



CEU  
*Biblioteca*

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

*Trabajo realizado por: CEU Biblioteca*

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



Y ésta es otra de las definiciones de persona: ser llamado por Dios y responder libremente a esa llamada<sup>61</sup>. La imagen que a veces se ha usado para explicar esta realidad es la de un puente donde deben existir necesariamente las dos orillas: el «de Dios» y el «hacia Dios»<sup>62</sup>. En segundo lugar, esta humildad implica reconocer que el ejercicio del poder sólo hacemos que imitar a Dios del cual procede. El poder del hombre no tiene su origen en él, lo recibe como un don y debe administrarlo con responsabilidad atendiendo a su origen divino<sup>63</sup>. En el fondo, lo que se pide es un ejercicio del poder que, consciente de la vulnerabilidad e indigencia de la condición humana, no la domine, la controle y, en definitiva, la aniquile, sino que la reconozca, la defienda y la promueva, poniéndose a su servicio para que la persona humana alcance la plenitud a la que está llamada.

<sup>61</sup> «Ante todo, ¿qué es en último término lo sustantivo de lo humano? Ser persona. Haber sido llamado por Dios, y ser, por ello, capaz de responder de sí mismo y de intervenir en la realidad movido por un principio interno de energía» (R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 79).

<sup>62</sup> «Un puente es un arco que el arquitecto construye de una a otra orilla de un río. Y yo no puedo decir: el puente puede pasar o no a la otra orilla sin dejar de ser puente. Esto sería un sinsentido, puesto que el 'puente' sólo es puente si parte de una orilla y llega hasta la otra. Algo así sucede con el tema que nos ocupa. El hombre es hombre sólo en su relación a Dios. El 'de-Dios' y el 'a-Dios' son el fundamento de su ser» (R. Guardini, *Quien sabe de Dios sabe del hombre*, PPC, Madrid 1996, p. 156).

<sup>63</sup> «El poder humano y el dominio proveniente de él tienen sus raíces en la semejanza del hombre con Dios; por ello el hombre no tiene el poder como un derecho propio, autónomo, sino como un feudo. El hombre es señor por la gracia de Dios, y debe ejercer su dominio respondiendo ante aquel que es Señor por su propia esencia» (R. Guardini, *El poder*, p. 182).

## Capítulo 2

### DÍAS LLENOS DE UNA GRACIA DESCONOCIDA

*Julián Vara Martín*

Universidad Cardenal Herrera-CEU

Es difícil justificar, en un libro de ética, un capítulo aparte sobre la defensa del hombre frágil y vulnerable, del hombre dependiente. Y aún es más difícil escribirlo. Y lo extraordinario de la dificultad no está en la complejidad del tema, ni en la ausencia de un acervo grande de escritos y tradiciones, de autores y escuelas, de razones, en suma, sobre los que construir el argumento. La dificultad nace de la necesidad de tener que hacerlo, de su urgencia. El tiempo en que vivimos es un tiempo extraño. Extraño, sobre todo, al hombre mismo. Es, antes que nada, un tiempo en el que se manifiesta la «extrañeza» que inevitablemente cada hombre experimenta en sí mismo en muchos momentos de su existencia de cada día. Una extrañeza respecto de sí mismo que le hace volver la vista a la pregunta sobre quién es él, personalmente, y quién le ha llamado a la vida.

Pero antes de abordar esa pregunta, será preciso volver nuestra vista a la situación extraña de la que partimos. En su análisis esperamos avanzar esta respuesta.

1

¿Qué ha sucedido en el mundo para que el útero materno sea el lugar más peligroso para un niño en estado de gestación? ¿Qué ha cambiado en la sociedad para que un hospital constituya el único espacio a evitar por quien se encuentra en el estado terminal de su enfermedad?

Más definitivamente, ¿qué acontecimiento ha provocado que la comunidad política, esencialmente formada por hombres que cooperan en el modo de vida que consideran bueno, sea el escenario en el que más directamente puede estar amenazada la vida de los más débiles de entre ellos? En un sentido mucho más general, cómo es posible que el término de la historia del hombre suponga la derrota de lo específicamente humano, el orden moral, presidido por la razón y la libertad, ante lo que los escolásticos llamaban la condición común del hombre, su condición animal, presidida por la necesidad.

En un ensayo casi insuperado desde su publicación, C. S. Lewis describe el proceso de dominio del hombre sobre la naturaleza como el progresivo «poder ejercido por algunos hombres sobre otros con la naturaleza como instrumento»<sup>1</sup>; y el final de dicho proceso como la derrota de lo humano por la naturaleza: «De la victoria del Hombre sobre la Naturaleza se saca una conclusión: la sumisión de toda la raza humana a algunos hombres, y estos hombres sujetos a lo que en ellos es puramente 'natural': a sus impulsos irracionales (...) la conquista de la Naturaleza por el Hombre se revela, en el momento de su consumación, como la conquista del Hombre por parte de la Naturaleza»<sup>2</sup>.

Buen ejemplo de cómo obra la naturaleza lo constituye la eugenesia que la naturaleza aparentemente aplica sobre los menos capacitados de entre los miembros de una especie para que sólo sobrevivan aquellos individuos capaces de adaptarse mejor al medio en que desarrollan su vida. Esta capacidad de la especie de orientarse al fin que le conviene conforme a su naturaleza —su perfección específica—, a costa del bien de los individuos de la especie, señala directamente la mayor excelencia de la especie sobre los individuos.

Para los antiguos, esta subordinación del individuo a la especie era parte de la condición de la naturaleza y no representaba un problema

<sup>1</sup> C. S. Lewis, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 1998, p. 59.

<sup>2</sup> *Ib.*, p. 67.

En el mismo sentido, Habermas señala la inadecuada posición que esconde la biotecnología al tratar con el hombre como mero «material humano» susceptible de manipulación. «Con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinversión de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie» (J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2001, p. 68).

especial, al contrario: conforme a la metafísica tradicional, la distinción específica procedía de la forma mientras la distinción de las cosas individuales procedía de la materia; así, aquella no era casual mientras ésta sí lo era<sup>3</sup>, por eso era mucho más importante la existencia de las distintas especies que la de los individuos dentro de cada especie<sup>4</sup>.

El principio que presidía este pensamiento era un principio de sana metafísica con arreglo al cual la Creación reproduce en la múltiple variedad de lo creado toda la perfección del Creador: lo uno y simple de Dios se reproduce de modo múltiple y compuesto en las criaturas<sup>5</sup>. Este orden y distinción, que era con mucho lo mejor del universo, resultaba operativo en los seres, entre otras cosas, en el modo como éstos se perpetuaban en la existencia. Para la mentalidad medieval, educada en esa metafísica del ser heredada de Aristóteles, todas las cosas apetecían a su modo existir para siempre. Los seres, entre cuyos principios naturales no estaba el conservarse numéricamente los mismos, tendían a conservarse perpetuamente de un modo específico, es decir, mediante su ordenación a la especie a la que pertenecen. Por eso, las especies permanecían y los individuos, en principio, no<sup>6</sup>. Sólo los seres que sí tenían entre sus principios naturales la posibilidad de existir siempre se conservaban numéricamente los mismos.

Conforme a esa misma metafísica, el hombre ocupaba entre las especies una posición del todo singular. Por un lado, no contaba entre sus principios naturales la posibilidad de existir siempre —pues ni estaba exento de materia, causa de la corrupción, ni ésta tenía tal conformidad a la forma que no admitiera cambio—; así, por naturaleza era mortal. Pero, por otro lado, era inteligente, y en esto se distinguía del resto de los individuos de las otras especies, pues esa inteligencia hacía que no sólo deseara existir siempre en cuanto a su ser específico, sino también individualmente.

<sup>3</sup> Santo Tomás, *Summa Contra Gentiles* (= S.C.G.) II, cap. 39.

<sup>4</sup> S.C.G. II, cap. 45.

<sup>5</sup> *Ib.*

<sup>6</sup> «La intención de toda naturaleza inferior al actuar es tender a la perpetuidad; pues toda acción de la naturaleza inferior se ordena a la generación, cuyo fin es que se conserve la especie a perpetuidad. De ahí que la naturaleza no tienda a producir un individuo determinado como su último fin, sino más bien a conservar la especie a través de tal individuo» (S.C.G. IV, cap. 82).

Para esa tradición filosófica a la que nos referimos, que contemplaba la realidad como un todo ordenado, era un sano principio de razón considerar que el deseo natural de las criaturas no podía ser vano, *«desiderium naturale non potest esse inane»*, decían. Aplicado a nuestro caso podríamos decir que cada criatura existía en la medida en que lo deseaba. Y, puesto que el deseo sigue a la aprehensión —no se puede querer lo que no se conoce—, cada cosa existía en la medida en que conocía de su existir. Así, los animales que conocen su existir actual tienden a conservar este existir actualmente, pero por eso mismo no siempre, porque no conocen lo que significa existir eternamente; mas los seres que conocen y captan lo que significa existir perpetuamente, lo desean aun con deseo natural<sup>7</sup>. Esto era lo propio del hombre.

