ÉTICA Y DERECHO ENTRE LO MODERNO Y LO POSTMODERNO*

Francesco D'Agostino

1. En la Modernidad, como es bien sabido, todo posible encuentro entre ética y derecho se ha visto, casi siempre, transformado en un enfrentamiento. De este choque ha sido siempre el derecho el que ha salido peor parado, por lo menos desde el punto de vista axiológico. Aunque la época moderna haya exaltado valores específicamente tutelados por el derecho (resumibles esencialmente en la defensa de la coexistencia y del orden social), se ha tratado siempre de valores particularmente *fríos*, incapaces de activar, por sí mismos, sin aportaciones ulteriores, un sentimiento de auténtica obligación.

El derecho tiene más que ver con el orden de las *acciones* que con el de la conciencia, ámbito de exclusiva competencia de la ética. Al subordinar –de alguna manera– el agente a su propia acción, y al carácter *extrínseco, formal, procedimental* de ésta, el derecho ha aparecido ante el sentir común de muchas generaciones de hombres modernos como carente de la *autenticidad* que a sus ojos constituía lo específico de la experiencia moral. Por el contrario, la ética, entendida en el sentido que le ha dado la Modernidad, o es auténtica o no es ética; una ética calificable de “no auténtica” no sería ni siquiera pensable, por intrínsecamente contradictoria.

* Traducción de Isabel Trujillo.

La sombra de la falta de autenticidad que gravita sobre el derecho posee, en la tradición occidental de raíz cristiana, un nombre “histórico”, el fariseísmo. Es evidente que no todos los juristas son fariseos; pero tampoco se puede minusvalorar el peso de la denuncia evangélica contra aquellos que se enamoran de la ley hasta el punto de no percibir diferencia entre su letra y su espíritu. No debe maravillar, en consecuencia, que los modernos cultivadores del derecho (por lo menos los más sensibles) hayan continuado incluyendo entre sus labores prioritarias la de *justificar* el derecho. Habían de mostrar que el fariseísmo es más un defecto de malos juristas, que un pecado del “derecho”. Los esfuerzos en tal sentido han sido numerosos, generosos y generalmente convincentes. No siempre han conseguido anular por completo la dura admonición de Lutero: *Juristen, bosc Christen* (Juristas, malos cristianos), pero han conseguido al menos poner freno a la crítica mordaz.

2. Este cuadro, tan sumariamente resumido, puede dar cuenta de manera adecuada de la dialéctica derecho/moral que ha caracterizado en los últimos siglos a la cultura occidental. Sin embargo, hoy no es tan actual; en estas últimas décadas han conocido una metamorfosis esencial, de la que muchos tienen todavía que tomar plena conciencia. Esta metamorfosis contribuye a componer ese cuadro cultural y espiritual extremadamente complejo que tiende a calificarse con el adjetivo *postmoderno*, aludiendo a la nueva e inédita situación espiritual de nuestro presente.

Hemos pasado de un paradigma en el que, en nombre de la *autenticidad*, se reconocía a la ética una primacía sobre el derecho –pretendiendo, en consecuencia, que el derecho se justificara– a un paradigma en el que inesperadamente se vuelve a revalorizar la experiencia jurídica, a la que se subordina ahora la experiencia ética. En una especie de juego de papeles cambiados, se pide que sea la ética la que justifique sus pretensiones. Todo ello no negando esa autenticidad que sería típica de la ética, sino a través de otro itinerario: el de su *privatización*.

3. Estamos asistiendo, hace ya tanto tiempo que no hemos tomado conciencia de ello, a la ratificación del lúcido diagnóstico emitido hace casi ochenta años por Max Weber. Examinando la situación espiritual de su tiempo (y, más en general, la de la *época moderna*), Weber señalaba como una tendencia irresistible el progresivo *particularizarse de la moral*. Con una lucidez que pocos intelectuales del siglo veinte han poseído, Weber percibió esta crisis de la conciencia tradicional de la ética como la crisis de un sistema de valores absolutos y compartidos, estructurado rígidamente en una multiplicidad de singulares y específicos preceptos. Tales preceptos podrían verse continuamente violados en la práctica, pero eran por todos pacíficamente reconocidos como válidos principios generales de conducta.

