

Álvaro Sánchez Bravo  
Ramón Dario Valdivia Jiménez  
(Directores)

---

Lorem Ipsum

# Pro Vitae Humanae

II Jornadas sobre Derechos Humanos  
y Doctrina Social de la Iglesia.



AADMDS  
ASOCIACIÓN ANDALUZA DE  
DERECHO, MEDIO AMBIENTE  
Y DESARROLLO SOSTENIBLE

am

Álvaro Sánchez Bravo  
Ramón Darío Valdivia Jiménez

(Directores)

II Jornadas sobre Derechos Humanos  
y Doctrina Social de la Iglesia

**PRO VITAE HUMANAE**

**PRO VITAE HUMANAÆ.**

VV. AA.

Editado por:

Editorial Alma Mater

Paseo de las Delicias, 30, 2º. Madrid (España)

[info@editorialalmamater.com](mailto:info@editorialalmamater.com)

[www.editorialalmamater.com](http://www.editorialalmamater.com)

Impreso en España

ISBN: 979-88-71000-21-2

Maquetación, diseño y producción: Editorial Alma Mater

© 2023 Editorial Alma Mater

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización por escrito de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de esta edición mediante alquiler o préstamos públicos.

# ÍNDICE

PRÓLOGO.....	7
Ivan Parrilla Rojas	
VIA DOLORIS: DERECHOS HUMANOS Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN DIÁLOGO.....	9
Ramón D. Valdivia Jiménez	
LA INFLUENCIA DEL IUSNATURALISMO RACIONALISTA EN LA GÉNESIS DE LA MORAL CRISTIANA POS-EVANGÉLICA.....	23
Fernando H. Llano Alonso	
FRAGILIDAD Y DIGNIDAD HUMANA.....	35
Manuel Palma Ramírez	
SUFRIMIENTO Y ESPERANZA. UN ACERCAMIENTO DESDE GABRIEL MARCEL.....	55
José Joaquín Castellón Martín	
LAS ÚLTIMAS Y DESGRACIADAS NOVEDADES JURÍDICAS SOBRE EUTANASIA Y ABORTO: LAS SSTC 19/2023 Y 44/2023.....	71
Antonio José Sánchez Sáez	
ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ATENCIÓN AL FINAL DE LA VIDA TRAS APROBARSE LA EUTANASIA EN ESPAÑA.....	87
Fernando Miguel Gamboa Antiñolo	
CUERPO SILENTE O EL ACONTECER DE LA DISTANCIA: HUELLAS DE CONFINAMIENTO Y HUELLAS DE DOLOR.....	103
María Cristina Sánchez León	
DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA.....	123
Jesús Ignacio Delgado Rojas	



**PRO VITAE HUMANAЕ**



# PRÓLOGO

La Doctrina Social de la Iglesia representa un rico conjunto de principios y orientaciones para la acción que se han ido consolidando a lo largo de más de un siglo, principalmente a través de encíclicas y documentos papales. Su propósito es ofrecer pautas inspiradoras que guíen la conducta y el discernimiento de los creyentes ante los complejos desafíos éticos y sociales del mundo contemporáneo.

Esta obra realiza estimulantes aportaciones, desde múltiples disciplinas, para analizar con profundidad aspectos centrales de la relación entre dicha doctrina y algunos ejes vertebradores del funcionamiento de las sociedades actuales. Asuntos tan relevantes como la configuración de la sociedad civil, el papel del Estado de Derecho o el valor de la democracia.

Uno de los temas abordados es la concepción de la sociedad civil que subyace a la enseñanza social católica, entendida como un ámbito de relaciones colectivas entre los ciudadanos, autogenerado y regido por pautas compartidas. Una esfera no organizada jurídicamente pero que es soporte de la comunidad política y le confiere legitimidad en la medida en que ésta sirve al bien común. Otro de los focos de atención es la íntima vinculación entre esta doctrina y el Estado de Derecho, que garantiza los derechos y libertades bajo el imperio de la ley. Del mismo modo, se examina a fondo el principio de laicidad que debe mediar las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas en sociedades democráticas, plurales y aconfesionales.