Es un testimonio de experiencia el que todos deseamos existir para siempre, nadie desea morir. Y esta evidencia es la que se hace especialmente dolorosa en el trance de la muerte. Por eso, la misma existencia de la muerte o, visto desde otro lado, el anhelo de permanencia, pone al hombre frente a sí mismo como misterio. Hace misteriosa su condición.

La sabiduría antigua siempre ha reconocido en esta misteriosa condición la nota distintiva de lo humano: ser único en la Creación, confin u horizonte entre dos universos<sup>8</sup> —decían los escolásticos—, «límite entre la eternidad y el tiempo»<sup>9</sup>. Esta especial condición del hombre, situado entre los animales y los ángeles, participando de lo propio de unos y otros, sin ser ni una cosa ni otra, hacía que el hombre —al contrario de lo habitual— no fuera denominado por su potencia más alta, la intelectual, sino por aquella que le es más propia: la racional. «Si se quiere nombrar con propiedad al hombre —dice santo Tomás—, díga-se que es una *sustancia racional*»<sup>10</sup>.

Hay que tener cuidado para evitar la tentación de pensar que ésta es una vieja distinción escolástica sobre la que se puede pasar sin parar, pues eso es un error. No sólo los maestros del siglo XIII señalan que la actividad racional es la más específicamente humana; cuando santo

<sup>7</sup> S.C.G. II, cap. 50.

<sup>8</sup> S.C.G. II, cap. 68; IV, cap. 55.

<sup>9</sup> S.C.G. III, cap. 61.

<sup>10</sup> Santo Tomás, STh I-II, q. 108, a. 5 resp.

Tomás dice que «razonar es la operación propia del hombre en cuanto hombre» cita la autoridad de Aristóteles: «según dice Aristóteles en la *Ética*»<sup>11</sup>, añade. Y esto es muy interesante.

En primer lugar, es interesante porque Aristóteles hace esa observación en el contexto de una indagación sobre la felicidad humana, que es el principio de la acción moral. En esa indagación, antes de abordar qué es la felicidad, señala dos condiciones, una de las cuales dice relación directa a la racionalidad: la felicidad del hombre —viene a decir— es común. Es decir, cuando el hombre se piensa a sí mismo feliz no se concibe solo, sino que naturalmente lo hace extendiendo su felicidad a todos aquellos a los que ama<sup>12</sup>, y esto de modo espontáneo. Nadie, absolutamente nadie, cuando concibe su felicidad, se piensa solo. Y esto es consecuencia, e indicio, de racionalidad.

Tiene interés, en segundo lugar, porque determina otra condición propia de lo humano: el tiempo. «El entendimiento se relaciona con la eternidad como la razón con el tiempo», dice santo Tomás. La racionalidad introduce el tiempo en la vida del hombre. Sólo el hombre, «límite entre la eternidad y el tiempo», tiene historia: los ángeles no tienen historia —porque no hay en ellos tiempo—; pero los animales tampoco —porque, paradójicamente, el tiempo implica tanto el movimiento como la eternidad—. Así, la condición humana es precaria e imperfecta en su génesis y sólo vocacionalmente perfecta; no se cumple a través de un solo acto, sino que precisa la multiplicidad de acciones de una vida para alcanzar su cumplimiento<sup>13</sup>. Ese despliegue del hombre en el tiempo, que constituye su historia, viene determinado y determina quién es él: es el escenario donde se desarrolla lo específicamente humano.

Si, siguiendo la línea de confianza en la que nos hemos abandonado, entendemos con Aristóteles y santo Tomás que lo moral —o lo voluntario— se contrapone a la naturaleza como dos principios distintos de acción<sup>14</sup>, la historia y la cooperación con otros hombres es el escenario en el que se desarrolla la moralidad humana, la parte no

<sup>11</sup> S.C.G. II, cap. 50.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 7 1097 b 8.

<sup>13</sup> STh I-II, q. 5, a. 1 resp.

<sup>14</sup> STh I-II, q. 10, a. 1.

común de su naturaleza, diríamos. Este escenario tiene nombre propio: cooperación e historia son los elementos constitutivos de la vida política, asiento común de la vida del hombre en cuanto hombre. «O es mal hombre o más que un hombre»<sup>15</sup>, dice Aristóteles del que es 'impolítico' por naturaleza y no por accidente.

En cualquier caso, y es importante hacerlo notar, la vida política sólo constituye el escenario o el contexto en que se cumple la vida del hombre, pero por sí misma la vida política no la cumple. Igual que el mero transcurso del tiempo no genera una historia, aunque la historia no se desarrolle sin el transcurso del tiempo; ni la compañía la sostiene, aunque ésta no se sostenga sin la cooperación con otros<sup>16</sup>; la comunidad política es un «auxilio» para la vida humana, privilegiado, pero sólo un auxilio.

En orden a valorar la condición humana, hay todavía una última observación a propósito de esta especial posición del hombre en el universo, que para el tema que nos ocupa tiene singular importancia.

Su deseo natural de perpetuarse individualmente, de vivir siempre, liberaba al hombre en cierto sentido de la servidumbre a la especie. Un ser que naturalmente quiere vivir eternamente no se ordena a su especie, se ordena a sí mismo. Lo que, al menos, significa dos cosas: por un lado, que además de una guía específica de sus actos tiene una guía propia<sup>17</sup> —por la que no sólo se mueve hacia el bien de la especie, sino también hacia el suyo propio—; por otro, la dirección especial que tiene como individuo deriva de que él no sólo es querido por relación a la especie a la que pertenece, sino que es querido por sí mismo. Por eso «Dios tiene cuidado de los actos humanos no sólo en cuanto se tratan de actos específicos, sino también en cuanto son personales»<sup>18</sup>.

Para los antiguos, y en esto evidentemente demuestran serlo, los hombres son queridos por sí mismos.

Conviene ir despacio para no dar por sentado lo que con esto se quiere decir: cuando santo Tomás prueba la existencia de una guía propia de los actos humanos aparte de la guía específica, que a manera de

<sup>15</sup> Aristóteles, *Política* I, 2 1253 a 8.

<sup>16</sup> Santo Tomás, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, L. X, lect. 11.

<sup>17</sup> S.C.G. III, cap. 113.

<sup>18</sup> Ib.

inclinación natural está presente en todos los individuos de una especie, acude a dos tipos de argumentos que podrían dar la sensación de ser equivalentes, y no lo son. El primero, que aparece citado al principio y al final del capítulo, se refiere al bien que el individuo busca con su acción, que no es exclusivamente un bien en función de la especie, sino un bien personal, «en favor del mismo individuo». El segundo argumento, el más citado y el más evidente, resulta de la capacidad que el hombre tiene de actuar o no actuar y, actuando, hacerlo de un modo u otro; si sólo se ordenara a la especie no tendría esa capacidad, «sino que necesariamente seguiría la inclinación natural común a toda la especie, como sucede en el caso de las criaturas irracionales»<sup>19</sup>.

Según este argumento, se podría pensar que la libertad nos capacita para los actos personales. Y esto es un error.

Es decir, no se trata de que los actos sean personales por ser libres, sino que son libres porque proceden de una persona. En este sentido, la libertad no otorga la condición de persona, sino que es la personalidad la que otorga la libertad y donde privilegiadamente se manifiesta. No se es persona porque se pueda elegir obrar o no obrar, sino que esa capacidad de elección deriva de la condición personal. Mucho más sencillamente y siguiendo con la exposición: la razón de que el hombre tenga una guía personal de sus actos procede de que su gobierno no es funcional a la especie, sino a sí mismo, la acción del hombre encuentra en el hombre su propia finalidad.

La libertad de acción manifiesta el más excelente de los modos como el hombre se ordena a su propio bien, pero no es la causa de que lo haga: porque cada hombre tiene un fin distinto, personal, es por lo que no viene determinado a obrar de un modo definido en función de algo distinto de sí, y esto le hace libre.

La servidumbre, como muy bien señalaron los antiguos, procede de no tener en sí la causa del propio obrar. Libre es el que es *causa sui*, repiten a menudo los textos. Pero ser causa de sí no significa que la acción venga provocada en el orden operativo —de eficiencia— por el sujeto libre, más bien significa que encuentra en él su finalidad. Libre es el que es *causa final* de su propio obrar.

<sup>19</sup> S.C.G. III, cap. 113.

Ésta, no otra, es la condición que otorga libertad política al hombre<sup>20</sup> y su condición de ciudadanía: libre entre otros hombres libres.

Si algo justifica la existencia de la comunidad política es, precisamente, que encuentra en el bien de cada ciudadano su propio bien: Bien Común y bien individual coinciden. Eso era precisamente lo que Aristóteles quería decir al señalar que el hombre cuando concibe su bien, espontáneamente lo concibe extendiéndolo a aquellos a los que ama. De ahí el cuidado con el que los antiguos concedían el estatuto de ciudadanía, porque era cosa valiosa. Esta vida política, fundada sobre la condición racional del hombre, sobre su condición libre, es la que constituía el mundo propio del hombre y le separaba del mundo natural. Es el mundo humano. Aquí el hombre no se encuentra sometido a la necesidad, sino que todo se somete al bien de cada hombre.

