos organismos, pero que de algún modo resulta visible para aquellos que saben cómo interpretar los signos de los tiempos.

No sirve decir que el análisis de toda nuestra vida moral en general y de la ética bíblica en particular por medio de la idea de la responsabilidad nos ofrece un modo absolutamente nuevo de entender la vida ética del hombre o de construir un sistema de ética cristiana. La actualidad siempre se extiende más allá de los modelos de ideas en los que queremos encasillarla. Pero el acercamiento a nuestra existencia moral como individuos, y a nuestra existencia como cristianos en particular con la ayuda de esta idea hace inteligibles algunos aspectos de nuestra vida como agentes de una forma que la teleología y la deontología del pensamiento tradicional no puede.

Algunos aspectos especiales de la vida responsable nos ocuparán en conferencias sucesivas. En ninguna de ellas adoptaré la postura deontológica, diciendo, “la meta es la responsabilidad”, sino que simplemente preguntaré lo que consideramos nuestra vida de respuesta a la acción hecha sobre nosotros con la siguiente cuestión en mente, “¿A quién o hacia qué soy responsable y en que comunidad de interacción me encuentro?”

II

LA RESPONSABILIDAD EN LA SOCIEDAD

I

Probablemente no sea accidental el hecho de que la idea de responsabilidad se haya convertido en algo relevante como un modelo importante de autocomprensión en el período moderno de la historia de la humanidad en el que nuestra atención ha sido dirigida tan fuertemente hacia el carácter social de toda vida humana. Parece haber algo considerablemente individualista acerca de la concepción del individuo como agente que está conectado con la imagen del hombre-hacedor. No hay duda, este individuo no da forma únicamente a su propia vida de acuerdo a un ideal; como líder político concibiendo la constitución de la sociedad y administrándola, o como educador asistiendo a los demás para hacerse cargo de su entelequia, el agente que se hace a sí mismo no es un individuo aislado. Primeramente se entiende a sí mismo como existente en relación a ideas e ideales. Se define a sí mismo como racional, viviendo la simbiosis de la razón con sus propósitos, sean estos ideas platónicas, entelequias aristotélicas, teorías científicas, o hechos de sentido común. Cuando me defino a mí mismo como racional no hago sólo una observación acerca de mí mismo sino también una elección. Me inclino a decir que lo que es más importante en mí es esa actividad de comprender y conocer que está

dirigida hacia lo general en lo particular, hacia lo formal, medible, comparable en todas las ocasiones. Decido, por así decirlo, en esta autodefinición, que me encargaré de poner todo lo demás que hay en mí –las reacciones afectivas y emotivas, inconscientes y conscientes hacia los otros seres– en relación con mi vida racional, es decir, con mi existencia en presencia de ideas o modelos o universales. En esta situación reconozco una relación con otros seres racionales, pero mi conexión con ellos es una función de mi relación con los propósitos de la razón. En primer lugar conozco los objetos de la razón y sólo secundariamente reconozco a otros que conocen. Puedo incluso plantear la cuestión de mi habilidad de conocer otras mentes de algún modo. Tengo una relación con su idea-contenido, pero no una relación directa con la actividad personal dirigida a tales ideas o hacia mi como conocedor.

Como agente práctico actualizando ideas en la existencia humana, el hombre-hacedor puede medir su logro comparándolo con la idea; puede juzgar las deficiencias o los éxitos en sus empeños; pero a no ser que introduzca un elemento para el que su idea de sí mismo no ocupe un lugar real, no puede hablar de imputabilidad respecto a un éxito o un fracaso. Normalmente él introduce efectivamente algo de dicha noción de respuesta hacia él y su trabajo por otros individuos, pero parece representar algo sin sentido en su pensamiento.

La imagen del hombre como autolegisador puede parecer portadora de un sello menos individualista. La ley que consiento, o que me aplico a mí mismo, o contra la que protesto en nombre de una ley superior, es la ley de mi sociedad o para mi sociedad. En obediencia a la ley o por respeto a ella estoy asociado a otros individuos; ciertamente los otros pueden ser considerados como los autores de la ley. Si bien en esta autoconcepción del hombre moral los otros individuos quedan en un segundo plano. Este hombre vive como individuo moral en presencia de la ley antes de nada, no en presencia de los otros. Lo que está contra él limitándole y atrayéndole es el

mandamiento, la demanda, el requerimiento. Su relación con los demás individuos es una relación bajo la ley. Pueden ser representantes de la ley, ejecutores de la ley, o en su obediencia, pueden ordenar respeto; pero su primera relación es con la ley y no con otras personas. De ahí que cuando me interpreto a mí mismo con esta idea en mente me parezca que mi conciencia es el centro del individuo. Al definir al individuo decido que respetaré la conciencia en mí y en los demás como el elemento de más valor de la personalidad, pero el conocimiento presente en esta conciencia es conocimiento de la ley y de mí mismo en relación con la ley, no conocimiento de los otros individuos o de mí mismo en relación con esos individuos.

Ahora, sin embargo, tenemos en perspectiva un nuevo aspecto de nuestra autoexistencia y con ello una posibilidad de nuevo énfasis en la autodefinición práctica. Sin ensombrecer el hecho de que el individuo existe como ser racional en presencia de las ideas, o de que existe como ser moral en presencia de las convenciones y las leyes, esta perspectiva mantiene en el centro de atención el carácter fundamentalmente social del yo. Ser un individuo en presencia de otros individuos no es una experiencia derivada sino primordial. Ser capaz de decir yo soy yo no es una inferencia de la declaración de que pienso pensamientos ni de la declaración de que tengo una conciencia que reconoce la ley. Es, mas bien, el reconocimiento de mi existencia como el equivalente de otro individuo. El examen de esta dimensión de la autoexistencia ha tenido lugar en muchas áreas del pensamiento moderno del hombre; muchas líneas de investigación convergen en el reconocimiento de que el individuo es fundamentalmente social, en el sentido de que es un ser que no sólo se conoce a sí mismo en relación con otros individuos sino que existe como individuo únicamente en esa relación.

Entre las líneas de reflexión que han conducido a este resultado se encuentra la de la psicología social. En América, el trabajo de George Horton Cooley, de George Herbert Mead, o de Harry Stack Sullivan, y

muchos otros, ha conducido al entendimiento del individuo como un ser que llega al conocimiento de sí mismo en presencia de otros individuos y que su misma naturaleza es aquella de un ser que vive en respuesta a otros individuos. La característica distintiva de un *individuo*, señala Mead siguiendo una larga tradición, es aquella que señala al ser como objeto de sí mismo, algo que no podemos decir de los cuerpos o siquiera de las mentes como mentes. *Self** es una palabra *reflexiva* y apunta a un hecho reflexivo. Pero ¿Cómo es posible que un ser pueda convertirse en objeto de sí mismo? Mead argumenta, únicamente a través del diálogo con otros. Ser un ser que es objeto de sí mismo es posible genéticamente y realmente sólo al llevar hacia mí la actitud de los demás, me veo a mí mismo como visto, me oigo como oído, hablo de mí mismo como hablan de mí. “El individuo”, escribe, “como aquello que puede ser objeto de sí mismo se encuentra esencialmente en una estructura social, y surge en la experiencia social. Después de que un individuo ha surgido, en cierto modo provee para sí sus experiencias sociales, y así podemos concebir un individuo absolutamente solitario. Pero es imposible concebir un individuo surgiendo fuera de la experiencia social”¹. Incluso ese individuo absolutamente solitario, podríamos añadir, es solitario sólo en sentido físico. Como individuo aborda sus debates solitarios sólo en presencia de los otros individuos recordados o imaginados, presentes en su mente por la memoria o la imaginación.

La psicología social de G.H. Mead y sus sucesores se desarrolló en el contexto del pensamiento evolutivo, biocéntrico y conductista, pero un grupo de hombres con orientaciones generales muy diferentes han sido conducidos a resultados similares. Entre ellos el más conocido es Martin

* *Self* es la palabra que se utiliza en inglés para hablar del yo o del individuo. Se puede añadir además a un nombre o un adjetivo para hacerlo reflexivo y es éste el sentido con el que se utiliza aquí.

1. *The Social Psychology of George Herbert Mead*, ed. A. Strauss (Chicago: University of Chicago Press 1956) p. 217

Buber². En sus reflexiones existencialistas se ha encontrado con el carácter primordial del “yo-tú” y “yo-ello” como previos a cualquier yo atómico u objeto atómico. Ha llamado también la atención sobre la diferencia entre el yo conocido y activo en la dialéctica yo-tú y el yo en la interacción yo-ello. Utilizando el lenguaje de Mead podríamos decir que Buber señala cómo el yo en las relaciones yo-ello no es un ser reflexivo. No se considera conocido; tan sólo conoce. Si no fuera por la situación de acompañamiento yo-tú no habría sabido que conoce. Valora, pero no se valora a sí mismo o a sus valoraciones. El yo en el yo-ello se mueve en cierto modo de dentro hacia fuera, y nunca vuelve sobre sí mismo

Otros movimientos intelectuales y prácticos de pensamiento en el mundo moderno han llamado la atención sobre esta naturaleza social del yo que ha estado en el pasado sólo en la periferia de la autodefinición teórica y práctica. Los sociólogos y los antropólogos culturales que señalan la diferencia entre comunidades y sociedades contractuales y que además mantienen la prioridad de las primeras respecto a las segundas se encuentran en la misma trayectoria que los psicólogos sociales. La forma fundamental de asociación humana no es una sociedad contractual en la que los hombres entran como individuos aislados, llevando a cabo pequeños compromisos entre sí para conseguir unos fines comunes limitados o para mantener ciertas leyes; se trata más bien de una comunidad cara a cara en la que los compromisos ilimitados son la regla y en la que el aspecto de cada existencia individual está condicionada por el hecho de ser miembro de un grupo interpersonal. Las sociedades contractuales de Hobbes existen efectivamente; han sido precedidas, sin embargo, no por individuos distintos, sino por comunidades en las que los individuos se distinguen a sí mismos sólo de manera gradual, y de cuya influencia nunca se han libra-

2. S. T. Coleridge (“Essay on Faith” *Works*, ed. Shedd [New York: Harper & Brothers 1854] Vol. V) and Ludwig Feuerbach (“Grundsätze der Philosophie der Zukunft” *58-*63, *Werke* [Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1846] Vol. II) se anticipaban a Buber.

do. Decir que el individuo es social no es decir que se encuentra en la necesidad de semejantes para lograr sus propósitos, sino que ha nacido en el vientre de una sociedad como un ser sensible, que piensa, que necesita con ciertas definiciones sobre sus necesidades, y con la posibilidad de la experiencia de un mundo común. Ha nacido en sociedad como mente y ser moral, pero sobre todo ha nacido en sociedad como individuo.

La comprensión del individuo como social, viviendo en respuesta y relación con otros individuos, ha sido común en el ámbito de la filosofía moral por más tiempo que en estos otros campos de investigación. La extraña dualidad del hombre que se manifiesta a sí mismo en el fenómeno de la conciencia ha sido señalada por los filósofos hace tiempo. Bishop Butler establecía la comprensión de sentido común del fenómeno cuando escribió: “Estamos claramente constituidos como tales criaturas de forma que podemos reflexionar sobre nuestra propia naturaleza. La mente puede opinar sobre lo que pasa en ella, sus propensiones, aversiones, pasiones, afeciones...En este reconocimiento aprueba una, desaprueba otra y frente a la tercera...es indiferente...El principio del hombre por el cual aprueba o desaprueba su corazón, temple y acciones, es la conciencia.” Pero Butler daba por sentada la presencia de la conciencia, como si no requiera un análisis ulterior³. Kant describía la misma dualidad usando su imaginaria legal arquetípica: “Cada hombre tiene una conciencia, y se encuentra observado por un juez interno que amenaza y le mantiene alerta...y este poder que vela por las leyes dentro de él no es algo que él mismo (arbitrariamente) *haga*, sino que está incorporado en su ser... Ahora esta capacidad moral e intelectual original, llamada *conciencia*, lleva consigo esta peculiaridad, que aunque su empresa sea una empresa del hombre consigo mismo, éste se encuentra obligado por su razón a negociarlo *como si* estuviera a las ordenes de *otra persona*. Puesto que la transacción aquí es la realización de un *juicio* (causa) ante

3. Joseph Butler, *Works*, ed. W.E. Gladstone (Oxford: Clarendon Press, 1896) Vol. II “Sermon I” párrafos 7 y 8.

un tribunal. Pero, que el que es *acusado* por su conciencia deba ser concebido como *la misma persona* que el juez, es una concepción absurda de una corte judicial... Por consiguiente en todas las obligaciones la conciencia del hombre debe considerar *otro* al margen de sí mismo como juez de sus acciones, para evitar la autocontradicción. Este otro puede ser una persona real o meramente ideal cuya razón sea formulada para sí”⁴.

He citado un pasaje relativamente extenso porque ilustra bien el conflicto de la imagen arquetípica de Kant del hombre bajo la ley con las realidades del fenómeno que estaba intentando interpretar. Hume y Adam Smith mantienen que no hay un “*como si*” acerca de esta situación. La razón aislada, para resultar consecuente consigo misma, no inventa otra persona. La experiencia de la conciencia no es *como* ser juzgado por otra persona; es efectivamente ser juzgado por otro, aunque el otro no está directa, simbólica y físicamente presente para el hombre que tiene sensaciones. La conciencia es una función de mi existencia como ser social, siempre al tanto de la aprobación o desaprobación de mi acción respecto al prójimo. “No podemos nunca examinar nuestros propios sentimientos y motivos” escribe Smith, “no podemos nunca formar un juicio respecto a estos; a no ser de que nos traslademos, en cierta manera, desde nuestra posición natural, y nos esforcemos en verlos desde cierta distancia. Pero no podemos hacer esto si no es esforzándonos en verlos con los ojos de otros, o como otra gente probablemente los vea...Nos esforzamos en examinar nuestra propia conducta como imaginamos lo haría cualquier otro espectador justo e imparcial”⁵. Adam Smith aboga por un pensamiento que no sea *como si*; acepta el carácter social del hombre moral como fundamental.

4. *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, ed. y traducción T. K. Abbot (Londres: Longmans, Green & Co. Ltd. 6ª ed. 1927) pp. 321 y ss. (“as if” en cursiva por H.R.N. – Ed.).

5. *The Theory of Moral Sentiments*, en L. A. Selby-Bigge, ed. *British Moralists, Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century* (Londres: Oxford University Press 1897) Vol. I, pp. 297-98.

Esta teoría social de la conciencia ha tenido una larga historia desde la teoría sobre la aprobación y desaprobación de Hume hasta el super-ego de Freud, la teoría de la relatividad moral de Westermarck y las últimas variaciones sobre el asunto de las discusiones de los analistas sobre la lógica del lenguaje moral social. El debate entre los defensores de una supuesta opinión “más elevada” o racionalista de la conciencia y los analistas sociales del fenómeno es muy confuso. Una interpretación social de la conciencia en sí misma y de por sí no dice nada sobre el carácter racional o emocional, ni acerca del alcance de esa sociedad en la que el hombre es capaz de reflejarse en sus propios actos, viéndolos a través de los ojos de los otros. No libra, en sí, al hombre de la tiranía de las aprobaciones y desaprobaciones de cualquier grupo existente directa y biológicamente convenido. Pero dejando al margen las confusiones que se plantean porque el principio social se encuentra falsamente identificado con ideas de semejantes emocionales o provinciales, podemos excluir los “como si” de las interpretaciones idealistas y racionalistas. Cuando juzgamos nuestras acciones, nos aprobamos y desaprobamos, valoramos o menospreciamos nuestras valoraciones, la situación es la misma situación social en la que vamos más allá de nosotros mismos reconociéndonos como concededores. Toda esta vida reflexiva es una vida en relación con nuestros congéneres; es una existencia yo-tú. Es la existencia como respuesta a la acción sobre nosotros llevada a cabo por nosotros mismos.

II

La interpretación social de la *conciencia* ha descubierto un aspecto de nuestra autoexistencia que la concentración en su inconfundible carácter yo-tú tiende a dejar de lado. El individuo que se juzga a sí mismo, decía Adam Smith, se considera a sí mismo desde el punto de vista de un espectador imparcial. Las aprobaciones y desaprobaciones de los otros a las que

respondemos en nuestra vida moral, como creía Westermarck, representan emociones morales *desinteresadas*. “La imagen de un espectador extraño que actúa como nuestro juez parece ser casi inseparable del juicio que hacemos sobre nuestra propia conducta”⁶. G.H. Mead reemplazaba el término “espectador imparcial” por “el otro generalizado”. “Asumimos la actitud generalizada del grupo en el censor que se encuentra en la puerta de nuestra imaginación y de nuestras conversaciones internas, y en la afirmación de las leyes y axiomas del universo del discurso... Nuestro pensamiento es una conversación interna en la que se puede tomar posesión de los roles de conocidos determinados contra nosotros mismos, pero normalmente es con lo que he denominado el ‘otro generalizado’ con el que conversamos...”⁷.

Los términos “espectador *imparcial*” y “otro *generalizado*” parecen referirse a nociones sin analizar y bastante vagas, que quizás puedan en cierta manera ser definidas con más precisión. Al menos se debe intentar. El individuo no puede vivir –es difícil ver cómo podría– con conocimiento innato alguno de su propia continuidad y autoidentidad en un movimiento de una relación yo-tú a otra. Vive mas bien en relaciones de respuesta a sus tú que por un lado muestran constancia en sus acciones hacia el individuo, y por el otro vive en una relación–respuesta constante a otros tús y otros ‘ello’. Puedo responder a la acción del otro, o anticipar su reacción respecto a mi acción, sólo si interpreto sus movimientos dirigidos hacia mi. Respondo a su acción no como un acontecimiento aislado sino como una acción en un contexto, como parte de un parámetro más extenso. Este parámetro ha sido sin duda descubierto y aprendido en el curso de muchos encuentros. Pero aparte de tal interpretación, aparte de la acción del otro relacionándose con un antes y un después, podría tan sólo reaccionar, no responder; o puede que sea mejor decir que en tal situación algo, pero no un yo permanente, reacciona ante algo, pero no ante un tú

6. Edward Westermarck, *Ethical Relativity* (New York: Harcourt, Brace & Co. 1932) p. 95.

7. *The Philosophy of the Present* (Chicago: Open Court Publishing Co. 1932) p. 190.

continuo. En la práctica real, sin embargo, el otro y sus acciones no son acontecimientos aislados o ocasiones ante las que tienen lugar reacciones aisladas; son demostraciones particulares de un movimiento prolongado o de partes concretas de un discurso continuo. Vivo en presencia de, y en respuesta a, un tú que no es un acontecimiento aislado, sino que es simbólico en su particularidad de algo general y constante. Por otro lado no me encuentro con la alteridad de un compuesto sino tan sólo con algo general en lo concreto.

Más allá de la persistencia en la actitud del tú hacia mi, se ha de considerar ahora la persistencia de sus interacciones con los miembros de la comunidad, aparte de conmigo mismo. Cuando hablo no me dirijo efectivamente a un otro generalizado o a un espectador imparcial, sino a individuos concretos en cuyas interacciones entre sí y con los objetos del discurso hay una constancia de la que he aprendido a depender. Cuando en la experiencia de la conciencia juzgo mi acción desde el punto de vista de otro, no abstraigo una vaga figura general de todos los individuos concretos que juntos constituyen mi sociedad, sino que me refiero a la constancia en la respuesta de los individuos –una constancia que se presenta, si no en otro lugar, al menos en los significados constantes de un lenguaje común. El individuo social no es nunca un mero individuo yo-tú, sino un individuo yo-tú respondiendo a un tú que es miembro de una comunidad internacional. Y en su interacción con los demás ha sido demostrada una constancia que permite al individuo interpretar la acción hecha sobre él. En lo que respecta a esta constancia en el comportamiento que permite a uno interpretar la acción del otro sobre sí, parece que hemos restablecido la idea de ley que los moralistas kantianos toman como punto de partida. Si bien existe esta diferencia, que cuando miro mi vida desde el punto de vista de su existencia en la responsabilidad no soy tan consciente de la ley en forma de demanda como de la acción de los otros seres sobre mí de formas anticipadas y predecibles. En mis relaciones de respuesta con los otros

estoy tratando con hombres o con leyes, aunque con hombres que no son átomos sino miembros de un sistema de interacciones. Si la ley está aquí presente, lo está más en analogía a la ley natural en el sentido moderno o quizás en el sentido del siglo XIX, que como una ley obligatoria, política.

Así pues el individuo social existe como respuesta no a otros seres aislados, ni a un otro generalizado o a un espectador imparcial, sino como respuesta a otros que como los tú son miembros de un grupo en cuyas interacciones la constancia está presente de tal modo que el individuo puede interpretar la acción presente y futura sobre él. Puede responder al significado de la acción presente porque tal acción es parte de una acción total, algo que *significa* la acción total o que obtiene su significado de ese todo. Así que mi conciencia representa no tanto el hecho de darme cuenta en cuanto a las aprobaciones o desaprobaciones de los otros individuos de forma aislada, como mi conciencia del espíritu de mi sociedad, es decir, de su sistema de interacciones interpersonales.

III

El análisis del individuo como alguien que responde y es responsable en su carácter social debe ahora ser considerado en mayor profundidad. El individuo que existe como ser yo-tú en presencia de los tú, de forma que interactúa como para formar una sociedad relativamente predecible, es empujado a responder en esa situación no sólo a los tú sino también a aquel al que responden a su vez los tú. El carácter dual de mi vida en respuesta ha sido ya presentado con la crítica de la noción del otro generalizado. Cuando el tú está presente ante mi como concededor, está presente como aquel que no sólo me conoce a mi sino al menos a algún otro; y me conoce como conociendo no sólo al tú sino algo más además de esto. Este encuentro de yo y tú tiene lugar, en cierta manera, siempre en presencia de un tercero, del cual yo y tú se distinguen y al que responden.

La forma triádica de nuestra vida en respuesta nos resulta quizás más evidente en esa doble relación con la sociedad y la naturaleza en la que nuestro conocimiento de los acontecimientos naturales tiene lugar. Lo que entiendo por naturaleza con respecto a esto es ese gran mundo de acontecimientos y organismos que consideramos como impersonales, como puramente objetivos, o con carácter cósmico. Es el conjunto o sistema de esas realidades, acontecimientos y energías lo que conocemos pero que no interpretamos como conociéndonos o conociéndose. Respondo a los acontecimientos naturales y lo hago como alguien que los interpreta en sus interrelaciones y significados; pero mi interpretación parece no ser nunca el resultado de mi encuentro con los acontecimientos naturales tan sólo. Desde la infancia en adelante estas ocasiones han sido interpretadas para mí por otros que han sido no sólo conocedores de mi persona sino también de la naturaleza. A través del lenguaje, con sus nombres y categorías, su gramática y su sintaxis, su lógica, he sido introducido en el sistema de la naturaleza, es decir, en el *sistema* de la naturaleza *sistematizado* por la sociedad. Clasifico los acontecimientos y encuentro su significado en su relación entre sí, pero lo hago así siempre con la ayuda de las categorías a priori de mi razón social, histórica, obtenida de los demás. Para ellos no sólo busco los esquemas categóricos con los que organizo e interpreto los acontecimientos naturales sino que también busco la verificación de mis informes sobre mis encuentros directos con la naturaleza. De ahí que el concepto de naturaleza tenga una historia y que los hombres respondan a los acontecimientos naturales de distintos modos en diferentes períodos de la historia social, en base a sus diferentes interpretaciones.

Cuando respondo a acontecimientos naturales lo hago como un ser social; por otro lado, cuando respondo a mi semejante lo hago como alguien que está en un relación de respuesta con la naturaleza. Ciertamente no existo como un individuo que responde en dos esferas separadas o en dos encuentros definidos –con el tú por un lado y con el ello por el otro;

con la sociedad por un lado y con la naturaleza por el otro. Me ocupo mas bien de este diálogo continuo en el que hay al menos tres partes –el individuo, mi semejante social, y los acontecimientos naturales. Del mismo modo que es cierto que no encuentro ni interpreto acontecimiento natural alguno sino como alguien que se ha encontrado y encontrará con sus semejantes sociales –relacionados también con tales acontecimientos–, es asimismo cierto que no encuentro normalmente, ni interpreto lo que dicen los demás sino como alguien que vive en relación con la naturaleza e interpreta sus palabras como surgiendo de una relación similar. La comunicación entre individuos –excepto en el caso de aquellas formas poco usuales en las que sólo yo y tú están envueltos, como en las declaraciones de amor y odio– es siempre una comunicación explícita o implícita *sobre* algo y ese algo debe ser una cosa con la que las dos partes sociales estén comunicadas. Tanto si pertenece al orden de las cualidades sensitivas como los colores y sonidos, o al orden de entes como gatos y sillas, o de realidades abstractas como números e ideas de conciencia, o datos, o generalidades mayores que no son abstractas ni se sienten, como las naciones y los sistemas de la naturaleza; en cualquiera de estos casos la comunicación entre individuos implica la presencia de otro “duólogo”^{*} distinto del establecido entre dichos individuos. Y al contrario, parece no haber interpretación ni respuesta al mundo de los “ello”, o de seres en tercera persona, sin el acompañamiento del duólogo yo-tú.

Puesto que ésta es la situación, el individuo no es nunca *totalmente* dependiente, como no es nunca *totalmente* independiente, del tú. Yo soy independiente de la sociedad en mi interpretación de, y mi respuesta a, los acontecimientos naturales hasta el punto de que tengo una relación directa con estos acontecimientos y puedo comparar la razón social o el mode-

* En el original utiliza la palabra *duologue* que en inglés significa una conversación entre dos personas. El editor de la versión inglesa anota que un diálogo consiste en al menos dos *duologues*. Hemos traducido *duologue* por “duólogo” por no existir en castellano una palabra equiparable que sirva para dar el matiz que creemos quiere dar aquí el autor.

lo dominante de interpretación con mis experiencias. Pero nadie es tan independiente de su cultura social como para poder encontrar e interpretar los acontecimientos que llamamos naturaleza sin parte de las palabras, categorías y relaciones suministradas por la sociedad. El cuadro del dubitativo radical que se sienta ante los acontecimientos naturales como un niño pequeño para ser enseñado nuevamente por éstos podría ser pintado sólo por una generación que no haya estudiado a lo niños pequeños, que haya puesto poca atención en la forma en la que el lenguaje transmite las interpretaciones, que no sepa nada del carácter social, histórico, de nuestro conocimiento de la naturaleza en general, o de nuestro arte y nuestra ciencia en particular. Pero el cuadro opuesto, el del individuo como alguien que está así determinado por las opiniones convencionales de su sociedad pre-científica o científica, que no puede responder a acontecimientos naturales sino es de forma ordenada y con símbolos convencionales, no resulta en menor medida una abstracción de la realidad de nuestra existencia. Debe ignorar a favor de su dogma todo lo que es personal y todo lo que es nuevo, en la teoría científica o en la visión poética, o en la reconstrucción artística de los fenómenos naturales.

El individuo ante la naturaleza permanece como un individuo social, respondiendo a otros individuos en todas sus respuestas a la naturaleza. Es también un individuo imputable, convocado por los demás para responder por sus reacciones ante la naturaleza. El responder ahora se convierte en responsabilidad en el sentido de imputabilidad cuando se responde no a un ser aislado, sino a ese ser relacionado con el individuo a una tercera realidad. Que soy responsable de mis reacciones ante las acciones de las fuerzas naturales sobre mí significa, en primer lugar, que anticipo la reacción a mi acción partiendo de la fuerza natural misma, como cuando me tiente la seta venenosa cuya apariencia he malinterpretado. Significa, en segundo lugar, que actúo anticipándome a la respuesta a mi reacción en cuanto a mis semejantes sociales que están relacionados

con los acontecimientos naturales y también conmigo, y que verifican o corrigen mis interpretaciones de lo natural. Mi acción tiene lugar respondiendo y siendo responsable en medio de estas interpretaciones y anticipaciones de reacción tanto de la sociedad como de la naturaleza.