Por otro lado, en términos políticos, se constata el decidido respaldo que esta doctrina católica confiere a la democracia frente a sistemas autoritarios que conculcan derechos y libertades. No obstante, también advierte contra derivas relativistas que situarían todas las cosmovisiones e ideologías al mismo nivel. La auténtica tolerancia exige el reconocimiento de valores objetivos y universales que garanticen la inviolable dignidad de todo ser humano.



Asimismo, se argumenta que el derecho en un Estado democrático no puede desvincularse de un substrato ético intersubjetivo que provea de legitimidad al sistema jurídico.

Los diversos capítulos de la obra aportan, desde multiplicidad de enfoques, valiosos elementos para impulsar el diálogo entre esta doctrina social y algunos ejes medulares de la organización política y social. Un diálogo orientado a la consecución del bien común y la justicia.

Confiamos en que su lectura estimule la reflexión y el compromiso con los elevados ideales de verdad, solidaridad y paz que esta enseñanza social representa. Unos principios perfectibles pero que expresan lo mejor del espíritu humano en su continua búsqueda de sociedades más equitativas, inclusivas y centradas en la dignidad de cada persona.

Ivan Parrilla Rojas.  
Director Editorial de Alma Mater.

# VIA DOLORIS: DERECHOS HUMANOS Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN DIÁLOGO<sup>1</sup>

Ramón D. Valdivia Jiménez.  
Obispo Auxiliar de Sevilla.

## INTRODUCCIÓN

La gran oportunidad que, a mi juicio, está ofreciendo el debate del transhumanismo y de las nuevas tecnologías disruptivas en el ámbito jurídico, es el despertar de la pregunta acerca de la naturaleza humana que se ha venido soslayando en la cultura contemporánea, la cual ha construido, sobre la consistencia de los Estados y de la sociedad de la globalización, todo un derecho positivo que parecía dar respuesta a las exigencias de esta naturaleza humana.

La racionalidad moderna y contemporánea se distanció de la tradición cristiana, que había fraguado la relación individuo-sociedad desde el concepto de persona, y la sustituyó por unos fundamentos legitimadores del poder estatal, y consecuentemente del Derecho, derivados de las doctrinas ilustradas del siglo XVII y XVIII, tal y como señala Habermas en su diálogo con el entonces cardenal Ratzinger en el famoso debate del 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera<sup>2</sup>. El Estado, y su configuración jurídica nacida de la Ilustración, parecía que absorbía la necesidad de una sociedad que, desde el punto de vista racional, aspiraba y respiraba el anhelo de la benéfica existencia de una paz perpetua, y

---

<sup>1</sup> Comunicación: “*Via Doloris: Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia en diálogo*”, en II Jornadas de Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia. Sociedad, Dolor y Derechos Humanos en la DSI, 13 de abril 2023, Facultad de Derecho Universidad de Sevilla.

<sup>2</sup> Habermas,

consiguientemente, toda una batería de respuestas basadas en la racionalidad del Derecho natural de origen grociano, *etsi Deus non daretur*<sup>3</sup>.

Y no sólo se afrontaba la construcción de esta sociedad liberándose del pretendido sujeto ausente (Dios), sino que, además, cuando aparecía el sujeto divino, éste sólo lo representaban entre las fuerzas irracionales, de las que Europa, apelando a la unidad de los estados y a su configuración aséptica, ni tan siquiera hizo referencia, siglos después, en su genética formulación constitucional, precisamente, porque a juicio de los legisladores del proyecto de la actual Unión europea, los elementos identitarios lejos de consolidar la unidad, la dispersan en criterios discriminatorios, por eso optaron por principios suficientemente abstractos como para ser compartidos<sup>4</sup> Como si el verdadero y único sujeto del logro de la Unión Europea hubieran sido los estados, y no las personas.