La sustancia del pensamiento weberiano sería que la época moderna se ve obligada a renunciar a una visión unívoca de la realidad y a la pretensión de poder describirla acabadamente en términos *de verdad*; es decir, obligada a renunciar al pensamiento *metafísico*. Como consecuencia, la Modernidad fracasaría también en el intento de continuar defendiendo la ética y su jerarquía objetiva de valores y de preceptos. La realización de esta dinámica concluye dando lugar a un paradigma cultural absolutamente inédito: el del *politeísmo ético*, según expresión del propio Weber. La perspectiva postmoderna adquiere (lenta pero irresistiblemente) la convicción de que la ética no es universal, sino que se articula en una multiplicidad de singulares opciones morales. Sería vano el esfuerzo de intentar reconducir a la unidad, con la paciencia de la argumentación racional, todas las opciones singulares. El conflicto entre los distintos valores que presiden la ordenación del mundo parece inconciliable y, por otra parte, las opciones resultan más auténticas cuanto más se viven en el plano de la praxis y menos se debaten en el plano de la teoría. Un eventual esfuerzo por la unidad, aparte de no resultar planteable ni en el plano teórico ni en el fáctico, no sería tampoco deseable en el plano axiológico, porque implicaría optar en favor de una

uniformidad ética que, en la época postmoderna, no se considera digna de aprecio, sino impersonal y represiva.

4. En este horizonte –por citar uno de los autores más significativos de esta orientación, Hugo Tristram Engelhardt jr.– los hombres se deben acostumbrar a considerarse de modo recíproco como *extranjeros morales*. Habitan un mundo que si, por un lado, los obliga cada vez más a vivir los unos al lado de los otros, a establecer relaciones y a actuar en común, por otro, no aspira a que hablen un mismo lenguaje ético ni compartan un común esquema de valores. La mínima interacción entre las personas implica un lenguaje, pero no podrá tratarse de un lenguaje ético sino *jurídico*.

Examinemos más de cerca el pensamiento de Engelhardt. En su opinión ninguna concepción material del bien puede hacer posible en la época postmoderna un diálogo interpersonal entre quienes se reconocen recíprocamente como “extranjeros morales”. En el enrarecido contexto ético en el que vivimos, la única vía posible que queda a disposición de los hombres es la del *acuerdo*. No cabe, obviamente, fundar este acuerdo en *buenas razones*, dado que –como hemos visto– en el horizonte postmoderno no es posible individuar un contenido objetivo –y por lo tanto *bueno*– captable por la razón; sólo queda la mera buena voluntad de los individuos de ponerse de acuerdo. Sólo “la autoridad de un acuerdo común puede ofrecer apoyo general a una estructura moral que vincule a los extranjeros morales”. Lo que nos queda a los hombres postmodernos –nos dice Engelhardt– es, si acaso, una especie de *derecho natural mínimo*, que remite a la posibilidad de que, con gran paciencia, las personas inicien diálogo para encontrar, *convenientemente*, una solución a sus conflictos y, más en general, posibles modalidades de coexistencia.

La revancha de lo jurídico sobre lo moral parece haber llegado al punto máximo. El derecho adquiere una primacía sobre la moral –o, mejor, *sobre las morales*– por motivos idénticos a aquellos por los cuales tradicionalmente había parecido, a los ojos de los

moralistas modernos, dotado de una mediocre eticidad: por su intrínseca e irremediable falta de autenticidad. La autenticidad no ha dejado ciertamente de caracterizar a la ética, pero en un sistema politeísta, se convierte en su talón de Aquiles. Precisamente por ser portadoras de una específica carga de autenticidad, las múltiples éticas de la época postmoderna se revelan inarticulables, incomunicables y, por lo tanto, no sólo potencial sino efectivamente conflictuales. Por auténticas, las éticas tienen que ser respetadas; por conflictuales tienen que ser reconducidas a un sistema de universal compatibilidad. Este sistema, sin embargo, no podrá ser ético. Sólo el derecho, con su fría exterioridad formal, sería hoy capaz de garantizar el politeísmo ético; como en la antigüedad garantizó, mientras hizo falta, el politeísmo religioso.