En este primer ejemplo del carácter triádico de la situación en la cual tienen lugar la capacidad de respuesta y la responsabilidad, nos hemos limitado en gran medida a la comunicación acerca de los acontecimientos naturales interpretados. El yo responsable aparece con respecto a esto como aquel que responde al acontecimiento natural, como cuando el niño llama al cordero 'gatito' y su madre le corrige, o como cuando un científico publica su teoría del origen de las especies y espera su verificación, corrección, y negación por sus colegas científicos, filósofos, teólogos, y por la comunidad en general; o como cuando otro científico que mantiene la realidad de la percepción extrasensorial y responde a la incredulidad social masiva se encuentra con una certeza individual, si bien esperando una verificación social futura.

El individuo que responde, sin embargo, existe en otra interacción triádica, dialéctica. Tradicionalmente hemos distinguido esta segunda situación de la primera diciendo que en ella ejercemos la razón práctica, mientras que en la otra utilizamos la razón especulativa u observadora. Por más que esta distinción sea útil e inevitable, tiende a conducirnos en cierto modo por el mal camino disolviendo la unidad del individuo, un poco como ocurre en el caso de la distinción similar, útil, pero también engañosa que se hace entre cuerpo y mente. Igualmente grave ha sido la consecuencia de que la separación nos haya conducido a menudo a ignorar los elementos prácticos o éticos en nuestro conocimiento así como los elementos que observan e interpretan en nuestra acción. En lugar de distinguir las dos situaciones en referencia a la actividad subjetiva de la razón como contemplativa o práctica, nos hemos inclinado últimamente a distinguir las dos en referencia a sus propósitos como *hechos* y *valores*. Pero es bien

sabido que resulta difícil dar un significado preciso a cualquiera de estas palabras, o incluso relacionarlas como designando especies de un tipo, por ejemplo, del ser. Puede ser que el problema general que hemos tratado de resolver con el uso de estas dos distinciones familiares haya puesto nuestra atención en una perspectiva ligeramente diferente de esta visión de nosotros mismos como individuos responsables, aunque sigue resultando dudoso que el problema último de la unidad del individuo pueda ser resuelto por medio de este acercamiento mucho más satisfactorio que el realizado por medio de distinciones más antiguas.

La segunda situación triádica en la que nos encontramos respondiendo y siendo responsables es la que mi compatriota Josiah Royce ha descrito con la ayuda de la idea de la causa. Éste trataba de entender la vida moral como un asunto de lealtad en primer lugar, una noción relacionada muy de cerca con nuestra noción de responsabilidad. En lugar de pensar en el hombre como realizador de ideales u obediente ante las leyes, lo veía como alguien que llega al yo a través del compromiso con una causa. Cuando una persona es capaz de decir, “Por esta causa he nacido y por tanto vine al mundo”, ha llegado al yo maduro. Ahora por devoción a una causa –sea ésta la nación o la ciencia o la religión o un simple deber– se encuentra a sí mismo asociado con otros fieles a la misma causa. El lazo de la fidelidad es entonces un lazo doble, por un lado a sus semejantes, por el otro a la causa. Así la lealtad del soldado es un asunto de fidelidad a los demás soldados, y a la causa, nunca a una de estas dos cosas de forma aislada. Dejando por el momento a un lado la idea de lealtad, observamos en el análisis de Royce la presencia de la estructura triádica de la responsabilidad en la existencia social en general. El patriota se relaciona con su país como la causa y con sus ciudadanos. Responde a las acciones de los demás ciudadanos, a sus alabanzas, aprobaciones y desaprobaciones, como alguien que está también ocupado en el diálogo con su nación y mira a ésta, o a sus representantes, para la última alabanza o inculpa-

ción. En reacción ante la acción presente de sus semejantes, anticipa la acción sobre él de ese tercero y realiza un acto adecuado, es decir, da una respuesta que se adecua a esta interacción triádica continua.

En otros análisis de la autoconducta del hombre el tercero puede aparecer como ese grupo de referencia con el que el individuo se relaciona reaccionando ante desafíos presentes. Juega varios papeles, como los psicólogos sociales señalan, al encontrar los desafíos y expectativas de sus semejantes más cercanos en referencia siempre a personas y sociedades de prestigio con las que se identifica y a las que pregunta –en un diálogo interior al menos– no sólo cómo actuarían en su situación, sino cómo aprobarían, desaprobarían, o corregirían su conducta y reacción ante los demás.

IV

Cuando reflexionamos acerca de esta tercera realidad que se nos presenta en todas nuestras respuestas a nuestros semejantes, observamos que siempre tiene un carácter doble. Por un lado es algo personal; por el otro contiene además en sí misma una referencia a algo que la trasciende o que trasciende a aquello a lo que se refiere. El otro generalizado o el espectador imparcial de la conciencia empírica es un conocedor y un evaluador, que representa a la comunidad pero también la causa de la comunidad. La ley a la me refiero en todas las cuestiones de responsabilidad legal implica tanto los administradores de la justicia de mi sociedad como la justicia a la que mi sociedad se refiere como encontrándose más allá de ésta. En la situación del patriota, el tercero con el que se relaciona, además con de sus compatriotas, es la nación o el país, pero ese país no es sólo una comunidad de personas que vive y muere –héroes del pasado y el futuro, padres fundadores y posteridad histórica–, a las que se hace el llamamiento; se trata siempre de dicha comunidad más lo que sus representantes toman como su referencia. Esta referencia puede ser hecha usando el lenguaje de

la causa, como cuando hablamos de democracia en América, o de la religión verdadera en España, o del comunismo en Rusia. Esa causa, una vez analizada, muestra siempre además el doble carácter de ser algo personal y algo que trasciende a las personas. Un patriota democrático en los Estados Unidos, por ejemplo, llevará a cabo su diálogo con sus semejantes habituales, pero como alguien que está en relación con aquello a lo que se refieren sus semejantes –representantes de la comunidad tales como Washington, Jefferson, Madison, Lincoln, etc. Al responder a sus semejantes responde también a un grupo de referencia que trasciende y por esa razón alcanza una independencia relativa de sus asociados inmediatos. En la medida en la que se ha convertido no sólo en alguien que responde sino también en un individuo responsable. Pero ahora el grupo de referencia que trasciende –estos padres fundadores, por ejemplo, encontrados en la memoria y estos –representantes de la comunidad encontrados más tarde con anticipación–, hace referencia más allá de sí mismo. Son personas que significan algo y que representan algo. Representan no sólo a la comunidad sino también lo que la comunidad representa. Finalmente llegamos en el caso de la democracia a una comunidad que nos remite a la humanidad yendo más allá de sí misma, y que al hacerlo así parece concebir no sólo a los representantes de la comunidad de seres humanos como tal sino a una sociedad universal y a un otro generalizado universal, a una naturaleza y a un Dios de la Naturaleza.

Cuando educamos a los niños para convertirse en ciudadanos responsables en las sociedades occidentales tratamos de relacionarles con dichos padres fundadores y con sus historias. No creemos que se volverán responsables si se relacionan tan sólo con los demás ciudadanos. Deben estar también conectados directamente con su país y su causa –lo que ésta sostiene– de forma que puedan interpretar las acciones de los otros ciudadanos en el contexto de la intención nacional; de forma que no serán objeto de la tiranía del caso inmediato y del momento presente. Cuando hace-

mos esto y les conducimos en América, por ejemplo, a leer la Declaración de Independencia, les ponemos en contacto con un conjunto de representantes nacionales que actúan como responsables de sus acciones, que componen su declaración partiendo de un “honesto respeto por las opiniones del hombre”. Pero este hombre, o sus representantes, son considerados por ellos como relacionados con una comunidad última en la que todos los hombres son iguales y están relacionados también con “el Supremo juez del mundo.”

Podría haber ilustrado antes mi visión de la situación triádica en la que somos responsables desde la Iglesia, pero estaba en duda respecto a hacerlo así, ya que estoy tratando en estos prolegómenos a la ética cristiana de abstraerme de la vida en la Iglesia al tiempo que trato de desarrollar instrumentos para el autoentendimiento del creyente. Parece evidente que cuando respondo en la Iglesia respondo a mis semejantes, es decir, al conjunto de miembros de la Iglesia. Me han enseñado el lenguaje, las palabras, la lógica del discurso religioso. Pero el discurso no es sobre ellos, es acerca de un tercero. Ante estos miembros se me exige ser fiel, pero no menos fiel que ante la causa común. Esa causa común la representan para mí los profetas y los apóstoles. Si bien ellos van más allá de mí mismo. E incluso cuando creo que puede ser responsable en la iglesia sólo cuando respondo a Jesucristo, descubro en él a alguien que apunta más allá de sí mismo a la causa a la que es leal y con fe hacia aquello a lo que resulta fiel a sus semejantes –no a los semejantes encontrados en la iglesia, sino en el mundo hacia el que el Creador es fiel, al mundo que el Creador hecho su causa.

Para el creyente monoteísta que considera que todas las respuestas a sus semejantes están interrelacionadas con sus respuestas a Dios como la última persona, la última causa, el centro de la comunidad universal, parece haber indicaciones en el conjunto de la vida responsable, imputable del hombre, de un movimiento de autojuicio y autodirección que no puede cesar hasta que mencione al otro universal y a la comunidad universal, la

cual ese otro representa y hace su causa. No es mi intención luchar aquí por la validez de una nueva forma del argumento moral para Dios. Sólo confirmo esta observación, que estas teorías sociales de la vida moral como responsable no están concebidas realmente para los hechos empíricos, ni son consecuentes con su idea fundamental si frenan tal análisis en el punto de referencia al espíritu, o a las acciones de juicio de una sociedad cerrada a la cual responde el hombre en todas sus reacciones ante los demás. Estas sociedades no son menos autosuficientes que los individuos que se refieren a ellas; estos lenguajes morales en los que los juicios sociales están custodiados no son menos autoaclinatorios que los lenguajes acerca de la naturaleza. Las sociedades que juzgan o en las que nos juzgamos a nosotros mismos son sociedades autotranscendentes. Y el proceso de autotranscendencia o de referencia al tercero más allá de cada tercero no cesa hasta que la comunidad de seres al completo no ha sido abarcada.

Cuando nos acercamos a la existencia del hombre como autoadministrativa con la ayuda de la idea de la responsabilidad, estamos atrapados en el mismo movimiento hacia lo universal en el que el otro se aproxima a la ética, es decir, la teleología y deontología se encuentran implicadas. En la ética teleológica tendemos a preguntar como pregunta final: “¿Qué idea está siendo realizada en la totalidad del ser?” Preguntamos: ¿Cuál es la forma de Dios que es la forma del todo? En deontología finalmente preguntamos: “¿Cuál es la forma universal de la ley?”. Y en la ética de *cathekontic*, o la ética de lo adecuado, nos vemos impulsados hacia la noción de la responsabilidad universal, es decir, de una vida de respuestas a acciones que siempre está calificada por nuestra interpretación de estas acciones como si éstas tuvieran lugar en un *universo*, y por el entendimiento más amplio que habrá en una reacción ante nuestras acciones por los representantes la comunidad universal, o por el otro generalizado que es universal, o por el espectador imparcial que mira nuestras acciones desde un punto de vista universal, cuya imparcialidad es aquella de la lealtad a la causa universal.

Esta situación en ética tiene su paralelo, creo, en la ciencia que más allá de todas las generalizaciones busca lo universal en lo particular y opera con propósito universal. No procede de un universal conocido o definido hacia lo concreto, como lo haría un racionalismo temprano, sino que al moverse hacia lo concreto busca en éste el modelo verificable para otros conocedores; al buscar la relación de unos modelos con otros busca lo que es verificable por el conocimiento universal. Aunque la ciencia no se encarga de conocer lo universal, trata de interpretar cada ocasión particular con referencia a un modelo más general de forma que la tendencia es hacia el universal. Opera con un propósito universal. Y en la demanda por una verificación, o en la imputabilidad como destaca en nuestro conocimiento, existe la misma demanda latente por un conocimiento universal, del mismo modo que en el movimiento de autojuicio hay una demanda por una evaluación universal.

En medio de nuestras responsabilidades sociales, es cierto, no llevamos las referencias que hacemos a esos representantes terceros de comunidades y causas más inclusivas hasta su fin universal. El hombre-hacedor no lleva hasta *el* final la cuestión de la idea última hacia la cual cada idea realizada es sólo *un* fin. El hombre autolegisador en su pensamiento práctico no se mueve siempre hacia la forma *universal* de la máxima que adopta como la regla de su acción presente. Pero en los momentos críticos preguntamos efectivamente acerca de las causas últimas y los últimos jueces y somos impulsados a ver que nuestra vida en respuesta a nuestra acción sobre nosotros, nuestra vida como anticipación de la respuesta ante nuestras reacciones, tiene lugar dentro de una sociedad cuyas fronteras no pueden ser dibujadas en el espacio, o en el tiempo, o en el campo de la interacción, o lejos de un todo en el que vivimos y nos movemos y tenemos a nuestro ser.

El individuo responsable es conducido como por el movimiento de un proceso social para responder y ser responsable en una comunidad universal nada más.

Si este movimiento hacia la comunidad universal parece evidente para otro punto de vista distinto del monoteísta es una cuestión que no necesito debatir, puesto que este ensayo es un esfuerzo de autocomprensión en la comunidad de hombres creyentes, que entienden ya la incredulidad muy bien porque participan de ella ampliamente. Cuando este creyente monoteísta intenta entender su propia vida, encuentra que es una vida vivida menos bajo una ley universal y menos en busca de un ideal universal que una vida de responsabilidad en una comunidad universal. Y le parece que, de formas desconocidas, esos hombres responsables que encuentra que se llaman a sí mismos no creyentes actúan de forma similar, como si necesitaran interpretar todos los acontecimientos y sus reacciones como sucesos en el universo.

La responsabilidad, sin embargo, se ejerce en el tiempo, lo mismo que en la sociedad, este asunto lo abordaremos a continuación.

III

EL YO RESPONSABLE EN EL TIEMPO Y EN LA HISTORIA

I

El resonocimiento de que el yo, este individuo que actúa, es un ser omnitemporal e histórico no parece ser algo de primera importancia en el caso de esas formas de pensar sobre la actividad en las que empleamos las figuras arquetípicas del hombre-hacedor o el hombre obediente, que está de acuerdo con la ley. El hombre-hacedor cuenta con la extensión del tiempo futuro a su disposición para la realización de lo que es potencial en su material. El teleologista tiene siempre algo de escatologista que pone en su punto de mira su *finis* al tiempo que su meta. El epicúreo con su ideal de una vida tranquila, imperturbable, privado de las perturbaciones del placer extremo no menos que del dolor, presenta a los hombres un plan sagaz para una existencia que debe acabar con la muerte. Es la triste filosofía, como la ha llamado Gilbert Murray, de aquellos que saben lo corto que es el tiempo; no se disponen a construir aquello que no pueden acabar o a emplear aquellos materiales que se ajustan sólo en una estructura que requerirá muchas generaciones o un tiempo ilimitado para su culminación. El idealista espiritual con tiempo indefinido frente a él puede diferenciarse del epicúreo más por su perspectiva de futuro que porque piense más bien en la preocupación por el alma frente a la preo-

cupación por la vida sensible al placer y al dolor. El idealista social que ve al hombre como un animal político, participando en la vida de grupo, considera importante la brevedad o la indefinida extensión del futuro social para proyectar sus metas y hacer sus planes. Hay teleólogos de cinco años y teleólogos de progresión indefinida. De esta manera el tiempo del hombre como futuro no entra en la valoración práctica de la potencialidad y en la definición del ideal de aquellos que le ven como el hombre-hacedor. Pero parecen apenas conscientes del presente definitivo, y el pasado parece ser para ellos un breve momento en este modo de pensar acerca de nuestra acción. Ésta puede ser la razón por la que hay tan pocas referencias en la mayor parte del pensamiento académico de este tipo sobre temas tales como culpa y pecado. Un representante de la ética del hombre-hacedor del siglo XX, Nicolai Hartman, presta efectivamente alguna atención al pasado social, histórico, como la escena en la que las grandes ideas morales se han ido desvelando gradualmente. El pasado del individuo tiene también algún significado para él en forma de culpa; si bien la culpa considerada desde este punto de vista es algo que el hombre debe simplemente soportar; cargando con ella, firmemente sin duda, se da cuenta mejor del ideal de su existencia personal. Así que, incluso para Hartman, el tiempo no afecta de forma significativa, ni a las ideas ni a los que las llevan a cabo.

En la ética formalista del hombre como obediente a la ley –el que hace el bien– el tiempo y la historia parecen incluso menos importantes que en teleología. En Kant, el representante más consistente de este modo de definir y dirigir al individuo, el tiempo es sólo una forma de percepción sensitiva; es incluso menos relevante para la actividad de la razón práctica pura que para la actividad de la razón especulativa pura; “...cuando la ley de nuestra existencia (la ley moral) inteligible (supersensible) están en cuestión” escribe, “la razón no reconoce distinción de tiempo y sólo pregunta si el acontecimiento me pertenece, como mi acto, y por tanto

conecta siempre moralmente el mismo sentimiento con él, o si ha ocurrido justo ahora o hace tiempo”.¹ Y de nuevo: “...la existencia en el tiempo es un simple modo de representación que pertenece a los seres que piensan en el mundo, y por consiguiente no se aplica a estos como cosas en sí mismos...”.² En conexión con esta doctrina del *summum bonum*, sin duda, la existencia inmortal se acaba por considerar como el postulado que hace la razón de la disponibilidad del tiempo en el que se lleva a cabo la virtud y del tiempo en el que la felicidad puede añadirse a la virtud. Pero en Kant esto es en gran medida una reflexión tardía; es el ajuste de un sistema lógico riguroso, basado sólo en la autolegislación, para las necesidades prácticas del hombre que, aun siendo esencialmente un ser inteligible, es también un ser sensible. El hombre-ciudadano se encuentra en presencia de una ley pura supratemporal válida para su razón como una razón pura, atemporal. Porque se trata de un ser sensible que desea y que es racional, que sin duda anhela el futuro, pero en su yo racional íntimo no lo tiene en cuenta. Para Kant y los kantianos, como para Victor Hugo, “el futuro no es uno de mis intereses”, ni tampoco el pasado³. Kierkegaard, siendo como era un perfeccionista riguroso de la idea de la segunda crítica de Kant, se inclinaba a concentrar todo el significado de la existencia personal en el momento. Sus seguidores, los existencialistas extremos, definen al hombre en su libertad como alguien que crea nuevamente, que elige y se define a sí mismo en cada presente, aunque ahora permanece solo sin siquiera una ley universal ante él. Con ellos el sustraer al hombre existente su omni-temporalidad, su pasado, su futuro y su historicidad, se ha alejado tanto como es posible.

1. *Kant's Critique of Critical Reason*, etc. ed. Abbott, p.192

2. *Ibid.*, p. 196

3. Cf. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, traducción T.M. Green y H.H. Hudson (Chicago: Open Court Publishing Co. 11934; Harper Torchbooks 1960), como ejemplo Bk. II, Sec. One, c.

Si bien el yo fenoménico que conozco al ser reconocido, los yos que mis semejantes me revelan, el yo que se conoce a sí mismo en sus actos, que define, decide, elige, o bien se mueve a partir de sí mismo, es omnitemporal en formas de las que la teleología y la deontología parecen no ser conscientes. Es un yo que está siempre en el presente, siempre en el momento, de forma que la noción misma de presente no se puede pensar sin alguna referencia implícita al yo. *Yo* y *ahora* se pertenecen entre sí en cierto modo como se pertenecen yo y tú y yo y ello. Pero sólo desde el punto de vista de un observador externo que se abstrae de la existencia personal es esto un momento en el tiempo de reloj entre el 'no más tiempo' y el 'todavía no'; son extensiones del presente. Son el 'aún' presente y el 'ya' presente. Mi pasado está ahora conmigo; está en mi presente como memoria consciente e inconsciente; está aquí ahora como hábitos de comportamiento, de habla y pensamiento, como maneras de cortar y dividir en figuras y formas la gran masa de impresiones realizada en mis sentidos por las energías que los asaltan desde fuera. Mi pasado interpersonal está también conmigo en todos mis encuentros presentes con otros individuos. Ahí está todo mi amor y mi culpa. El individuo no deja su pasado atrás como lo hace la manecilla del reloj; su pasado está inscrito en él más profundamente de lo que el pasado de las formaciones geológicas está cristalizado en su forma presente. En cuanto al futuro, el 'todavía no', está presente en mi ahora en expectativas y anhelos, en anticipaciones y compromisos, en esperanzas y temores. Ser un individuo es vivir hacia un futuro y hacerlo no sólo en forma de intencionalidad, sino también de expectación, anticipación, ansiedad y esperanza. El pasado, el presente, y el futuro son dimensiones de la omnitemporalidad del individuo activo. Están siempre con él desde el momento en que se ha dado cuenta de que "Yo soy yo". Por mucho que lo comentado sobre la continuidad del individuo en el tiempo pueda significar, este 'mucho' debe ser inclui-

do: el individuo existente siempre en un ahora es aquel que se conoce a sí mismo como habiendo sido y como yendo hacia la existencia y hacia el encuentro.

II

La existencia como omnitemporal es la existencia en el encuentro, en el desafío y en la respuesta. Estar en el presente es estar en *co-presencia* con lo que no soy yo mismo. Cuando se hace la abstracción de toda co-presencia, como en momentos de éxtasis místico, el sentido del ahora desaparece; el presente en este caso sólo significa la presencia del místico ante algún otro individuo no místico, consciente de él como co-presente. Pero en el momento de éxtasis místico el individuo, lo mismo que el pasado, el presente, y el futuro, parece desaparecer. Por otro lado somos más conscientes de nuestra existencia en el momento, en el ahora, cuando actúa radicalmente sobre nosotros desde fuera, cuando estamos bajo la necesidad de encontrar un desafío con una acción nuestra, como en caso de cualquier decisión importante. Este sentido radical de la existencia es el sentido de estar co-presente con aquellos otros, o con aquellas acciones que no han estado en nuestro pasado, al menos no de la manera en la que están ahora. En su mayor parte nuestros 'ahoras' se suceden sin llamar la atención sobre ellos porque son los 'ahoras' de la rutina, de repetición de encuentros con otros familiares y acciones bien conocidas. El sentido más agudo del momento llega en los días señalados de nuestra vida personal y social; y estos son momentos presentes en los que no estamos nosotros mismos co-presentes de forma amenazadora o prometedora.

El pasado que llevamos con nosotros es también un asunto de co-presencias. El individuo se acuerda de sí mismo, pero se acuerda en su encuentro con otros. Recuerda a sus padres y sus acciones sobre él y sus respuestas a ellos. Recuerda con dolor aquellas de entre sus reacciones

que provocaron la respuesta desaprobadora y trae a la memoria con placer aprobaciones pasadas. Su pasado está presente también en los hábitos de respuesta adquiridos lentamente ante ciertos tús y ciertos ello constantes. El pasado es presente en el lenguaje familiar aprendido en la infancia, que trae ante el individuo las imágenes o ideas de seres previamente co-presentes. Es el presente en las emociones reprimidas a las que no se permitía salir a la superficie en ciertas situaciones. Todo este pasado, en sus muchas facetas aún inexploradas, que el individuo trae a su presente, es un pasado de respuestas a otros seres y a acciones sobre ellos en espera de sus reacciones.

Así es también en el caso del futuro. Entro en él con mis planes y mis leyes autolegisgadas, con mis resoluciones. Pero cada día de Año Nuevo es un día mas bien de expectación, perdición, esperanza y ansiedad, que un día de resoluciones. Puesto que este futuro en el que el individuo avanza para siempre es también un asunto de encuentro, de acción y respuesta, de encontrarse con co-presencias. Este presente es el tiempo de prepararse para encontrar las acciones sobre mí que preveo, espero, o temo. En la medida en la que es el futuro de co-presencia con realidades familiares y constantes apenas modifica mi presente. Esperaré que brille el sol un día tras otro, ser provisto de alimento comida tras comida; espero que los mecanismos de la naturaleza y de la sociedad me presenten en mi futuro aquellas realidades hacia las cuales pueda dirigir mis repuestas habituales. Ese futuro no crítico es también una de las co-presencias, pero el futuro que marca una *diferencia* con mi acción presente es el futuro de cuestiones inminentes dirigidas a mí de las que no conozco la respuesta, de acciones sobre mí por medio de nuevas co-presencias, o de acciones sobre mí que no me son familiares, llevadas a cabo por aquellos que han estado presentes ante mí en mi pasado. Es el futuro, también, en el que he temido o esperado respuestas de los demás a mis acciones pasadas. De forma que mi culpa al igual que mi ansiedad son funciones de esta exis-

tencia en el encuentro con el co-presente en la existencia omnitemporal. Experimento mi culpa, no como una relación hacia la ley o hacia un ideal, sino hacia los demás. Y la experimento no como mi relación con el ser eterno sino como una relación con una interacción continua que ha seguido y seguirá a lo largo de mucho tiempo.

III

Este individuo omnitemporal en encuentro responde a las acciones sobre él de acuerdo a interpretaciones que son ellas mismas omnitemporales. El individuo no llega a sus encuentros en el presente con ideas eternas, recogidas en el recuerdo platónico de la participación del alma en la eternidad, ni tampoco con leyes eternas de naturaleza inmutable o de una razón humana pura y ahistórica. Llega mas bien con imágenes y modelos de interpretación, con actitudes de confianza y sospecha, acumuladas en su pasado biográfico e histórico. Llega a sus encuentros con los tús y los 'ello' con un equipamiento a priori que es la herencia de su pasado personal y social; y responde a la acción de estos otros de acuerdo a las interpretaciones hechas posibles de esta manera. Las imágenes recordadas son el producto, en primer lugar, no de sus propios encuentros en el pasado sino de una sociedad que le ha enseñado un lenguaje con nombres y metáforas explícitas e implícitas y con una lógica implícita. Con la ayuda de ese lenguaje el individuo ha aprendido a dividir el continuo de sus experiencias en entidades separadas, para distinguir cosas y personas, procesos naturales y movimientos sociales. De ahí que sus respuestas en el presente para encontrar tús y 'ellos' estén guiadas en gran medida por modelos a priori recordados. Busca interpretar cada nueva ocasión asimilándola a un viejo encuentro, y se inclina a responder al nuevo presente en el modo en el que había aprendido a hacerlo con sus antagonicos en el pasado. El individuo que responde e interpreta es enormemente conservador, no por-

que ame el pasado, sino porque su equipamiento interpretativo le empuja al pasado. Las categorías de su razón histórica determinan en gran medida qué puede ahora conocer y cómo responderá en este momento.

Sin embargo, no es sólo el pasado social lo que traemos a nuestro presente sino también nuestro recuerdo personal, privado de nuestros encuentros precedentes y nuestras respuestas. Los tipos de miedo y culpa y disfrute vinculados a encuentros pasados, a acciones de otros sobre nosotros en el pasado, y sobre nuestras respuestas pasadas, están ahora también vinculadas a acciones e interpretaciones en el presente al encontrar a aquellos seres que son como el tú y el ello que recordábamos. Interpretamos, no sólo con la ayuda de nuestras imágenes históricas sino también en confianza y desconfianza, con miedo y alegría, con ayuda de nuestros sentimientos recordados, sea la memoria consciente o no de ello.

Nuestras interpretaciones de las acciones presentes sobre nosotros se hacen con referencia tanto al futuro como al pasado. Este otro ser presente que me desafía o me ayuda o bien que actúa sobre mí, es algo que espero o no espero encontrar en mi futuro. Puedo interpretar su acción como casual, que no necesita ser respondida, puesto que no lo volveré a encontrar. Su acción se considera reveladora o profética o nada. Por otro lado, puede estar repleta de posibilidades y mi respuesta ha de adecuarse, como una respuesta de series de interacciones que culminarán en un futuro cercano o lejano. O de otro modo, mi reacción ante los seres que encuentro en el presente es la de alguien que los subestima no considerándolos importantes, porque me estoy preparando para encontrar seres más valiosos y significativos en mi futuro. Paso al otro lado de la carretera, al tropezar con mis encuentros en jerusalenes terrestres o celestes, en infiernos mundanos o de otro mundo. Considerando mi acción como dirigida a un encuentro futuro, a menudo no consigo darme cuenta que es también una acción en respuesta a seres que encuentro en el presente, a pesar de que sea una acción que ignora.