En cambio, como advierte Benedicto XVI, aunque en el origen de los ordenamientos jurídicos aparezca la motivación religiosa, el cristianismo introdujo como novedad su apelación a la naturaleza y a la racionalidad como las fuentes del derecho, eso sí, previendo que estuvieran fundadas en la razón creadora de Dios<sup>5</sup>

Comienzo de este modo para percibir cómo, la nueva configuración globalizada de nuestro mundo, apenas dos décadas después de que Europa renunciara al origen teológico de su cultura, puede certificar que ahora es el mismo Estado, antaño omnicompreensivo y todopoderoso, representado por el *Leviathan* hobbesiano, el que se ve desplazado por una cultura que no necesita la existencia de los mismos, porque el sustento íntimo de la vida social bascula entre una inteligencia supraestatal, que denominamos inteligencia artificial, y las exigencias del sujeto humano, que el Estado y su

---

<sup>3</sup> Grocio, *De iure belli ac pacis*, III,

<sup>4</sup> E. Paciotti, "Obiettivo Costituzione" en *Nuntium*, 18 (2002), 51-52.

<sup>5</sup> Benedicto XVI, Discurso al Parlamento alemán, 22-X-2021.

Derecho positivo, en otro tiempo principio de seguridad, hoy tienen como desafío regular<sup>6</sup>.

En efecto, el hombre que produjo el Estado que se fraguó originalmente para responder a sus necesidades como ciudadano, en los dos últimos siglos parece haber vivido esclavo del ideal de ese Estado que pretendió satisfacerlas<sup>7</sup>. Prueba de ello fue el paroxismo alcanzado por la comprensión estatalista y la cerrazón del derecho positivo a abrirse a la axiología jurídica, lo que sabemos, fecundó la deriva totalitaria que desencadenó la segunda guerra mundial.

Sin embargo, precisamente por aquella experiencia del dolor de esa sociedad ya mundializada, requirió no sólo la voluntad de supervivencia humana a través de la recuperación de la memoria histórica en pos de una tentativa de reconciliación<sup>8</sup>, sino la formulación de un nuevo Derecho positivo que tornara a la esencia del hombre, a su constitución más original, para que ese dolor causado por la guerra no volviera a emerger.

Podríamos comprender entonces cómo la experiencia del sufrimiento o del dolor fue clave para comprender el nacimiento de la ONU, como un instrumento legislativo que pudiera elaborar el

---

<sup>6</sup> C. Wisner, "Breves reflexiones sobre la importancia del Estado de Derecho en el desarrollo del marco legal sobre los sistemas de Inteligencia Artificial en la Unión Europea" en F. Llano - J. Garrido - R. Valdivia (eds.), *Inteligencia Artificial y Filosofía del Derecho*, Laborum, Murcia, 2022, p. 541: «al ser capaces de controlar la totalidad del ecosistema donde se implantan soluciones de IA, podrían determinar y quizás alterar las estructuras sociales e incluso democráticas, con un gran impacto en los derechos humanos».

<sup>7</sup> A - E Pérez Luño, *Los derechos fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 23: «A ese innegable protagonismo tradicional asumido por el Leviathan estatal en la agresión a las libertades le han surgido poderosos competidores, entre los que habría que citar los grupos económicos nacionales y, especialmente internacionales detentadores de una hegemonía fáctica sobre el resto de los ciudadanos».

<sup>8</sup> Valeria Possi, "Víctimas de las guerras: el desafío de. Los supervivientes en las literatura española contemporánea" en R. de la Fuente Ballesteros et alii, *Tragedia del vivir: dolor y mal en la literatura hispánica*, Verdellis, Valladolid, 2014, (289-299), p. 289.

estatuto de los Derechos humanos<sup>9</sup>. Sin embargo, el instrumento legislativo por el que se optó se remitió asimismo a la tradición ilustrada, sin que tampoco se reivindicara alguna referencia trascendente para la fundamentación antropológica de la positivación de los Derechos humanos<sup>10</sup>.

Hoy, más de cincuenta años después del fin de aquella gran guerra, y el inicio de la actividad humanitaria de la mundialización, tras la experiencia del COVID<sup>19</sup>, parece que, aunque inicialmente se vislumbrara una vuelta al humanismo, la respuesta de nuevo viene en forma de un mayor estatalismo, o aún peor, en formas supranacionales que orillan la experiencia del dolor humano en su concreción subjetiva<sup>11</sup>.