5. La época postmoderna nos convierte en espectadores de un imprevisible intercambio de los papeles. Los juristas no tienen ya que justificarse; ni a ellos ni a su función. Será la ética –o, mejor, las éticas– las que tendrán que presentarse ante el tribunal del derecho, para verse de algún modo sancionadas: reconocidas como *lícitas y compatibles*. Por caro que pudiera resultar el precio para obtener tal reconocimiento, no parecerá excesivo a quien, resignado al politeísmo ético, sepa valorar la situación.

La vida ética, drásticamente *privatizada*, se verá reconocida por el derecho como inarticulable a nivel público. Los conflictos éticos desaparecen, porque *deben* desaparecer; el derecho, fiel a su promesa de garantizar la pluralidad de las morales, se empeñará en prohibirlos explícitamente. El mundo, a través del orden público garantizado por el derecho, se asemejará cada vez más a ese bazar del que hablan Clifford Geertz y Richard Rorty: un lugar de encuentro, circundado de innumerables clubs privados elitistas, fundado sobre el difícil (pero no imposible) equilibrio entre pragmatismo público y eticidad privada. Una eticidad privada que, por otra parte, tiende irresistiblemente a volverse

—como el propio Rorty, no sin razón, observa— una mera expresión de narcisismo.

6. ¿Qué crédito cabe conferir a un cuadro como el apenas esbozado? ¿Se trata de una descripción correcta del presente en el que vivimos? Cabría sugerir, como hipótesis alternativa, que lo que en principio parecía una simple descripción implica más bien un proyecto: el de mantener por la fuerza un espacio en nuestro mundo para esa ética trágicamente amenazada de extinción. Un espacio privado y residual, logrado gracias a la insustituible aportación de este *derecho natural mínimo*.

Probablemente sean verdaderas ambas hipótesis; más verdadero aún es que en el cruce de caminos de nuestro presente no se atisban en el horizonte hipótesis capaces de resolver de modo convincente los dilemas de la Modernidad. Ello no nos exime, naturalmente, de ese trabajo teórico que es nuestro deber realizar, a pesar de que experimentemos la llamada “fatiga del concepto”. No olvidemos nunca que, con palabras de Goethe, la filosofía es como un beso dado al mundo: y de los besos no nacen hijos.

Empecemos por observar que desde el momento en que se nos insiste con tanta fuerza en la primacía procedimental del derecho sobre la ética —al estar fundado el derecho sobre un *acuerdo*— se está elaborando esencialmente, aunque revisándola y corrigiéndola, una versión moderna de una antigua y venerable tesis: la que propone el *diálogo* como fundamento del vivir social, y por ende de la misma filosofía. De hecho, *el acuerdo* no puede ser sino el fruto de un diálogo. Para alcanzar un acuerdo, el que sea, es necesario confrontar previamente las respectivas convicciones, es decir, encontrarse dialógicamente.

No obstante, el diálogo —y éste es el punto fundamental sobre el que debo llamar la atención— es una experiencia única y profundamente humana: es decir, es posible sólo entre personas que se reconozcan respectivamente como *personas*. Este reconocimiento, que es presupuesto de todo diálogo, ha de tener una triple validez. No sólo empírica: reconociendo que el otro, aquel indi-

viduo singular que se me presenta como otro, es como yo. También ontológica, al reconocer que el otro –en cuanto otro y no sólo en cuanto mero individuo empírico– es como yo; e incluso *axiológica*, reconociendo que el otro –en cuanto otro y no sólo en cuanto individuo empírico– *vale* tanto como yo.

Sólo en estas condiciones cabe instaurar el diálogo que es la condición para que –retomando las palabras de Engelhardt– se pueda realizar aquel “acuerdo común que puede ofrecer un apoyo general a una estructura moral que vincule a los extranjeros morales”. Si faltan tales condiciones, no podrá nacer ni diálogo ni acuerdo; o nacerán, si acaso, diálogos y acuerdos tan sólo *oblicuos*, instrumentales y engañosos; formas pseudo-relacionales, en las que una parte niega el reconocimiento, porque –aunque de palabra lo afirme– lo rechaza apenas percibe que le conviene hacerlo. No creo que sea a esta actitud –la de un acuerdo hipócrita– a la que los teóricos de la primacía del derecho procedimental pretendan referirse.