<sup>20</sup> Con frecuencia se suele perder de vista entre quienes no están demasiado familiarizados con el pensamiento político antiguo que la distinción entre libres y siervos y, por tanto, *la condición de libertad política propia del ciudadano* no procedía de su capacidad de resistir el mandato del gobernante, sino del fin del gobierno. El libre era gobernado en atención a sí mismo mientras el siervo es gobernado mirando el bien de su señor. Por eso, eran posibles dos tipos de gobierno sobre los hombres libres, el gobierno político y el gobierno real —*principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis* (STh I, q. 81, a. 3)—, expresión que santo Tomás toma directamente de Aristóteles. Al contrario, los siervos son gobernados con un *principado despótico*.

La nota común de ambos gobiernos, político y real, es su ejercicio sobre hombres libres, en eso coinciden. Pues, de otro lado, entre ambos tipos de gobierno existe una diferencia —*Politicum distinguitur a regali* (Comentario a la Política, L. V, lect. 1)— por el grado de sujeción y la capacidad de oponer resistencia, es decir, por la limitación de la potestad: en el régimen real la soberanía es plena, en el régimen político está limitada por las leyes: «el régimen es real cuando aquel que preside la Ciudad tiene plena potestad. El régimen es político cuando aquel que preside tiene potestad limitada según las leyes de la Ciudad» (Comentario a la Política, L. I, lect. 1). Esta limitación trae su causa de una diferencia natural: la igualdad o desigualdad de los sujetos. Cuando los sujetos son iguales hablamos de gobierno político, cuando son desiguales hablamos de gobierno real (Comentario a la Política, L. I, lect. 10). El *imperio político* propiamente se ejerce entre aquellos que son iguales por naturaleza, por lo que procede por elección y es temporal, de modo que una vez manda uno y luego otro. De esta manera, entre el gobernante y el súbdito no hay más diferencia que la que procede del temporal ejercicio del poder, razón por la cual la dignidad de gobierno se exterioriza en la vestimenta y en el trato, pues de otro modo en nada se diferenciaría el que manda del que obedece. La sujeción, además, está limitada por leyes, de modo que no es absoluta, sino conforme a

Durante mucho tiempo se ha considerado que el mérito de los antiguos estaba en haber sabido deducir un orden correcto de consecuencias y haber articulado una concepción política a la medida del hombre. En realidad, el primer mérito está en haber sabido identificar el valor imponderable del hombre.

«Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre»<sup>21</sup>.

## 2

En un conocido libro de bioética, dedicado precisamente a sus fundamentos, el autor señala en un epígrafe dedicado a «la posición especial de las personas» que «no todos los seres humanos son personas»: «No todos los seres humanos son personas —dice el autor—, no todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades pertenecen a la especie humana, pero no ocupan una posición en la comunidad moral secular en sí mismos ni por sí mismos; no pueden culpar

una regla. Además, en algo puede el que es gobernado resistir la autoridad del que le gobierna. En cambio, el *imperio real* se ejerce entre aquellos que por naturaleza son desiguales, de manera que, aunque libres todos, el que ejerce el oficio de rey naturalmente excede a aquellos sobre los que gobierna, por lo que naturalmente le están sometidos, como los hijos lo están al padre.

Precisamente, el que sobre hombres libres sean posibles dos tipos de gobierno distintos con grados de sujeción diversos pone de manifiesto que la razón propia de distinción entre el gobierno sobre hombres libres y el gobierno sobre siervos no está en la extensión del dominio y su limitación, ni en la capacidad de resistencia al precepto, sino en otra cosa —también se ejerce sobre hombres libres el gobierno real sin que quepa sustraerse al imperio del rey ni tiene éste limitación por ley—. La diferencia está en el bien que se persigue, pues el gobierno de hombres libres persigue el bien de éstos, mientras que el gobierno sobre los siervos el bien del señor: «Una diferencia natural separa el gobierno real del político, que es para el que es igual según la naturaleza; y el amor separa el gobierno real del tiránico, que no manda por razón del amor que tiene a los súbditos, sino por causa de su propia utilidad» (Comentario a la Política, L. I, lect. 10).

<sup>21</sup> Sófocles, *Antígona*, 332.

ni alabar, ni son censurables ni loables; no toman parte principal en la empresa moral secular porque sólo las personas tienen esa posición.<sup>22</sup>

El principio de ese mismo capítulo avisa de la esencial desigualdad de los seres humanos, individuos con capacidades ampliamente divergentes —adultos competentes, adultos mentalmente retrasados, niños, criaturas y fetos—. Y de eso, que es una evidencia, extrae una sorprendente conclusión: «Las personas, no los seres humanos, son especiales. Los seres humanos adultos competentes tienen una categoría intrínseca moral mucho más elevada que los fetos humanos o que incluso los niños pequeños (...) La noción misma de una comunidad moral secular presupone una comunidad de entidades que tienen conciencia de sí mismas, que son racionales, libres de elegir y poseen un sentido de preocupación moral».<sup>23</sup>

Para el autor de tan interesante tesis, la condición de persona es sinónima de entidad o agente moral. Y éstos son únicamente los sujetos que pueden ser alabados o censurados justificadamente y, a su vez, pueden alabar y culpar a otros. Esta capacidad les otorga «un papel en el núcleo de la vida moral». Así expresado, la condición de partícipe en el discurso —léase comunidad— moral procede de una triple condición: ser autorreflexivo, tener capacidad para imaginar reglas de acción para sí mismo y para otros, y tener una racionalidad que permita entender el concepto de culpa y alabanza. Si un sujeto carece de estas capacidades, pues todas son capacidades, pierde su dignidad moral: «Por esta razón no tiene sentido hablar, en términos seculares generales, del respeto por la autonomía de los fetos, las criaturas o los adultos profundamente retrasados que nunca han sido racionales. En estos casos no hay ninguna autonomía a la que poder enfrentarse. Tratar a estas entidades sin respetar lo que no poseen y nunca han poseído, no les despoja de nada que tenga importancia moral secular general, ya que se encuentran fuera del núcleo sagrado de la moralidad secular».<sup>24</sup>

Expulsados de la comunidad moral —expulsados del escenario propio del hombre— los individuos de la especie humana incapaces de volver sobre sí mismos reflexionando, imaginar reglas de acción y

<sup>22</sup> H. T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona 1995, p. 155.

<sup>23</sup> *Ib.*, pp. 151-2.

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 156.

entender la censura o alabanza, se convierten en «mera vida biológica humana»; con todas las distinciones que todavía es posible hacer dentro de ella en función de capacidades y expectativas y las importantes consecuencias que eso entraña en el trato hacia ellos. A la postre, «el nivel de obligaciones debidas al feto, *ceteris paribus*, en la moralidad secular general, es el mismo que se debe a un animal que tenga un nivel similar de integración y percepción sensoriomotora».<sup>25</sup>

Expulsar a un individuo de la comunidad moral, excluirle de los límites del mundo humano, supone colocarle en el «nivel de la naturaleza», de la que definitivamente no puede ser expulsado, sino a lo sumo ser puesto en relación con otras formas de «vida natural» y ponderado con ellas. Como indica Engelhardt, esta lógica lleva a considerar que el embrión de una grulla puede ser más valioso, y por ello más digno de cuidado, que un embrión humano enfermo que vaya a nacer deforme.<sup>26</sup>

En el origen de esta posición está la pérdida de significado de la vida humana por sí misma, «ver las cosas desde este punto —dice Engelhardt— exige dar un paso conceptual importante y admitir que la mera vida humana biológica tiene escaso valor moral en y por sí misma».<sup>27</sup>

<sup>25</sup> «Con el fin de clasificar y distinguir las obligaciones debidas a adultos competentes, a criaturas, fetos, y a personas con graves lesiones cerebrales, tenemos que enjuiciar la significación moral de las diferentes categorías de vida humana» (*ib.*, p. 157).

El valor de cada una de estas «categorías de vida humana» viene definido por el valor que representa para las personas que sí son agentes morales: de ahí la muy diferente estima —y consiguiente grado de protección— de un embrión sano en padres que esperan con ansia un hijo de «el caso de que el cigoto tenga una trisomía del cromosoma 21, no sólo los padres y sus allegados darán poco valor al cigoto, sino también lo harán igualmente muchos miembros de la sociedad que tendrán que contribuir a los costes de la crianza de un niño deficiente, en caso de que el embarazo siga su curso (...) las obligaciones morales seculares generales consistirán simplemente en asegurar que el bien perseguido, como es, por ejemplo, evitar el nacimiento de un niño con síndrome de Down, supere al mal que representa el dolor que sufrirá el organismo animal al que se va a dar muerte» (*ib.*, p. 162).

<sup>26</sup> «De hecho, podríamos imaginar ciertas circunstancias en las cuales las personas se mostrarían satisfechas acerca de la alta probabilidad de que el embrión de una grulla pudiese llegar hasta el fin del embarazo, pero le restarían valor a la probabilidad de que un embrión humano (que conduciría, por ejemplo, al nacimiento de un niño deforme) lo hiciera. La moralidad secular general fija su atención en la importancia de las personas. No existe un modo en principio para apreciar el valor primordial de ser un ser humano» (*ib.*, p. 160).