Parece que la misma naturaleza humana, frágil y dolorosa, se empeña por hacer exigir la vuelta a una respuesta más universal, capaz de mirar a la cara el escándalo del dolor, que persiste también en las sociedades opulentas, tal y como refleja la baja natalidad y el miedo al sufrimiento que impregna nuestra cultura hedonista en la que vivimos. En efecto, a pesar de que nuestra cultura no quiere afrontarlo, ni el Estado ni el Derecho, pueden abrogarse la cualidad de salvadores de la experiencia del dolor humano, tal y como

---

<sup>9</sup> Cfr. Pérez Luño, *Los derechos fundamentales*, p. 38.

<sup>10</sup> Cfr. J. H. Matlary, *Derechos humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, Cristiandad, 2008, p. 36: «La paradoja de la moderna democracia europea es precisamente esta: profesamos e imponemos derechos humanos por todo el mundo, pero nos negamos a definir la esencia de dichos derechos en nuestro país [cultura, podríamos decir]. Aseguramos que significan lo que nosotros quisiéramos que significaran en todo momento».

<sup>11</sup> J. A. Martínez Muñoz, "Distopía y pandemia" en A. J. Sánchez Sáez, (Coord.), *Las restricciones de derechos y libertades con ocasión del COVID -19*, Comares, Granada, 2023, pp. 252-253: «La tarea de la OMS no consiste en establecer hospitales, ni producir medicamentos, ni en investigar tratamientos; se limita a emitir directivas y recomendaciones difusas, siempre genéricas, que pueden ser utilizadas por los estados para tomar medias de salud pública (no de cuidado personal ni profesional), diluyendo su responsabilidad. Para ello asume prerrogativas de carácter reivindicativo y propagandístico, que promocionan intereses comerciales nada transparentes junto a la ideología de género, en sintonía con los ideales igualitarios se resume en "que nadie se quede atrás"».

pretende mediante la articulación y puesta en marcha de unos derechos humanos que permitan soslayar la experiencia del sufrimiento humano, revistiendo su causa en derechos subjetivos reclamables a la administración.

Ejemplos de esta práctica son los casos de la extensión de los supuestos y condiciones para favorecer como derechos al aborto, la eutanasia, el transexualismo, y en el marco de la bioética neonatal, en el futuro, las técnicas de reproducción asistida y, por qué no, previsiblemente también el derecho a la maternidad subrogada; que transforman el dolor psicológico ante las previsibles modificaciones de vida que supone la irrupción de una nueva vida, la experiencia del sufrimiento cercano a la muerte, el dolor ante la llamada disforia de género, o el deseo de la paternidad / maternidad insatisfecho, en la causa de una regulación a la que el Estado debe responder solícitamente, incluso con los recursos públicos, mientras que otras experiencias del dolor humano siguen siendo insatisfechas.

Por otra parte, desde la perspectiva de la respuesta que ofrece la Iglesia Católica a través de su doctrina social, esta asume una fundamentación posibilista de la existencia de unos derechos fundamentales, que respondan a las exigencias imprescindibles de la dignidad humana, siempre y cuando no se fundamenten exclusivamente en la mera voluntad de los seres humanos, en el Estado y sus poderes públicos, sino en la racionalidad humana, y en última instancia, como señaló Juan XXIII, en Dios como creador<sup>12</sup>.

De esta manera, la expresión social de la doctrina cristiana percibe la naturaleza de los derechos humanos como una limitación racional a las exigencias que limiten la potencia del dolor y sus manifestaciones más estructurales tales como la guerra, la tortura, pobreza, la desocupación por la falta de trabajo, el analfabetismo o la falta de vivienda. En estas limitaciones de los derechos humanos se

---

<sup>12</sup> Juan XXIII, *Carta Encíclica Pacem in Terris*, 1963, nn. 278-279.

percibe, sin duda, al sufriente, ya sea como persona individual o como pueblo o Nación<sup>13</sup>.

También, desde la Doctrina Social de la Iglesia, podremos percibir como una oportunidad qué significa eso del sufriente, del dolor ante una humanidad que suspira por un mejoramiento (transhumanismo) del hombre sufriente. ¿Está en riesgo la disolución de nuestra humanidad, tal y como la comprendemos hoy? ¿Existe una respuesta desde la Doctrina Social de la Iglesia?