De esta manera nuestras acciones de respuesta tienen el carácter de ser o no adecuadas. Tratamos de adecuarlas dentro de un proceso de interacción. Las cuestiones que planteamos sobre ellas no son sólo aquellas de su rectitud o equivocación, de su bondad o maldad, sino también las que se refieren a su adecuación o inadecuación en el movimiento total, en la conversación completa. Tratamos de ajustarlas en el todo como una frase que se ajusta en un párrafo de un libro, una nota en un acorde en un movimiento de una sinfonía, como el acto de comer una comida corriente se ajusta al compañerismo de la vida de una familia, como la decisión de un hombre de estado se ajusta en el movimiento hacia delante de la vida de su nación con otras naciones, o como un descubrimiento científico se ajusta a la historia de la ciencia. Pero si se ajustan o no al proceso actual, eso es otra historia.

IV

Así que hemos llegado a la gran cuestión del contexto total en el que respondemos y por medio del cual interpretamos todas las acciones específicas hechas sobre nosotros. ¿Cuál es el lapso de tiempo en el que tienen lugar nuestras acciones de respuesta? ¿En qué historia hacemos que estas acciones nuestras se ajusten? En general parece que el hombre que responde tiene lapsos de tiempo cortos en perspectiva. Actúa en función de pasados breves y futuros breves; y aún así estos cortos períodos de sus planes de uno, cuatro o cinco años están invadidos del sentido de su período vital, de su historia social y humana. De ahí que su interpretación de los acontecimientos presentes esté siempre modificada por contextos mayores en los que estos tienen lugar. Si interpretamos al estudiante de forma superficial nos puede parecer que actúa en un presente que no tiene pasado que vaya más allá de su conexión al mundo académico, y tampoco futuro una vez abandonado dicho mundo. Si bien averiguamos en poco

tiempo que se trata sólo de una ilusión. Su vida en una comunidad mayor y la vida de esta comunidad mayor están presentes en él en todas sus respuestas, lo mismo que están presentes en las acciones de los profesores sobre él. El hombre cuando responde en el presente está interpretando lo que actúa sobre él como ser histórico, como ser en el tiempo.

Aquellos observadores de nuestra condición no parecen muy equivocados al decir que en la mayor parte de los casos respondemos a las ocasiones presentes sino de forma universal al menos con ansiedad, como los hombres cuyo futuro último se limita únicamente al encuentro con la muerte en cualquiera de sus múltiples formas. Ya que cuando tratamos de entender nuestro espíritu desde el punto de vista de la acción de responder, nos damos cuenta de que lo que intentamos hacer en todas nuestras reacciones a acciones sobre nosotros es ajustarlas a un gran patrón de existencia cuyo fin es la nada. Nuestra ética actual, personal y social es en gran medida analizable como una ética de defensa o como una ética de supervivencia. Es la ética de la autoprotección contra el poder amenazador que no se identifica con ninguna acción específica que podamos encontrar, sino mas bien con un movimiento o una ley en la interacción de todas las cosas, una ley de nuestra historia. En nuestra ética de auto-defensa no actuamos hacia la realización de un ideal, a no ser de que la existencia continua sea un ideal; no obedecemos a ninguna ley o razón, a no ser de que sea una ley racional aquella por la que la razón debe defenderse constantemente a sí misma y al cuerpo. Con nuestra ética de auto-defensa o supervivencia llegamos a comprender para cada ocasión particular que el mundo está lleno de enemigos a pesar de que contenga algunos amigos. De ahí que respondamos a todas las acciones sobre nosotros con un modelo de evaluación: los seres humanos pueden ser buenos o malos; pertenecen a la clase de cosas que han de ser o a aquellas que no han de ser. Y finalmente la distinción entre ellas ha de ser hecha en referencia al modo en que sostienen o deniegan nuestra vida; sea ésta nuestra

existencia física, espiritual o social. Podemos ver con bastante claridad cómo funciona el espíritu superviviente si tomamos como referencia la sociedad, que es en gran medida, como pensaba Platón, el gran escrito individual.

Henri Bergson en su libro *The Two Sources of Morality and Religion* ha descrito detalladamente la ética defensiva de la sociedad, amenazada por la acción corrosiva del juicio crítico racional y la rebelión del joven. Pero tenemos muchos ejemplos en la historia contemporánea de la ética social defensiva. En las interacciones destructivas de las castas dentro de los grupos raciales en los Estados Unidos y en Sudáfrica y en otros lugares del mundo debemos tener en cuenta que más allá de toda lealtad a una ley y más allá de todo idealismo, opera en las mentes del grupo defensivo un profundo temor de la destrucción por venir. El futuro no sostiene promesa alguna, ni grandes oportunidades, sino pérdida y descensión, si no a la tumba entonces *ad inferos*. Sus acciones son aquellas que le parecen adecuadas, es decir, que se adecuan a una situación y a una historia cuyo pasado está repleto de culpa, reconocida o no, y cuyo futuro está repleto de muerte en una de sus formas. Cómo la ética de la supervivencia o de la defensa domina las relaciones internacionales no necesita apenas ser señalado. Cambia todas nuestras obediencias, como cuando los demócratas defensivos abandonan su ley de igualdad porque deben defenderse a sí mismos contra aquellos que tienen otra ley. Afecta incluso a los grupos religiosos desde los fariseos del Nuevo Testamento hasta a aquellos protestantes o católicos que temen que Dios pueda morir si ellos no sobreviven. Y en cuanto a la defensa en el caso del espíritu personal, la observación habitual junto con el análisis psicológico nos llama la atención sobre en qué medida nuestras acciones son las de hombres que intentan hacer lo que piensan que es adecuado, con el fin de poder mantener un status en una sociedad que consideran que les amenaza con una existencia aislada, con una especie de muerte social; o que deben reunir fortuna o pres-

tigio o rectitud con el fin de ser recordados, y no relegados al dominio de aquellos que podrían también no haber sido o, de otro modo, que podían haber acabado en nada.

En una vida histórica omnitemporal, que se mueve de la nada a la nada, todos nuestros ideales y leyes parecen ceder ante la exigencia de hacer lo que pensamos que es adecuado en dicha situación. O dicho de otro modo, dichas leyes e ideales se modifican de forma que puedan encajar dentro de este movimiento. El pensamiento deontológico se inclina a considerar la muerte y el fracaso como las consecuencias de la desobediencia a la ley. A la luz del análisis de la respuesta nos inclinamos más a considerar a la muerte y a su dominio sobre nuestra historia como la fuente tanto de la ley, al menos en su mayor parte, como de nuestras múltiples transgresiones. Es este dominio de la muerte lo que nos conduce a desarrollar nuestras medidas defensivas de *No debes* y que nos aísla entre nosotros, individuo de individuo, grupo de grupo, cada uno con el lema “la autoprotección es la primera ley de la vida”. El idealismo y el respeto por la ley de la razón puede protestar, pero el hombre sigue haciendo lo que le parece adecuado en dicha historia de culpa y temor de la pérdida de sí mismo.

V

Si esta descripción de nuestra situación de seres humanos es de algún modo correcta, ¿qué ha sido del presente decisivo, de la libertad del ahora? El individuo responsable y que responde no es ciertamente una máquina, pero ¿no está acaso dominado por un lado por la tradición y la memoria y, por el otro, por una convicción inevitable sobre el carácter del trato con la muerte de ese entorno absoluto en el cual lleva a cabo sus acciones adecuadas? Hacemos nuestras predicciones seguras sobre las acciones de los demás, individuales o sociales, por medio de este entendimiento de la interpretación y la respuesta. Predecimos que actuaran en

defensa propia –de forma más o menos clara; y nuestra profecía es normalmente correcta. Esperamos que los tús y los ‘ello’ actúen como lo han hecho en el pasado –como lo hacen normalmente. Esperamos que cambien sus leyes e ideales reconocidos cuando su adhesión a ellos no conduzca a una acción que se ajuste a dicha historia. Y por regla nuestras expectativas se constatan.

Si bien algo como esa libertad de la que hablan los pensadores teleológicos y deontológicos de sus diversas maneras sale a la luz cuando nos analizamos a nosotros mismos como seres que responden, seres omni-temporales. La cuestión de la libertad se plantea en este contexto como la cuestión de la habilidad del individuo dentro de su presente para cambiar su pasado y su futuro y para conseguir o recibir una nueva comprensión de este contexto histórico último. Si estas dos modificaciones son posibles, entonces la reinterpretación de la acción presente sobre el individuo debe resultar, y un nuevo tipo de reacción, una respuesta que se ajuste en otra vida y otra historia, puede y de hecho tendrá lugar.

Hay al menos dos modos en los que los individuos se encargan de cambiar sus patrones heredados a la hora de interpretar los seres y acciones a los que responden en el presente. Uno es el modo del anti-tradicionalismo; la forma de interpretar de Descartes y del empirismo radical. Comienza con la duda radical, cuestionando cada noción recibida y dando forma en el momento presente a nuevos patrones para interpretar acontecimientos. El método ha tenido su gran éxito en la esfera de los encuentros del hombre con fenómenos naturales. El hombre ha aprendido a interpretar la aparición matutina del sol y el eclipse de luna, el trueno y el rayo de la tormenta, los cambios de estaciones y de clima, el soplido del viento, el nacimiento de los animales, el advenimiento de la enfermedad del cuerpo, la circulación de la sangre, y un sinfín de otros fenómenos con la ayuda de nuevas ideas. Ha llevado a cabo esto dejando aparte decididamente, olvidando de forma determinante, sus antiguos patrones

antropomórficos de interpretación. De ahí que responda a estos encuentros con interpretaciones frescas y con otras reacciones diferentes de aquellas que han sido inscritas en su memoria social, es decir, en su lenguaje ordinario mayoritariamente. Lo que él llama su conquista de la naturaleza es, en su mayor parte, menos una afirmación de dominio que una nueva interpretación de los modos de la naturaleza, una interpretación de sus ocasiones especiales como signos de significados mayores y constantes; se trata entonces de una respuesta a estas ocasiones de acuerdo a la nueva interpretación. Ha encontrado las nuevas respuestas más adecuadas. No es ni obediente ni desobediente ante las leyes de la naturaleza, tampoco se opone a ellas, ni se asocia con sus propósitos. Simplemente se encarga de realizar lo adecuado –llevar a cabo esa acción que se ajustará a la acción natural a la vista de todos sus futuros encuentros con las fuerzas naturales. Y en el mejor de los casos tiene a la vista no sólo el modo en que la acción se ajusta en su propio proceso vital sino también en el proceso natural al completo.

Pero este método de liberarnos de nuestro pasado dejándolo atrás ha resultado ser considerablemente exitoso únicamente en nuestros encuentros con la naturaleza, y en el ámbito interior de nuestro razonamiento consciente sobre la naturaleza. Cuando hemos tratado de aplicarlo en nuestras respuestas a personas y comunidades sólo ha tenido éxito en la medida en la que hemos sido capaces de reducir los individuos a la categoría de objetos, a algo conocido que no conoce, a algo que reacciona sin interpretar. A pesar de la antigua y prolongada queja de que la ética ha de convertirse en científica, debido a la moda de las ciencias naturales, poco parece haberse conseguido en la esfera de la acción interpersonal por medio del método de la duda y olvidando el pasado dando lugar así a un comienzo fresco.

Hay, sin embargo, otra forma de cambiar los patrones de interpretación –un método más adecuado para aquellos seres que llevan en cada

presente un pasado interior, recordado, que no pueden olvidar ni dejar atrás. Es la forma de *reinterpretar* el pasado. Rememora, acepta, entiende, y reorganiza el pasado en lugar de abandonarlo. Como persona social viviendo en el presente con un pasado social seguimos este sistema a través del estudio de nuestra historia social. Es bien sabido y aún profundamente significativo el hecho de que cada generación se inclina a estudiar de nuevo a la luz de su nuevo presente el pasado que éste trae consigo. En América re-examinamos, generación tras generación, nuestra gran tragedia nacional, la guerra civil. Nuestra atención siempre renovada hacia ella ha sido en parte simplemente un esfuerzo para mantener patrones establecidos de interpretación de forma que en el presente el Norte y el Sur, los negros y los blancos, industriales y agricultores, puedan encontrarse y responderse como lo han hecho siempre. Pero en gran medida nuestro estudio de esa historia ha sido una reconstrucción de un pasado que está aún en nosotros, en ideas conscientes e inconscientes, y en complejas asociaciones emocionales con esas ideas. En la medida en la que la reinterpretación de nuestro pasado nos ha conducido a una nueva comprensión y aceptación de acciones pasadas de y sobre nuestros grupos, nuestros encuentros presentes con cada uno como Norte y Sur, negro y blanco, han sido guiados por ciertas ideas nuevas. Cada nación con una recolección social de animosidades pasadas similar, con un complejo heredado similar de actitudes emocionales y personales de grupo a grupo, busca, creo yo, moverse hacia la libertad, hacia la frescura y hacia la adecuación en la interacción presente por medio de reconstrucciones similares de su pasado. Las interacciones internacionales requieren sin duda, y en parte reciben, el mismo tipo de reinterpretación de los encuentros pasados; y de la misma forma ocurre con las acciones y reacciones de los grupos religiosos entre sí. El estudio constantemente renovado de los orígenes del cristianismo tiene más significado para los cristianos que el esfuerzo de descubrir cuál es su propósito o su ley real. Les presenta las

cuestiones siguientes (aunque no siempre lo reconocerán): ¿Cómo pueden quedar libres del dominio de las imágenes heredadas? ¿Cómo pueden responder en el presente no sólo a sus prójimos –Judíos y Romanos– o la gente elegida y el mundo –sino también a Jesucristo, y a Dios, con interpretaciones reconstruidas en lugar de meros y simples símbolos y emociones? Lo mismo ocurre con el estudio de la Reforma por parte de protestantes y católicos, con el estudio de sus orígenes por metodistas y presbiterianos, anglicanos y baptistas. Podemos por supuesto estudiar nuestras historias para establecer mejor nuestros mecanismos de defensa. Pero las estudiamos por la reinterpretación.

Más sorprendente, aunque quizás no más importante que el método de la historia, es ese método consistente en reconstruir nuestro pasado personal que el hombre ha empezado a practicar sistemáticamente bajo el liderazgo de la psicología analítica. Con cuánta profundidad nuestra memoria tanto inconsciente como consciente afecta a nuestras reacciones ante otras personas en nuestro presente; qué imágenes de nosotros mismos llevamos con nosotros como resultado de encuentros pasados yendo atrás hasta el día del nacimiento; cómo los sentimientos de dependencia, amor y agresión, atribuidos a esos encuentros pasados, modifican nuestras interpretaciones de nosotros mismos y de los demás en el presente –sobre todo esto y sobre mucho más nos han hecho poner nuestra atención estos psicólogos. Han descubierto que si las relaciones de unos individuos con otros han de ser reorganizadas, que si las respuestas de unos individuos a otros y a sí mismos en interacción con otros han de ser constructivas más que destructivas, si han de ajustarse mejor en el proceso absoluto de la vida interpersonal, entonces el pasado no debe ser olvidado sino recordado, aceptado y reinterpretado. Lo que de dicho análisis llama de nuevo nuestra atención está relacionado –aunque el carácter exacto de la relación queda bastante poco claro– con esa comprensión de sí mismos que los cristianos han encontrado al buscar la novedad de la vida no olvidan-

do el pasado sino por medio de el perdón del pecado, el recuerdo de su culpa, y la aceptación de su aceptación por aquellos que han sido ofendidos. En la vida del individuo, respondiendo a la acción sobre él en el presente, la libertad del pasado o la innovación del entendimiento y el movimiento hacia una respuesta más adecuada no llega a través del rechazo del pasado sino a través de su reinterpretación. En la curiosa existencia del yo, como un ser viviendo en tres tiempos, la reconstrucción de nuestro pasado puede ser una parte considerable de nuestra esperanza por el futuro.

La reinterpretación de las acciones de otros sobre nosotros –incluso de la acción del entorno total sobre nosotros– que nos da la posibilidad de una nueva respuesta en el presente, es el resultado también de la reinterpretación de nuestro futuro, puesto que reaccionamos en el presente previsiblemente como en el recuerdo. Y como hay constantes y estereotipos en nuestros recuerdos de la misma manera hay constantes en nuestras predicciones. Nuestras acciones en respuesta a acciones sobre nosotros provenientes de los poderes de la naturaleza son guiadas por la confianza con la que esperamos que éstas actúen en el futuro del mismo modo que entendimos que se comportaban en el pasado. Reaccionamos ante la venida de la primavera con acciones anticipadas del verano, el otoño y el invierno. Hacemos lo adecuado en menor medida bajo el dominio de la ley o de ideales, que bajo la expectativa de otras acciones distintas de las nuestras que traerán nuestra semilla para cosechar. Administramos nuestras energías y recursos en respuesta a demandas hechas sobre nosotros por nuestros cuerpos en su interacción con sus entornos siempre anticipándose a futuras demandas y a futuras certidumbres de declive físico y muerte. Pero podemos también revisar estas predicciones de la forma en la que las fuerzas naturales se comportarán en el futuro. Cambiamos nuestras anticipaciones sobre la provisión de alimento que ha de estar disponible para nosotros, o sobre el aumento de población mundial, y a la luz de tales revisiones cambiamos nuestras reacciones ante demandas pre-

sentes. Tratamos de hacer lo que es adecuado en anticipación a una futura escasez o abundancia. Reinterpretamos nuestro futuro también al identificarnos con diferentes grupos. El industrial que ha estado guiando sus actividades preocupándose de la previsión de acontecimientos en las interacciones de su empresa con la sociedad se convierte en un oficial gubernamental; inmediatamente el futuro se alarga al tiempo que la sociedad se amplía, y éste empieza a pensar como alguien que responde y es responsable en términos de generaciones más que en términos de una década, o en el mejor de los casos dos; y también en términos de la interacción de su sociedad más amplia con otras naciones. Así también el hombre de estado, revisando sus previsiones de las futuras relaciones de los enemigos actuales y de los poderes amigos, responde a sus acciones presentes con nuevas interpretaciones. Lo que pensaba previamente no parece ya adecuado porque el patrón de la interacción futura anticipada ha cambiado.

Si buscamos en todo esto el libre albedrío, podemos localizarlo sólo en el momento en el que el agente se compromete a indagar en series ulteriores y más largas de interacciones y en repuestas que tienen lugar en una sociedad mayor, o en el momento en el que se compromete a resolver la cuestión de la adecuación de sus interpretaciones estereotipadas, fijas.

VI

Si bien, todas estas reinterpretaciones sociales y personales de los pasados recordados y futuros anticipados no cambian radicalmente ni nuestro patrón general de entendimiento de la acción sobre nosotros, ni nuestra forma general de adecuar la respuesta en tanto en cuanto nuestro sentido del último contexto quede sin revisar. En la profundidad de nuestras mentes se encuentra el mito, el patrón interpretativo de la metahistoria, en el que todas nuestras historias y biografías están representadas. Tiene formas variables. Se muestra como la historia de ciclos recurrentes de las edades

de oro, plata, bronce y hierro, o de la sucesión del renacimiento personal y la muerte. Se muestra como la historia del progreso infinito de una especie concreta, este ser humano, moviéndose hacia fuera en el espacio con sus conquistas, hacia delante en el tiempo con victorias sobre la naturaleza, pero dejando atrás en su pasado generaciones olvidadas, muertas. Y eso es el gran mito dominante. Es el cuadro mental casi inconquistable de un invierno interminable que yace en los yermos helados de la existencia antes y después de todo su tiempo; o de otro modo, del enfurecido fuego que todo lo destruye antes y después del breve intervalo de su vida sobre nuestro planeta o en nuestra galaxia. Es la imagen de mí mismo llegando a ese futuro cuando no hay más futuro. Es ese entendimiento de la sociedad, en cuyas acciones ajusto mi acción, como ligada a todos los trágicos imperios de la historia hacia el escathon, más allá del cual no hay cura para los males, no hay resurrección. Tiene muchas formas, sin duda, esta mitología de la muerte. Pero todas estas formas conducen a las mismas interpretaciones en el presente; al mismo modo de evaluar a los seres que están co-presentes con nosotros dividiéndolos entre buenos y malos. Y todas las formas conducen al espíritu de la defensa, a la ética de la supervivencia.

Las grandes religiones en general, y el cristianismo en particular, llevan a cabo su ataque no menos significativo sobre este espíritu universal humano desafiando nuestro mito histórico último. Presentan efectivamente nuevas leyes; nos presentan efectivamente nuevos ideales. Pero más allá de todo esto provocan su impacto en nosotros planteando la cuestión sobre toda nuestra concepción de lo que es adecuado –es decir, de lo que realmente se ajusta– cuestionando nuestra imagen del contexto en el que ahora ajustamos nuestras acciones. Sin duda desarrollan ciertas adecuaciones a la mitología de la muerte en sus formas populares –como en aquellas enseñanzas cristianas sobre el cielo y el infierno que conducen a un nuevo maniqueísmo y a una nueva forma de la ética de la supervivencia. Sin duda deben también revestir de símbolos y leyendas la convicción

de que estamos rodeados en la historia por la vida y no por la muerte, por el poder del ser y no por la destrucción última. Estos, como todas las imágenes y palabras humanas, serán objeto de malinterpretación, como cuando nuestra existencia responsable se encuentra toda ella concentrada en la visión de un juicio final donde se considera que prevalece el dominio de la ley. Pero, a pesar de toda aberración y desviación, el trabajo central de revisar nuestra mitología de la muerte dentro de la historia de la vida sigue hacia delante y con ello la redefinición para nosotros de lo que es una respuesta adecuada en un período vital y en una historia rodeados por la vida eterna, y también por la sociedad universal del ser.

IV

LA RESPONSABILIDAD EN DEPENDENCIA ABSOLUTA

I

En las conferencias precedentes he tratado de desarrollar mi modo de entender algunos aspectos de nuestra existencia como individuos, viviendo en respuesta a las acciones sobre nosotros en la sociedad y en el tiempo. La respuesta a otros individuos y a las cosas –a los tús y a los ‘ello’– es, por decirlo así, una dimensión de nuestra actividad; la respuesta en esa omnitemporalidad en la que nuestro pasado y nuestro futuro dan profundidad y altura al presente es otra dimensión. El acto adecuado esta hecho para ajustarse en una situación que se define por más de una medida, algo así como el ebanista que toma muchas medidas de muchas superficies y las cepilla hasta ajustar la espiga y la mortaja. La parábola es por supuesto engañosa en la medida en que trae a la mente la idea del hombre-hacedor; en su responsabilidad el hombre no tiene estructuras tan finamente fijadas en las que encajar sus actos. Una comparación más apta es la del conductor de automóvil que debe tomar cuarenta decisiones por minuto. Ni la obediencia a las reglas de la carretera, ni el deseo de llegar a su meta, ofrecen suficiente base para su conducta. Hemos notado también que al responder en sociedad a la acción sobre nosotros interpretamos cada acto inmediato refiriéndolo a su contexto en la sociedad en aumento en la que

tiene lugar. Nuestra interpretación de lo inmediato depende de nuestro sentido de la comunidad de interacción última. Así que también la omni-temporalidad de nuestra acción y de nuestras interpretaciones históricas está condicionada por nuestra comprensión de lo que se encuentra en el límite de nuestro tiempo. En ambos casos algo que podemos llamar el elemento religioso en nuestras respuestas sale a colación, queriendo decir con la 'religión' en este sentido la relación del hombre con lo que es fundamental para él –su sociedad fundamental, su historia más importante.

Este elemento nos llama más radicalmente la atención cuando consideramos una tercera característica de nuestra existencia como la de individuos que actúan, reaccionan, e interactúan, y siempre como agentes que interpretan. El individuo que se conoce a sí mismo en su encuentro con los demás, descubre que es completamente dependiente de su existencia, totalmente contingente, inexplicablemente presente en su aquí y ahora.

Yo soy, y yo soy yo. Ese "Yo soy", y "Yo soy yo" aquí, ahora, me hace darme cuenta de una acción radical que no puedo identificar con ninguna de las acciones específicas que han constituido los elementos de mi cuerpo. Si bien "Yo" estoy tan íntimamente ligado a mi cuerpo que la vida de mi cuerpo y mi ser parecen casi inseparables, así pues me inclino a decir con los filósofos de la vida: "Estoy vivo, por tanto soy". No puedo identificar la acción radical por la que *Yo soy*, con ninguna de las acciones que han constituido esta mente, que está tan estrechamente relacionada al individuo, que quiero decir con Descartes: "Pienso, luego existo". Tampoco es la acción por la que *Yo soy* identificable con esa serie de acciones por las que aquellas emociones han surgido, que hacen que el observador externo me mire como un complejo de sentimientos, un sistema de emociones, un temperamento, una actitud, y que me empuja a decir: "Siento, luego existo". En todas estas declaraciones el "Yo" ha sido propuesto en la premisa. Mi autoexistencia no se deduce de algo que resulte ser más evidente que ese *Yo soy*. No hay forma de ir desde decla-

raciones impersonales que hablan de que el pensamiento sigue adelante, o que el vivir está en proceso, que los sentimientos suceden, hacia la conclusión de que por consiguiente *Yo soy*. Sólo afirmando al individuo puedo atribuirme su modo de pensar, vivir y sentir.

En la medida en la que el conocimiento crece es posible identificar e interpretar con más precisión las acciones que han actuado sobre esos elementos del cuerpo del individuo; las explicaciones están por venir, el porqué de su estatura, su color de piel, su sexo, su tendencia hacia ciertas enfermedades, y otros hechos biológicos acerca de él son como son. Con tales interpretaciones más o menos a mano es posible para el individuo responder a las acciones que han dado a su cuerpo una u otra característica con, quizás, reacciones siempre más adecuadas. Sus respuestas serán más adecuadas a la vista de su propio movimiento hacia una continuación en el ser físico, hacia una interacción dadora de salud con las fuerzas naturales, y a la vista de la comunidad biológica en la que interactúa con los otros. Pero ninguna de estas interpretaciones de los acontecimientos biológicos afecta al hecho de que soy *yo* el que soy en o con este cuerpo, que *yo* tengo este cuerpo, que éste es *mi* cuerpo. Y ninguna de las respuestas que doy a las acciones que constituyen elementos de mi cuerpo son respuestas a la acción radical por la que *yo soy*.

En la medida en la que crece mi comprensión de las acciones sobre mí, empiezo a identificar las acciones por las que los pensamientos han entrado en mi mente o las acciones sobre mí a las que he respondido como un ser pensante, y así he llegado a tener ciertas ideas y modos de pensar. No me inclino por más tiempo a reaccionar ante las ideas que están en mi mente, por ejemplo a estas ideas de la teleología y la deontología o de la adecuación en la ética, como si fueran ideas innatas o ideas de razón pura. Interpreto las acciones en mi mente por las que estas ideas han llegado hasta mí como acciones históricas en la sociedad; de ahí que responda con aceptación crítica, corrección, o rechazo y trate de tener pensamien-

tos adecuados en una tradición viva, cambiante de interacción entre mentes y de interacción entre mentes y objetos. Pero ninguna de estas interpretaciones de las acciones por las que las ideas en mi mente surgen y son modificadas, interpreta para mí este hecho dado, que soy yo el que está pensando en este aquí y ahora. Por qué una mente en el siglo veinte debería tratar de pensar acerca de la ética con la ayuda de ideas de respuesta –que, considerando el hecho de que está interactuando con otras mentes en este momento concreto de la historia, es explicable. Lo que no es explicable para mí por estos medios es que soy yo quien soy ahora, inseparablemente conectado a esa mente; que soy yo en este momento con su pasado y su futuro y no en el siglo dieciséis, ocho o veintidós de la era cristiana de esta historia de individuos formando ideas, sin hablar de encontrarse en China en la dinastía Ming o de ser un inca de Perú; es con esta mente y estas ideas con las que debo luchar. Tampoco es esa respuesta mía a las cuestiones y afirmaciones de otros en las que ‘me decido’, una respuesta a esa acción por la que yo soy y soy en o con, o a través de esta mente.