Esta insistencia sobre el papel del diálogo nos ofrece una ulterior y esencial consideración. Existen, como bien sabemos, distintas formas *empíricas* de diálogo. Junto al diálogo con un interlocutor presente y hablante, podemos también evocar el diálogo mudo, intercambiando miradas, o hasta el diálogo con quien está lejos o ya no está entre nosotros. Diálogo éste no menos auténtico que los precedentes, si el que lo instaura está dispuesto a dialogar de verdad; es decir, a dejarse transformar por ese encuentro con un *logos* que es otro-que-uno, que –aunque no esté físicamente presente a través de otra persona– puede ejercer una presencia extremadamente fuerte, a través de las “potencias del alma”: desde el recuerdo al deseo, desde el remordimiento al amor. *El otro me provoca* –si queremos utilizar un léxico muy grato a Emmanuel Levinas– hasta el punto de tomarme como *rehén*; se impone a mí y por mí como término ineludible de referencia, no sólo en su fisicidad inmediata, es decir, porque es capaz de *hacerme frente* y de hablar efectivamente conmigo, sino

porque —como se ha dicho— en cuanto que es *como yo*, es constitutivo de ese yo que yo soy. El *otro* no es sólo un *intelecto* con el que yo ejercito dialécticamente mis capacidades intelectuales; el otro es aquél en el que yo me encuentro mí mismo y que por eso puede exigir (explícita o implícitamente, no importa), algo de mí: por lo menos, algo tan mínimo como verse tratado *según justicia*.

De lo dicho se deduce que, aún para aquel que cree en un *derecho natural mínimo*, que tiene que llevar al acuerdo —y, por supuesto, para el que cree en un *derecho natural máximo*— no existen, ni pueden existir, *extranjeros morales*. Nótese que lo que aquí se discute no es la legitimidad de la existencia de otras visiones del mundo, o de la multiplicidad factual de profesiones de fe (filosófica o teológica) de otras axiologías; se cuestiona sólo el hecho de que esa multiplicidad equivalga de verdad a un *politeísmo ético* hasta inducirnos a hablar de *extranjeros morales*.

Ser extranjeros es una categoría empírica; jurídica quizá, pero sólo jurídico-positiva, no jurídica en sí misma. No es, ciertamente, una categoría antropológica, filosófica o teológica: lo demuestra el hecho de que con *cualquier hombre*, aún con el “extranjero”, es posible —en principio— instaurar un diálogo y llegar a un acuerdo. Nadie es tan *ajeno* a ojos de otro como para que resulte en principio impensable la posibilidad de hablar con él. Ningún lenguaje es en principio absolutamente intraducible. Ningún valor ético —hasta el que nos parece menos aceptable— es totalmente incomprensible, es decir, incommunicable.

7. Partiendo precisamente de este discurso debería la ética reanudar su labor. Así podría sustraerse a ese malestar que claramente la caracteriza, concretable en la tentación de conferir a la constatación fáctica de la multiplicidad sociológica de las morales rango de valor, que es como —a los ojos de muchos— debería entenderse el *politeísmo ético*. Un planteamiento que, tras la apariencia de brillante descripción de una multiplicidad de visiones

éticas del mundo, acaba privándolas de dignidad al hacerlas a todas, en definitiva, irrelevantes.

No existen “extranjeros morales”: este principio debe ser asumido como postulado fundamental de una ética capaz de ir más allá de la crisis postmoderna. Se trata de un postulado al mismo tiempo teórico, ético y jurídico. Teórico, porque implica la afirmación ontológica de la igualdad de todos los hombres; ético, porque contiene la afirmación axiológica de la *fraternidad* universal entre los hombres; jurídico, porque sustrae el debate ético del espacio exclusivo de la conciencia interior para llevarlo al ámbito público. Es un postulado que nos impone a todos –respetando las posiciones de todos y sin cansarse nunca– continuar con todos la investigación sobre temas éticos. Siempre a la espera de que maduren otros tiempos, para que la perdida universalidad de la ética sepa conquistar otra vez un espacio y unos modos que hoy nosotros podemos quizá desear, pero que no somos capaces aún de proyectar.