## **LA DIGNIDAD HUMANA, CLAVE HERMENÉUTICA DEL DIÁLOGO JURÍDICO-TEOLÓGICO**

El lenguaje en el que se ha expresado e interpretado el sufrimiento a lo largo de la historia ha sido muy diverso, pero siempre ha estado relacionado de una forma u otra con la experiencia del mal: desde perspectivas teológicas, el dolor o el mal se ha relacionado con los mitos teogónicos, adámicos o bíblicos; desde la perspectiva filosófica, el mal se intentó racionalizar desde modelos ontológicos, éticos o retóricos; y desde la perspectiva jurídica, también se han relacionado el mal o el sufrimiento con la dimensión de la justicia vindicativa, restaurativa o punitiva.

En la Doctrina Social de la Iglesia, como un modelo mixto y polisémico de conocimiento, asumió desde su inicio la vida del sufriente desde una perspectiva realista y racional, como una expresión de alternativa frente a los modelos utópicos, que inspiraron tanto a los modelos de sociedad capitalista como marxista, los cuales pretendieron superar el dolor o el sufrimiento mediante el instrumento del capital o la lucha de clases<sup>14</sup>. Para Henri de Lubac, la Iglesia no

---

<sup>13</sup> Cfr. Juan Pablo II, *Carta con ocasión del 50 aniversario del comienzo de la segunda guerra mundial*, 1990, 56.

<sup>14</sup> León XIII, Carta encíclica *Rerum novarum*, 1891, 13: «Así, pues, sufrir y padecer es cosa humana, y para los hombres que lo experimenten todo y lo intenten todo, no

debe sustituir a los hombres de Estado para elaborar programas o planes, pero sí tiene que, al menos, promover la comprensión del sentimiento de una común salvación y fomentar una solidaridad de todos respecto de todos, que procure la mejor preparación para las tareas sociales, la mejor introducción al catolicismo social<sup>15</sup>.

Una derivada de la racionalización del dolor o del mal sufrido se ha expresado en esta literatura como la vulneración de la dignidad humana. Esta clave supone un enriquecimiento para el diálogo entre lo que podemos denominar el estatuto epistemológico de la Filosofía del Derecho y la Doctrina Social de la Iglesia. El problema de la dignidad supone la clave de bóveda sobre la que actúa tanto la defensa específicamente jurídica de los Derechos humanos como la comprensión de lo más propio del hombre, desde la perspectiva teologal.

En efecto, la dignidad del sufriente se convirtió en la preocupación principal de la formulación positiva de los Derechos Humanos, tal y como advierte el mismo preámbulo de la DUDH: «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana»<sup>16</sup>. Y, del mismo modo, también la Doctrina social de la Iglesia reconoce que la sociedad solo puede ser justa en tanto que respete la dignidad trascendente de la persona humana, de modo que el control de las autoridades debe vigilar cualquier posibilidad de lesión de la

---

habrá fuerza ni ingenio capaz de desterrar por completo estas incomodidades de la sociedad humana. Si algunos alardean de que pueden lograrlo, si prometen a las clases humildes una vida exenta de dolor y de calamidades, llena de constantes placeres, éstos engañan indudablemente al pueblo y cometen un fraude que tarde o temprano acabará produciendo males mayores que los presentes. Lo mejor que puede hacerse es ver las cosas humanas como son y buscar al mismo tiempo por otros medios, según hemos dicho, el oportuno alivio de los males.»

<sup>15</sup> Cfr. Henri de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid, p. 156.

<sup>16</sup> Declaración Universal de los Derechos Humanos, preámbulo, § 1.



dignidad de la persona y pueda garantizar el efectivo ejercicio de los derechos humanos<sup>17</sup>.

Como puede observarse, precisamente, es el adjetivo de la condición trascendente de la dignidad humana lo que matiza la percepción de una y otra perspectiva acerca del hombre y su dignidad. La Doctrina Social de la Iglesia, a pesar de la simpatía que ha provocado siempre la formulación positiva de los derechos humanos ha subrayado siempre el problema de la fundamentación, porque sin esta visión trascendente los fundamentos del derecho pueden ser reducidos exclusivamente a una esfera subjetiva en la que la noción de derecho se difumina, como la propia convivencia. A tal problema, Ratzinger advertía: «nosotros instituímos el derecho, pero no lo creamos»<sup>18</sup>.