Lo que se ha de decir sobre las ideas en general se aplica, por supuesto, a mis ideas religiosas, a mi teología, a las ideas que me han llegado en medio de la interacción con pensadores, oradores y escritores en la era cristiana, en la cristiandad, en la iglesia cristiana, o en el judaísmo, o en alguna otra comunidad histórica de pensadores y creyentes religiosos. Porque puede interpretar las acciones a través de las cuales mis pensamientos y prácticas religiosas han llegado hasta mí –a través de los padres, de la sociedad, la Iglesia, la cultura general; porque puedo rememorar y reinterpretar al menos algunas de las respuestas emocionales e intelectuales que he dado a estas acciones sobre mí por medio de agentes finitos, por tanto puedo responder a la acción continua sobre mí de hombres e instituciones religiosas de formas más adecuadas de lo que era posible antes de que entendiera dichas acciones. Mis respuestas pueden ser más

adecuadas en el sentido de que se ajustan en todo el proceso intelectual, emocional, y religioso de mi vida más consistentemente y se ajustan quizás de forma más consistente y continua en la acción de mi sociedad en aumento. Si bien una vez que todo esto ha sido llevado a cabo, quedan dos cosas sin interpretar; la acción radical por la que he sido arrojado en este proceso religiosos concreto, de forma que mis interpretaciones y respuestas se dirigen hacia desafíos concretos –en mi caso los desafíos de la religión cristiana; y la acción por la que yo soy. La categoría del destino, como la llamaba Karl Heim, llama mi atención al darme cuenta de que no tengo modo de comenzar religiosamente fuera de mi historia, abstrayéndome de mi sociedad. Jesucristo es mi destino, en palabras de Heim, tanto si lo acepto como si lo rechazo. Si respondo al otorgamiento de mi religión histórica con el ateísmo, aún seguiré siendo un ateo cristiano. Mi negación dependerá de la afirmación de que niego. Como ateo cristiano seré un tipo distinto de negador y afirmador de lo que pudiera ser un ateo pre-cristiano. Mis razones para ser ateo serán diferentes. Si esto es cierto en mis respuestas críticas negativas, es evidentemente más cierto en mis respuestas críticas afirmativas ante acciones religiosas de mi sociedad sobre mí. No resulta más factible ser un individuo religioso como tal, de lo que resulta ser un individuo pensante, que siente, o que habla como tal. Estoy destinado a ser estas cosas en el ‘así’ y el ‘de esta manera’ de mi entregada historicidad.

La acción radical por la que soy y por la que estoy presente con este cuerpo, esta mente, este equipaje emocional, esta religión, no se identifica con ninguna de las acciones finitas que constituyen los elementos concretos de la existencia física, mental y personal. En mi existencia social, de álter ego, sé que esta experiencia intensamente privada del yo no es solipista. La comunicación acerca de la experiencia puede ser difícil; si bien resulta menos difícil que la comunicación acerca de muchos acontecimientos públicos. Mis semejantes hablan acerca de su problema de for-

mas que se corresponden inteligiblemente con las formas que yo he de utilizar para hablar del mío. Desde la pregunta del niño, ¿por qué yo soy yo? hasta la indagación del misterio de Heidegger, Jaspers y Marcel; desde la agónica pregunta de la desolada madre de por qué me ocurre esto a mí hasta la pregunta del hombre de estado de por qué estará vinculado a su momento concreto y a su particular nación; desde el disgusto de Hamlet respecto a la sólida carne de su cuerpo hasta las antiguas especulaciones sobre la tumba del alma, y más allá hacia los esfuerzos modernos para ayudar a los individuos a encontrar su identidad –estoy rodeado por las cuestiones de tús que son yos como yo, y preguntan sobre la acción que los empuja a ser, y en dicha historia específica entre los otros seres mencionados en el otorgamiento de la sociedad y el tiempo.

La naturaleza radical de la acción por la que soy, en el ‘así’ y en el ‘de esta manera’ de la existencia, su ‘aquí’ y ‘ahora’, ha sorprendido a más de un pensador además de al moderno existencialista. Alguien que suele clasificarse más frecuentemente entre los naturalistas que entre los existencialistas, el profesor Santayana, en una conferencia dada en el centenario del nacimiento de Spinoza, habló de este modo:

“En lo que estaba a punto de decir... No pretendo prejuzgar ninguna cuestión cosmológica, como el libre albedrío o la necesidad, el teísmo o el panteísmo. Me interesan únicamente las confesiones sinceras de una mente que se ha rendido ante toda exigencia dudosa y toda garantía cuestionable. Entre tales garantías o exigencias hay una que es radical y comprensiva; me refiero, a la exigencia de la existencia y de dirigir el curso de los acontecimientos. Decimos convencionalmente que el futuro es incierto; pero si rebuscamos honestamente dentro de nosotros mismos y examinamos nuestros recursos morales actuales, sentiremos que lo que resulta inseguro no es meramente el curso de acontecimientos determinados sino la presunción vital de que hay un futuro por venir, y un futuro que da continuidad de forma agradable a nuestra experiencia habitual.

Confiamos en esto, puesto que debemos, en las analogías de la experiencia, o más bien en el movimiento del reloj del instinto y la presunción de nuestros cuerpos; pero la existencia es un milagro, y considerada moralmente, un regalo libre de momento a momento. Que vaya a ser siempre análoga a sí misma es precisamente la cuestión que estamos planteando. Evidentemente todas las interconexiones y secuencias de acontecimientos, y en particular cualquiera de las consecuencias que podemos esperar derive de nuestras acciones, están enteramente más allá de nuestro control espiritual. Cuando nuestra voluntad ordena y parece, no sabemos cómo, ser obedecida por nuestros cuerpos y por el mundo, somos como Josué viendo el sol detenido ante su orden; cuando ordenamos y no ocurre nada, somos como el rey Canuto sorprendido de que la marea entrante no le obedeciera; y cuando decimos que hemos llevado a cabo un gran trabajo y redirigido el curso de la historia, somos como el gallo atribuyendo la salida del sol a su cacareo.

¿Cuál es el resultado? Que inmediatamente, por un mero acto de autoexamen y franqueza, el espíritu ha dado con una de las percepciones religiosas más importantes y radicales. Ha percibido que aunque está vivo, es incapaz de vivir, que aunque puede morir, es incapaz de morir; y que en conjunto, en cada instante y particular se encuentra en manos de algún poder extraño e inescrutable”¹.

Esta larga cita llama nuestra atención sobre algunas características específicas de la acción radical por la que el individuo es, y es así y de esta manera, entre los seres y procesos igualmente contingentes que en su fe animal da por hecho. La acción por la que soy, no es una acción por la que he sido arrojado en medio de la existencia en algún tiempo pasado para mantenerme después por medio de mi propio poder. Es la acción por la que soy ahora, de forma que parece más cierto decir que he sido

1. George Santayana, “Ultimate Religion” *Obiter Scripta*, ed. J. Buchler and B. Schwartz (New York: Charles Scribner’s Sons, 1936) p. 283 y ss.

vivido que decir que he vivido. Vivo pero no tengo el poder de vivir. Y además, puedo morir en cualquier momento, pero no soy capaz de morir. No estaba en mi mano, ni en la de mis padres, el elegirme a *mí mismo* en la existencia. Aunque quisieran un niño o consintieran en ello no me querían a *mí*—este yo, así y de esta manera. Y así también yo ahora, aunque yo no *quisiera* ser más, no podría elegirme a mí mismo fuera de la existencia si el inescrutable poder por el que soy lo quiere de otro modo. Aunque desee ser mortal, si el poder que me empuja a ser en este cuerpo mortal destructible elige que sea de nuevo no hay nada que yo pueda hacer al respecto. Puedo destruir la vida de mi cuerpo, ¿Puedo destruirme a mí mismo? Esta sigue siendo la pregunta reincidente de la literatura del suicidio y de los debates aislados de los hombres cuya existencia es una carga. El levantarse de nuevo, bien aquí, en esta vida o allí en algún otro modo de ser, esta fuera de su control. Podemos elegir entre muchas alternativas; pero el poder de elegir la autoexistencia o la autoextinción no es nuestro. Los hombres pueden controlar la natalidad, no la autocreación; pueden cometer *biocidio*; si pueden o no cometer suicidio, autodestrucción, sigue siendo una incógnita.

II

La acción radical por la que somos nosotros mismos en el aquí y ahora, así y de esta manera, no puede ser clasificada en esa serie de acciones de poderes limitados a las que respondemos de acuerdo a nuestras interpretaciones más o menos claras. Podemos interpretar las cuestiones dirigidas a nosotros por los demás. Podemos entender el significado de la acción con la que un semejante hiere nuestros cuerpos o sentimientos. Podemos preguntar qué significa esta acción en un contexto mayor (no sólo lo que él conscientemente quiere decir con ella), e interpretando así podemos responder con una respuesta más adecuada. Pero, ¿cómo inter-

preta el individuo la acción radical que le arroja a la existencia y le mantiene ahí? No puede hacer referencias pasadas a acontecimientos en los que le ha ocurrido algo similar; no puede utilizar analogías diciendo que esta acción es parecida a otra acción que ha experimentado antes. La experiencia es única, aunque se repita por millones de individuos.

A causa de la singularidad del acto radical por el que soy –el acto digamos del destino; porque no parece haber nada que pueda hacer al respecto, porque es doloroso pensar en la dependencia absoluta en la que he sido situado, o por muchas otras razones, mi reacción usual ante esa acción es tratar de olvidarla, no responderla; y así moverme en la no respuesta y la irresponsabilidad tanto como concierna a este individuo central. Esto es para aceptar el modelo familiar de la existencia autoignoradora sobre la que los existencialistas en los tiempos modernos, y también muchos sociólogos a su manera, nos han llamado la atención. A pesar de que la extraña cuestión del yo llegara al individuo en su juventud, aunque encontrara el poder extraño por el que existe –el misterio del ser– pronto dejaría de atender a esta acción diaria, momentánea, importante sobre él y sería dirigido por sus semejantes para concentrarse en encuentros menos radicales, particularmente en encuentros con el otro generalizado de la misma sociedad. Le han enseñado a sustituir la pregunta “¿quién soy yo?” por la pregunta general, “¿qué es el hombre?” o, “¿qué es una criatura racional?” o, “¿qué es un cristiano?” o, “¿qué es un británico o un americano?”. Es conducido a preguntar prácticamente, no “¿qué debo hacer?” sino “¿qué es lo adecuado para el hombre al actuar cara a cara frente a la naturaleza que ha dado lugar a la especie humana junto con otras especies animales?” o, “¿qué es lo más adecuado que uno debe hacer como cristiano o, como miembro de la cultura occidental, o como un hombre de organización?”. Ahora sustituimos la palabra ‘yo’ por la palabra ‘uno’; el ‘yo’ se convierte ahora en uno entre muchos, si bien no un individuo entre muchos individuos; es tan sólo un cuerpo que vive entre muchos

cuerpos; una mente pensante entre muchas mentes; un conjunto de sentimientos entre muchos conjuntos similares. Así se pierde la persona en una masa y responde no como individuo sino como parte de una máquina, o de un campo de fuerzas, o de un sistema de ideas. Responde en toda su acción no al acto por el que es un individuo sino a la acción por la que el grupo de cuerpos o de mentes o de emociones existe. El individuo no existe en presencia de su hacedor o de la acción que lo hace; una mente existe en la presencia de sus objetivos; un cuerpo existe cara a cara con las fuerzas naturales; una conciencia existe en su encuentro con la sociedad. Algunos psicólogos sociales consideran a esta situación como una situación en la que el individuo es 'dirigido por otro' mas que 'autodirigido'; podríamos considerarla como la situación de respuesta a todos los demás excepto a esa otredad por la que el individuo es individuo, y de respuesta por tanto por fuerzas en el cuerpo y la mente, pero no por el individuo como individuo. Heidegger habla de ello como el estado de nuestra pérdida, *Verlorenheit*, cuando el individuo está perdido entre objetos y él mismo es una especie de objeto; podríamos hablar de ello como el estado de nuestra no respuesta como *individuos*. En este estado decimos "pienso" pero realmente queremos decir "parece"; decimos "creo" pero en realidad queremos decir "parece probable". Incluso los contratos, promesas, y compromisos son hechos con el estado de ánimo de una tercera persona como si nuestra firma en el vínculo significara "alguien se cuidará de que éste o sus herederos encuentren esta obligación". Podemos incluso tomar el siguiente compromiso: "Te amaré, honraré y guardaré" como si significara "parece como si algo en mí continuara amándote, respetándote y siendo bueno contigo".

Hay un modo más precavido de interpretar y responder a la acción radical por la que el yo es empujado a existir. Este es el modo de hacer oriental principalmente, aunque tiene algunas contrapartidas en el saber occidental. En lugar de ignorar la acción radical por la que soy, dicho saber

la atiende e interpreta como la acción de un poder engañoso. “No hay pesar como la existencia: ni felicidad mayor que el Nirvana”². “Es el deseo, es la ira, lo que es voraz, maligno. Has de saber que en este mundo se encuentra el gran enemigo, como una llama escondida en una nube de humo...así se encuentra este mundo envuelto por el deseo”³. Y el deseo es principalmente el deseo de ser un individuo. El ser consciente de uno mismo, para usar nuestro lenguaje occidental, es la gran ilusión de donde surgen los pesares y las crueldades de la existencia, o es el poder demoníaco en los hombres que debe ser exorcizado por medio de la disciplina y la contemplación hasta alcanzar la autorenuncia completa. No es perdiéndose uno mismo en la mente común de la masa como se lleva a cabo la respuesta adecuada al poder por medio del cual existe el individuo. Hacer esto no es tomar suficientemente en serio el carácter radical de la acción por la que el individuo llega a ser, ni tampoco entender cómo su respuesta a esa acción cualifica todas sus demás acciones. Por dicho saber el individuo encuentra al gran enemigo en el poder por el que es; el enemigo no ha de ser ignorado sino combatido con una estrategia inteligente.

Para alguien que en su historia personal ha tenido que tratar con la acción radical por la que él es con la ayuda de las interpretaciones de sus semejantes cristianos, parece claro que de ambas formas –la que ignora la acción y la que la interpreta como hostil– son primeramente expresiones de fe, pero se trata de la fe en su forma negativa de desconfianza. Cuando decimos que la interpretación de la acción radical se hace con fe, usamos la palabra fe, no queriendo referirnos a una serie de creencias que deben tomar el lugar del conocimiento hasta que el conocimiento sea posible. El aspecto de la fe que tenemos en mente aquí es simplemente esa confianza o desconfianza que algunos psicólogos consideran como el ele-

2. Dhammapada; cf. K.Saunders, *The Ideals of East and West* (New York: The Macmillan Company, 1934) p. 28.

3. De la Gita; cf. Saunders, *op.cit.*, p. 35.

mento básico del desarrollo de la personalidad de un niño durante su primer año de vida, y al que los teólogos, Lutero en gran medida, han señalado como el elemento fundamental de la religión. La fe es la actitud del individuo en su existencia hacia todas las existencias que le rodean, como seres en los que confiar o de los que sospechar. Es la actitud que aparece en toda la cautela y confianza de la vida al moverse entre lo que está vivo. Es fundamentalmente la confianza o la desconfianza de ser uno mismo. Dicha fe es un ingrediente en todo el conocimiento, como la confianza presente en dicho conocimiento sobre la constancia de los procesos observados en la naturaleza y como la confianza en el prójimo que transmite sus observaciones. Está presente en su forma negativa de desconfianza en todas las indagaciones que hacemos sobre el grupo de acciones de nuestros amigos y aliados religiosos o nacionales. Dicha fe no es nunca la antítesis del conocimiento sino su acompañamiento; aunque en algunos casos hay una preponderancia de la fe sobre el conocimiento, y en otros preponderancia del conocimiento sobre la fe, lo que puede ser evidente en forma de declaración. “Te creo” es una declaración de fe aunque contenga un elemento de conocimiento o reconocimiento. “Muchos de vosotros sois miembros de la universidad de Glasgow” es una declaración de hecho, pero esta dicha con cierta confianza en lo que me han dicho y mostrado.

La fe como la confianza y la desconfianza acompaña todos nuestros encuentros con los demás y califica nuestras respuestas. Pero es el ingrediente principal de nuestra interpretación del acto radical o de la actuación por la que somos individuos, aquí y ahora. Sin duda, algún elemento de esa otra especie de fe –la gran hipótesis acerca del qué y el cómo de nuestro convertirnos y del convertirse de todas las cosas– puede acompañar nuestra interpretación de la confianza. Las teorías de la creación, de cómo el mundo contingente llega a ser, bien en seis días hace cinco mil años, o en eones hace sesenta billones años, bien por designio o por acci-

dente, bien por medio del arte o del crecimiento—, estas teorías pueden acompañar nuestra interpretación del acto por el que somos y estamos en este mundo. Pero dichas hipótesis ardiente o ligeramente sostenidas lo que hacen es expresar más que descubrir la interpretación fundamental de la fe en su confianza o desconfianza del poder extraño e inescrutable que nos elige a nosotros y a todas las cosas en la existencia. Parecemos discrepar en nuestra respuesta a ese poder, no porque en el pensamiento religioso o secular sostengamos teorías variables sobre el origen de la realidad existente, sino porque interpretamos en confianza o en desconfianza el acto por el que nosotros mismos somos y estamos en este mundo.

Cuando decimos que el poder por el que somos es Dios, podemos expresar nuestra interpretación con confianza, ya que decir “Dios” es decir “bueno” en nuestro lenguaje común; la palabra, Dios, significa el que afirma nuestro ser, no el que lo niega; “Dios” significa el interés del último por lo que surge de éste, no su descuido o animosidad. Si bien es bastante posible decir que el poder es “Dios” y sin embargo expresar desconfianza, puesto que la palabra Dios puede significar para nosotros un poder que es celoso de sus derechos, desconfiando de su creación, que está tan dispuesto a negarla, a condenarla a la destrucción y a condenarla a la pena eterna, como a afirmarla, mantenerla y bendecirla. La cuestión de nuestra interpretación fundamental no se ha de zanjar por tanto preguntando qué palabras usamos, más de lo que puede ser respondido preguntando acerca de las teorías de la creación que empleamos. Nuestra interpretación fundamental de la acción radical por la que somos se hace con fe como confianza o desconfianza. Entre estas dos parece no haber término medio. El poder inescrutable por el que somos está tanto a favor nuestro como en nuestra contra. Si es neutral, desatento respecto a las afirmaciones o negaciones de todas y cada una de las criaturas, está contra nosotros, y ha de desconfiarse como si fuera activamente hostil. Puesto que entonces nos ha empujado a ser como extraños, como seres que no se adecuan.

La confianza o desconfianza del ser o, mejor, del poder por el que soy y somos, es una respuesta altamente personal. Por supuesto tiene sus aspectos sociales. La confianza de mis semejantes en el poder por el que son, y también su lealtad hacia mí y hacia nuestras causas comunes, influye en mi confianza o desconfianza en lo último. Pero continúa siendo cuestionable si el individuo es conducido más hacia la confianza en lo último porque encuentra que todos los seres finitos acerca de éste no son de fiar, o mas bien porque es conducido en estadios desde la confianza en lo que está a mano hasta la confianza en lo último. ¿Acaso es porque todos los poderes finitos en los que hemos confiado por su valor nos han fallado la razón por la que nos volvemos hacia lo último?, ¿o porque hemos visto los trazos de la estructura de la fe en todo el ámbito del ser que hemos sido conducidos a la confianza en el Ser considerado simplemente? La confianza y desconfianza en el poder último del ser afectan y son afectadas por todas las interacciones de la confianza y sospecha entre los tús y los 'ello'. Si bien la inmediatez de la relación del ser con el poder por el que es no puede ser suplantada por la mediación de ningún grupo de creyentes. La teología y la doctrina son siempre altamente sociales, representan nuestras respuestas a los relatos de cada uno y las interpretaciones del encuentro con lo último. Pero la fe, como la confianza y la desconfianza, es inexpugnablemente personal. De las teorías que sostengo sobre Dios y el hombre y la historia de la humanidad puedo decir que constituyen "no una fe propia" sino la de la iglesia. Pero la confianza y la desconfianza son mías propias. En esta fe, por esta fe, vivo. Las formas con las que formularé y justificaré y expresaré mi confianza o desconfianza en términos de actos rituales dependen en gran medida del entramado social e histórico en el que llevo a cabo mi doble respuesta al acto radical y a todas las acciones finitas, pero lo que es formulado y expresado en tales términos es algo individual y personal. Yo no respondo, no soy responsable, hacia el poder último si me deslizo dentro de las respuestas del grupo, respondo como alguien que entre otras

cosas es también cristiano, judío o agnóstico. En el ámbito de la religión social no menos que en otro ámbito la desaparición del individuo en una masa, la huida de una respuesta personal y de la responsabilidad, es una posibilidad siempre presente. Ciertamente la religión social puede proporcionar tentaciones particulares para escapar de dicha responsabilidad, del mismo modo que instituciones educacionales pueden proporcionar tentaciones particulares para evadirse del desafío de conocerme a mí mismo. El ataque de Kierkegaard al conjunto del cristianismo fue hecho sin duda con una interpretación en mente de las instituciones sociales en cierto modo inadecuada. No se ajustaba lo suficiente, pero la verdad que hay en ella no era exagerada. “Cuando todo el mundo es cristiano, nadie es cristiano”. La fe que no es mía propia sino una unidad de una masa no es confianza o lealtad. Puede ser un contenido de una mente común.

La respuesta en confianza o desconfianza al acto radical de la creación del individuo y su mundo califica toda interpretación particular de las acciones finitas sobre el individuo y por tanto todas sus reacciones. Hay seguramente también algo similar a una respuesta concreta o fundamentalmente religiosa. Encontramos esto en los actos casi espontáneos de orar o dar gracias por nuestra condición de seres y por el mundo a nuestro alrededor, o bien en las acciones antitéticas de rechazo, de maldecir el poder que nos ha creado y nos ha hecho los hombres que somos en este mundo. También existen las respuestas de compromiso de fe directa, bien sean en forma de resoluciones de confianza (“Padre, deposito mi espíritu en tus manos” o “Aunque me mate confiaré en él”) o de lealtad. Pero en su mayor parte la respuesta de fe a la acción radical por la que el individuo es, está presente como un elemento que califica todas las interpretaciones y reacciones ante los movimientos de ese mundo finito de seres concretos en el que está envuelto el yo.

En qué consiste este asunto es algo que puede ser aclarado, creo yo, si tratamos de responder a algunas cuestiones acerca de nuestras interpreta-

ciones (y reacciones) ante lo que está ocurriendo a nuestro alrededor en el curso diario de los acontecimientos. Una de estas es la cuestión: “¿Cómo es posible ser *uno* mismo en la multiplicidad de acontecimientos y de la interpretación de estos por uno? ¿Cómo se convierte el individuo como tal en responsable en lugar de permanecer como una concatenación de sistemas de respuesta, ajustando sus acciones ahora en esta, ahora en aquella serie de acontecimientos? Los sociólogos que hablan de los muchos roles que juega una persona en su relación con los diferentes grupos no parecen responder a la cuestión sobre el uno mismo que está presente en todos los roles. Los psicólogos que hablan de la autoidentificación como un proceso de autodistinción de los otros dominantes no me dicen de forma adecuada qué es lo que el individuo distinto identifica él mismo. Algunos sistemas de unidad han sido alcanzados por el individuo cuando interpreta acontecimientos concretos como ejemplos de un comportamiento general, cuando discierne en el trabajo constantes naturales en ocasiones naturales y constantes sociales en el comportamiento de los demás individuos en sus variadas agrupaciones. El hombre que responde y es responsable ante la naturaleza, ajustando sus acciones a las de la naturaleza; el hombre que responde en la sociedad política, económica o cultural como un ciudadano responsable; el hombre de negocios responsable, el educador responsable, el científico responsable, el padre responsable, el hombre de iglesia responsable –a tales hombres los conocemos y comprendemos. Pero, ¿qué une todas estas respuestas y responsabilidades entre sí y dónde se encuentra el *yo* responsable entre todos estos papeles que juega el ser individual? ¿puede ser localizado en el individuo, como si por algún poderoso acto de autocreación se creara a sí mismo como un “yo” entre todos estos sistemas de interpretación y respuesta? El individuo, como un individuo entre todas las reacciones sistematizadas con las que se compromete, parece ser la contrapartida de una unidad que descansa más allá, si bien se expresa a sí mismo en toda la variedad de sistemas de acciones sobre él.

En lenguaje religioso, el alma y Dios se pertenecen entre sí; o dicho de otra forma yo soy uno conmigo mismo al encontrar al Uno en todos sus actos sobre mí. Cuando mi mundo se divide en dos dominios, el natural y el sobrenatural, o el físico y el espiritual, o el secular y el religioso, en los que son interpretados los diferentes poderes como en el trabajo, y los diferentes significados y modelos de acciones son evidentes, entonces cuento con dos 'yos'. Pero en la medida en que en (la fe) confianza reconozco que cualquier acto sobre mí, en cualquier dominio del ser, es parte de, o participación en, una acción última, entonces aunque no haya entendido nada más acerca de la acción última, yo soy ahora uno. O, para presentar el asunto de otro modo, por esa acción por la que yo soy yo en todos los roles que juego, como reacción a todos los sistemas de acción que chocan conmigo, estoy en la presencia del Uno más allá de toda la pluralidad. Y mi respuesta ante cualquier acción concreta toma la forma de una respuesta también ante el Uno que está activo en ella. Reacciono ante la acción de la naturaleza con la pregunta, "¿qué verdad general se expresa en ellas?", pero también con el interrogante, "¿qué veracidad universal hay aquí; y, qué significa todo este sistema de la naturaleza en su relación con estos otros sistemas de acción –por ejemplo, nuestro pensar humano en sí y nuestra existencia humana?". Responder a la acción última en todas las respuestas a acciones finitas significa buscar una integridad del individuo entre todas las integridades de las actividades científicas, políticas, económicas, educacionales y otras actividades culturales; significa ser un individuo respondiendo entre todas las respuestas de los roles que se han jugado, porque está presente para el individuo el otro Uno más allá de todos los sistemas finitos de la naturaleza y de la sociedad.

Cómo la respuesta a la acción radical por la que yo soy yo, y las cosas son como son, califica todas las reacciones concretas queda también claro, creo yo, cuando –volviendo a los asuntos de nuestras conferencias segunda y tercera– preguntamos: "¿en qué sociedad y en qué tiempo llevamos

a cabo nuestras respuestas a acciones inmediatas sobre nosotros?” o, “¿en qué sociedad y en que tiempo las interpretamos como teniendo lugar?”. Coloco cada acción en alguna sociedad o compañía de interacción y en alguna historia. La acción se entiende sólo porque sus relaciones se entienden, y la cuestión es acerca del alcance de sus relaciones, sobre su contexto. ¿Está mi reacción ante mi oponente guiada por mi capacidad de situarle en la pequeña sociedad de la cual soy el centro de forma que él es mi enemigo, o en la sociedad más amplia de aquellos que sirven a la misma causa –sea esta la vida del conocimiento, la política o la cultura– de forma que éste aparece como el crítico de mis ideas o propósitos; o debo verle en una sociedad universal, de forma que aparezca en toda su hostilidad y en toda su censura como mi servidor? Cuando responde al poder creativo Uno, sitúo a mis semejantes, humanos subhumanos y suprahumanos, en la sociedad universal que no tiene su centro ni en mí ni en ninguna causa finita sino en el Uno Trascendente. Y la respuesta está matizada en conformidad. Y así ocurre también con el emplazamiento histórico. ¿En qué tiempo? ¿en el tiempo de mi cultura o religión? o, *¿sub specie aeternitatis?* –en el tiempo que incluye todos los tiempos.