8. A las consideraciones hasta aquí desarrolladas podría añadir alguna más, en relación a la específica contribución de los cristianos a la correcta tematización de esta dialéctica derecho/moral.

Con todas las debidas excepciones, creo poder afirmar que los cristianos no han tomado conciencia, hasta sus últimas consecuencias, de la gravedad y de la amplitud del desafío que les llega de este paradigma postmoderno que he resumido. Continúan, a veces con razón, complaciéndose en el hecho de que las legislaciones occidentales parecen todavía penetradas profundamente de valores cristianos; o subrayan como hechos excepcionales los puntos en los que las divergencias entre la ética cristiana y las legislaciones positivas parecen absolutamente irreducibles (el caso típico es el de las legislaciones abortistas). Pero no parecen advertir –salvo en casos particulares– que en el horizonte de lo postmoderno y de su pluralismo corrosivo la comunidad cristiana está llamada a realizar una elección extremadamente difícil, que

se refiere a su propia identidad: optar sobre cómo introducirse en el debate del politeísmo ético, haciendo frente a sus pretensiones de neutralización axiológica.

Las posibilidades que se ofrecen son, naturalmente, variadas. Algunas son difícilmente practicables, aun pareciendo a algunos muy deseables. Parece bien difícil, por ejemplo, que los cristianos puedan, ante determinadas provocaciones del politeísmo ético (piénsese, por ejemplo, en la pretensión de un reconocimiento jurídico del matrimonio entre homosexuales) asumir un espíritu de intransigencia. Incurrirían así en una de las pocas culpas consideradas como imperdonables en nuestro tiempo, que estigmatiza sin atenuantes la intolerancia y la falta de respeto por la alteridad.

Para otros, no quedaría a los cristianos otra opción que entrar en el debate ético postmoderno con espíritu de negociación. Deberían, sin embargo, darse cuenta de que ello implicaría abonar ese alto precio que Peter Berger ha caracterizado como el “pacto cognoscitivo”, con la obligada renuncia a elementos específicos de su propia tradición moral. La reflexión sobre los justos límites de tal pacto cognoscitivo se halla aún en sus comienzos.

Los cristianos podrían también asumir una actitud de denuncia profética: pero ello implicaría para el cristiano –conviene darse por avisados– una especie de autoconfinamiento en un gueto cultural: la aceptación consciente de una reducción del cristianismo al *status* de subcultura ética (sin entrar por lo demás en la espinosa cuestión de si existe un espacio para el profetismo *post Christum natum*).

Sería posible también –aunque aquí nos encontraríamos, a mi modo de ver, ante una actitud suicida, por más que a veces bien teorizada por teólogos de vanguardia– ceder al encanto del relativismo y pensar, con una buena dosis de optimismo, que desde la experiencia de la dispersión moral pueda generarse espontáneamente una nueva (aunque hoy difícilmente imaginable) tensión hacia la unidad ética de la humanidad.

9. Este es el cuadro; muy articulado y complejo, como puede verse. Cuál de las hipótesis que hemos formulado sea hoy la materialmente prevalente es cuestión empírica que podemos dejar de lado. Cuál de entre ellas sea la más coherente con la identidad cristiana es cuestión filosófico-teológica de la máxima relevancia sobre la que habría que reflexionar. El dato empírico, fáctico, es indiscutible y su percepción obligada y valiosa; pero es constitutivamente ciego. Se precisa una intervención hermenéutica que permita plantear una orientación. Debemos saber interpretar nuestro tiempo para obtener la enseñanza indispensable.

El problema no es tan simple, porque también la elección del criterio capaz de dar sustancia a la intervención hermenéutica precisa, a su vez, validez hermenéutica. Nos hallamos ciertamente ante un proceso circular, que –para los teóricos de la hermenéutica– no sería un círculo vicioso sino virtuoso, en la medida en que no se caiga en la tentación de perderse en un procedimiento sin fin.