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 261.

Pero una vez que aceptamos que nuestro punto de partida es la pérdida de valor del sujeto por sí mismo, sólo son dos las vías posibles para adquirirlo: en primer lugar, que uno actúe de un modo valioso. El valor del sujeto no procedería de lo que es, «mera vida humana biológica», sino de lo que puede hacer, por ejemplo, «promesas». Si no es así, queda en segundo lugar la posibilidad de que uno adquiera valor porque alguien que sí es valioso por sí mismo se lo otorgue. Esto implica que el sujeto que sólo es «mera vida biológica humana» proporciona a una persona algo distinto de sí mismo que sí es valioso para él —desde la satisfacción de un capricho hasta un riñón—.

La primera de las dos posibilidades es un error de bulto. Valorar a alguien por lo que es capaz de hacer no significa que valoremos su acción, sino a él, que es capaz de actuar así, porque lo valioso no es, en primer lugar, la acción, sino él, que actúa de un modo valioso. Y, aunque la afirmación de que la operación revela al sujeto —*operatio sequitur esse*—, es correcta en todos los casos, hay que tener presente que esa afirmación sólo dice lo que dice, aunque dice mucho, pues que uno obre conforme a lo que es no significa que uno sea sólo lo que obra. Es decir, nadie puede operar sino por aquello que es, y, por tanto, la operación sigue al ser. Pero el ser no se revela completamente en todas las operaciones e, incluso, en ocasiones se oculta: nadie puede obrar racionalmente si no es racional, pero a estas alturas no hace falta probar que no todos los que son racionales obran racionalmente. Dicho muy sencillamente, si debiéramos juzgar a cada uno por lo que hace, y eso definiera lo que cada uno es, nadie defraudaría a nadie y, como cualquiera puede observar, eso no es así. Pero no sólo eso, de ahí se derivaría un principio universal de irresponsabilidad: si uno es lo que obra, no se nos puede reprochar hacerlo así y no de otro modo. Después de haber esperado a alguien que llega tarde más de treinta minutos a una cita no nos consuela una excusa del tipo: «es que yo soy así»; la respuesta que se merece una excusa de ese tipo, que no es adecuado reproducir por escrito, terminaría reclamando un cambio de conducta, no metafísico. Indicio de lo absurdo de esta posición es la necesidad que siente el autor de tener que explicar qué es entonces el hombre cuando duerme<sup>28</sup>; precisamente esa necesidad es la que da la medida del valor de la posición.

<sup>28</sup> «Las personas dormidas y el problema de la encarnación» es el título del epígrafe bajo el cual Engelhardt aborda esta ardua cuestión de una manera

Pero la segunda de las posibilidades no es mucho mejor. No tener valor moral «en y por sí mismo» significa que todo valor moral, posible procede de fuera, es decir, en cuanto que sirve para alguien que sí lo tiene porque le proporciona algo valioso. Eso hace de la «mera vida biológica humana» algo bueno y, por eso, valioso y digno de protección. Pero del tipo de bien que no queríamos ser ninguno de nosotros: un bien útil. De esta manera, como señalábamos antes, uno puede proteger la vida de un niño en proceso de gestación porque espera satisfacer una necesidad afectiva a través de él o utilizar un embrión como fuente de órganos, de tejidos o de dinero, vendiéndolo<sup>29</sup>. Es una protección instrumental, se tutela una «cosa» valiosa para alguien.

Éste es el significado profundo de ser excluido de la comunidad de seres morales. Vivir *extra urbem* significa vivir ausente de significado, ser abandonado a la naturaleza o ser tratado como naturaleza.

\*\*\*

Este proceso de cosificación del hombre no es otra cosa que el término último de un proceso que comenzó hace mucho tiempo con un cambio de actitud del hombre frente a la realidad. Lo que vino a llamarse la ciencia moderna —con todos los extraordinarios descubrimientos que la acompañaron— supuso, en primer lugar, un cambio en la percepción que el hombre había tenido hasta entonces de los fines

satisfactoria, en su opinión, como para «otorgar a las personas dormidas una posición que equivalga a la de las personas en sentido estricto». Es interesante observar —más allá de que la necesidad de demostrar que la persona dormida es persona nos da claros indicios de la densidad teórica de la propuesta— que la segunda de las líneas argumentativas que sigue el autor le llevan a apoyarse en la «corporeidad» del hombre, en que «no se puede respetar a otros agentes morales al tiempo que se desea destruir su lugar único en el mundo, su corporeidad» (ib., p. 175). Precisamente eso hace que no sea lícito destruir a los agentes morales en los momentos en que su atención decae, sus facultades disminuyen o está dormido. Es un rasgo valiente de realismo en mitad de un marasmo de irrealidades pero, por eso mismo, inconsecuente con el resto.

<sup>29</sup> «(...) dado que los fetos no son personas en sentido estricto, no se puede, en términos morales seculares generales, prohibir la concepción de fetos con el objetivo de utilizarlos como fuente de órganos o de determinados tejidos, así como tampoco se puede prohibir la concepción de fetos para su venta, ni el aborto con fines económicos» (ib., p. 301).

del conocimiento humano y, como consecuencia, de su criterio de valoración. Para el hombre antiguo, la primacía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa* era la consecuencia lógica de aquella especial condición del hombre en el conjunto de la realidad. La contemplación nos emparentaba con lo superior y nos recordaba «lo que de divino» hay en el hombre. De ahí el reclamo de Aristóteles a desoír a los que nos aconsejan tener «pensamientos humanos porque somos hombres y mortales, puesto que somos mortales» y su invitación a «inmortalizarnos en la medida de lo posible y hacer todo lo que esté a nuestro alcance por vivir conforme a lo más excelente que hay en nosotros»<sup>30</sup>.

El cristianismo consagró definitivamente el primado de la contemplación y le dio un nuevo significado: la «acción» encontró en los claustros y en la especulación de los teólogos y filósofos su más alta expresión.

El primer cambio verdaderamente significativo, el de más alcance probablemente, vino de la mano de un franciscano cuya voluntad de ser contado entre los *moderni* y de exaltar la omnipotencia divina dividió en dos la realidad y la hizo opaca a la razón humana. El nominalismo de Ockham tuvo como primera consecuencia una pérdida de significado de la realidad, excluyendo los aspectos metafísicos y morales del ámbito de la razón.

Siempre que se exalta indebidamente a Dios se suele hacer a costa de deprimir a sus criaturas. En este caso la libertad divina se obtuvo al precio de la renuncia a encontrar orden y finalidad en las cosas mismas, reservando la investigación de la razón a aquel aspecto de la realidad que la intuición inmediata nos podía proporcionar de cada ser individual. La recién adquirida autonomía de la razón en su campo, el de la naturaleza, pronto proporcionó avances y un deseo de autonomía mayor. La ciencia, la nueva ciencia natural, volcada sobre la medición y la determinación de las causalidades físicas, pronto reclamó no sólo la primacía, sino la exclusividad en el orden del conocimiento humano. A partir de este momento, la idea de un conocimiento no instrumental ni orientado a proporcionar dominio sobre la naturaleza, no sólo sería una posición inútil —error moral—, sino equivocada —error

<sup>30</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X, 7 1177 b 32.

epistemológico»<sup>31</sup>. «No hay signo más cierto ni de más consideración, que el que deriva de los resultados —dirá Bacon—. Las invenciones son útiles como garantía y sanción de la verdad de las filosofías»<sup>32</sup>.

Esta inversión, que tendrá pronto un horizonte teológico adecuado en la concepción protestante<sup>33</sup> y su «punto de Arquímedes», como señala Hannah Arendt, en Galileo<sup>34</sup> produjo una curiosa fascinación por un

<sup>31</sup> «Encuentro —dirá Bacon— que incluso quienes buscan el conocimiento por sí mismo y no por propio beneficio u ostentación, o cualquier capacitación práctica en el curso de la vida, se han propuesto, sin embargo, una meta equivocada, o sea, la satisfacción (que los hombres llaman Verdad) y no la operatividad» (F. Bacon, *Novum Organum*, I, LXXIII).

<sup>32</sup> *Ib.*

<sup>33</sup> Para este análisis, magnífico el capítulo de Taylor sobre la «Afirmación de la vida corriente» [Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1989, pp. 227 y ss.]. Como señala Taylor, la inversión de los criterios de valoración se traducirá en una subordinación en las actividades: ya no se subordina la «vida natural» a la ciencia, en el sentido de que ésta represente un tipo de vida superior a aquélla, ahora será la ciencia la que se ponga al servicio de la vida natural. Con la Reforma Protestante, la ciencia moderna ganó un horizonte teológico que colaboró a su exaltación, al tiempo que le otorgó un propósito piadoso: utilizar las criaturas para lo que Dios las ha hecho. Pero esto mismo, reducir todo el conocimiento al uso que nos proporciona del mundo y hacer de ello mismo su prueba, implicaba adoptar una postura instrumental hacia el mundo que permitía experimentar en él: el mundo se transforma en instrumento. Así se precipitaron las antiguas concepciones tradicionales, basadas en un universo manifestativo, un universo expresivo de una inteligencia creadora, para convertirse esencialmente en un universo instrumental. El orden de la realidad ya no es percibido como una unidad que contemplar, sino como un conjunto de cosas que requieren la manipulación humana para adquirir sentido.