Finalmente está la cuestión de la evaluación presente en todas mis interpretaciones. Las acciones a las que respondo se valoran como importantes o sin importancia; son buenas o malas, correctas o incorrectas. Pero, ¿para qué y para quién son importantes o sin importancia, buenas o malas? Al hacer mi interpretación me abstraigo de la situación general y trato de entender la importancia o insignificancia de un ser presentado ante mí o de un acontecimiento ocurrido en mi presencia con referencia a algún centro hipotético. Puedo tan solo preguntar: “¿es esta comida buena para mi estomago?”, “¿es esta línea de pensamiento importante para la clasificación de mi tesis?”, “¿conducirá la aprobación de tal o cual ley a la paz de mi comunidad?”. De forma que me muevo dentro de muchos sistemas relativos de bien y de mal y llevo a cabo muchas respuestas espe-

cíficas de acuerdo a estas interpretaciones evaluadoras. Pero todas estas respuestas técnicas se encajan, por decirlo así, en sistemas mayores de evaluación. Las frases con las que establezco mis juicios de valor son parte de párrafos, los párrafos de capítulos, y los capítulos son parte de un libro. Y más que ser el libro la consecuencia de añadir frase a frase, son esas frases las funciones del libro, hechas para ajustarse al libro. Todas mis evaluaciones específicas y relativas expresadas en mis interpretaciones y respuestas son modeladas, guiadas, y formadas por la comprensión del bien y del mal que yo tengo *sobre el todo*. Desconfiando de la acción radical por la que soy, por la que mi sociedad es, por la que este mundo es, debo encontrar mi centro de evaluación en mi mismo, o en mi nación, o en mi iglesia, o en mi ciencia, o en la humanidad, o en la vida. El bien y el mal vistos así significan lo que es bueno para mí y lo que es malo para mí; o bueno y malo para mi nación, o bueno y malo para alguna de estas otras causas finitas, como la especie humana, o la vida, o la razón. Pero debiera ocurrir que la confianza se me entregue por el poder por el que todas las cosas son y por las que yo soy; debiera aprender yendo a las profundidades de mi existencia a rogar por la fuente creadora, de modo que entienda y vea que, *lo que es, es bueno*, afirmado por el poder del ser, sostenido por él, con intención de ser, bueno en relación al centro último, al margen de lo injusto que sea en relación a los demás finitos. Y ahora todas mis evaluaciones relativas estarán sujetas a una continua y enorme corrección. Serán hechas para ajustarse en un proceso total productor de bien —no lo que es bueno para mí (aunque mi confianza acepta eso como incluido), no lo que es bueno para el hombre (aunque eso está también incluido), no lo que es bueno para el desarrollo de la vida (aunque eso también pertenece al cuadro), sino lo que es bueno para el ser, para el ser universal, o para Dios, centro y fuente de toda existencia.

Así pues el yo responsable encuentra su unidad en su responder explícito a la acción por la que es un individuo, un yo entre todos sus roles, y

en su responder a una acción entre todas las acciones a las que está sujeto. El problema moral del *uno entre muchos* en su parte subjetiva es el problema de un individuo dado al yo y requerido por él en todo el pluralismo de su ser. Esta unicidad, la que dice que “yo soy yo”, está dada. Representa una acción surgiendo en el individuo y manteniéndolo. Responderle es responder a *mi* hacedor. No importa lo responsable que pueda ser en mis varios roles como miembro de sociedades y encargado de puestos, yo no soy un individuo completo, responsable hasta que me he enfrentado a esta acción, la he interpretado, y he dado mi respuesta.

En su parte objetiva el problema moral del uno entre muchos es el problema de discernir una acción, una intención, un contexto final entre todas las acciones sobre mí, surjan éstas de poderes naturales o del hombre, de los tús o de los ‘ello’. El individuo que es uno en sí mismo responde a todas las acciones sobre él como expresión de Una intención o de Un contexto. Para él no hay maldad en la ciudad sino la que ha llevado a cabo el Señor; no hay crucifixión pero el Uno ha crucificado. Cómo y por qué estos acontecimientos se ajustan, aún no se sabe. En la medida en la que reconoce con fe negativa o positiva, con confianza o desconfianza, el Uno entre la pluralidad, acepta la presencia sólo de Una acción entre todas las acciones sobre él.

Estas dos unidades son inseparables entre sí. Yo soy uno en mi misma pluralidad y por tanto responsable como individuo al enfrentarme a la acción Única en las acciones de los que constituyen la pluralidad sobre mí.

El idealismo monoteísta dice: “Recuerda el plan de Dios para tu vida”. La deontología monista ordena: “Cumple la ley de Dios al obedecer a reglas finitas”. La responsabilidad afirma: “Dios está actuando en todas las acciones sobre ti. Así que responde a todas las acciones sobre ti como si respondieras a su acción”.

Nuestra acción cuando estamos perdidos es, sin embargo, la acción de desconfianza. Parece que contamos con nuestra unidad como individuos

sólo como pecadores que desconfían profundamente del Uno en la pluralidad. Si bien dicha desconfianza se convierte ocasionalmente en confianza. Sobre este asunto de nuestra responsabilidad en el pecado y la salvación debemos intentar arrojar alguna luz desde el punto de vista del análisis de la respuesta en la última conferencia.

V

LA RESPONSABILIDAD EN EL PECADO Y LA SALVACIÓN

La cuestión final a la que me dirijo en esta serie de conferencias sobre una filosofía cristiana de nuestra existencia moral como hombres es: “¿el esfuerzo de ver nuestra autoacción como algo que responde y es responsable, arroja alguna idea en ese complejo conjunto de problemas del entenderse a uno mismo al que nos referimos en la comunidad cristiana con la ayuda de las palabras ‘pecado’ y ‘salvación’ o ‘redención’?”.

“*Die Welt liegt im argen*”¹. Los pensadores cristianos han utilizado sobre todo el método legal al interpretar la condición humana de autocontradicción, de conflicto interno en el individuo y en la sociedad, de alienación desde el individuo, desde el prójimo, y desde el Trascendente; de modo que consideran que éste prevalece entre todos los hombres. Bajo la influencia de la carta de San Pablo a los romanos en particular, creo que nos inclinamos a leer las Escrituras y la historia de nuestra vida con mentes generalmente dominadas por el símbolo del hombre-bajo-la-ley. De esta manera pensamos en la contradicción en la que estamos envueltos como aquella del criminal que se rebela contra la ley social a pesar de vivir bajo ella y de necesitar mantenerla en el caso de que su acción de rebeldía traiga consigo las consecuencias deseadas. Es como la autocontradic-

1. I Juan 5:19 (traducción de Lutero).

ción de la mentira, puesto que el mentiroso ha de desear que la ley que exige la verdad sea generalmente observada en el caso de que su transgresión acabe por resultar algo ventajoso para él. O esa contradicción interna es como la del hombre que reconoce dos leyes en conflicto, una natural universal, ley recta, y una ley particular, provincial, una ley en la mente y una ley en los miembros, la ley del ámbito de la muerte y la del ámbito de la vida, la ley de una sociedad demoniacamente gobernada y la ley del reino de Dios. O por otra parte la dualidad es como la del rebelde anárquico que se afirma a sí mismo contra el ámbito dominante de la ley y descubre que debe decretar y obedecer nuevas leyes en medio de su rebelión contra toda ley con el fin de mantenerse a él mismo y a su comunidad rebelde.

Cuando nos acercamos a nuestra condición humana con este modelo predominante en mente, nos encargamos de trazar la fuente de nuestra condición presente del mal hacia algunas transgresiones de nuestro pasado. No sólo hace esto el cristiano; la tendencia de considerar la condición presente del hombre como miserable comparada con cierto pasado feliz o con su estado potencial es tan general que uno se inclina a pensar que la idea de una caída es prácticamente universal. El comunismo cree en una caída no menos de lo que lo cree el cristianismo. Rousseau cree en ello no menos de lo que lo cree San Agustín; Spinoza no menos que Tomás de Aquino. Y cada partido político tiene su teoría sobre cómo llegamos a la confusión actual. También parece casi universal pensar que tal caída está conectada con el dar o transgredir la ley. En nuestras estrechas sociedades nos inclinamos a situar la culpa de las desgracias actuales en alguna desobediencia propia en nuestro pasado, o de nuestros padres, o de los líderes de nuestra nación, o de una sociedad más amplia. Están aquellos que identifican la caída y el advenimiento de la desgracia con el principio de la primera y la segunda guerra mundial, o con el alzamiento de Rusia, o la revolución industrial, o la Reforma, o el establecimiento de Constantino, o la llegada de la civilización misma. Se inclinan asimismo a adscribirlo a algún

desafío intencionado de una ley buena, aunque haya sido reconocida y obedecida hasta ese momento, o al menos reconocible y obedecible. El entendimiento cristiano del hombre –quizás el de todos los monoteístas radicales– no difiere tanto de otras teorías de la condición humana porque proponga una caída, sino porque la sitúa en el origen de la historia de los seres humanos y por tanto piensa en ello como algo en lo que participan todos y cada uno de los mencionados seres humanos. De todas formas ese no es nuestro principal punto. Éste es más bien que la desgracia autocontradictoria del hombre la interpretan los cristianos igual que muchos otros como debida fundamentalmente a la desobediencia.

Cuando este símbolo dominador se usa las consecuencias del pecado también se interpretan con la ayuda de la misma imagen, la culpa en el mismo individuo y el castigo llegando a éste desde fuera. Las cuestiones que se plantean son si la experiencia y la culpa objetiva son proporcionales; si el castigo se ajusta al crimen; por qué el inocente sufre y el injusto prospera. Gran parte del largo debate que se llevaba a cabo en la comunidad del Antiguo Testamento sobre la rectitud de Dios, y gran parte de la discusión que sigue en la comunidad del Nuevo Testamento y entre los cristianos tardíos y sus semejantes en el mundo, se ha llevado a cabo con esta asunción aceptada por todas las partes. La vida recta es la vida obediente, obediente a reglas justas; el pecado es transgresión. La consecuencia del pecado es o debiera ser, por tanto, la consecuencia legal, el castigo, tanto si por castigo uno se refiere sobre todo al esfuerzo de equilibrar la balanza en una sociedad, como si se refiere a advertir a los demás a la hora de cometer tal transgresión, o bien todas estas juntas. Con el símbolo de la ley y de la transgresión firmemente establecido el desarrollo de las ideas de una ley universal o de un juicio universal y de un castigo o recompensa eternos parece lógicamente proseguir cuando la escena de nuestra acción humana es entendida como la de la sociedad universal bajo la ley en un tiempo infinito.

Lo que ocurre al tratar de entender la salvación del hombre del pecado y sus consecuencias queda –cuando el símbolo de la ley predomina– ilustrado a lo largo de toda la historia de nuestra reflexión cristiana y también humana generalmente sobre este asunto. La salvación es la *justificación* del transgresor, su *absolución* ante la corte universal a pesar de su culpa. Su condición es el arrepentimiento interpretado como reconocimiento de culpa y pesar por el pecado y quizás también el castigo que sustitutorio de otro, de Cristo. La vida del redimido está concebida a menudo como la vida bajo una nueva y más alta ley o, más precisamente, como una vida vivida obedeciendo a una ley interna, inscrita sobre el corazón. Todos los términos estándares de la teología reflejan ante la mente la presencia de la imaginiería legal, la justificación por la fe, la expiación sustitutoria, la rectitud de Dios, etc.

Un pensamiento mucho más iluminado acerca de nosotros mismos en el pecado y la salvación ha sido desarrollado en el cristianismo y la cristiandad con la ayuda del símbolo legal. Con su ayuda también, y sin duda de forma más significativa, la vida actual de los individuos ha sido profundamente modificada. Los símbolos de orden, obediencia, justificación, arrepentimiento por una transgresión, están tan profundamente encastrados en el lenguaje de la fe cristiana –particularmente en el discurso directo yo-tú de la oración y la confesión– que resulta difícil entender cómo la actual experiencia de nuestra existencia en la desgracia y en la gloria, en cautiverio y en libertad, en muerte y en vida, puede ser comprendida y modelada sin esta imaginiería.

Y aún así es bien sabido que las paradojas se nos acumulan cuando tratamos de entendernos en la sociedad y el tiempo ante Dios, con el uso de este simbolismo. Está la paradoja de la ley y el evangelio, que no es únicamente el asunto de gran parte del debate teológico sino que se manifiesta en los dilemas de un razonamiento práctico que busca, por ejemplo, reconciliar el requerimiento de la ley de amar a Dios con el corazón, alma, mente

y fuerza, y al prójimo como a uno mismo, con la espontaneidad, el carácter desinteresado, del amor genuino. Amar obedeciendo a una exigencia no es amar en absoluto; si bien se exige que uno ame desinteresadamente. Existe la misma paradoja en la reflexión que dice que la acción del redimido ha de ser obediente ante la voluntad de otro distinto de uno mismo, a saber Dios, si bien debe ser redimido en libertad, es decir, llevando a cabo la voluntad propia. Estos y otros dilemas aparecen y reaparecen en los esfuerzos de los teólogos cristianos para establecer la razón en el *espíritu* cristiano, como cuando Karl Barth establece la ley como una forma del evangelio pero al hacerlo así transforma la idea de demanda (*Gebot*) en idea de permiso; o cuando Bultmann, describiendo la acción de Jesucristo como una obediencia radical, elimina toda referencia específica a una ley o a una exigencia ante la que el hombre radicalmente obediente sea obediente. De los dilemas lógicos que se encuentran en las teorías teológicas de expiación que operan con el simbolismo de leyes y cortes no hablaré en absoluto.

Dichas dificultades lingüísticas y lógicas encontradas en el razonamiento práctico y especulativo no quieren decir, por supuesto, que el acercamiento deontológico a la definición de nosotros mismos en la teoría y la práctica sea nulo; pero plantean efectivamente la cuestión de la adecuación de la gran hipótesis, a saber, que nuestra vida como agentes en el pecado y en la salvación es fundamentalmente la de un hombre-bajo-la-ley o la obediencia. Plantean la cuestión de si no estaremos dejándonos gobernar demasiado por un gran símbolo único que es menos que una imagen de todo el proceso que nos concierne como seres omnitemporales, sociales –pecadores y salvados ante Dios.

Con el uso de un símbolo alternativo del hombre-hacedor o del hombre-realizador de ideales, entendemos la desgracia humana, la autocontradicción, y la alienación como *hamartia*, el no dar en el blanco, mas que la transgresión de la ley. El pecado no transgrede la ley tanto como el vicio; es la dirección perversa de las conductas en el hombre, o de su

voluntad en general hacia fines no apropiados para él. Aunque el vicio conduce a la transgresión de la ley, esta transgresión no es el mal básico en la autoexistencia. El mal fundamental es el conflicto interior, y la corrupción de una vida entendida por su entelequia interna, su conducta innata, como un todo y ordenada en sí misma, bien sea ésta personal, social o universal. Ya que para el idealista individualista el desorden en el hombre es la multiplicidad de sus amores, todos tendiendo hacia diferentes fines, sin orden, en una vida completa dirigida hacia una meta única, sin forma de acuerdo a una imagen unificadora. O es el desorden que resulta cuando el individuo sostiene ante sí una imagen de sí mismo que no está de acuerdo con su actual constitución y cuando por tanto se mueve contra su propia tendencia. Para el idealista social el desorden del ser humano se encuentra en los fines contradictorios por los que se esfuerzan varios grupos dentro de lo que es ya una sociedad. En esta contradicción los individuos que son miembros de más de un grupo participan, al tiempo que juegan varios roles, con imágenes tan contradictorias ante ellos como las del nacionalista patriótico, el buen europeo, el hombre blanco, el demócrata, el economista triunfador, el hombre estético, el cristiano, etc. Para el teólogo universal, ahora particularmente para el cristiano, todas estas contradicciones en el individuo y en la sociedad son claramente reconocibles, pero el desorden fundamental se encuentra en el hecho de que el individuo ha establecido frente a sí una imagen que ha de ser realizada en una acción que se opone a que este ocupe su lugar como criatura. El hombre quiere ser como Dios, no sólo en el conocimiento del bien y del mal, sino también en el hecho de ser su propio hacedor. La cuestión para dicho idealista es, por supuesto, no que el hombre deba vivir bajo una ley más que ser un hacedor, sino que cuando busque hacerse a sí mismo conforme a cualquier imagen excepto la destinada para él, se envuelva a sí mismo en la autodestrucción así como en la destrucción de los demás. Lo mismo que en el caso del deontólogo, el cristiano idealista

no discrepa normalmente de los otros que emplean el mismo simbolismo, por razón de su creencia ese hombre se encuentra confuso o lleno de vicio. Sobre este punto hay acuerdo general. La diferencia es probablemente la misma que hemos apuntado entre los deontólogos; el pensador monoteísta radical ve la confusión humana como envolvente del curso completo del individuo en todo momento y en toda la identidad humana. Al igual que su antagónico deontológico, el teólogo cristiano entiende la condición humana de la autocontradicción y la desgracia como originada con el origen de la autoexistencia como autoconocedor y autoconductor, tanto si interpreta la historia del Génesis del pecado original como historia, saga o como leyenda. Si bien el centro de la caída de la historia para él es sutilmente diferente al del deontólogo. El trágico centro del relato subyace en la rendición del hombre ante la tentación de aspirar a la divinidad más que en su desobediencia a un mandamiento.

Si el símbolo del hombre hacedor se emplea consistentemente, la consecuencia del pecado original se entiende como pérdida y confusión, más que como culpa. El alto objetivo, la última forma del bien, se pierde de vista y la habilidad de perseguirla desaparece de la vida con el traslado del gran y atractivo objetivo. La posibilidad de buscar objetivos buenos de menos nivel permanece, pero al desaparecer fin inclusivo, unificador, aparece la confusión, al igual que los deseos activos en el hombre hacia sus fines divergentes. La salvación llega con la restauración de la visión de Dios ante el hombre, y la imagen reflejada de Dios en él. Se trata menos del establecimiento de la inocencia de la transgresión que de la concesión al individuo de la habilidad de moverse hacia la perfección, hacia la actualización del poder por el que se le posibilita ver a Dios y vivir a su imagen. La salvación es la restauración del fin que ha sido perdido y por tanto, también la curación de los poderes enfermos.

Como en el caso de la deontología, la aplicación de este sistema de autointerpretación proporciona muchas ideas sobre nuestra naturaleza

humana en general y sobre la vida cristiana en particular. Es también una guía eficaz de conducta para el individuo y para la iglesia cuando se encarga de su ministerio pastoral cuidando a los hombres que han perdido la imagen, pudiendo no obstante ser mantenidos con cierta salud en medio de su debilidad y enfermedad y a los que la esperanza de la vida eterna, la visión de Dios y la imagen de Dios les son comunicadas a través de la palabra y del sacramento. Pero que el gran sistema de interpretación no es adecuado, que gran parte de la experiencia no debe ser tenida en cuenta cuando la existencia humana en general y la vida cristiana en particular son así entendidas, parece ser evidente si partimos del hecho de que la teoría deontológica debe ser mantenida junto a la teleológica, incluso por los mismos teleologistas, y partiendo del hecho de que hay paradojas presentes en dicha interpretación teológica.

Las paradojas que aparecen en teleología difieren de aquellas que salen a la luz en deontología. El problema de la ley y del evangelio no es muy importante para aquellos que ven esta vida como una aspiración hacia la visión y la imagen de Dios. Pero la paradoja de la *visión* y de la *imagen* les resulta penetrante. Por un lado, el gran objetivo de la vida es *Dios* –Dios visto, Dios conocido, Dios amado. Por otro lado, es la *perfección* del que lo ve, lo conoce y lo ama. Santo Tomas de Aquino mantiene que no hay diferencia significativa entre hablar antes de la perfección del individuo o antes de la realidad objetiva hacia la que el individuo perfecto se dirige en su actividad. Pero en la práctica hay efectivamente una gran diferencia si el fin se define como un bien subjetivo u objetivo, un fin que reside en el individuo o en el no individuo, bien como amor o como objeto amado. Las severas críticas desarrolladas por aquellos que han criticado a todos los perseguidores conscientes de la perfección propia, sean estos monjes o monjas o terceras ordenes protestantes, son pertinentes e importantes. Por tanto hay una diferencia si yo busco ser un individuo que ama, o bien busco a mi prójimo; si mi meta es ser un hombre bueno, o es el bien que

subyace en mí como mi objeto, por ejemplo, la justicia en mi sociedad; si quiero ser religioso o quiero ver a Dios. La práctica y sus consecuencias plantea cuestiones acerca de la adecuación de la teoría. Otras paradojas se centran en los asuntos de la esfera de la acción divina y humana. La teoría de la teleología, sea cristiana o no cristiana, siempre dirige su atención hacia la primacía de la persecución *humana* del ideal de bien. Pero sigue siendo lo más difícil reconciliar esto con la convicción cristiana y la experiencia de la primacía de la acción de *Dios*: dándole a conocer a través de la revelación de su bondad mas que permitiendo encontrarle a través de la búsqueda; dando la fe, el amor, y la esperanza que le anhela; creando y recreando, haciendo y volviendo a hacer. Hay siempre algo absurdo, una contradicción, cuando la imagen del hombre hacedor y la imagen de Dios el creador y recreador se combinan en una misma imagen.

En los esfuerzos de los cristianos por entender su naturaleza humana en el pecado y la salvación y así dirigir su práctica, los dos tipos de acercamiento normalmente se combinan. La ley se introduce en el esquema de la salvación restaurando la imagen, o la idea de perfección se introduce en el patrón de pensamiento que toma obediencia como su punto de partida. Una comparación tal de teorías es característica del pensamiento de sentido común en la iglesia. Pero la combinación no es nunca perfecta. Hay una contienda entre los dos puntos de vista en muchos aspectos. La continua controversia de la teología entre las dos escuelas de pensamiento y práctica, los ataques de la herejía o de la malinterpretación de las Escrituras, del pelagianismo y del legalismo, de sacrificar lo humano a lo divino, o viceversa, que los dos modos dominantes de acercamiento lleven a cabo uno contra otro; las diferencias en las prácticas del conjunto de hombres de iglesia, de la oración, del ejercitar el cuidado pastoral, de administrar los sacramentos, etc., que se obtiene entre los dos modos de autoexistencia en la fe cristiana –todo estos apuntan a una inadecuación de cualquier teoría en sí para dar una idea unificada de la compleja expe-

riencia de la existencia del hombre en el pecado y la salvación. Cada acercamiento conduce a una paradoja y la combinación queda incompleta. Ahora es tarea de la teología, de la teología moral en este caso, el descubrir el origen de las confusiones y paradojas; es su tarea traer más claridad al individuo en su actuar, no proporcionando una teoría cuya práctica pueda seguir, sino iluminando la teoría que es realmente considerada como no reconocible, presente en la práctica.

II

Vamos a intentar, por consiguiente, interpretar nuestra experiencia humana como agentes, pecadores aunque salvados, con la ayuda del análisis de respuesta para ver si esta teoría nos permite evitar las dificultades de la teleología y la deontología al tiempo que hacemos sitio para las ideas que estos métodos proporcionan. Las paradojas de la deontología, centrándose en los problemas de la ley y el evangelio, son resolubles me parece a mí, si nos fijamos en que la obediencia a un mandamiento es efectivamente la respuesta a un tipo de acción sobre nosotros, pero que nuestra reacción responde a otras acciones además de al mandamiento; además de que la obediencia y desobediencia dependen más de nuestra interpretación sobre la intención del que ordena que de nuestra comprensión de la ley en sí; y finalmente, que el evangelio como la declaración de la acción divina requiere una respuesta no menos de lo que lo requiere el mandamiento, aunque esta respuesta no se trate de obediencia sino de confianza y lealtad. Por otro lado, la paradoja del hombre como hacedor, dependiente del creador divino, se puede resolver, creo, cuando consideramos que todo el hacer del hombre es también respuesta a una acción previa y que el movimiento dirigido hacia el futuro en la vida del hombre es más escatológico que puramente teleológico. Como escatológico tienen a la vista un futuro que nos llega más que un futuro hacia el que

vamos. En general, la diferencia entre la práctica y la teoría teleológica y deontológica puede ser reducida –quizás los dos enfoques puedan incluso reconciliarse– si reparamos en que tanto el hombre obediente como el hombre hacedor son respondedores y que hay otros modos de responder a la acción sobre nosotros además de estos dos. No obstante, mi intención ahora no es argumentar que el método del análisis de respuesta es un acercamiento más inclusivo y fructífero a la teoría cristiana de la vida del hombre que los acercamientos estándares, sino más bien intentar entender nuestra existencia en el pecado y la salvación con su ayuda, dejando a un lado la cuestión de su gran aplicabilidad o la cuestión de si efectivamente ofrece la oportunidad para una comprensión más unificada de nuestro espíritu, o tan sólo otra forma complementaria de tratar los problemas éticos tal como los ven los cristianos.

Considerándolo así veo mi condición humana, mi condición de individuo más bien, y la de mis semejantes, como una división y conflicto internos porque aunque soy uno y aunque ellos son uno en sí mismos, tanto yo como ellos estamos rodeados por muchas acciones, muchos sistemas de acciones sobre el individuo; estos son diversos entre sí, y el individuo responde a sus acciones de forma irreconciliable y desunida. En el lenguaje religioso convencional, soy un politeísta en mi pecado o polidemonísta rodeado por, y reaccionando ante, poderes y principales que gobiernan varios dominios. No soy el sujeto de ataques de acciones múltiples, atómicas, desconectadas, más allá de cualquier posibilidad de interpretación. Las acciones están conectadas en sistemas, pero los sistemas no están conectados entre sí. Algunas de las acciones sobre mí las interpreto como acciones de la naturaleza, y respondo ante ellas como un ser natural, como un hombre ante la naturaleza; otras las interpreto como acciones de mi sociedad nacional, y las respondo como un ser político; algunas son acciones de conductas biológicas o de emociones conectadas con ellas, de forma que las respondo como un hombre ante y en la vida. Pero

las acciones sobre mí son múltiples y por tanto yo soy múltiple. Yo soy yo; si bien me falta la integridad real que mi existencia exige, o bien está implícita en está como individuo².

Hay una ley en mí o en mi mente, la ley de mi integridad; y hay muchas leyes en mis miembros, las leyes de respuesta a muchos sistemas de acción sobre mí. En mi responder y responsabilidad ante la multiplicidad soy irresponsable respecto al Uno más allá de la pluralidad; soy irresponsable como individuo, al margen de lo responsable que resulten en mí los conjuntos natural, político, doméstico o biológico, en relación con los sistemas de la naturaleza, o de las sociedades cerradas de la nación, de la Iglesia, de la familia, de la profesión, o de la cerrada sociedad de la vida en sí misma.

Quedo envuelto en conflicto conmigo mismo y mi mundo más profundamente cuando protesto contra esta multiplicidad interna yendo de la pluralidad de sistemas de acción sobre mí hacia mí mismo. Me propongo entonces encontrarme en mí mismo y en ordenarme a mí y al mundo entorno a mí comenzando con mis propias acciones, considerando todas las demás acciones como reacciones únicamente respecto a mis propios actos primarios. El conflicto con los demás, que me rodean y que actúan de forma similar respecto a sí mismos debe ahora convertirse en la guerra de todos contra todos. El conflicto conmigo mismo sobreviene porque soy un ser con muchos intereses, con muchas acciones potenciales en mis mundos que actúan en tono a mí; no puedo identificarme con uno de estos programas de intereses sin provocar la rebelión de los demás. La multiplicidad y el conflicto no son desterrados por este esfuerzo de

2. I have too many selves to know the one. / In too complex a schooling was I bred,
 Child of too many cities who have gone / Down all bright cross-roads of the world's
 desires,
 And at too many altars bowed my head / To light too many fires.
 (Eunice Tietjens, "A Plaint of Complexity" *Body and Raiment* (New York: Alfred A. Knopf
 1919) p. 13.

escapar de la responsabilidad y del responder hacia un modo de existencia en el que actúo tan sólo a partir de mí mismo.

De la misma forma que sucede con el individuo en sí ocurre con la comunidad de individuos. La historia de nuestra vida en comunidad es la historia del conflicto y la guerra y de molestas treguas que mantienen a distancia la anarquía durante un tiempo. Del mismo modo que la carne lucha contra el espíritu y el espíritu contra la carne dentro del individuo, así también luchan una comunidad contra otra, una nación contra otra, la Iglesia contra el Estado y el Estado contra la Iglesia, religión contra religión. Respondiendo y siendo responsables entre nosotros en nuestras sociedades cerradas, somos irresponsables en el más amplio mundo que nos incluye a todos.

Este estado de pecado, o de desgracia y pérdida, se parece al estado que refieren los autores del Nuevo Testamento cuando hablan del sometimiento del hombre a los poderes y a los principales y gobernadores de la oscuridad de este mundo. Nuestra mitología difiere de la suya. No pensamos en estos sistemas con carácter personal o antropomórfico. No obstante son sistemas, no son ni individuos ni factores aislados. Hay un sistema de la naturaleza, en parte objetivo para nosotros, y en parte históricamente subjetivo. Es el sistema de las fuerzas como las conoce e interpreta nuestra sociedad. Es poderoso; no pone atención a nuestros intereses; no es bueno ni malo. Pero estamos en él y debemos ajustarnos a él, responderle. Existen los sistemas de la sociedad, las costumbres y hábitos, las grandes organizaciones de actividades económicas y culturales, todos ellos son en parte objetivos y en parte subjetivos. Los denominamos con apelativos como feudalismo, industrialismo, capitalismo, comunismo, nacionalismo. Hay modos de pensamiento vagamente definidos tales como los que a veces llamamos actitudes de opinión, o espíritus de civilización. Estos también ejercen un dominio sobre nosotros. Asunciones incuestionables, casi inaccesibles de nuestras mentes comunes determinan cómo interpretamos y cómo

reaccionamos. O bien existen los complejos de emociones en nuestro interior que en gran medida determinan como aceptamos y reaccionamos ante el prójimo, o bien las obsesiones que dominan a todas las gentes durante largos períodos –obsesión por la posesión o por la pobreza como en la edad temprana del monaquismo.