El cristiano encuentra en la referencia teológica, entre otras cosas, el ancla que lo salva de esta tentación. El criterio que intente asumir no tendrá carácter de neutralidad (siendo, por tanto, auténticamente hermenéutico), pero tampoco tendrá carácter subjetivista, al no reflejar la subjetividad de quien recibe el mensaje, sino la objetividad de quien es su fuente. El cristiano es, en otras palabras, portador de un mensaje que le legitima –más aún, le obliga– para hablar a la comunidad de los hombres en la que vive, no en nombre propio sino en el de aquella verdad de la que debe hacerse apóstol. Este es el sentido profundo del lema de S. Juan Damasceno: *erò dè men oudèn*, “no diré nada que venga de mí mismo” (evidente reformulación del *logion* de Jn VII, 16).

10. Entramos aquí en contacto con una de las muchas dimensiones paradójicas que caracterizan al cristianismo (y a su ética), como religión que se funda sobre la pretensión de la encarnación histórica de lo absoluto. El Dios que se hace hombre pudo hacerlo sólo en el tiempo y en el espacio; no pudo sino asumir una iden-

tividad personal particular, dentro de una comunidad, de una cultura, de una tradición de carácter local. Pero el mensaje que este Dios encarnado ha dejado a su Iglesia es de carácter universal; un mensaje para todos los hombres.

El cristiano, por lo tanto, vive la situación de quien experimenta constitutivamente, en la cotidianidad de su experiencia, la paradoja del encuentro de lo eterno con el tiempo. Se trata de un encuentro que no conoce límites de experimentabilidad, aunque su lugar más propio sea el de la mística y la espiritualidad o, más en general, el de la oración. Se impone como ineludible en el plano de la experiencia histórica y política, en el horizonte del conocimiento científico y de la creación artística, y –por lo que a nosotros aquí más interesa– de la experiencia moral y de la experiencia jurídica.

Comunicando el mensaje que ha recibido, dándole forma ética, el cristiano comunica palabras pronunciadas y confinadas en el tiempo y en el espacio. Aunque las repite, a su vez, dentro de los angostos confines del tiempo y del espacio, comunica contextualmente un mensaje que va más allá del tiempo y del espacio, al poseer las características del absoluto del que proviene. Resulta hoy evidentemente paradójica esta dialéctica entre lo contingente y lo eterno, poco advertida en épocas de compacta homogeneidad moral, en las que los valores éticos parecen tan autoevidentes que no son problematizados.

El cristiano no puede liberarse de este carácter paradójico; ni sería deseable que lo hiciera, porque implicaría la pérdida de su propia especificidad. Pero, naturalmente, la simple apelación a la paradoja no puede valer como adecuada fundamentación para la iniciativa moral o para la praxis jurídica (tampoco –en contra de lo que pensara Kierkegaard– para la predicación). La paradoja, el *kerygma*, constituye el fundamento de la identidad cristiana, pero no constituye un criterio histórico de acción, que habrá que buscar en otro sitio.

Al estudioso de la ética y del derecho no le compete proporcionar indicaciones operativas, que la comunidad cristiana debe saber elaborar desde su interior, con sus fuerzas endógenas. Lo que sí le será posible hacer es subrayar el específico carácter teológico que habrá de caracterizar a esas indicaciones. Si el mensaje del que el cristiano es portador es un mensaje universal (aunque vehiculado a través de una historia que es siempre particular), la ética en la que el cristiano tendrá que actuar tendrá que ser una ética universal, dirigida a todos los hombres, y que responda a las exigencias de verdad presentes en todos los hombres y en todas las culturas. El cristianismo –dicho de otra manera– está llamado, en nombre del absoluto a cuya palabra tiene el deber de ser fiel, a hacerse un testigo vivo de la posibilidad histórica de que los hombres vivan en común una praxis moral no excluyente, en la que destaque como principio ontológico la verdad de su igual dignidad de seres humanos.

Esta igual dignidad puede encarnarse en costumbres muy dispares entre sí, como puede reconocerse fundada en tradiciones culturales muy alejadas. Pero, para que la misma palabra dignidad tenga sentido, es necesario postular la primacía de lo universal sobre lo particular, de la igualdad sobre la diferencia, de lo absoluto sobre la historia y –si queremos recurrir a expresiones filosóficamente más fuertes– del bien sobre el mal. Esto implica que el cristiano será más fiel a sí mismo y a su vocación en la medida en que su discurso no tenga como punto de referencia su propia tradición. Para hablar de sí mismo, el cristiano tendrá que hablar a todos los hombres y en nombre de todos los hombres. De esto se deduce la pretensión de que la comunidad cristiana tenga un *carácter público* que no es distinto en su principio de aquello que legitima el poder público del Estado.