<sup>34</sup> Arendt señala que la invención del telescopio constituyó el más influyente de los acontecimientos propiamente modernos y, desde luego, el que más consecuencias llegaría a tener. El telescopio suponía un desafío a la suficiencia de los sentidos para mostrar la realidad y puso al hombre frente a un universo del que sólo conocería la manera en la que afecta a sus instrumentos de medida. De esta manera, simultáneamente adquirió el hombre la certeza de que sus sentidos no eran adecuados para captar la realidad y un punto exterior a la tierra para observarla —el mismo que reclamaba Arquímedes para desestabilizarla—. A partir de entonces, todas sus aproximaciones a la naturaleza se hicieron desde una posición externa: «Hemos hallado una manera de actuar sobre la Tierra y la naturaleza terrestre como si dispusiéramos de ella desde el exterior, desde el punto de Arquímedes» (H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 289 y ss.).

conocimiento de un orden totalmente distinto del que había caracterizado el pensamiento de los *antiqui*: «La experiencia fundamental de la inversión de la contemplación y de la acción fue precisamente que la sed de conocimientos del hombre sólo podía saciarse si confiaba en la inventiva de sus manos». Comenzó la búsqueda de un nuevo tipo de conocimiento cuya garantía de verdad y certeza procedía de una doble condición: primero, que procediera de algo que el hombre mismo hubiera hecho, que procediera de sus manos; y, segundo, que fuera susceptible de volver a verificarse mediante una nueva experimentación.

Ambas condiciones tienen cierta importancia.

La primera de ellas, que la certeza del conocimiento tenga que ver con el resultado del experimento que uno mismo realiza, se explica fácilmente a partir de la convicción de que sólo es posible conocer perfectamente lo que uno mismo hace. Pero este uso del experimento, muy legítimo en su ámbito, entraña de suyo una limitación que no hay que desconocer: invierte las viejas preguntas de la ciencia sobre lo que las cosas son y sus causas para centrarse exclusivamente sobre el *modo como* se producen. Lo cual es lógico si pensamos que sólo las causas que intervienen en los procesos —material y eficiente— son susceptibles de manipulación y medida, mientras que las causas metafísicas —formal y final— no se dejan apresar por la mano del hombre, sino sólo por su inteligencia<sup>35</sup>. Este mismo hecho, que la ciencia ya no trabajara con cosas, sino con procesos, excluyó del horizonte del conocimiento humano los aspectos cualitativos de la realidad, y el mismo ser: «En lugar del concepto de Ser encontramos ahora el concepto de Proceso»<sup>36</sup>.

La realidad pierde su significado y se vacía. En adelante será el hombre el que otorgue el significado a las cosas, en su proceso de manipulación.

Esto tiene que ver con el segundo de los aspectos, que el conocimiento sea de tal naturaleza que pueda volver a verificarse mediante una nueva acción humana. Porque el desarrollo paralelo y extraordinario de la tecnología dio al hombre la capacidad de verificar las teorías más abstractas de la ciencia, produciendo con exactitud los fenómenos

<sup>35</sup> E. Gilson, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Euns, Pamplona 1998. Vid. especialmente «La objeción mecanicista», pp. 51 a 78.

<sup>36</sup> H. Arendt, op. cit., p. 322.

que deseaba observar y cayendo así en una especie de laberinto del que no era posible salir. Precisamente, la ciencia y la tecnología modernas encuentran su timbre de gloria en la capacidad de formular «sus hipótesis para disponer sus experimentos y luego usar dichos experimentos para comprobar sus hipótesis». El único problema es que «durante toda esta actividad está claro que tratan con una naturaleza hipotética»<sup>37</sup>: el hombre se vuelve dueño de un mundo en el que todo, incluso él mismo, se ha vuelto irreal.

El punto culminante de este proceso se encuentra en el momento en que la ciencia toma la misma vida humana y al hombre como objeto de conocimiento y experimentación.

Desde el punto de la vista de la lógica científica, el hombre aparece como material biológico de una complejidad casi en nada superior a la de otros seres. Sus procesos no son distintos ni lo debe ser el horizonte de posibilidades de manipulación. Vacía de significado la realidad, no hay argumentos que permitan establecer una mayor protección a la vida humana que a cualquier otro tipo de vida. Así, bajo esta tiránica concepción de la ciencia, sometida a un único proceder, el instrumental<sup>38</sup>,

<sup>37</sup> «El mundo del experimento siempre parece capaz de convertirse en una realidad hecha por el hombre, y esto, que acrecienta el poder del hombre para hacer y actuar, incluso para crear el mundo, mucho más allá de lo que cualquier época anterior se atrevió a imaginar en sueños y fantasías, por desgracia hace retroceder al hombre —y ahora de manera más enérgica— a la cárcel de su propia mente, a las limitaciones de los modelos que él mismo creó. En el momento en que desea lo que todas las épocas anteriores lograron, es decir, experimentar la realidad de lo que no es, encontrarán que la naturaleza y el universo se le escapan y que un universo construido a partir del comportamiento de la naturaleza en el experimento y de acuerdo con los principios que el hombre puede traducir técnicamente en una realidad laborante carece de posible representación. La novedad aquí no es que existan cosas de las que no podemos formar una imagen —tales «cosas» fueron siempre conocidas y entre ellas se contaba, por ejemplo, el «alma»—, sino que las cosas materiales que vemos y representamos y que nos sirvieron para juzgar las cosas inmateriales cuyas imágenes no podemos formar son también «inimaginables». Con la desaparición del mundo sensualmente dado, desaparece también el mundo trascendente, y con él la posibilidad de trascender el mundo material en concepto y pensamiento» (H. Arendt, ib., p. 313).

<sup>38</sup> En un análisis semejante al que hemos hecho aquí, Habermas señala el papel que les cabe a las ciencias empíricas modernas de perder la concepción de la realidad heredada de Aristóteles: «Al unir la actitud objetivante del observador desinteresado con la actitud técnica del observador que interviene con la

asistimos como espectadores a un extraño juego en el que la naturaleza ha tomado al hombre como paciente para ver hasta dónde se puede llegar con la combinación de posibilidades o la reproducción de los procesos. Y así, la conquista de la naturaleza por el hombre se revela a la postre como soberanía de la naturaleza sobre el hombre.

Pero igual que el concepto de «proceso» sustituyó el concepto de «ser», el hombre pasó de manipular la realidad a manipular la verdad, con el objeto de obtener análogo poder sobre el mundo y sobre sí mismo.

## 3

La sustitución nominalista del concepto de «ser» por el concepto de «proceso» no sólo afectó a la realidad física objeto de investigación, sino que, necesariamente, concluyó afectando a las ciencias morales. Engelhardt es un buen ejemplo de lo que puede dar de sí una «moral de procedimiento que pueda unirnos y servir de fundamento a una bio-ética de procedimiento», una instrucción moral que no sea nada más que un mero procedimiento. Como él mismo reconoce, en la situación moral de la posmodernidad —moral secular, lo llama— todo lo que es posible ofrecer son «procedimientos de negociación y acuerdo».<sup>39</sup>

---

aspiración de que sus experimentos generen efectos, suprimieron el cosmos de mera contemplación y, habiendo «desanimado» nominalistamente a la naturaleza, la sometieron a otra clase de objetivación. Tal reconversión de la ciencia, dedicada ahora a hacer disponible técnicamente una naturaleza objetivada (...) la adaptación de las formas de producción e intercambio social a los avances científico-técnicos ha comportado la predominancia de los imperativos de un único proceder: el instrumental. (J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona 2001, p. 66).

Muy interesante, en la línea que señalábamos, la observación que hace Habermas sobre cómo la revolución tecnogenética «no se realiza en el modo clínico de la adaptación a la dinámica propia de la naturaleza», con lo que se desdibujan las categorías de «lo producido» y «lo sido por naturaleza». Esto sólo es posible a costa de una aproximación al mundo, en la actualidad al ser humano, instrumental en cuanto a su finalidad y cosificadora en cuanto a su determinación.

<sup>39</sup> H. T. Engelhardt, op. cit., pp. 26-28 y, en general, toda la declaración de principios contenida en la Introducción. La incomodidad que el autor no deja de manifestar a propósito de la pobreza de sus resultados no le llega a excusar del todo, aunque al menos salva la parte de sentido común que parece imposible borrar de todo hombre.

Sobre la base de estas negociaciones y acuerdos entre sujetos morales se construye la convivencia política pacífica.

Esta convivencia pacífica es la piedra de toque y el fin de toda la ética secular.

Para el planteamiento «secular», posmoderno, la cuestión ética es la cuestión de la búsqueda de un fundamento en el obrar humano que excluya el uso de la fuerza en un contexto de desacuerdos morales profundos, de «extraños morales». Pero tal búsqueda de fundamento sólo puede concluir en un procedimiento que guíe discusiones, y en las que los acuerdos alcanzados no tengan más autoridad que la del consenso de quienes lo alcanzan, mientras tal consenso dura<sup>40</sup>.