No hay poderes malignos, ni demonios, que nos conciernan, aunque podemos llamar a algunos de ellos, con Walter Raushenbusch, fuerzas suprapersonales del mal. Per hay poderes que no se identifican con las influencias deseadas por grupos humanos de individuos. Y ejercen un dominio sobre nosotros al menos en cuanto que ajustamos nuestras acciones a ellos, haciendo lo que se ajusta a su acción.

En esta multiplicidad personal y social nuestra nos han dejado con una pequeña semilla de integridad, un sentido recurrente de unidad y de responsabilidad universal. Pero no parece haber nada en el mundo de las fuerzas que actúan sobre nosotros que haga real nuestra unidad interna. No parece haber Uno entre toda la multiplicidad que corresponda a ese individuo escondido que no es libre de actuar íntegramente entre los muchos sistemas a los que responde.

Desde el punto de vista de la reconciliación decimos, sin embargo, que el Uno estaba y está presente siempre para nosotros y nuestro pecado, pero ese Él o “Ello” estaba y está presente para nosotros allí como enemigo. La mente natural es enemiga de Dios; o para nuestra mente natural la intención del Uno dentro de todas sus intenciones es la hostilidad. En nuestra desgracia nos vemos rodeados de hostilidad. Vivimos y nos movemos y tenemos a nuestro ser en un campo que no es la nada, pero que está gobernado por un poder destructivo, que nos conduce a nosotros y a todos a los que amamos a la nada. El hacedor es el asesino; el afirmador es el que niega; el creador es el destructor; el que da la vida es el que pacta la muerte. Existe efectivamente la intención del Uno bajo el prisma por el que interpretamos todas las intenciones de poderes concretos; existe la ley

de acción del Uno que está presente en todas las leyes específicas de los sistemas que actúan sobre nosotros. Respondemos a la acción del Uno en sus muchas acciones sobre nosotros, pero ese Uno entre toda la multiplicidad es la *voluntad* de destruir, o, si *voluntad* resulta ser un término demasiado antropomórfico la *ley* de nuestra destrucción. No se trata de la ley de nuestra muerte física única o principalmente, sino de la ley de las cosas, la ley ontológica por así decirlo, por la que el individuo y sus comunidades y todo lo que valora, todos sus trabajos, apreciables o no, sus buenas acciones y las malas, han de ser relativizadas, restringidas y finalmente acabar en nada. En un millar de formas, nuestras religiones, nuestra poesía, nuestras filosofías, nuestra sabiduría proverbial, nos ponen al corriente en esta vida, desde el vientre materno hasta la tumba, de guerra en guerra, sobre la verdad escatológica de que “sobre nosotros y sobre toda nuestra raza la lenta, segura perdición cae sin piedad, oscura”; que “todas las cosas agradables deben tener un fin, que todas las cosas agradables deben desvanecerse y morir”; que “incluso esto desaparecerá”; que “en medio de la vida estamos en la muerte”; que “son más felices aquellos que mueren jóvenes, y los más felices son aquellos que no han llegado a nacer”; que nuestro físico “sin embargo prolonga...días de debilidad”.

En la contradicción de nuestra existencia respondemos efectivamente a la acción del Uno presente en todas las acciones sobre nosotros. Interpretamos efectivamente todas las cosas que nos ocurren dentro del ámbito del Uno, como relacionadas a la intención del Uno en la medida en la que concierne a esta vida de individuos y de comunidad. Pero el Uno más allá de la multiplicidad es el enemigo, la fuente creativa de la que llega la destrucción. De ahí que el matiz de nuestras vidas sea la ansiedad, y que la autopreservación sea nuestra primera ley. De ahí que dividamos nuestro mundo entre el bien y el mal, entre los amigos que nos ayudarán a mantenernos algún tiempo, y los enemigos que tratarán de reducirnos a seres insignificantes o a la nada. De ahí que desarrollemos todas las reli-

giones que disponen dentro de la gran hostilidad ciertas fuerzas sobrenaturales amables que nos defenderán, y practicamos todo tipo de ritos de apaciguamiento con el fin de que la ira pueda alejarse de nosotros durante algún tiempo o de que la mente del poder del Uno pueda ser cambiada en la medida en la que nos concierna a nosotros y a nuestras comunidades, eximiéndonos de la regla universal de la ley del llegar a la nada.

Cuando nos enfrentamos a un enemigo tenemos tres tipos posibles de reacción: ignorarle, luchar contra él o apaciguarle. En nuestra desorientación como individuos ante el Uno entendido como enemigo podemos tomar estas tres actitudes sucesivamente, o bien, diferentes miembros de la comunidad humana pueden representar las tres actitudes. El valiente, la actitud agresiva contra un poder tan aplastante, es rara entre nosotros, aunque esos hombres que lo desafían están más cerca del conocimiento del Uno de lo que lo están aquellos que tratan de ignorarle. Ignorar, olvidar, sin embargo, es la actitud más usual entre nosotros en nuestra existencia irreconciliable. Nos dedicamos a los negocios como de costumbre; nos entregamos a rezar a todos los pequeños dioses, al arte de la guerra con todos los pequeños poderes destructivos. Encontramos significado en sistemas disociados de significado. El placer por el placer; el arte por el arte; la verdad por la verdad. “El mundo está tan lleno de un sinnúmero de cosas, estoy seguro de que seríamos todos felices como reyes”. Nos retiramos en el aislamiento de nuestras pequeñas ciudades amuralladas; practicamos nuestros cultos especiales. O en tercer lugar procuramos apaciguamiento. Trayendo presentes, por medio de prácticas especiales de disciplina, ofreciendo holocaustos, cultivando la conciencia de culpa, infligiéndonos dolor, tratamos de librarnos del poder de destrucción dirigido hacia nosotros. Los modos varían en la religión y en nuestra vida cotidiana. Pero la interpretación que hacemos de la acción del Uno que esté presente en toda la multiplicidad de acciones sobre nosotros y particularmente presente en el acto por el que somos, tiene siempre la misma base.

El poder del Uno presente en todos los poderes es el enemigo. El hacedor es el destructor. En el pecado el hombre vive ante Dios –desconocido como Dios, desconocido como bueno, no reconocible como digno de amor o amante.

Desde el punto de vista de la reconciliación vemos que todas nuestras reacciones a las acciones sobre nosotros han sido y son calificadas por esta interpretación del ámbito del Uno en el que todas las acciones ocurren, de la limitación del Uno durante todo el tiempo que actuamos, y de la actuación del Uno presente en todas las acciones. El defender se ha introducido dentro de todas nuestras actividades como hacedores; hemos tenido que buscar nuestra propia gloria o la de nuestras cerradas sociedades en toda nuestra construcción, o de otro modo no será entregada gloria alguna. Hemos encontrado cada mandamiento con la sospecha de que es parte de un código que emana en última instancia del celoso poder hostil de nuestra grandeza, un intento de reducir nuestra estatura humana, deseoso de mantenernos atrapados. Nuestra búsqueda de placer y del individuo, nuestra devoción pasional hacia causas limitadas que nos envuelven en conflicto con otros igualmente apasionados por sus lealtades restringidas –todos estos tienen raíces en nuestro entender que hay un poder último con el que tratamos pero que está contra nosotros, deseando la muerte no sólo del transgresor sino también del recto, no sólo del vicioso sino también del virtuoso. De ahí que toda nuestra rectitud leal a sociedades finitas o causas haya sido contaminada con ansiedad, defensión, y rebelión oculta contra el Uno.

Este es el cuerpo de la ley, este entramado de interacciones gobernado por el temor a Dios el enemigo. Esta es la desgracia de la condición humana tal como la vemos a la luz de la reconciliación. Ya que la salvación nos aparece ahora como la liberación de esa desconfianza profunda del Uno en toda la multiplicidad que nos empuja a interpretar todo lo que nos ocurre como surgiendo finalmente de la hostilidad o como ocurrien-

do en el ámbito de la destrucción. La redención aparece como la libertad de interpretar en confianza todo lo que ocurre como contenido en una intención y en una actividad total que incluye a la muerte en el dominio de la vida, que destruye sólo para restablecer y renovar. En la medida en que esa interpretación prevalezca contra su antagónico negativo empezamos a entender todo lo que nos ocurre y ante lo que reaccionamos como ocurriendo en un contexto final de dar la vida mas que tratar con la muerte, como ocurriendo en una teleología universal de sepultura. Nuestra respuesta es ahora hacia mandamientos dados con la promesa de vida más que con la amenaza de la muerte; se convierte en respuesta a la acción que sostiene frente a nosotros la anticipación segura de la gloria –no nuestra gloria sino la gloria de todo ser. Al igual que todas nuestras acciones con intencionalidad a corto o largo plazo, de obediencia o desobediencia a las leyes, fueron en un tiempo modeladas para ajustarse en un final de interacción en la destrucción; son ahora modeladas –hasta donde somos reconciliados– en una interacción que se mueve siempre hacia la vida universal, eterna. La ética de la muerte se reemplaza por la ética de la vida, del futuro abierto, de la sociedad abierta.

Cómo esta transición de Dios el enemigo a Dios el amigo se hace en la vida individual y en la historia de nuestra raza humana no es tarea que la ética cristiana como ética establecer. Para nosotros que somos cristianos la posibilidad de llevar a cabo esta nueva interpretación de la acción total sobre nosotros por el Uno que abarca y está presente en la multiplicidad está inseparablemente conectada con una acción en nuestro pasado que era la respuesta de confianza hecha por un hombre enviado a la vida y a la muerte y al que se le respondió es su resurrección de la muerte. De esa resurrección no podemos saber más aparte de que él vive y tiene poder sobre nosotros y entre nosotros. Entendemos el acontecimiento de gran simbólico, que interpreta, de muchos modos con la ayuda de nuestros demás símbolos de intencionalidad y obediencia. Pero por mucho que lo

ajustemos a los diferentes esquemas de entendimiento racional de nuestra vida debemos siempre decir esto respecto al acontecimiento: “Nos reconciliaba y reconcilia con Dios”; o de otro modo, “En él Dios estaba reconciliado”. Puesto que después de que los enemigos se reconcilian no preguntan más por qué la animosidad se había desarrollado en el pasado.

A través de Jesucristo, a través de su vida, muerte, resurrección, y de su reino en poder, hemos sido conducidos y estamos siendo conducidos hacia la *metanoia*, hacia la reinterpretación de todas nuestras interpretaciones de la vida y la muerte.

La muerte no menos que la vida nos aparece como un acto de misericordia, no sólo de misericordia hacia *nosotros*, sino del carácter vicario de la existencia que responde y es responsable, como misericordia hacia aquellos en los que, con los que, y por los que vivimos.

Por supuesto resulta demasiado decir que la ética de los cristianos es la ética del reconciliado, o que sus interpretaciones de la vida y la muerte y prójimos han pasado todas por la *metanoia*. Ya que nosotros que nos llamamos a nosotros mismos por el nombre de Cristo reconocemos en nosotros mismos la presencia de respuestas de desconfianza, de la ética de la muerte, así como el movimiento hacia la vida. En nuestras biografías como en nuestra historia humana el proceso de reconciliación ha comenzado; en ningún punto está completo. Su conclusión es nuestra esperanza y así nuestro telos y nuestro eschaton. Esa es una de las razones por las que no sabemos si llamar a nuestra autointerpretación cristiana o simplemente humana. Aunque hablamos de nuestra reconciliación con Dios, compartimos mucho de la actitud defensiva, ansiosa y desconfiada hacia el ser, de forma que no podemos poner la ética común humana del decreimiento en la vida en una parte, como si fuera algo aparte de nosotros, como si su teoría nos resultara desconocida. Y por otro lado, no dejamos de notar que entre aquellos que no quieren tomar el nombre de cristianos las respuestas a las acciones hechas parecen estar informadas por la con-

fianza, el amor de todos los seres, la esperanza en el futuro, que se han vuelto posibles para nosotros únicamente en nuestras vida con Jesucristo y en presencia del Uno al que él encuentra en todos sus encuentros y al que responde adecuadamente en todas las respuestas a sus semejantes. Creemos que la reinterpretación de la existencia ha llegado al mundo y no se limita a aquellos que dicen “Señor, Señor”, ni está necesariamente mejor representada por ellos. Sin embargo nosotros tenemos nuestro trabajo responsable que hacer en la iglesia.

El yo responsable que vemos en Cristo y que creemos que se obtiene en toda nuestra raza es un yo que responde, universal y eterno, reaccionando en una sociedad universal y en un tiempo sin fin, en todas las acciones sobre él, ante la acción del Uno que cura nuestros males, olvida nuestras iniquidades, salva nuestras vidas de la destrucción, y nos corona con misericordia eterna. La acción que vemos en una vida así es obediente ante la ley, pero va más allá de toda ley; es dadora de forma pero es más recibidora de forma todavía; es una acción adecuada. Es una acción que se ajusta al contexto de la acción universal, eterna, dadora de vida del Uno. Es infinitamente responsable en un universo infinito hacia el principio escondido, si bien manifiesto, de su ser y su salvación.

APÉNDICE
PASAJES ESCOGIDOS DE LAS CONFERENCIAS
EARL SOBRE EL YO RESPONSABLE

Como el prólogo de los capítulos precedentes deja claro, el enfoque que el autor adoptó para las conferencias Robertson no podía, a su juicio, ser fácilmente descrito tan sólo como la ética teológica sistemática, ya que él trataba de llevar sus reflexiones no sólo al ámbito cristiano como tal, sino también al más amplio contexto del pensamiento occidental sobre el hombre moral que incluye tanto la filosofía clásica como las tradiciones cristianas. Las conferencias Earl, sin embargo, a pesar de tratar de las mismas imágenes organizadas, exhiben el método y el papel del análisis metafórico con más precisión y enfocado más directamente hacia una problemática cristiana –aunque todavía universal. El problema explícito que ejemplifican las siguientes selecciones de las conferencias Earl es el esfuerzo de traer la metáfora de la responsabilidad hacia una relación con la figura de Jesucristo articulada con más precisión. El lector encontrará aquí, por tanto, una serie de párrafos que de forma inmediata presuponen y complementan el curso del pensamiento del que se ha hablado hasta aquí y que sugieren algo más sobre la parte teológica del programa de la ética de H.R. Niebuhr, que hubieran recibido una más completa elaboración en el libro o libros que él había planeado escribir.

R.R.N.

A

METÁFORAS Y MORAL

En los siguientes (párrafos) trataremos de interpretar la vida cristiana con la ayuda del gran símbolo moderno de la responsabilidad. ¿Cuál es su forma y carácter? ¿En qué se distingue de otros estilos de existencia y acción humanas? ¿Con qué otros estilos está más estrechamente relacionado? ¿Cómo se manifiestan el carácter y el modelo cristiano general en actividades específicas tales como aquellas en las que los cristianos, como todo el resto de la gente, se comprometen cuando se casan y traen niños al mundo, comen y beben, obedecen a leyes civiles y ayudan a promulgarlas, cuando producen bienes materiales, compran y venden, participan en la guerra y en hacer la paz; cuando llevan a cabo diariamente todas las incontables evaluaciones, decisiones y elecciones que el ser humano debe emprender en su inevitable libertad? Nuestra atención fundamental, sin embargo, no se va a dirigir a esas cuestiones tan específicas. Nos interesaremos más por el estilo, o la forma, que se expresa en acciones específicas. Pondremos nuestra atención en la cuestión de nuestro *ser* en primer lugar, más que en nuestro *hacer*, aunque es cierto que en la existencia humana el ser da lugar al hacer de la misma forma que ese hacer manifiesta el ser.

La vida cristiana es, al menos, una de las maneras distintivas de la existencia humana. Si es mejor o peor que otros estilos no es una cuestión que ni los cristianos ni los que no lo son estén en posición de responder, ya que al hombre le faltan estándares con los que juzgar sus propios estándares. De cualquier modo el intérprete de la vida cristiana debe resistir la tentación de sustituir la defensa o evaluación por la interpretación. Al igual que en toda situación similar la defensión y la autojustificación tienden a desviar la atención de la tarea principal. Conducen también a una malinterpretación del individuo, ya que cuando estamos a la defensiva

tendemos a magnificar nuestra distinción respecto a los demás, y a subestimar nuestras similitudes y acuerdos.

Este ha sido desafortunadamente el caso en el cristianismo cuando se interpretaba a sí mismo antiguamente en polémica o confrontación defensiva con el judaísmo o con la vida filosófica griega. Es la tentación que tenemos ahora cuando tratamos de definirnos cara a cara frente a algunos estilos de vida secular, como el humanismo. No podemos, sin duda, interpretar sin hacer distinciones y comparaciones. Pero podemos contenernos en el intento de sentar juicio sobre nuestra propia causa, al tiempo que tratamos de entender lo que somos y debemos intentar ser más imparciales.

Un esfuerzo no defensivo de autocomprensión puede, además, llevar consigo la ventaja de hacer que nuestro esfuerzo sea en cierto modo útil para aquellos que no se encuentran entre los cristianos. En gran medida, puede ser, el cristianismo representa una calificación de la existencia práctica del hombre, o al menos de la vida moral occidental, mas que un modo de vivir nuevo y totalmente diferente; puede representar una especie mas que un género de la existencia moral del hombre. Si esto es verdad, como lo han creído muchos antes que nosotros, entonces las reflexiones de los cristianos sobre su vida como agentes coincidirá en cierta medida con, o bien será similar a, las reflexiones de algunos que no son cristianos. El resultado puede ser una especie de filosofía cristiana de la moral que no estará únicamente en deuda con otras filosofías sino que, con suerte, puede hacer algunas contribuciones a estas.

Sobre las formas simbólicas como llave para la comprensión moral

Propongo que nos dispongamos a reflexionar sobre nuestra vida como individuos morales en general, y cristianos en particular, con la ayuda de las ideas contemporáneas acerca de la naturaleza y el papel de las formas simbólicas. Estas ideas se nos han hecho familiares a través de muchos

estudiosos de la vida y de la acción del hombre, pero no han sido aún utilizadas extensamente en esas indagaciones que generalmente designamos con el nombre de ética.

La idea de formas simbólicas ha sido en parte sugerida por el trabajo de los psicólogos que han llamado nuestra atención sobre el modo en que tanto en los sueños como en otro tipo de producción más o menos inconsciente expresamos nuestros deseos profundamente arraigados, temores, y conflictos, en cuadros y dramas que disfrazan y también revelan las fuentes de su inspiración. En este caso estamos tratando con imágenes e historias que necesitan ser interpretadas.

Pero hay otra línea de investigación con símbolos que resulta más significativa para el moralista. Es la línea de pensamiento persuasivamente presentada y ampliamente ilustrada por esa filosofía de las formas simbólicas desarrollada por Ernst Cassirer. Le precedían en este esfuerzo muchos estudiantes de competencias especiales, como las del lenguaje y las del arte. Le han seguido muchos investigadores en éste y otros campos de la experiencia y la expresión humanas. La psicología de la Gestalt y la psicología de la percepción en general han hecho sus propias contribuciones paralelas o dependientes de este modo de autocomprensión del hombre.

¿Cuál es la idea general en dicha interpretación de nosotros mismos como *simbólicos* más que como animales *racionales*? Es, creo yo, ésta: que somos criaturas más hacedoras y utilizadoras de imágenes de lo que nosotros normalmente creemos ser, y además, que nuestros procesos de percepción y concepción, de organización y entendimiento de los signos que nos llegan en nuestro diálogo con el mundo circumambiental, están guiados y formados por las imágenes de nuestras mentes. Nuestros lenguajes, nos recuerdan, son sistemas simbólicos. Sus estructuras precisas, sus asignaciones de nombres a partes de nuestra existencia, sus verbos, sus tiempos, sus casos, su gramática y sintaxis, contienen sistemas de formas con los que llegamos a la multiplicidad o al caos de nuestro encuentro con las

cosas. Con la ayuda de estos sistemas simbólicos distinguimos y relacionamos nuestros pasados, presentes y futuros; dividimos el mundo de la naturaleza en entidades aprehensibles, asequibles; relacionamos éstas con cada uno de los modelos que resultan inteligibles y de alguna forma manejables. Las palabras que utilizamos en cualquier lenguaje, además, son tan ricamente metafóricas que no podemos siquiera hablar acerca de metáforas o tratar de limitar su uso sin emplear metáforas. Incluso cuando hablamos acerca de significados *literales* usamos una metáfora. Consideremos la soberbia declaración de John Locke acerca de las disertaciones y alusiones figurativas, admisibles desde su punto de vista únicamente cuando buscamos placer o disfrute pero no información: "...todas las *aplicaciones artificiales* y *figurativas* que la elocuencia de las palabras ha *inventado*, no tienen otro objetivo que el de *insinuar* ideas confundidas, *provocar* las *pasiones*, y así confundir el *juicio*; y por tanto se trata de *engaños perfectos* ciertamente". Él era incapaz de transmitir esta información sobre los tropos sin utilizar nueve o diez tropos o palabras metafóricas.

El estudio del lenguaje como un sistema simbólico, bien en sus formas altamente especializadas de lenguajes científicos o poéticos, o bien en sus formas de "sentido común", es probablemente nuestra fuente primaria para el entendimiento del hombre como un animal simbólico, pero no es la única.

La evidencia de los historiadores del arte es también importante. Llamamos la atención sobre la forma en la que la representación pictórica en los distintos períodos no solo refleja sino que también guía el cambio de los hombres en su aprehensión de la realidad. La diferencia entre cómo veían los egipcios el rostro humano y la variedad de tipos humanos respecto al modo en el que lo veían los griegos queda reflejado en su arte

1. *An essay Concerning Human Understanding*, ed. A.C. Fraser (Oxford: Clarendon Press 1894) Bk. III, Cap. X, *34 (La cursiva es de H.R.N. - Ed.).

pictórico, pero es seguramente ese arte el que guía también la forma de mirar². Lo que es verdadero para la pintura o la escultura puede ser incluso más verdadero para la poesía, el teatro, y la novela. La representación de la vida del hombre en la épica homérica por un lado, y en la historia sagrada hebrea por el otro, nos cuentan no sólo que las formas simbólicas de expresión de las diferentes gentes eran diferentes sino que sus aprehensiones de la naturaleza y de la vida humana eran diferentes y que estas aprehensiones estaban guiadas por las imágenes simples o complejas con las que se aproximaban a la naturaleza o a su prójimo³. La historia de las religiones, además, dispone ante nosotros la multiplicidad y diversidad, pero también la indispensabilidad del simbolismo en toda la experiencia humana, aprehensión, e interpretación de lo sagrado o sobrenatural, o del entorno final en el que el hombre vive, se mueve y tiene su ser. Que la religión y el arte son altamente simbólicos lo sabemos desde hace tiempo, pero el carácter simbólico de la ciencia y la filosofía ha llamado sólo recientemente nuestra atención. Ahora entendemos, por ejemplo, qué poderoso papel, aunque a menudo no reconocido, ha jugado la imagen de la máquina en la guía del experimento científico durante los trescientos últimos años y cómo el símbolo del sistema matemático ha influido en la mente científica y ha sido influenciado por ésta en los fenómenos que toma para aislar, estudiar e interpretar. Y así en la metafísica las metáforas de raíz de la substancia generadora, de la república, del organismo, de la máquina, del acontecimiento, y del sistema matemático han ejercido una profunda influencia en la construcción de los grandes sistemas que esos grandes artistas, los filósofos metafísicos, han dispuesto ante nosotros como imágenes del ser uno mismo⁴.

2. Cf. E.H.J. Gombrich, *Art and Illusion* (New York: Pantheon Books 1961).

3. Eric Auerbach, *Mimesis*, traduc. W. R. Trask (New York: Oxford University Press 1953) Cap. I.

4. Cf. Stephen Pepper, *World Hypotheses* (Berkeley: University of California Press 1961).

El hombre como usuario del lenguaje, como pensador, como intérprete de la naturaleza, como artista, como adorador, parece siempre ser un hombre simbólico, que usa metáforas, que crea imágenes, y utiliza imágenes. ¿Qué ocurre entonces con el hombre como hombre moral, que decide entre los bienes, como evaluador, como autodefinidor, autocreador, como juez de la conducta en su rectitud y desviación? ¿Acaso es el hombre en esta actividad también un animal simbólico? Puesto que el hombre como agente moral está presente en todas sus actividades podría parecer probable que al tomar decisiones y administrar todos sus asuntos no fuera menos simbólico de lo que lo es en cualquiera de ellas.

La forma simbólica de Jesucristo

De cualquier modo, cuando reflexionamos sobre nuestra existencia como cristianos con esta hipótesis en mente nos damos cuenta de que en la vida cristiana Jesucristo es una forma simbólica con la ayuda de la cual los hombres se cuentan unos a otros a qué se *parecen* la vida y la muerte, Dios y el hombre; pero aún más se trata de una forma que emplean como un a priori, una imagen, un esquema o patrón en la mente, que da forma y significado a su experiencia. Esto no quiere decir que la forma simbólica esté proyectada, como si no hubiera realidad fuera de lo que se encuentra en la mente. Quiere decir que en el diálogo del individuo con el otro, de sujeto y objeto, las cuestiones presentadas por el sujeto determinan en parte la respuesta, a pesar de que la cuestión tenga su origen en un diálogo previo y la respuesta afecte la siguiente cuestión.

Sobre cómo Jesucristo, su *gestalt*, su drama, funcionan como formas simbólicas en el pensamiento cristiano sobre Dios, llama nuestra atención la larga historia de la teología, no en menor medida que el lenguaje religioso inmediato del Nuevo Testamento. Pero no nos interesa ahora el papel de este símbolo en la vida de los agentes, que valoran o subestiman, que juzgan y responden a un juicio, que deciden, y reaccionan ante deci-

siones hechas sobre ellos. Y entonces nos damos cuenta en primer lugar de cuánto ha entrado en el lenguaje moral de los cristianos la figura de Jesucristo. Se reconocen a sí mismos como cristianos cuando ven a sus semejantes necesitados de la forma de Jesucristo; entonces resuena en sus memorias el relato de la historia de Cristo que acaba con la conocida declaración: “Todo lo que habéis hecho a cualquiera de mis hermanos me lo me habéis hecho a mí”. El símbolo no es una mera figura del habla. El símbolo y la realidad participan el uno del otro. El semejante necesitado no es sino Cristo, aunque no es Cristo mismo. Es un ser cristo-mórfico, percibido como con la forma de Cristo, algo como Cristo, pero distinto.

Puesto que Cristo es una forma simbólica, los cristianos pueden decir junto con Studdert-Kennedy, “A lo largo de la vida veo una cruz, en la que los hijos del hombre se rinden. No hay ganancia sino por la pérdida; no hay vida sino por la muerte”. Con el uso de la forma simbólica de Jesucristo, el cristiano –consciente o inconscientemente– comprende, interpreta, evalúa a su prójimo. La identificación puede ser más o menos completa, más o menos consciente. Cuando es menos consciente puede, ciertamente, ser más efectiva. Parece incluso cierto que el símbolo es altamente significativo entre muchos hombres que no son en absoluto conscientemente cristianos.

Al igual que ocurre con la comprensión, interpretación y evaluación del prójimo, ocurre con la comprensión, interpretación y evaluación de Dios, o del último dador de mandamientos para la vida, o del objetivo final de la búsqueda del hombre de la visión de la gloria, o de la última acción a la que el individuo responde. Jesucristo es la figura simbólica sin la que el cristiano no puede imaginar por más tiempo, o conocer, o creer en el Determinador del destino, o en el último fin, o en el último origen, o el último entorno con el que se relaciona en todas sus relaciones, a pesar de que se para poco a identificar el símbolo y la realidad. Jesucristo, también, es la figura simbólica por medio de la cuál entiende o comprende el

último espíritu que se mueve en las profundidades de su vida y de toda la creación. Prueba los espíritus para ver si entre todas las fuerzas que se mueven en él, sus sociedades, la mente humana en sí, hay un espíritu que une, que sana, que conoce, que todo lo hace, un Espíritu Santo. Y sólo puede hacer esto con la ayuda de la imagen, del símbolo de Cristo. “¿Hay entonces un espíritu a imagen de Cristo?”