En efecto, el problema de la fundamentación de los Derechos humanos no puede considerarse como un obstáculo insalvable, una aporía de nuestra modernidad, precisamente porque el mundo del dolor reclama una respuesta. Por ello, el estudio ante la urgencia del dolor puede constituir una vía fecunda para el acercamiento entre el inmanentismo legislativo de la Declaración de los Derechos Humanos y la propuesta trascendente que propone la Doctrina Social de la Iglesia.

En efecto, esa perspectiva de la exigencia inmediata del dolor es la que se abrió a través del instrumento fenomenológico que, tras la *shoah*, exigió una respuesta a la cuestión del mal y del sufrimiento. La respuesta secularizada, hundiéndose su raíz en la tesis de la evitabilidad del mal de Kant<sup>19</sup>, progresó en otras vías axiológicas, como

---

<sup>17</sup> Cfr. *Compendio*, nº 132.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Una mirada a Europa*, Rialp, Pamplona, 1993, XXXX

<sup>19</sup> Cfr. I. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Religionlehre*, Beyer, Halle, 1937, p. 1079: «[Dios] quiere la eliminación del mal, a través del omnipotente desarrollo del germen de la perfección. Quiere la eliminación del mal a través del progreso hacia el bien. El mal tampoco es un medio para el bien, sino que surge como una consecuencia colateral (Nebenfolge), debiendo el hombre luchar con sus propios límites, con sus instintos animales».

las que propusieron desde la fenomenología Jean Nabert, con la tesis de la imposible justificabilidad del mal<sup>20</sup>, o Levinas, con la exigencia del grito por la inasumibilidad del dolor o del sufrimiento, que reclama la ayuda de quien pueda salvarlo<sup>21</sup>. Desde estas perspectivas, se apreciaron como plausibles las tesis de que, en torno al mal no puede producirse tan siquiera la sombra de la justificación, como si fuera un infinito hiato entre el mal y lo posible.

Sea como fuere, la dignidad de la persona humana ante el mal o el dolor estriba en que supone el nivel de la naturaleza donde nada ni nadie puede relativizar sobre lo que ella misma es, de modo que lejos de ser relativista, la dignidad humana supone la exigencia de la responsabilidad personal, pero no en el contexto individualista e instrumental, propio de la reflexión contemporánea, sino en un ámbito comunitario, donde el dolor y el sufrimiento pueden ser afrontados con mayores recursos. Por eso, a nuestro juicio, la representación de la vulneración de la dignidad humana llega a su cúspide con el caso del justo ajusticiado injustamente, ante el que la reparación de su dolor supone la negación de toda respuesta, o bien la razonable hipótesis de la trascendencia, una especie de camino para que la pregunta por el sentido del sufrimiento no se agote en un mero grito, o peor aún, en una actividad reparativa que consista exclusivamente en el homenaje de una consolación al estilo de

---

<sup>20</sup> J. Nabert, *Essai sur le mal*, «¿Quién permite a la conciencia declarar que estos males son injustificables, si esta idea implica, en efecto, algún juicio de derecho, y no simplemente la constatación de lo que en ellos puede haber de intolerable para el individuo?».

<sup>21</sup> E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pretextos, Valencia, 1993, p. 123: «el mal del sufrimiento - pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad-, ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y, también, merced a su no integración en un orden y un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de auxilio curativo, un auxilio de otro cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación?».

Cicerón<sup>22</sup>, o peor aún, mediante el solo recuerdo celebrado con un minuto de silencio vacío.

## LA FAMILIA, PRINCIPAL RESPUESTA AL DOLOR

En el último documento de la Conferencia episcopal española: “El Dios fiel mantiene su alianza”<sup>23</sup>, la Iglesia ha querido profundizar en este desafío, desde unas claves de apertura y diálogo transparentes, en el contexto de una sociedad que puede sucumbir a la desnaturalización del sujeto humano por su propio estilo de vida, tal y como recordaba el Papa Francisco<sup>24</sup>. La pretensión de la salvación cristiana no focaliza su legitimidad, como otras experiencias teológicas, sociales o jurídicas, en una mera reducción de la conciencia del dolor tal y como busca en sentido lato la abstracción del deseo del budismo, ni tampoco en una mera integración del sujeto sufrente en una masa social convenientemente modelada por el poder, como pudiera pretender un capitalismo feroz o un comunismo despersonalizado, o recientemente, en articular mecanismos en los que el dolor sea la excusa para que, desde un sistema constitucional abierto, los deseos se puedan transformar en derechos sociales *ex - novo*.