Sin embargo, esta aparente neutralidad de la propuesta —un procedimiento de negociación idéntico para todos, dirigido a excluir la fuerza ilegítima— en realidad hurta del debate y esconde una sólida toma de posición que inflige una gran violencia; en concreto, sobre aquellos individuos que arbitrariamente son excluidos de la comunidad moral. La aparente neutralidad de la sociedad secular nunca es tal, al determinar unilateralmente quiénes son los sujetos a los que se hace partícipes de la sociedad moral secular y excluir a todos los demás. Los sujetos excluidos, aquellos que «no toman parte principal en la empresa moral secular porque sólo las personas tienen esa posición», son los que no se encuentran en condiciones de «culpar o alabar, no son censurables ni loables», su vida no es *activa* en el sentido moderno del término. Y, por eso, representan una paradoja insoportable para el proyecto posmoderno.

Pero profundizar en el significado de esa paradoja puede ser el principio de la clarificación.

El punto de partida del proyecto posmoderno, la afirmación de que la verdad no está ahí fuera esperando a ser apresada, sino que debe

---

<sup>40</sup> «La ética puede recuperar buena parte del terreno perdido recordando qué es lo que, de hecho, se espera de ella. Plantear una cuestión ética es buscar un fundamento distinto a la fuerza para resolver una controversia (...) si resulta imposible establecer por medio de una sólida argumentación racional un punto de vista moral concreto como canónicamente decisivo (y, de hecho, ésta es una tarea imposible, ya que el establecimiento de tal punto de vista presupone por sí mismo un punto de vista moral, y esto es justamente lo que está en discusión), entonces la única fuente de autoridad secular general para el contenido moral y la dirección moral será el consenso» (ib., p. 91).

ser construida por el hombre no es la respuesta a proyectos fracasados —la tradición aristotélico-tomista o el proyecto ilustrado—, sino el embozo de una pretensión más profunda, y nada novedosa: el deseo del hombre de crearse a sí mismo.

Esa absoluta contingencia de la verdad, sobre el mundo y sobre uno mismo, es la primera premisa en la tarea de construcción del yo. Conforme a ella, el mundo no tendría una inteligibilidad propia porque ésta es una característica del lenguaje, no del mundo, y sólo los hombres tenemos lenguaje; de manera que todas las descripciones del mundo, y los léxicos en los que se integran, son posibles e igualmente válidos. La pertenencia a uno de estos léxicos contingentes, o el tránsito de uno a otro, no depende de su conformidad a la realidad, pues la realidad no proporciona criterios; pero tampoco del individuo, por un deseo de su voluntad o un movimiento emotivo. Sino que, sencillamente, deja de tener sentido hablar de criterio, porque eso implicaría la mayor necesidad de uno sobre otro, y esto es precisamente lo que se niega: «La tentación de buscar criterios es una especie de la tentación, más general, de pensar que el mundo, o el ser humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos. Mientras pensemos que existe alguna relación denominada 'adecuación al mundo' o 'expresión de la naturaleza real del yo', que puedan poseer, o de las que puedan carecer los léxicos considerados como un todo, continuaremos la tradicional búsqueda filosófica de un criterio que nos diga cuáles son los léxicos que tienen ese deseable rasgo. Pero si alguna vez logramos reconciliarnos con la idea de que la realidad es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra. Lo que de verdadero tiene esa afirmación es, precisamente, que los lenguajes son hechos, y no hallados, y que la verdad es una propiedad de entidades lingüísticas, de proposiciones»<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991, p. 27.

El reconocimiento de la contingencia de nuestras descripciones del mundo «nos conduce a una imagen del progreso moral e intelectual como historia de metáforas cada vez más útiles antes que como comprensión cada vez mayor de cómo son las cosas realmente»<sup>42</sup>.

Esta curiosa sustitución de la verdad por la utilidad debiera movernos a preguntar: ¿útil para qué? Útil para engendrarnos a nosotros mismos.

El esfuerzo de generación del yo —darse luz a sí mismo»<sup>43</sup>, lo llama Rorty— es un esfuerzo por encontrar nuevas descripciones de la contingencia de nuestra vida, de todo lo que nos sucede, azaroso y accidental, que no deban nada a las antiguas descripciones y permitan posesionarnos de nuestro pasado, redescribiéndolo conforme a nuestra voluntad, de modo que podamos —citando a Nietzsche— «recrear todo 'fue' para convertirlo en un 'así lo quise'». Al contrario, el temor más profundo del hombre es terminar en un mundo de metáforas y descripciones heredadas del pasado: ser un individuo que reitera un tipo, una copia o réplica de un discurso que otro ha hecho sobre el mundo y la existencia y que define mi comprensión sobre mi vida, en un «así fue».

«Hacerse un yo»<sup>44</sup> es el proyecto de sustituir «el trasfondo del inevitable hecho literal y colocar en su lugar el ideal de vernos en nuestros propios términos, *el ideal de la redención* que se obtiene diciéndole al pasado 'así lo quise'»<sup>45</sup>.

Al servicio de esa «redención» está la sociedad. La sociedad liberal tal y como la propone la posmodernidad.

Idealmente, la finalidad de la sociedad liberal sería garantizar que «puedan equilibrarse las fantasías privadas en lugar de la esperanza de que cada uno reemplace la 'pasión' o la fantasía por la 'razón'»<sup>46</sup>; de modo que la sociedad liberal ideal no plantearía otro propósito fuera de la libertad misma de discusión: «No tiene meta alguna aparte de la complacencia en ver cómo se producen tales enfrentamientos y aceptar el resultado»<sup>47</sup>. En ese contexto ideal de discusiones abiertas y continuas,

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 29.

<sup>43</sup> *Ib.*, p. 49.

<sup>44</sup> *Ib.*, p. 62.

<sup>45</sup> *Ib.*, p. 60.

<sup>46</sup> *Ib.*, p. 72.

<sup>47</sup> *Ib.*, p. 79.

cuya única meta social importante, fuera de la abierta discusión, es la de evitar la crueldad<sup>48</sup>, «la idea de verdad como correspondencia con la realidad podría ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas»<sup>49</sup>.

Insisto, a la postre un solo objetivo: libertad para que cada uno elabore su propia fantasía redentora. Pero de nuevo hay que preguntar: ¿redimirnos de qué?, ¿de dónde surge la necesidad de redención? Y, sobre todo, ¿qué hay que redimir?

Todo el esfuerzo posmoderno del hombre para «darse a luz a sí mismo» y «redimirse», reconciliándose con la vida al decirle «así lo quise», no es sino el ensayo fracasado de superar la condición limitada de la vida del hombre, su condición dependiente. Pero ese esfuerzo se topa siempre y continuamente, inevitablemente, contra el más tozudo y evidente de los límites: la muerte, el dolor y la enfermedad. Lo único que no se somete a nuestras re-descripciones del mundo y de nosotros mismo, lo único que se escapa a nuestras metáforas es la muerte que nos llega de fuera y el dolor que nos llega de dentro. Ante el sufrimiento no hay «poesía» ni «metáfora», sólo hay *reconocimiento*: «Enfrentados con lo no humano, con lo no lingüístico, no disponemos ya de la capacidad de superar la contingencia y la aflicción mediante la apropiación y la transformación, sino sólo la capacidad de *reconocer* la contingencia y el dolor»<sup>50</sup>.

Ante el sufrimiento, contradicción de una vida poderosa, sólo cabe el reconocimiento. Paradójicamente: ante el mayor de los límites humanos no cabe *acción*, sino sólo *contemplación*. Es en este sentido en el que la vulnerabilidad del hombre, su fragilidad y dependencia, representan un problema de primera magnitud para el proyecto «moral secular», un problema insalvable e insoluble, ante el cual sólo cabe la rebeldía y la negación: «Ésa no es la vida de uno de nosotros, queda expulsado de la sociedad moral secular». Pero nadie se engañe: un problema negado es un problema no resuelto, que volverá a aparecer tantas veces como la realidad ponga delante del hombre su condición de extrema vulnerabilidad.

<sup>48</sup> «El compromiso por el que se aboga en este libro equivale a decir: *privatiza* el intento nietzscheano-sartreano-foucaultiano de autenticidad y de pureza a fin de impedirte caer en una actitud política que te lleve a pensar que hay alguna meta social más importante que la de evitar la crueldad» (ib., p. 84).

<sup>49</sup> Ib., p. 87.

<sup>50</sup> Ib., p. 60.

Precisamente aquí es donde aquellos que han sido excluidos de la «sociedad moral secular», aquellos que no son personas, en el sentido posmoderno, incapaces de construir su propio «yo», aquellos que no son «activos», se vuelven partícipes de la sociedad con una elocuencia que va más allá de toda palabra: ¿Qué valor tiene aquel que *aparentemente* nada vale?, ¿qué parte corresponde en la «empresa moral secular» a quien no es capaz de nada, ni siquiera de hacerse cargo de sí mismo?