No existen, naturalmente, procedimientos técnicos que individúen los modos específicos con los que la comunidad cristiana pueda avanzar dentro de una sociedad civil secularizada. Pero la insistencia sobre el carácter público de la pretensión cristiana nos

ofrece alguna indicación y favorece algunos criterios. Veamos más de cerca por lo menos dos.

11.1. El primero se refiere a la *primacía de lo cognoscitivo sobre lo normativo*, o, si se prefiere, *la precedencia de lo verdadero sobre lo bueno*. Antes de hablar de valores, los cristianos han de hablar de la verdad misma de las cosas, a las que los valores tienen que hacer referencia. Se trata de un tema teológico clásico, que no cesa de manifestar –también hoy– su fecundidad. Si lo verdadero antecede a lo bueno, lo bueno podrá acoplar a todos los hombre y tendrá sentido la búsqueda (incluso trabajosa) de una legislación justa: éste es el tema antiguo del bien común, como única posible fundamentación de la coexistencia social.

Si se piensa, por el contrario, que el bien no encuentra su fundamento en lo verdadero, habría que admitir –con Nietzsche– que si es bueno no es común y si es común no es bueno (*Jenseits von Gut und Böse*, § 43). Siendo coherentes, habría que concluir también la imposibilidad de fundar una coexistencia pacífica y no violenta; faltos de una medida común, no habría razón para que el “bien” (subjetivo e incommunicable) del más fuerte no se impusiera, gracias a la fuerza, sobre el “bien” (no menos subjetivo e incommunicable) del débil. La postura cristiana va exactamente en la dirección opuesta; su referencia a la verdad la aleja de la tentación de un proselitismo excluyente, para dirigir a todos los hombre su invitación a un debate antes ontológico que axiológico.

11.2. De ese primer criterio depende uno segundo, que constituye su coherente aplicación. La pretensión ética del cristianismo es, ante todo, una *pretensión de comunicar*. Dado que la verdad es para el cristiano –por principio– cognoscible, si bien según nuestras categorías hermenéuticas, esencialmente interpersonal, de ello se deriva que el deber de difundirla y de comunicarla no sólo tiene una validez cognoscitiva sino, sobre todo, una dimensión social y relacional. Como dice Santo Tomás, *communicatio facit civitatem* (*In VIII Politicorum*, I.1.37).

Es difícil exagerar la importancia de este punto. Encuentra, sin duda, ecos profundos en buena parte de la teoría ética de los últimos años, empeñada en subrayar el carácter dialógico y comunicativo de la experiencia moral. Además nos ayuda particularmente a evidenciar cómo la universalidad de la experiencia social en la que los cristianos se reconocen y hacia la que se dirigen (una *universalidad pentecostal*, como se ha dicho con agudeza) tiene siempre un carácter, al par que presupuesto, objetivo.

Se evitan así dos efectos igualmente perversos. Se elimina el riesgo de que la experiencia religiosa quede reducida, como ha sostenido Niklas Luhmann, a un mero efecto “parásito de situaciones sociales problemáticas”. A través de la referencia a la verdad, el discurso ético de la comunidad cristiana se sustrae a una tentación intimista y/o irracionalista. Más aún: al radicar la comunicación en la verdad, da lugar a la única manera creíble de luchar contra la erosión de la confianza en la ética, que sería el resultado coherente de ese politeísmo ético que caracteriza al mundo actual y constituye una de las más paradójicas fuentes de los nuevos conflictos sociales. Se restituye a la comunicación una dignidad, que no le pueden ofrecer ni la negociación ni la simple tolerancia, ni el ciego proselitismo. Una dignidad que tiene un precio muy alto; ni más ni menos que aquél del *sic vos, non vobis*. El precio que paga el que, frente a una mentira lapalisiana, continúa diciendo la verdad; un precio que la comunidad cristiana debe estar dispuesta a pagar hasta el final, así como, hasta el final, y con mucha mayor conciencia, ha sabido pagarlo su maestro y fundador.