De nuevo Jesucristo es la forma simbólica con la que el individuo se entiende a sí mismo, con la ayuda de la cual el individuo guía y se forma a sí mismo en sus acciones y sufrimientos. La declaración de Pablo, “No soy yo el que vive ya, sino Cristo que vive en mí”, conduce casi al extremo de la identificación. Menos extremas son todas las declaraciones simbólicas de aquellos cristianos que piensan, y en parte conducen sus vidas a imitación de Cristo, como confirmaciones de su mente; que le siguen, son sus discípulos, viven, sufren, y mueren por él.

Es imposible describir adecuadamente la variedad y riqueza de la imaginación a la que han dado origen los cristianos a partir de la historia de Jesús, y que han empleado no sólo en su lenguaje descriptivo sino también en sus comprensiones, evaluaciones y decisiones. Desde el reconocimiento del valor y destino de un niño con ayuda de imágenes del pesebre y la cruz de Cristo, hasta la aceptación de la muerte como un morir con Cristo, hasta el descubrimiento de la cualidad de la existencia que como la de Cristo no puede ser conquistada con la muerte, hasta el entendimiento del lugar y la responsabilidad del hombre en el cosmos como hijo de Dios; el simbolismo de la historia del evangelio impregna la conciencia cristiana en toda evaluación, acción y sufrimiento.

Insistir de este modo sobre la función simbólica de la figura de Cristo y de la historia de Cristo no requiere una respuesta sobre la realidad histórica de esa figura y ese relato. Ya que la historia puede funcionar como mito o como símbolo cuando el hombre la usa (o se ve forzado por circunstancias de su misma historia a emplearla) para entender su presente

y su futuro. Cuando atrapamos nuestro presente, no tanto como producto de nuestro pasado, sino más bien como esencialmente revelado en el pasado, entonces el relato histórico es necesariamente simbólico; no es meramente descriptivo de lo que ocurrió una vez. Así pues, observamos hoy día cómo en América la historia de la guerra civil funciona entre nosotros simbólicamente sin dejar de ser histórica; con su ayuda comprendemos las estructuras de nuestra existencia nacional, histórica, como Norte y Sur, como negros y blancos, como agricultores e industriales; percibimos también la tragedia del juicio que permanece en nosotros en el pasado y en el presente y la grandiosidad del sacrificio y coraje que aparece en medio de esta existencia culpable. Pero no es éste el lugar para explorar las relaciones de la historia y el mito, o de la realidad y el símbolo. Debe bastarnos el observar que para los cristianos es al menos tan importante rechazar el pensamiento de que Jesucristo es tan sólo una figura histórica como lo es el negar que se trata tan sólo de un símbolo. (La frase "sólo un símbolo" muestra generalmente una falta de entendimiento del poder y la importancia de las formas simbólicas en nuestras vidas, puesto que los símbolos son ingredientes esenciales del mundo en el que vivimos. Sin símbolos nada tiene inteligibilidad y forma para nosotros. Sin ellos buscamos a tientas en la oscuridad.)

Más importante en este contexto que la cuestión sobre la relación entre la historia y el símbolo es la cuestión acerca de las relaciones del símbolo de Cristo y otras formas simbólicas que aportamos al entendimiento y a la formación de nuestra existencia como agentes. ¿Es el símbolo de Cristo el único o la forma adecuada, completa y absolutamente dominante para los cristianos, o bien se asocia siempre a otros símbolos de forma que resulta imposible para los cristianos definirse a sí mismos simplemente como cristianos? Cuestiones similares se han planteado en el pasado de otro modo como cuando se preguntaba si la moralidad cristiana suponía una moralidad del hombre común, o si la ley cristiana suponía la ley natu-

ral, o si el evangelio presuponía la ley. Realmente, el problema a menudo se presenta como un problema acerca del interés del cristiano respecto a una moralidad social que no está impregnada del símbolo de Cristo. Pero debemos tratar de llegar a este conjunto de problemas con la ayuda de un programa heurístico –la filosofía de las formas simbólicas.

Es sin duda cierto que no podemos interpretar la vida cristiana sin referirnos al símbolo de Cristo. No tendría sentido llamarla vida cristiana, o distinguirla de la judía, o de la romana o de la democrática o de cualquier otra forma de vida, si no consideráramos la significación de Jesucristo en ella como algo fundamental, como una metáfora indispensable. Pero la cuestión es si podemos entendernos a nosotros mismos y a los demás en el cristianismo o en la cristiandad, si podemos efectivamente dar forma a nuestra existencia activa, con éste como nuestro único símbolo. En la mayor parte de los períodos de la historia ha habido cristianos que han tratado hacer de Jesucristo no sólo el principio exclusivo de su entendimiento sino también de su acción. Pero no han logrado nunca hacerlo, ya que en realidad siempre han empleado otras formas simbólicas aparte. Algunas veces las han tomado de una escritura que contiene muchas otras palabras y que transmite muchas otras formas simbólicas además de ésta. Por otra parte las toman de la cultura que comparten con los no cristianos. En nuestros tiempos el esfuerzo para alcanzar una forma de pensar y actuar cristocéntrica y únicamente cristomórfica ha sido confinado al campo de la teología, más señaladamente a la teología de Karl Barth. Pero realmente en dicha teología, como en el caso de las comunidades cristianas del pasado, han debido de emplearse otros símbolos cuando se tenía que emplear el símbolo de Cristo. Barth, tomando éste como nuestro ejemplo representativo del simbolismo cristiano más consistente, trata de rechazar toda analogía, metáfora, símbolo del discurso y de la conducta cristianos a excepción de Jesucristo. Pero, por supuesto, no puede interpretar el significado de Jesucristo sin la ayuda de otras metáforas y símbolos como la Palabra de

Dios, el Hijo de Dios, el Servidor, el Señor, el pacto, la humillación, la exaltación, la reconciliación, la salvación. Particularmente en el discurso acerca de la ética cristiana debe emplear un pensamiento no cristiano, símbolos no bíblicos, como el mandamiento, la ley, la obediencia, y el permiso.

La situación de los cristianos por tanto parece ser ésta: no pueden entenderse a sí mismos o dirigir sus acciones o dar forma a su conducta sin utilizar el símbolo de Jesucristo, pero únicamente con la ayuda de ese símbolo no lograrán nunca entenderse a sí mismos y sus valores o dar forma a su conducta. Y, aún más, el problema de la adecuación, del valor revelador, de los símbolos que asocian con Jesucristo, es a menudo tan grande como el problema del valor revelador del mismo símbolo de Cristo. En nuestro tiempo la cuestión de los símbolos generales que debemos emplear para entender nuestra existencia como agentes parece tan grave como la cuestión sobre el símbolo cristiano mismo. La autocompensación moral del hombre está plagada de problemas. De ahí que cuando preguntamos si una nueva forma simbólica general esta surgiendo en nuestra cultura, a saber la metáfora-raíz de la responsabilidad, estamos realizando una doble pregunta. ¿Estamos buscando una nueva forma simbólica a través de la cual comprender a Jesucristo, así como una nueva forma a través de la cual comprendernos a nosotros mismos, y de este modo una nueva forma con la que entendernos a nosotros mismos en nuestra relación con Jesucristo?

Las metáforas-raíz de nuestra ética cristiana histórica

Anteriormente hemos planteado la cuestión acerca de la responsabilidad, sin embargo, necesitaremos recordar los principales tipos de simbolismo moral general que hemos utilizado en el pasado, y que aún utilizamos hoy día en gran medida. Es éste un simbolismo que los cristianos han compartido con las sociedades en y con las que han vivido. En estas sociedades el hombre al aislar, definir, entender, dirigir, explicar su vida

como agente, su existencia moral, ha hecho un uso diverso del símil, la metáfora y el símbolo. Ha utilizado, en general, la sinécdoque, es decir, ha aprehendido su actividad total su existencia total como agente con la ayuda de alguna de sus muchas actividades como representativa del todas ellas. Ha dicho que el todo es como una de sus partes; ha analizado entonces la parte y ha interpretado el todo a la luz de ese análisis.

Muchas actividades parciales han sido utilizadas para interpretar el todo. La vida activa del hombre ha sido entendida como *similar* a una lucha, y por tanto *simbolizada* por medio de, e incluso *identificada* con, un combate en el que los enemigos no son físicos. En la ética zoroástrica, parece probable, la imagen de la guerra se ha convertido en mucho más que un símil; parece funcionar como una forma simbólica. No es una forma simbólica dominante en nuestro occidente, pero la imagen funciona simbólicamente, como cuando experimentamos conflictos internos o antagonismos raciales, o la lucha contra la tentación. Utilizamos la imagen de nuestro viajar hacia destinos como ejemplos de lo que somos y de lo que hacemos en toda acción. Y estos símiles pueden también convertirse en símbolos cuando nuestras vidas se convierten en peregrinajes, que se mueven hacia objetivos personales, nacionales o humanos, o cuando designamos nuestro espíritu como el *modo* de vida americano, o el occidental, o el cristiano, o incluso el presbiteriano o metodista. Del comercio tomamos en primer lugar símiles, después símbolos, de obligaciones entre sí, de castigo como pago a una deuda con la sociedad, de contrato, de dar a cada hombre lo que se le debe, y quizás incluso de toda la existencia moral como un asunto de deberes.

Dos grandes sinécdoques, sin embargo, se han establecido en nuestros mundo occidental, como formas simbólicas con la ayuda de las cuales no sólo interpretamos una realidad dada, sino que definimos sus límites y aprehendemos su estructura. ¿Qué entendemos cuando nos ocupamos de la vida moral, o de la vida de los individuos como agentes? ¿De qué esta-

mos hablando cuando hablamos entre nosotros del tema? ¿Qué es eso con lo que estamos intentando tratar realmente con nosotros mismos y con los demás? Nos ocupamos, de acuerdo al gran símbolo, de toda nuestra actividad que es como nuestra acción política de obedecer y dar leyes. Con el fin de ser breves, llamaremos a ese primer símbolo *homo faber*, y al segundo *homo politicus*. A estos dos grandes símbolos dominantes se añade gradualmente un tercero en nuestro mundo moderno, el símbolo de la responsabilidad –o para darle un nombre en latín, el símbolo del *homo dialogicus*– pero esta es una historia que reservaremos para (otra) conferencia.

B**LA RESPONSABILIDAD Y CRISTO**

Nuestro esfuerzo en estas conferencias se dirige hacia el entendimiento del modo, manera o estilo de vida cristianos. No estamos tratando de defender o de recomendar sino tan sólo de entenderlo lo mejor que podemos. Nuestro método ha sido tomado en gran medida de la filosofía de las formas simbólicas que ven al hombre como un animal simbólico. Es un ser que atrapa y da forma a la realidad, incluyendo la realidad de su propia existencia, con la ayuda de grandes imágenes, metáforas y analogías. Estas se encuentran en parte en su mente consciente, pero se encuentran también en tan gran medida en su mente inconsciente y en el lenguaje social que éste tiende a darlas por sentado como formas de razón pura. Son efectivamente formas de razón, pero de razón histórica. De este modo el hombre piensa acerca de las cosas antropomórficamente, ‘mecanomórficamente’, o ‘matemático-mórficamente’, sin ser siempre consciente de que sus modelos no son copias de la realidad ante la cual reacciona sino productos de un arte de conocimiento en el que sujeto y objeto interactúan. Sus sistemas conceptuales, en consecuencia, son en gran medida abstracciones de sus formas simbólicas.

Nuestra primera argumentación era que los cristianos en su interpretación de la vida del hombre y en la administración de su propia existencia siempre emplean la forma simbólica de Jesucristo –eso es lo que les hace cristianos. Pero con este símbolo asocian normalmente no sólo muchos otros símbolos menores como los del peregrinaje, la curación, la guerra, etc., sino también por regla general algunas otras grandes imágenes del mundo y de la vida del hombre. Así que argumentamos que los cristianos occidentales han empleado dos grandes metáforas de la vida moral junto con el símbolo de Cristo: la del hombre-hacedor, o realizador de ideales, y la del hombre-ciudadano, el que obedece y promulga leyes. La argu-

mentación arriba mencionada consistía en el hecho de que una tercera gran forma simbólica se está haciendo asequible para la autointerpretación; que esta forma, como lo indican la historia de nuestro lenguaje moral y de nuestras indagaciones no morales, se está convirtiendo en dominante respecto a formas más antiguas; que al menos nos está proporcionando una perspectiva adicional. Y así nos encargamos de conceptualizar o de analizar los elementos implícitos en el símbolo de la *responsabilidad*⁵.

Ahora una tercera tarea se presenta ante nosotros. Con la ayuda de este cuadro clarificador de nosotros mismos como seres responsables, debemos tratar de entender a los cristianos como individuos que en todas sus acciones responden a alteraciones sobre la base de su interpretación de dichas alteraciones, cuyas respuestas se conciben para ajustarse en todo el modelo pertinente de la 'alteración' e interacción, que llevan a cabo sus respuestas con responsabilidad, es decir anticipando las reacciones a sus respuestas. ¿Cómo pueden los cristianos relacionar la forma de Cristo con la forma de la responsabilidad? O, ¿Cómo nos entendemos a nosotros mismos como responsables en nuestro cristianismo y también como cristianos en nuestra responsabilidad?

Cristo como paradigma de la responsabilidad⁶

Hay sin duda tantas formas de asociar a Jesucristo con la vida responsable como las ha habido de asociarle con la vida ideal o la vida obediente o sumisa. Y se trata sólo de un viejo, aunque profundamente arraigado, prejuicio el que nos conducirá a creer que sólo hay una respuesta adecuada a la cuestión, una solución ideal al problema, una relación correcta. "Dios se satisface a sí mismo de muchas maneras no sea que una buena costumbre corrompa la tierra". Una teoría de la ética no debe ser confun-

5. Cf. Capítulo I.

6. Título de la sección proporcionado por el editor.

dida con una decisión de vida o con un imperativo absoluto. Las decisiones tienen una especie de validez exclusiva; una vez que hemos decidido que cierto acto es correcto o bueno o adecuado debemos seguir adelante y aceptar las consecuencias para con nosotros mismos. En el caso de una teoría, sin embargo, no se trata de una decisión personal. Nos comprometemos con una teoría sólo provisionalmente. El imperativo que conlleva es sólo hipotético. Con esto advirtiéndonos que no hemos de tomar a nosotros mismos muy en serio podemos con todo decidir seguir adelante y hacer un esfuerzo firme para entender la vida cristiana en términos de responsabilidad.

En las antiguas teorías del cristianismo ideal y de la obediencia cristiana, Jesucristo funciona normalmente de dos maneras, como profeta y como sacerdote, o como rey y como sacerdote. Por un lado se presenta como el perfecto ejemplo del modelo personificado, como el primero y único cristiano. Por otro lado, su acción personal, histórica se entiende como el modo en el que Dios hace posible lo que es imposible para el hombre. Cristo da la posibilidad a los hombres de participar en su modo de vida, de convertirse en Cristo en cierto modo a pesar de la enorme diferencia existente entre un único hijo de Dios y los pródigos hijos del Todopoderoso. Así éste es entendido como hombre, perfectamente encaminado hacia Dios como su fin, o perfectamente obediente al Padre; y es reconocido como divino, como el poder de Dios o como un acto o palabra de Dios que redirige al hombre que ha perdido la relación con su meta, que se ha encadenado a falsos objetivos o que ha caído en la desobediencia. Interpretemos como interpretemos la ética cristiana, Cristo siempre tiene en ella algo de su doble carácter. En él el hombre es dirigido hacia Dios; en él también Dios es dirigido hacia el hombre. De ahí que el espíritu cristiano sea el de una comunidad que conoce, a través de la razón y a través de Jesucristo, qué debe hacer ella y el hombre en general de la vida, o qué ley ha de ser obedecida y cómo; o qué objetivo elegir; también

conoce la falta de poder del hombre para encargarse de dicha construcción, para llevar a cabo dicho peregrinaje, o para ser obediente a dicha voluntad y ley; finalmente, se trata de una comunidad que se encuentra a sí misma conducida a probar lo que subyace bajo la fuerza del hombre y a persistir con esperanza en un viaje desesperanzado hacia el inaccesible objetivo alcanzado por Cristo, a probar una obediencia que siempre está necesitada de perdón; una vez perdonada trata de obedecer de nuevo. Esa es la facultad que recibe de Cristo.

(Esta dualidad de la función de Cristo en la vida cristiana parece en gran medida responsable de las dificultades que los cristianos encuentran al relacionar su ética con la ética de los filósofos –un problema que no podemos tratar ahora.)

Cuando observamos al Jesucristo del relato del Nuevo Testamento y el modo en que existe simbólicamente en la conciencia cristiana, desde el punto de vista de la responsabilidad, nos damos cuenta de una dualidad similar de función. Antes de nada, él es el hombre responsable que en todas sus respuestas a las ‘alteraciones’ hacía lo que se ajustaba a la acción divina. Interpretaba cada ‘alteración’ con la que se encontraba como un signo de la acción de Dios, del Uno universal y creador de todo, al que llamaba Padre. Respondía a toda acción sobre él como alguien que anticipaba la respuesta divina a sus respuestas. La voluntad de Dios significaba para él no sólo o principalmente un imperativo divino, sino la acción divina, llevada a cabo a través de muchas acciones además de aquellas de los hombres obedientes al mandamiento. Rogar, “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”, no significa claramente “haznos obedientes”, aunque esa petición pueda estar implícita. La oración de Getsemaní, “no se haga mi voluntad sino la vuestra”, no se refería a mandamientos sino a actos de Dios que habían de ser llevados a cabo por hombres que no indagarán acerca de la voluntad de Dios. La declaración, “No es la voluntad del Padre que uno de estos pequeños perezca”, parece

referirse a lo que Dios hace, tanto como a lo que pide que hagan los agentes humanos. La voluntad de Dios es lo que Dios hace en toda esa naturaleza y lo que los hombres hacen. Es el universal que contiene y transforma, incluye y da forma a cada particular. La voluntad de Dios está presente para Jesús en cada acontecimiento desde la muerte de los gorrones, el brillar del sol y la caída de la lluvia, a través de la autoridad por medio de poderes eclesiásticos y políticos que abusan de su autoridad, a través de la traición y la deserción de los discípulos, y hasta el inminente sitio de Jerusalén y el fin del eón. Toda esta interpretación de cada 'alteración' como incluida en, o admitida por, la acción de Dios no era ni fatalista ni mecánica. La idea de que todos los actos de los agentes finitos han sido preestablecidos, como si Dios fuera el autor de una obra en la que cada actor jugara un papel predestinado, se aleja mucho del modo de pensar de Jesús. El Uno universal al que llama Padre es el señor del cielo y la tierra. Su acción se parece más a la del gran líder sabio que utiliza incluso la ruindad de sus súbditos para promover el bienestar público.

Tomemos unos pocos ejemplos de la interpretación de Jesús de la 'alteración', es decir, de los tipos de acontecimientos finitos a los que el hombre responde de una u otra manera de acuerdo con sus interpretaciones de lo que significan estos acontecimientos. Tener en cuenta cómo interpreta él los fenómenos naturales, esas acciones que ocurren en el medio natural que son elementos importantes para el espíritu del hombre, ya que estamos siempre respondiendo ante ellos de acuerdo a nuestras interpretaciones. Los vemos como partes de un gran patrón; los leemos como palabras en una frase que toman su significado de la totalidad de la oración. ¿Cuál es el gran patrón, cuál es la acción inclusiva a la que Jesús responde con sus evaluaciones y otras acciones cuando se encuentra ante un fenómeno natural? Él ve, como lo ven otros, que el sol brilla sobre los criminales, delincuentes, hipócritas, hombres honestos, buenos samaritanos, y VIPS sin discriminación alguna, que cae la lluvia en la misma propor-

ción sobre los campos del diligente y sobre los del vago. Estos fenómenos han sido para el escepticismo, desde el principio de los tiempos, signos del operar de un orden universal sin justicia, al que no interesa la conducta recta o equivocada entre los hombres. Pero Jesús interpreta los fenómenos comunes de otro modo: se trata de los signos de la generosidad cósmica. La respuesta al clima interpretado de esta forma conduce por consiguiente a una respuesta a los criminales y proscritos, que no han sido expulsados por el Señor infinito. Lo mismo ocurre con los pájaros alegres que no merecen pago alguno por un trabajo útil, y con las flores que no han realizado actos heroicos para merecer sus cintas multicolores y sus brillantes medallas. ¿Se han de interpretar acaso estos aspectos como signos de que al poder de la vida expresado en las cosas naturales no le interesa la cualidad de lo que surge de ésta? O, ¿se han de entender como signos de la presencia de una creatividad rebosante, de un talento artístico infinito, que se regocija en sus creaciones, que rechaza, porque es todo gracia, la censura de las leyes humanas, no porque cae por debajo del estándar humano, sino porque se alza muy por encima de éste? Hay una rectitud de Dios para Jesús; hay un orden universal para el bien; pero es diferente en todo su funcionamiento de la rectitud provincial, incluso planetaria que el hombre ha descubierto o inventado. De este modo él entiende y reacciona ante los fenómenos naturales como expresión de una intención creadora de todas las cosas que es totalmente afirmativa en su creación.

Lo que es cierto para el mundo extrahumano, natural, es cierto también para el humano. Para los niños, cuyos ángeles observan el rostro del Padre que está en los cielos, para los pecadores que son también hijos de Abraham, para el enfermo y el perdido cuya salvación es estar en la gloria de Dios –a todos ellos responde como teniendo un significado proveniente de su lugar en esa acción divina, que no odia nada de lo que ha hecho pero quiere que sea y que sea completo.

En sus respuestas también a acciones restrictivas y destructivas de las que es sujeto, Jesús actúa como alguien que las interpreta en el contexto de la acción divina, universal. Lee estos signos también como palabras de una sentencia divina. Responde a la intención infinita, que está detrás o incluye todas las intenciones finitas. Entiende que Pilatos no hubiera tenido poder sobre él sino se lo hubiera concedido el procurador que estaba por encima de él. Pronuncia lamentos por el que le traiciona, si bien el hijo del hombre se conduce como si hubiera estado determinado, no por el que le traiciona sino por la voluntad que va más allá de todas las voluntades finitas. Así que es también con esas palabras y acciones de Jesús que se relacionan con el fin de su tiempo o del eón que está por llegar, con las que se ocasiona gran dificultad a aquellos intérpretes de sus dichos éticos que utilizan modelos de interpretación idealista o legal. El significado de la escatología en los evangelios subyace para ellos en el hecho de que el tiempo es corto ante la consumación de todas las cosas. De ahí que el telos se confunda con el un escathon, la ley normal con una ley para el ínterin. Pero el peso evidente de estos dichos sobre el futuro no subyace en el factor tiempo más de lo que subyace en el factor Dios. La regla divina, la acción divina sobre todas las cosas, que ahora los hombres perciben y entienden tan sólo sutilmente en su encuentro con los acontecimientos creativos y destructivos, será finalmente revelada con claridad, al final. Lo que se convertirá en algo claro al final, sin embargo, no es nada nuevo. Se trata ahora de una emergencia que está viniendo. La realidad del presente se va a convertir en algo emergente. Dios, cuyo reglamento está escondido y cuyo reglamento se manifestará, está gobernando ahora, a pesar de su ocultación. Reconocer la escatología es reconocer la teología.

Si entonces tratamos de resumir el espíritu de Jesús en una fórmula podemos hacerlo diciendo que interpreta todas las acciones sobre él como signos de la acción divina de la creación, gobierno y salvación y de esta

manera reacciona ante ello como respondiendo a la acción divina. Realiza este acto que se ajusta a la acción divina y espera la respuesta infinita a su respuesta.

El espíritu cristiano de forma tan singular ejemplificado en Cristo mismo es una responsabilidad de la ética de lo universal. Interpreta cada acontecimiento particular como incluido en una acción universal. Es el espíritu del ciudadano en una sociedad universal, en la que ningún ser que exista y ninguna acción que tenga lugar se puede interpretar fuera del contexto universal. Es también el espíritu de la vida eterna, en el sentido de que ningún acto del hombre en respuesta a una acción sobre él conlleva repercusiones, reacciones, que se extiendan progresivamente hacia el infinito en el tiempo así como en el espacio social.

Del mismo modo que el espíritu de la responsabilidad universal, el espíritu ejemplificado en Jesús no es único. Guarda afinidades con otras formas de ética universal. La insistencia en la absoluta singularidad del espíritu cristiano no ha sido nunca capaz de satisfacer ni la prueba teórica ni la práctica. En la práctica, los cristianos encargados de actuar de alguna manera en conformidad con Cristo se encuentran a sí mismos haciendo algo parecido a lo que están haciendo otros de acuerdo a otras imágenes. No ha habido identidad de acción; la semejanza, sin embargo, ha estado a menudo presente. (Los cristianos no tienen el monopolio del humanitarismo o del interés por los que sufren privaciones; en el respeto a la vida han sido a menudo superados por otros). En cuanto a la parte teórica, cuando los cristianos se han hecho cargo de establecer el patrón presente en la acción de Cristo han encontrado parentesco entre éste y ciertos patrones de conducta moral establecidos por los filósofos universalistas, es decir, por pensadores que veían al hombre antes de nada como ciudadano del universo, como dotados con una razón que busca la verdad universal, como sujetos a leyes que son universales. En su mayor parte estas afinidades entre el espíritu cristiano y otros tipos de ética universal

han sido establecidas en términos idealistas o legalistas, como cuando la ética platónica o aristotélica por un lado, y el pensamiento kantiano o el utilitarismo universal por otro, se han asociado a la ética cristiana.

Si tratamos de establecer dichas afinidades en términos de ética de la responsabilidad nuestra atención se dirige hacia el parentesco de la ética cristiana con la judía por un lado, y con el estoicismo por el otro. Puede haber algún sentido pero hay también evidentemente mucho sin sentido en lo que muchos cristianos han dicho acerca del carácter legalista de la ética hebrea y judía. Es significativo que ellos mismos al utilizar las Escrituras como fuente para su ética, como guía de conducta, acudan a las escrituras hebreas, especialmente a los Profetas y a los Salmos, no sólo como escritos que apuntan más allá de sí mismos hacia Cristo sino como libros que dan concreción y contenido al espíritu ejemplificado en Jesús. Se puede incluso decir que el Antiguo Testamento para ellos completa al Nuevo en la práctica, y no sólo el Nuevo es complemento del Antiguo. En los escritos proféticos, particularmente, encuentran un espíritu de responsabilidad universal expresado y promulgado; pero está también presente en otra parte. Se puede tomar como ejemplo de responsabilidad hacia el Dios único y universal el modo de pensar presentado en el relato de José y resumido en la declaración de José a sus hermanos: “Aunque vosotros habíais ideado el mal contra mí, Dios ideó trocarlo en bien a fin de obrar como al presente, dando vida a un pueblo numeroso”. Aquí la distinción clara se hace entre las intenciones particulares que guían a una acción finita y la intención divina que subyace detrás de dichas acciones. Así que José puede y de hecho perdona, respondiendo al infinito en su reacción ante lo finito. No hay nada legalista en este modo de pensar. Parece tratarse más de un caso de interpretación y respuesta que de un caso de obediencia a una ley o de persecución de un objetivo. Otro ejemplo claro de la ética de respuesta a una acción divina detrás, en y a través de toda actividad finita, se encuentra en el décimo capítulo de Isaías. El

problema presentado al decidir del hombre en este capítulo tiene, aunque no mucho, algo que ver con la obediencia a la ley. Es el problema de cómo presentarse ante una emergencia –en este caso la invasión asiria. ¿Cómo hacer frente a esta ‘alteracción’? ¿Cuál es la respuesta adecuada a esta emergencia? Lo que el profeta ofrece antes de nada es una interpretación de lo que está pasando. La invasión ha de ser entendida, como él deja bien claro, como un acto de Dios. Israel ha de preguntar ¿Qué está haciendo *Dios*? La intención divina que señala Isaías se dirige hacia la purgación o el castigo de Israel. Israel debe por tanto olvidar todas sus interpretaciones estereotipadas de dichos encuentros como ataques entre el piadoso y el impío. Es la misma gente impía la que ha de ser reformada, devuelta a sus alianzas, a sus propias leyes y modos de hacer justicia. Pero esta intención divina, dice el profeta, ha de ser radicalmente distinguida de las intenciones de Asiria y sus líderes, que son impíos, también, aunque de otro modo. Las intenciones destructivas de Asiria son una cosa; las intenciones sagradas, salvadoras de Dios, son otra. El encuentro, la respuesta adecuada de Israel, debe ser hecha ante la intención infinita en primer lugar, y ante la intención finita sólo secundariamente. Eso significa que la primera respuesta, la acción adecuada en el momento crítico, ha de ser la reforma interior; la defensa contra Asiria es el asunto secundario.