No vamos a responder a la primera pregunta por la malicia que entraña. El problema de reconocer el valor de un desvalido no está en el desvalido, sino en quien le mira. Y aprender a mirar no es una cuestión intelectual, sino moral: es el corazón el que se defiende de la realidad o se afecta a ella. O, mejor dicho: no es la inteligencia ni es el corazón el que mira lo real, sino todo el hombre, con su inteligencia y afecto todo, con su vida. Se repara demasiado poco en que una de las razones de que Platón escribiera diálogos está en que eso le permitía dibujar el corazón de los que sostienen posiciones «extrañas». Y, aunque esto no las hace más inteligibles, al menos sí explica el que ellos las mantengan<sup>51</sup>. A la postre, sí es posible defender el robo, pero esto sólo

<sup>51</sup> Es muy interesante leer así los diálogos, porque se vuelven aún más verdaderos. Si tomamos como ejemplo el *Gorgias*, uno de los diálogos políticos más conocidos de Platón, Calicles —el más desvergonzado de los tres interlocutores de Sócrates [*Gorgias*, 487 b]—, excelente y arrogante en grado extremo, que sostiene una «posición extraña»: «Es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es» y protesta contra nuestras leyes que dan a todos lo mismo, reclamando la llegada de quien se muestre superior a todos y se imponga —Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada, sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza—, concluye su discurso apelando cariñosamente a Sócrates para que abandone la filosofía, que tiene «su encanto si se toma moderadamente en la juventud», a cambio de aquello que proporciona «riqueza, estimación y muchos otros bienes»: «Amigo, hazme caso: cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; deja a otro esas ingeniosidades, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanería, por las que habitarás en una casa vacía; imita no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes» (*Gorgias*, 486 c). Si no fuera porque refleja la realidad, sería inevitable sonreírse.

La primera disposición de la inteligencia, paradójicamente, no es intelectual, es moral.

lo hacen los ladrones; igual que se puede sostener la poligamia, pero eso sólo lo hacen los adúlteros. Por eso, para reconocer el valor de quien aparentemente nada vale hay que tener limpieza de corazón y aprender a mirar. Y quien mejor sabe mirar a un hombre es quien le quiere bien porque él ve algo que otros no ven. Para mirar a un desvalido hay que mirar por los ojos de quien mejor le quiera, ni siquiera por los suyos propios<sup>52</sup>.

La segunda pregunta, en cambio, sí plantea un desafío al que hay que dar respuesta, pues sí es justo interrogarse por la acción cooperativa de todos los miembros de la comunidad política. En el orden político, ¿qué papel juegan los retrasados mentales profundos, o los que padecen un coma irreversible?

Al menos dos son los papeles que estas personas, en grado de extrema dependencia, juegan en el orden cooperativo humano.

El primero de ellos se manifiesta al caer en la cuenta de que el primer efecto de la enfermedad es la pérdida de la autonomía del individuo. Para una concepción instrumental de la realidad como la que hemos visto, que un individuo pierda su autonomía de vida no debería ser un problema; y el hecho es que sí lo es. La concepción historicista y nominalista posmoderna, que no «lee» en la realidad, sino que la fabula, no debiera encontrar problema en la enfermedad del hombre; y, sin embargo, lo encuentra. Y sólo esto ya es interesante porque restituye significación a las cosas, que pierden su estatuto de indiferencia: ya no todo es lo mismo, aunque no sepamos por qué. El hecho de que no enfermen las especies sino sólo los individuos y esto sea un problema para el hombre hace elocuente la condición humana y la separa del resto de la «vida biológica». Y, curiosamente, ese problema no habla de la materialidad, sino de la finalidad del hombre: no basta con saber que no se extinguirá la especie con la muerte de un individuo, ni se degradará por la enfermedad de un hombre; inevitablemente surge la inquietud. Pero ¿por qué surge esa inquietud?, si la vulnerabilidad del hombre no frustra el fin de la especie humana, ¿por qué es problemática esta condición vulnerable?

<sup>52</sup> «Es en la experiencia del amor donde se revela la irreductible originalidad de la persona concreta. En ella, de hecho, se manifiesta la imposibilidad de sustituir al amado con cualquier otra persona» (L. Melina, *Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la bioética* en A. Scola (coord.), *¿Qué es la vida?*, Encuentro, Madrid 1999, p. 75).

El hombre que cae enfermo inmediatamente manifiesta una extrañeza respecto de sí mismo: él no es lo que le está sucediendo, él es otra cosa. La extrañeza que el hombre experimenta en su sufrimiento pone delante del hombre la pregunta por el significado de la vida, ¿qué es mi vida?, y unida a ella la pregunta por sí mismo, ¿quién soy yo? Y el valor de estas preguntas no está, en primer lugar, en la respuesta que se espera, sino en que *se espera respuesta*. Nadie deja de formular esta pregunta sin la conciencia de esperar una respuesta.

Es interesante observar que la espera a la que hacemos referencia no es, en primer lugar, una confianza en la recuperación. La esperanza se dirige, en primer lugar, a la posibilidad de que se cumpla de algún modo lo que la fragilidad humana aparentemente frustra: la vida de cada persona. El hombre espera que su fragilidad no sea la última palabra sobre su vida. Por eso, la pregunta por quién es el hombre y la esperanza de que la vida se cumpla remiten siempre al Misterio, al Misterio que constituye al hombre y la vida de cada hombre.

La vulnerabilidad y fragilidad de la vida humana, sobre todo en sus estadios más extremos de dependencia y de modo singular en los casos de enfermedad mental, manifiestan la condición misteriosa del hombre con tal evidencia que sólo es posible suprimirla del horizonte humano a costa de hacer una gran violencia. La remisión al misterio, al contrario que la posición de negación del problema, no censura la pregunta, sino que la formula de un modo adecuado, en cuanto es capaz de reconocer la naturaleza de la respuesta: inconmensurable y, al tiempo, inserta en el horizonte de la experiencia humana. Un deficiente mental profundo, una persona en estado de coma irreversible, un niño en estado de gestación manifiestan el misterio del destino del hombre, tangible e incomprensible a un tiempo.

Sólo eso ya les otorga una posición privilegiada en la sociedad moral. Sin embargo, ése no es el único papel que les corresponde jugar, ni el más importante. A ellos les corresponde asumir un tipo de *acción* única en la sociedad humana.

Como señalábamos al principio de este escrito, la vida política se asienta sobre la cooperación y la historia, consecuencia de la peculiar condición del hombre: ni animal ni ángel, sino ambas cosas: racional. Esa racionalidad impone la colaboración de los hombres en el tiempo para alcanzar la perfección. Perfección que debe ser específica e individual,

es decir, en tanto que todos somos una sola cosa y en tanto que cada uno de nosotros es algo radicalmente distinto de todo lo que no es él y perfecto, es persona. Ambas perfecciones reclaman el auxilio de los demás. Toda perfección, natural y específica o individual y personal, se frustraría en el ensayo de una vida solitaria. Y esto no requiere prueba.

Para la tradición clásica, esta dinámica perfectiva era expresión del singular origen de la naturaleza humana que siendo el más unitario de todas las criaturas debía desplegar en el tiempo esa misma unidad. Sólo el hombre, entre todos los animales, debía su origen a un solo individuo; sólo en el caso del hombre, toda la especie había sido sacada de un mismo sujeto<sup>53</sup>. Por eso, entre todo lo creado, el hombre era lo más unitario que era posible encontrar: la unidad que había entre los hombres era casi como la que cada hombre tenía consigo mismo; «está más unida el alma de los hombres entre sí que cada uno con su propio cuerpo»<sup>54</sup>, dice santo Tomás. Aunque ya catorce siglos antes alguien tan poco sospechoso de darse a la exageración, fino jurista y mejor escritor, Cicerón, llega a afirmar que «nada hay tan semejante, tan igual, a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos». Y dice a continuación: «Si no fuera porque la corrupción de las costumbres y la variedad de opiniones tienden a torcer y viciar en cierta dirección la debilidad de los espíritus, nadie sería tan parecido a sí mismo como lo serían todos entre sí»<sup>55</sup>.

De ahí la excelencia de la vida política y la excelencia de la acción política en la moralidad humana, pues en ellas se cumple a un tiempo la vida de cada hombre y se unifican todos los hombres entre sí. Doble orden de unidad —la de cada hombre consigo mismo y la de todos los hombres entre sí— que recibe el nombre de paz<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> STh I, q. 92, a. 2 resp.

<sup>54</sup> STh II-II, q. 26, a. 5, ad 2.

<sup>55</sup> Cicerón, *De legibus* I, 10, 28.

<sup>56</sup> STh II-II, q. 29, a. 1 resp.

Es en este contexto en el que debieran leerse las obras morales de Platón y Aristóteles, en línea de continuidad entre sí. La *República* plantea, precisamente, el primer modo de unidad al hacer de la justicia la virtud que unifica al hombre. Los dieciocho libros de la *Ética a Nicómaco* y la *Política* exponen magistralmente la necesidad del auxilio político para lograr y sostener la unidad que describe Platón. Lo que la tradición cristiana supo leer desde el auxilio de la Revelación, la sabiduría ática lo había dejado escrito siglos antes.