La doctrina cristiana nace precisamente de mirar cara a cara el mundo del dolor, transformándolo en una verdadera escuela de humanidad<sup>25</sup>. No sólo miramos la realidad trascendente de la victoria

---

<sup>22</sup> Fernando Lillo Redonet, *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2001, p. 185: «En el prefacio Cicerón se confiesa desesperado. Ha luchado en muchas ocasiones contra la fortuna pero ahora se ve superado por ella. La vida del hombre es una desgracia. La intensidad de su dolor le lleva a rechazar la teoría de Crísipo de que debe esperar antes de aplicar el remedio».

<sup>23</sup> Conferencia Episcopal Española, *El Dios fiel mantiene su alianza (Dt, 7, 9)*, Edice, Madrid, 2023. En adelante (DF), seguido del número de página.

<sup>24</sup> Francisco, *Evangelii Gaudium*, nº. 67.

<sup>25</sup> Fabrice Hadjadj, *Resurrección, Experiencia de vida en Cristo resucitado*, BAC, Madrid, 2017, p. 30: «Contra esta evasión de la muerte, las tres mujeres mirróforas

de Cristo Resucitado como causa original de la victoria sobre el dolor, sino que, además, podemos testimoniar en el mundo secular, las obras que han dado a luz ese origen en la historia. Efectivamente, a la civilización cristiana se le puede argüir, y de hecho, hasta algunas veces con razón, de la irracionalidad de sus miembros, pero también, ha dado muestras evidentes de ser una cultura que no ha despreciado al sufriente, que no lo ha dejado de lado, desde el momento de su constitución, cuando el mismo Jesucristo fue consolado en la pasión por su Madre y el discípulo amado, hasta nuestros días con innumerables obras de caridad, privadas y en colaboración con los estándares de calidad exigidos por la administración pública, para atender a los enfermos incurables, a los más necesitados a través de las Cáritas de nuestras parroquias y diócesis, al mundo de los drogodependientes, al mundo de los migrantes, etc.

La experiencia de estos hechos de cercanía ante el dolor del sufriente le ha dado a la Iglesia, al menos, la legitimidad para que su respuesta pueda ser planteada ante el mundo secular como una hipótesis a tomar en cuenta. Por eso, sugiere que la subjetivación extrema del dolor, articulada como una permanente respuesta legislativa a los deseos de quien pretende sustituir su dolor por derechos, no es sino un principio de fracaso de cualquier sociedad, porque sustituye el principio del bien común por la exigencia de satisfacción de la necesidad de quien ha sido exclusivamente un “sufriente”. En una sociedad articulada como miembros aislados reclamando sus propias exigencias, la convivencia será continuamente más ardua, y posiblemente más afecta a modulaciones que provengan de aquellos que estimulan a crear nuevas necesidades, para que puedan generar nuevos derechos.

---

(es decir, portadoras de perfume) nos hacen esta pequeña advertencia: para plantearse la cuestión del resucitado (hasta tener miedo de ella), hay que estar preparado no solo a “mirar a la cara a *La muerte*” (perspectiva abstracta por medio de la cual los filósofos se escusan de no mirar a la cara su prima o incluso mirarse su propia cara en el espejo), sino a ocuparse de un muerto, pesado, palpable, amado».