El capítulo representa, me parece a mí, la lógica de la ética hebrea como esa ética que recorre todas las páginas de las Escrituras hebreas, y la historia trágica, aunque maravillosa de estas gentes de Dios. Es un espíritu de leyes, sin duda, pero un espíritu que se centra incluso en mayor medida en la respuesta al todo creador, al hacedor del todo. No hay mal en la ciudad pero el Señor lo ha hecho. No existe nación que Él no haya llamado a existir. Es Él el que acosa al hombre por todos los flancos y pone su mano sobre el; no hay huida posible de Él aunque uno se haga su hogar en el infierno. Distinguir los modos de actuar de Dios, no en los acontecimientos sobrenaturales sino en todos los acontecimientos natu-

rales e históricos, responder a su intención presente en, y más allá, y a través de todas las intenciones finitas, eso es el camino de la responsabilidad hacia Dios. Es un tipo de responsabilidad universal porque no hay acción en toda la extensión de la realidad en la que la intención universal, el significado del Uno más allá de la multitud, no esté presente.

Por supuesto esta es una interpretación cristiana del espíritu israelita. Pero es la de un cristiano que está en deuda con el judío, porque su Cristo era un judío; que debe entender a su Cristo con la ayuda de las Escrituras hebreas; y que, cuando pregunta cuál es la intención de Dios ahora al preservar a esta gente de los ataques cristianos, pseudo-cristianos y paganos, debe reaccionar: Nos han sido dados como un signo, nos muestran una responsabilidad universal. Son, cualquiera que sean sus propias intenciones, nuestros salvadores de un politeísmo en el cual nosotros, las naciones gentiles, estamos siempre tentados a caer.

Un segundo tipo de espíritu con el que el cristiano tiene afinidades teórica e históricamente descriptibles es el del estoicismo. La ética estoica, aunque diversamente descrita, parece más inteligible cuando se la mira como una ética de respuesta. Los estoicos están interesados con el *nomos* y con la vida ideal de apatía, o serenidad. Pero primeramente tratan con las formas en las que el hombre reacciona, inteligente o estúpidamente, ante las cosas que no están bajo su poder, ante el dolor y el placer, la buena o la mala suerte. Responder a estas cosas con pasión es reaccionar sin entender, sin sabiduría, sin humanidad. El secreto de una vida sabia es el reconocimiento de su presencia en todos los acontecimientos de naturaleza universal, de “poder creativo, cósmico, el pensamiento del mundo”, la razón del mundo. Cuando el nacimiento y la muerte y las cosas que ocurren entre estos dos puntos terminales se entienden como las obras exteriores del mundo de la razón, o de Dios, como decían los estoicos más tardíos, entonces el hombre sabio hará lo adecuado, el acto que está de acuerdo con la obra de la razón universal. La acción estoica es la acción

en el universo; no está dominada por los intereses de una vida particular, individual, ni tampoco por las vidas de un grupo en especial. El estoico es un ciudadano del cosmos al que no resulta extraño nada que no sea extraño para el poder central que todo lo impregna; ve cada acontecimiento como la expresión de alguna forma del plan y modelo universales; lo interpreta de ese modo y así trata de responder adecuadamente. Cuando los primeros cristianos tratando de desarrollar una ética en el mundo romano adoptaron gran parte del pensamiento estoico, e incluso incluyeron a Séneca entre los padres como San Séneca, mostraban un profundo instinto en lo que se refiere a la afinidad de un espíritu universal con otro.

Spinoza desarrolla una forma especial de dicha ética estoica universal. Ve el problema humano como un problema de esclavitud a esas ideas borrosas, inadecuadas y autosuficientes que conducen al hombre a interpretar cualquier cosa que le ocurra en términos de su aparente beneficencia o maleficencia hacia su yo privado personal y de este modo reaccionar con emoción. La salvación llega a través de una interpretación universalizada de lo que está ocurriendo.

Para más de un cristiano se trata de un lejano lamento desde Epicteto y Spinoza hasta los evangelios y las epístolas del Nuevo Testamento. Pero dejémosles recordar cuánto mayor es la distancia al último desde todos los estilos de vida que desarrollan los hombres que viven en un mundo en el que todos los acontecimientos fuera de la limitada esfera del dominio humano son el resultado de colisiones de átomos que circulan a ciegas, o de actos de pequeños dioses que gobiernan parcialmente pequeñas zonas. En lugar de distinguir entre estilos de vida contrastando la búsqueda de felicidad con la búsqueda de la virtud, o contrastando la obediencia a la ley natural, racional con la obediencia a la ley revelada, haremos bien, creo, en señalar las líneas de división que separan los egoísmos de todo tipo, las éticas sociales, de sociedades cerradas de todo clase, y universalismos, si estos se nos presentan como la ética de aspiración al bien uni-

versal, o de obediencia a una ley universal, o de responsabilidad en una sociedad universal, ante un poder universal.

Hay un estilo de vida egoísta, incluso uno que se denomina a sí mismo cristiano, pero que no tiene nada que ver con lo que vemos en Jesucristo, ya que busca tan sólo su propia felicidad e interpreta cualquier cosa que le ocurra como una acción de un Dios cuyo único interés es precisamente el del individuo aislado, un Dios que es el antagonico de la individualidad, no el Señor del ser. Hay también un estilo social que habita en un enclave del universo; cuando éste aparece en la forma cristiana el enclave es la iglesia cristiana, que participa en una historia especial –y que encuentra la acción divina realmente sólo en la creación, el gobierno, y la salvación de esa sociedad especial del elegido. Dicha ética ciertamente tiene poco en común con el universalismo de los estoicos o la de Spinoza. Tiene mucho más en común con cualquier tipo de ética de una sociedad cerrada. Pero la ética de Jesucristo, como el modo de vida de alguien que responde a la acción de un Dios universal en toda acción, en cualquier cosa que ocurra, es una ética de responsabilidad universal y no del todo extraña a todos esos modos de vida que los hombres han desarrollado cuando han elevado su mirada más allá de las particularidades de su situación y han buscado el bien universal más allá de bienes especiales, la ley universal más allá de toda ley local, la acción universal más allá de una acción particular.

Antes de que procedamos a preguntar cómo Jesucristo trabaja en la conciencia cristiana de un modo secundario, necesitamos contestar a una objeción evidente respecto al planteamiento precedente de su ética. ¿Acaso este modo de entenderle, y en consecuencia de entender el modelo de vida cristiana, no hace de esta vida sino un asunto de total resignación ante la voluntad de Dios?, ¿no se trata acaso esta interpretación de fatalismo? Una respuesta a esta objeción es que la sumisión a la determinación del modo en el que está representada, por ejemplo, en el Islam,

puede resultar menos extraña al cristianismo de Jesucristo de lo que resulta toda la ética de la libertad humana absoluta, la ética del hombre conquistador de las condiciones en las que vive, la ética del dominio humano. Más importante, sin embargo, es la cuestión de cómo se entiende el poder determinante, el Uno que actúa sobre la multiplicidad. Cuando este Uno se entiende, utilizando los símbolos del hacer y proyectar, como el que preconcebe, el que predetermina todo lo que ocurre, entonces efectivamente no se podría obtener otra cosa que fatalismo de una respuesta a Dios. Entonces la traición de Judas está preconcebida, y entonces el ataque de Rusia a occidente está predeterminado, y tú y yo hacemos los papeles que han sido escritos para nosotros en el guión. Pero tal Determinador del Destino no es el Uno ante el que Jesús responde; no es el Dios de Isaías; ni será el Uno al que tengamos acceso. El Dios y el Padre de nuestro Señor Jesucristo es el Uno dinámico que ama, que hace cosas nuevas, cuya relación con este mundo es más la de un padre con sus hijos que la del hacedor con sus manufacturas; es más como la del gobernador de su reino que la del diseñador con su máquinas. Los símbolos que utiliza el fatalismo para interpretar lo que está ocurriendo no se ajustan a la situación. Las (imágenes) del reino y de la familia son, sin duda, también símbolos, pero hacen mayor justicia a nuestra experiencia actual de la vida. Ajustan este diálogo en el que nuestros actos libres tienen lugar como respuesta a acciones sobre las que no tenemos poder, en las que nuestros actos libres no son realmente *nuestros*, y libres, a no ser de que sean consecuencias de nuestra interpretación. Se ajustan también al diálogo en el que nuestras acciones libres no pueden ser nunca liberadas de las respuestas que se les harán. Nuestra libertad presupone y anticipa una acción no sujeta a nuestro control. Pensar en la determinación de la que somos sujetos como invariable en sí misma a la manera de una máquina es convertirse en esclavos de un mito erróneo. Puesto que usaremos mitos de cualquier modo, usemos nuestros mitos críticamente y con discriminación.

Cristo como redentor del ser responsable⁷

Hemos señalado que el significado de Jesucristo para la vida cristiana, al margen de cual sea la ayuda interpretativa llevada ante él, es casi siempre doble. En la muy criticada teología de Ritschl y en la ética del siglo diecinueve este papel doble era más evidente. Cristo era el hombre perfecto, la naciente moral, el revelador con la palabra y la conducta del ideal, el que proclama y lleva a cabo el reino de Dios o del reino de los fines. Pertenece en la historia de la moral evolutiva a la cúspide. Era también el salvador que hacía retroceder sobre sus pasos a los hombres titubeantes, que se tropiezan, culpables, que transgreden para siempre su ley moral; que daba la esperanza de la victoria a aquellos que desesperaban a causa de sus muchas derrotas. No sólo daba un ejemplo a la vida del espíritu humano; no sólo llevaba a cabo en su persona la potencialidad, lentamente actualizada ante él, de la existencia personal. También rescataba ese espíritu de la muerte; lo resucitaba, lo curaba, y continuaba haciéndolo con su trabajo sacerdotal.

La dualidad así expresada en la formulación de Ritschl ha sido expresada de otras maneras en otras teorías y concepciones de la vida cristiana, como hemos apuntado previamente. Cristo es el hombre en el que el fin del hombre como profeta de Dios, como contemplador de lo eterno, aparece a la vista del hombre; es también el camino hacia ese fin. Cristo es aquel en el que el sometimiento del hombre a la ley se hace evidente y se realiza en perfecta obediencia; pero en él, también, la condenación por la ley se hace clara; es por lo tanto la figura de la trágica condición del hombre, si bien es también el que salva al hombre de la condena, y por tanto el justificador del hombre. Gran parte de la ética protestante piensa en él de este modo; por tanto emplea la gran figura simbólica.

7. Título de la sección proporcionado por el editor.

Cuando pensamos en la ética cristiana como la ética de responsabilidad ante Dios en todas las reacciones ante la acción sobre nosotros nos encontramos también en la necesidad de ver a Cristo en un doble papel. Puesto que consideramos que el problema del hombre es éste: ¿Cómo podemos interpretar todas las acciones sobre nosotros, especialmente la acción decisiva por la que somos, y todas las cosas son, por las que somos destruidos y las cosas son destruidas, como las acciones divinas, como acciones de afirmación y reafirmación, más que acciones de animosidad o de indiferencia? ¿cómo es posible un espíritu de responsabilidad universal, incluso en pequeña medida, para los seres humanos? Que un poder esté presente en todos los poderes a los cuales estamos sujetos es una presuposición de nuestras vidas que podemos cuestionar intelectualmente pero que no cuestionamos realmente en nuestra acción. Consideramos hipótesis pluralistas acerca del mundo en diversas especulaciones metafísicas si bien continuamos tratando de conocer al igual que tienen un propósito universal. Buscamos un conocimiento que resultará ser universalmente verdadero, a pesar de que todas nuestras propuestas son consideradas sólo como aproximaciones a la verdad universal. Tenemos la convicción incontestable de que confrontamos una unicidad detrás y en y a través toda la pluralidad en la que vivimos y conocemos.

Lo que no podemos considerar como individuos existentes personalmente es que este Uno más allá de la pluralidad, este poder presente en todos los poderes, esta razón presente en todas las razones, esta idea inclusiva de todas las ideas, esta naturaleza detrás y a través de todas las naturalezas, este entorno rodeando todos nuestros entornos, es benéfico respecto a lo que procede de él, o a lo que contiene.

Pero ahora para los cristianos Jesucristo se muestra no sólo como el símbolo de un espíritu en el que la última respuesta al inescrutable poder que hay en todas las cosas es una respuesta de verdad. Es también el que realiza en ellos este extraño milagro, que los hace sospechosos de su pro-

funda sospecha respecto al Determinador del Destino. Altera su razonamiento de forma que no comienzan con la premisa de la indiferencia de Dios sino con su afirmación de la criatura, de forma que la *gestalt* que llevan a sus experiencias de sufrimiento y de regocijo, de muerte y de vida, es la *gestalt*, la forma simbólica, de la gracia. Que, por razonarlo y percibirlo de algún modo, requiere un gran reaprendizaje que no se completa nunca en sus vidas; que en su mayor parte no razonan ni interpretan en base a la nueva premisa sino a la antigua; que se inclinan a interpretar la acción sobre ellos por la que son y por la que dejan de ser como hostil o indiferente; que responden por consiguiente en su mayor parte a la manera de una ética de la muerte, es algo con lo que los cristianos están de acuerdo. Su verdadera vida, la verdadera vida del hombre, está aún escondida, escondida, como dice Pablo, con Cristo en Dios. Esa es una de las muchas razones por las que no pueden defenderse o aconsejarse a sí mismos. Pero la esperanza de esa vida de responsabilidad universal, de ciudadanía en el país del mismo ser, de reacción en todas las reacciones al Dios de la gracia, a la gracia que es Dios –esa esperanza está allí, y allí se encuentra el regocijo cuando la potencialidad que ha sido puesta en la vida se convierte por un breve momento en realidad.

Que esta aspiración y esperanza hayan tenido lugar en la historia del hombre y que hayan tenido lugar en la vida individual es algo que está para el cristiano inseparablemente ligado a Jesucristo. La esperanza de la gloria forma parte del ser. Cuando el cristiano se dirige al Determinador del Destino realmente, no sólo verbalmente, como Padre, sabe que lo hace en el nombre de Jesucristo, debido a la presencia de éste. Cuando se siente y reconoce como hijo de Dios, un heredero en el universo, en casa, en el mundo, reconoce este ser hijo, este estar en casa, no sólo como de Jesucristo sino como hechos reales por él.

De qué manera Jesucristo en la historia, y el Cristo simbólico en ella, reconcilia a los hombres con Dios, o a Dios con los hombres, o lleva a

cabo la doble reconciliación entre ellos, es algo que los cristianos no pueden decir fácilmente. Unos poco de entre ellos se satisfacen con las teorías de la expiación comunes en las iglesias, dependientes como éstas de imágenes cuestionables de la rectitud última de Dios, o de las fuentes de la enajenación humana. A algunos de nosotros nos parece que en la cruz de Jesucristo, en la muerte de un hombre así, que confía en Dios y es responsable ante él como hijo, nos enfrentamos al gran caso negativo de la negación de la premisa de que Dios es amor, y que a no ser de que a este gran caso negativo –que resume y simboliza todos los casos negativos– se le haga frente, la fe en el poder universal como Dios se apoya en arenas movedizas; al hacerle frente, sin embargo, tenemos la demostración en este caso preciso de una vida de poder que no ha sido conquistada, ni destruida. La realidad mantiene y hace poderosa una vida como ésta. El poder último se manifiesta como el Padre de Jesucristo a través de la resurrección de la muerte. La resurrección no se nos manifiesta por medio de signos físicos sino en su continua condición de Señor –su reunión a la mano derecha del poder, como establecen los viejos credos. De este modo aprehendemos la manera de hacer de Dios como manifiesta no en la creación y la destrucción sino en éstas y en la resurrección, en el alzamiento de lo temporal al plano de lo eterno.

Al margen de lo adecuadas o inadecuadas que puedan resultar nuestras teorías sobre la expiación y la reconciliación, el hecho permanece: el movimiento más allá de resignarse a la reconciliación es el movimiento inaugurado y mantenido en los cristianos por Jesucristo. Por medio de Jesucristo los hombres han sido y han obtenido el poder de convertirse en hijos de Dios –no como aquellos que han sido salvados de un mundo que parece sino como aquellos que saben que el mundo está siendo salvado. Que su ser salvado de la destrucción conlleva la consumición de una infinita cantidad de llamativos trabajos humanos, que conlleva la curación de un océano miasmático de enfermedades, la resurrección de la muerte, el

perdón de los pecados, el hacer el bien por parte de un número infinito de irresponsabilidades, que ese hacer el bien no se lleva a cabo sino por medio del sufrimiento de los servidores que a menudo no conocen el nombre de Cristo aunque llevan la carga de su imagen –todo esto lo saben los cristianos. No obstante, se mueven hacia su fin y hacia todos los fines como aquellos que, conociendo las derrotas, no creen en la derrota.

Así pues los cristianos se entienden a sí mismos y a su espíritu un poco de este modo. No pueden presumir de tener un excelente modo de vida puesto que tienen poco que señalar cuando presumen. Únicamente confiesan –estábamos ciegos en nuestra desconfianza del ser, ahora empezamos a ver; éramos extraños y estábamos alienados en un mundo extraño, vacío, ahora empezamos de vez en cuando a sentirnos en casa; nos amábamos a nosotros mismos y a nuestras pequeñas ciudades, ahora nos estamos enamorando, creemos, de ser uno mismo, de la ciudad de Dios, la comunidad universal de la que Dios es origen y gobernador. Y por todo esto estamos en deuda con Jesucristo, en nuestra historia, y en esa profundidad del espíritu al que buscamos a tientas con nuestras teologías y teorías de lo símbolos. ¿Podía haber ocurrido de otro modo?; ¿podían los mismos resultados haber sido alcanzados a través de otros medios?, ¿están siendo producidos en otro lugar por otros medios? Parece posible; no obstante éste es nuestro médico, nuestro reconciliador con el Determinador de nuestro Destino. ¿A quién más acudiremos en busca de palabras de vida eterna, a quién más en busca del privilegio en la comunidad universal?

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agustín, San, 148
Aquino, Santo Tomas de, 19, 36, 61, 148, 151
Aristófanes, 26
Aristóteles, 19, 60-61, 64, 70
Arndt, E.J.F., 20
Auerbach, Erich, 172
Barth, Karl, 21-22, 24, 29, 36-37, 39, 79-80, 151, 177
Beach, Waldo, 20, 28
Bergson, Henri, 115
Bixler, J.S., 20
Bonhoeffer, Dietrich, 21, 29
Broad, C.D., 67
Brunner, Emil, 36, 42
Buber, Martin, 87
Bultmann, Rudolf, 79-80, 151
Butler, Bishop Joseph, 88
Calhoun, R.L., 20
Cassirer, Ernst, 170
Coleridge, S.T., 87
Cooley, George Horton, 85
Cristo, v. Jesús, 22, 33, 47-48, 51, 150, 165-166, 174-178, 181-182-184, 188-189, 191, 195-197, 199
Descartes, René, 117, 126
Edwards, Jonathan, 19, 31, 36
Elert, W., 24, 29
Epictetus, 192
Fales, W., 69
Feuerbach, Ludwig, 87
Francisco, San, 40
Frei, Hans, 36
Freud, Sigmund, 90
Fromm, Erich, 46
Gardner, E. Clinton, 20
Gladstone, W.E., 88
Gombrich, E-H.J., 172
Gustafson, James, 11, 15, 20
Hartman, Nicolai, 106
Hartt, Julian, 20
Heidegger, Martin, 130, 134
Heim, Karl, 129
Hugo, Victor, 107
Hume, David, 89-90
Isaías, 32, 80, 189-190, 194
Jaspers, Karl, 130
Jesús, el ethos de, vid. también Cristo, 28, 30-32, 40, 80, 175, 185-189, 194

- Kant, Immanuel, 37, 79, 88-89, 92, 106-107, 189
- Kierkegaard, Soren, 107, 139
- Latourette, K.S., 20
- Lippmann, Walter, 26
- Locke, John, 171
- Lutero, Martín, 31, 35-36, 50, 136, 147
- Marcel, Gabriel, 130
- Maurice, F.D., 23, 31, 36, 48
- Mead, G.H., 19, 85-87, 91
- Murray, Gilbert, 105
- Niebuhr, H.R., 9, 11-13, 15, 17-32, 34-40, 42-51, 167
- Nygren, Anders, 49
- Pablo, 30-31, 50, 147, 175, 197
- Pepper, Stephen, 172
- Piper, Otto, 29
- Platón,, 83, 111, 115, 189
- Ramsey, Paul, 20
- Ritschl, ética de, 49, 195
- Rousseau, 148
- Royce, Josiah, 98
- Santayana, George, 12, 130-131
- Saunders, K., 135
- Séneca, 192
- Smith, Adam, 89-90
- Sócrates, 64
- Spinoza, 36, 44, 70, 130, 148, 192-193
- Strauss, A., 86
- Studdert-Kennedy, G.A., 174
- Sullivan, Harry Stack, 85
- Thielicke, Helmut, 30
- Tillich, Paul, 36
- Tolstoi, León, 44
- Wesley, John, 31
- Westermarck, Edward, 90-91
- Woolman, John, 40

CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

1. MARTIN HENGEL: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo.*
2. JOSE M.^a DIEZ-ALEGRIA: *La cara oculta del cristianismo.*
3. A. PEREZ-ESQUIVEL: *Lucha no violenta por la paz.*
4. BENOIT A. DUMAS: *Los milagros de Jesús.*
5. JOSE GOMEZ CAFFARENA: *La entraña humanista del cristianismo.*
6. MARCIANO VIDAL: *Ética civil y sociedad democrática.*
7. GUMERSINDO LORENZO: *Juan Pablo II y las caras de su Iglesia*
8. JOSE M.^a MARDONES: *Sociedad moderna y cristianismo.*
9. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo I).*
10. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo II).*
11. JAMES L. CRENSHAW: *Los falsos profetas.*
12. GERHARD LOHFINK: *La Iglesia que Jesús quería.*
13. RAYMOND E. BROWN: *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.*
14. RAFAEL AGUIRRE: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.*
15. JESUS ASURMENDI: *El profetismo. Desde sus orígenes a la época moderna.*
16. LUCIO PINKUS: *El mito de María. Aproximación simbólica.*
17. P. IMHOF y H. BIALLOWONS: *La fe en tiempos de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida.*
18. E. SCHÜSSLER FIORENZA: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo.*
19. ALBERTO INIESTA: *Memorándum. Ayer, hoy y mañana de la Iglesia en España.*
20. NORBERT LOHFINK: *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento.*
21. FELICISIMO MARTINEZ: *Caminos de liberación y de vida.*
22. XABIER PIKAZA: *La mujer en las grandes religiones.*
23. PATRICK GRANFIELD: *Los límites del papado.*
24. RENZO PETRAGLIO: *Objeción de conciencia.*
25. WAYNE A. MEEKS: *El mundo moral de los primeros cristianos.*
26. RENE LUNEAU: *El sueño de Compostela. ¿Hacia una restauración de una Europa Cristiana?*
27. FELIX PLACER UGARTE: *Una pastoral eficaz. Planificación pastoral desde los signos de los tiempos de los pobres.*
28. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Jesús en medio de su pueblo I.*
29. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Jesús en medio de su pueblo II. La tierra de Abraham y de Jesús.*
30. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Jesús en medio de su pueblo III. Calendario litúrgico y ritmo de vida.*
31. BRUNO MAGGIONI: *Job y Cobélet. La contestación sapiencial en la Biblia.*
32. M. ANTONIETTA LA TORRE: *Ecología y moral. La irrupción de la instancia ecológica en la ética de Occidente.*
33. JHON E. STAMBAUGH y DAVID L. BALCH: *El Nuevo Testamento en su entorno social.*
34. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Comprender el Apocalipsis I.*
35. JEAN-PIERRE CHARLIER: *Comprender el Apocalipsis II.*
36. DAVID E. AUNE: *El Nuevo Testamento en su entorno literario.*
37. XAVIER TILLIETTE: *El Cristo de la filosofía.*
38. JAVIER M. SUESCUN: *Carlos de Foucauld en el Sabara entre los Tuareg.*
39. ROMANO PENNA: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo.*
40. MARC LÉBOUCHER: *Las religiosas. Unas mujeres de Iglesia hablan de ellas mismas.*
41. SOR JEANNE D'ARC, OP: *Caminos a través de la Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento.*
42. DIONISIO BOROBO: *Familia, Sociedad, Iglesia, Identidad y misión de la familia cristiana.*
43. FRANCIS A. SULLIVAN: *La Iglesia en la que creemos.*
44. ANDRE MANARANCHE: *Querer y formar sacerdotes.*
45. JAMES B. NELSON (Ed.): *La sexualidad y lo sagrado.*
46. EUGEN DREWERMANN: *Psicoanálisis y Teología Moral. Vol. I. Angustia y culpa.*

47. EUGEN DREWERMANN: *Psicoanálisis y Teología Moral. Vol. II. Caminos y Rodeos del amor.*
48. EUGEN DREWERMANN: *Psicoanálisis y Teología Moral. Vol. III. En los confines de la vida.*
49. JOSÉ M. CASTILLO: *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*
50. JUAN ARIAS: *Un Dios para el 2000. Contra el miedo y a favor de la felicidad.*
51. MIGUEL CISTERÓ: *En camino. De una pastoral parroquial al mundo obrero.*
52. CARLOS DÍAZ: *Apología de la fe inteligente.*
53. PIERRE DESCOUVEMONT: *Guía de las dificultades de la vida cotidiana.*
54. JAVIER GAFO: *Eutanasia y ayuda al suicidio. "Mis recuerdos de Ramón Sampredo".*
55. JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA: *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación.*
56. CARLOS DÍAZ: *Soy amado, luego existo. Vol. I. Yo y tú.*
57. MICHAEL SCHNEIDER: *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática.*
58. CARLOS DÍAZ: *Soy amado, luego existo. Vol. II. Yo valgo, nosotros valemos.*
59. CARLOS DÍAZ: *Soy amado, luego existo. Vol. III. Tu enseñas, yo aprendo.*
60. CARLOS DÍAZ: *Soy amado, luego existo. Vol. IV. Su justicia para quienes guardan su alianza.*
61. CARLOS DÍAZ: *La persona como Don.*
62. GUILLEM MUNTANER: *Hacia una nueva configuración del mundo. Sociedad, cultura, religión.*
63. JOSÉ ANTONIO GALINDO RODRIGO: *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnóstico y el optimismo racionalista.*
64. JAMES B. NELSON: *La conexión íntima. Sexualidad del varón, espiritualidad masculina.*
65. MARCIANO VIDAL: *Ética civil y sociedad democrática.*
66. JUAN GONZÁLEZ RUIZ: *En tránsito del infierno a la vida. La experiencia de un homosexual cristiano.*
67. ENRIQUE BONETE PERALES: *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte.*
68. N. T. WRIGHT: *El desafío de Jesús.*
69. H. RICHARD NIEBUHR: *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana.*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 23 de noviembre de 2003.

H. Richard Niebuhr

El yo responsable

El yo responsable es una de las más importantes obras de H. Richard Niebuhr sobre ética cristiana y una referencia imprescindible en este campo.

Aquí Niebuhr sondea el carácter fundamental de la vida moral. Según el autor, la clave radica en el concepto de responsabilidad, que implica no sólo libertad y flexibilidad en la sensibilidad hacia los demás, sino también un ideal en la búsqueda de una preocupación sin límites, que va más allá de vagas normas y estrechos códigos de conducta.

El presente libro se basa en las conferencias pronunciadas por Niebuhr en la universidad de Glasgow. James M. Gustafson, que fue colega suyo en la *Yale Divinity School*, nos proporciona una brillante introducción al pensamiento y a la obra de Niebuhr.

ISBN: 84-330-1831-0



9 788433 018311

DESCLÉE DE BROUWER



c r i s t i a n i s m o y s o c i e d a d