Que la paz sea el fruto de un doble orden de unidad, de los hombres entre sí y de cada hombre consigo mismo, es interesante por la consecuencia que entraña: la paz no puede ser buscada directamente, porque tiene condición de efecto. De ahí que todo intento de buscar la paz directamente, y no como el fruto de una vida moral buena, esté necesariamente abocado al fracaso. La paz surge de aquello que unifica a los hombres entre sí y a cada uno consigo mismo. Por eso santo Tomás trata la paz en el contexto de su tratado sobre la caridad y Aristóteles define la concordia —la unidad política— a partir de la unidad de cada hombre consigo mismo. Es en este sentido en el que debe indagarse por la acción que más unifique, porque ésa será la máxima expresión de lo político.

En su inestimable ensayo sobre la *Condición humana*, Arendt había ponderado el valor de la acción como el acto de comunicación del propio yo, en el que el sujeto mismo se desvela y distingue ante todos los demás, *aparece* en el mundo y *muestra quién es*<sup>57</sup> y, así, la acción redimía la condición común del hombre, aquella que comparte con los animales. Pero a esta acción, lo específicamente humano, le acompañaba la fragilidad que es compañera del hombre, enclaustrándole en el horizonte de un solo gesto: siendo irreversible cada acción, sus consecuencias nunca son predecibles. Arendt señalaba un remedio humano a la altura de la necesidad: «La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que

<sup>57</sup> «Sólo el hombre puede expresar la distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica condición de seres únicos. El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa, pero en una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano. Esto no ocurre en ninguna otra actividad de la *vita activa* [labor y trabajo] una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo» (H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 201).

se está haciendo— es la facultad de perdonar<sup>58</sup>. De ahí el valor del perdón, expresión máxima de acción política<sup>59</sup>.

Con todo, Arendt no había señalado con eso la naturaleza última de la acción política, aunque apuntaba en su sentido. La excepcionalidad del perdón y su carácter «redentor» de la fragilidad de la acción está en que el perdón, en puridad, no entraña olvido de la acción o negación de sus consecuencias, sino la asunción de esas mismas consecuencias por parte del ofendido, que extingue con ello la obligación de reparar. De este modo el perdón unifica a los sujetos que así se relacionan y es causa de paz. Pero, en este sentido, el perdón es expresión privilegiada de la acción humana porque es expresión de la acción política por excelencia, que es la *responsabilidad*.

En la responsabilidad, entendida no como la asunción por el hombre de las consecuencias de sus propias acciones —lo que sólo mira al hombre mismo—, sino como la asunción por parte del hombre de las acciones y la vida de otras personas, aparece la verdadera naturaleza del vínculo político. Reflejo en el orden moral de aquella unidad de origen por la que la vida de las personas está tan indisolublemente unida entre sí que cada uno toma como propias la vida y acciones de los demás.

El principio de la vida moral es el reconocimiento operativo de esta unidad: todos somos una sola cosa<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> *Ib.*, p. 257.

<sup>59</sup> Para entender la irreversibilidad de la acción humana y la impredecibilidad de sus consecuencias en el pensamiento antiguo, y al tiempo el valor imponderable del perdón como la única acción capaz de redimir esta doble condición de lo humano no hay mejor ejemplo que el relato con el que se inaugura la literatura antigua, la *Iliada*, cuya narración se sostiene sobre esa doble premisa. El canto primero arranca con la ofensa de Agamenón a Aquiles por una nimiedad, arrebatándole lo que es suyo (*Iliada* I, 180-390) que aparta al hijo de Tetis de la contienda y desata la venganza de Zeus. Todas las increíbles desgracias del último año de la guerra de Troya nacen de esta mezquina ofensa que separa a los amigos del combate. Sólo a partir de la ignominiosa muerte de Patroclo, consecuencia imposible de imaginar retirado Aquiles y los suyos de la contienda, se produce la petición mutua de perdón entre Aquiles y Agamenón, a partir del Canto XIX (*Iliada* XIX, 55-155), y la guerra se resuelve.

<sup>60</sup> Vale la pena caer en la cuenta de que la primera pregunta moral en la vida del hombre que aparece en el texto religioso que ha configurado el pensamiento occidental es aquella por la que Dios se dirige a Caín para preguntarle por su hermano, y la respuesta de Caín, «¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?», tiene una evidente respuesta afirmativa por parte de Dios, aunque no

Situados en este orden, hay que volver a formular la pregunta: si la responsabilidad es la dinámica propiamente humana y su máxima expresión, ¿qué responsabilidad asumen los deficientes mentales profundos o los enfermos en estados de absoluta incapacidad?

Aquí no cabe sino arriesgar una hipótesis porque con ello se aborda la entraña penúltima de esa responsabilidad y de la capacidad de asumir como propio lo que es de otro o debería ser suyo.

Los enfermos, los discapacitados, los minusválidos en todo grado de dependencia asumen sobre sí, *en nombre y en lugar de todos nosotros*, las consecuencias de una fragilidad que nos es común a todos. Todos somos uno en la fragilidad de origen pero no en sus más extremos efectos, sino que *unos pocos padecen en nombre y en lugar de todos los demás*.

No cabe mayor cooperación al bien humano que este estar en lugar de los demás en el límite y la fragilidad. De ahí el imponderable valor político y participación de los más débiles, de cuya vida respondemos los que nos beneficiamos de la misteriosa y desconocida gracia que a través de ellos se nos concede.

Nosotros sólo podemos cuidarles y contemplar con admiración el misterio que en ellos se verifica.

«Qué sentido tendría todo esto si nuestra muchachita no fuera más que un pedazo de carne hundido no se sabe dónde, un poco de vida accidentada y no esta blanca hostia que nos sobrepasa a todos, una infinitud de misterio y amor que nos deslumbraría si lo viéramos cara a cara; si cada golpe más duro no fuera una nueva elevación, que es una nueva cuestión de amor cuando nuestro corazón empieza a estar acostumbrado y adaptado al golpe precedente. Oyes la pobre voccecita suplicante de todos los niños mártires del mundo y el pesar por haber perdido la infancia en el corazón de millones de hombres que nos piden como un pobre a la vera del camino: 'Decidnos, vosotros que tenéis amor y las manos llenas de luz, vosotros queréis dar también esto por nosotros'.

aparezca: *En efecto, tú eres el guardián de tu hermano*. Esta conciencia ha atravesado y configurado la tradición moral de Occidente otorgándole un sello indeleble que la modernidad se empeñó en borrar.

«Si no hacemos más que sufrir —experimentar, aguantar, soportar— no resistiremos y fallaremos a lo que se nos ha pedido. De la mañana a la tarde, no pensemos en este mal como algo que se nos quita, sino como algo que damos, para no desmerecer de este pequeño Cristo que está en medio de nosotros, para no dejarle solo en el trabajo con Cristo...

«... No quiero que perdamos estos días porque olvidaremos tomarlos por lo que son: *días llenos de una gracia desconocida...*»<sup>61</sup>.

(E. Mounier a Paulette de Mounier, carta de 20 marzo de 1940).

<sup>61</sup> E. Mounier, *Obras Completas*, vol. IV: *Obras póstumas y correspondencia*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 752 y 753.

Mounier y su mujer, Paulette, eran padres de Francisca, una niña afectada de una gravísima deficiencia producida por una encefalitis y que sobrevivió cuatro años a su padre.

### Capítulo 3

#### «COMO LÁGRIMAS EN LA LLUVIA»: DEPENDENCIA, CONTINGENCIA Y VULNERABILIDAD

Aquilino Cayuela Cayuela  
Universidad Cardenal Herrera-CEU

##### 1. INTRODUCCIÓN:

##### «HE VISTO COSAS QUE VOSOTROS NO CREERÍAIS»

En 1982, toda una generación que entonces iniciaba su vida adulta recibió el impacto de una película de Ridley Scott titulada *Blade Runner*. El film se sitúa en Los Ángeles, el año 2019, cuando el hombre ya puede fabricar a otros humanos, pero éstos se han convertido en una amenaza para sus creadores hasta el punto que se ha hecho necesaria la formación de un cuerpo especial de policía para exterminarlos. La película en sí misma se puede ver como un thriller de acción sin buscar planteamientos más profundos, pero lo que nos impactó a los entonces adolescentes espectadores fue su contenido filosófico: expresaba la situación existencial y la encrucijada cultural en la que nos hallábamos. Concretamente hacia el final de la película, el replicante *Nexus 6* (Rutger Hauer), «el malo malísimo», un superhombre creado por manipulación genética, hechura de manos humanas, pelea en la cornisa de un edificio con el protagonista Rick Deckard (Harrison Ford). La superioridad del *replicante* es notable y el frágil humano está vencido; sin embargo, la criatura se detiene y pronuncia una frase<sup>1</sup> que ha hecho

<sup>1</sup> Dicen que esa frase no era del guión, inspirado en el libro de Philip K. Dick «¿Sueñan los andróides con ovejas eléctricas?», sino que el actor R. Hauer la improvisó en el rodaje. La novela de Dick no tuvo gran repercusión en su momento, la escribió en 1967 recién separado de su tercera esposa y con una salud bastante deteriorada. Años más tarde, el guionista Hampton Fancher escribió un guión para