Frente a esa hipótesis hiper-reguladora, la Doctrina social de la Iglesia ofrece un ámbito social que ha sido progresivamente denostado en la cultura occidental: la familia. En el documento que he comentado, desde un sano realismo, percibe que la familia «proporciona a cada persona las mayores alegrías, atravesadas también por el dolor que el amor o su ausencia provoca»<sup>26</sup>. No es nada desdeñable la importancia de un ámbito familiar de cuidado para quienes se sienten desvinculados, más allá de quienes optaron por una soledad deseada. La pandemia ha denunciado que el principio rey de nuestro sistema de convivencia, regido por la sociedad del bienestar, está desnudo: es fácil encontrar ciudadanos que no pueden afirmar positivamente que su vida tenga sentido y/o puedan reconocer en su experiencia una razón para vivir<sup>27</sup>, tal y como se reconoce, precisamente entre los argumentos del preámbulo de la LORE, la Ley Orgánica de Regulación de la Eutanasia, cuando regula el contexto eutanásico de las personas con un: «sufrimiento físico o mental en que se encuentra, a las posibilidades de intervención para aliviar su sufrimiento, y a las convicciones morales de la persona sobre la preservación de su vida en unas condiciones que considere incompatibles con su dignidad personal.»<sup>28</sup>. Por eso, la familia, desde la perspectiva jurídica, no puede ser un instrumento del propio deseo humano individualista, sino una instancia objetiva, que corrige y a la vez acoge la fragilidad humana, y, precisamente porque sus miembros son vulnerables, debe ser custodiado bajo el principio de subsidiariedad por los poderes del Estado. Sin que requiera ningún reconocimiento, la familia es custodia desde sus mínimos terminales, de los principios y exigencias de los Derechos Humanos, porque ella misma es la raíz nutricia de la propia sociedad, a la que el Derecho busca un orden de convivencia.

---

<sup>26</sup> DF, 29

<sup>27</sup> DF, 34.

<sup>28</sup> LORE, Preámbulo, I

## CONCLUSIONES

1. Aunque las nuevas tecnologías pretendan eliminar el dolor de la existencia humana, este forma parte de la esencia de nuestra naturaleza. El dolor puede ser un instrumento de aniquilación o camino de crecimiento, dependiendo de cómo algo tan humano como la libertad, busque y quiera profundizar en el sentido de ese dolor. Si llegara ese momento, y dolor quedara ausente, quizá seamos más competentes, pero probablemente, seamos menos humanos. Con ello, no hago apología del dolor, sino de la racionalidad humana que busca convertir lo doloroso en escuela de humanidad.
2. En esta escuela de humanidad, el dolor revela el umbral de la dignidad humana. Nunca se hubiera expresado mejor la naturaleza humana si no hubiera conocido la injusticia y hubiera luchado contra ella. Baste recordar a los defensores de la libertad de expresión y de los demás Derechos Humanos, como Bartolomé de Las Casas, San Oscar Romero, Nelson Mandela, Santa Teresa de Calcuta o Teresa Benedicta de la Cruz y tantos en toda la historia de la humanidad. Así, el dolor puede ser un vínculo fecundo de reflexión entre la Filosofía del Derecho y la Doctrina Social de la Iglesia para avanzar en el verdadero progreso humano.
3. En una sociedad que defiende un liberalismo radical, desvinculado de todo factor social de integración, la alternativa puede ser o un Estado fuerte que aniquile cualquier principio de subsidiariedad, o peor aún, un sustituto del Estado formado por entidades anómicas que puedan manipular a ese sujeto desorientado y acrítico. La familia se puede convertir en la principal escuela de aprendizaje para la convivencia con el dolor, como un factor más de la naturaleza humana, que evita el sueño de la omnipotencia y del capricho del egoísmo. Por eso, los poderes públicos deberían fomentar la estabilidad familiar, en vez de procurar su rápida disolución, y estimar el bien de un sistema que nace de la propia naturaleza, donde cada hombre, aun con tantos matices, puede encontrar una célula de cuidado y protección.



# LA INFLUENCIA DEL IUSNATURALISMO RACIONALISTA EN LA GÉNESIS DE LA MORAL CRISTIANA POS-EVANGÉLICA

Fernando H. Llano Alonso.

Catedrático de Filosofía del Derecho.

Universidad de Sevilla.

## PLANTEAMIENTO INICIAL

A nivel historiográfico, una de las principales fuentes de controversia en los foros de debate iusfilosófico ha sido tradicionalmente la defensa de una teoría que afirma la manifiesta continuidad de la corriente iusnaturalista-racionalista en el decurso de los siglos, desde la Antigüedad grecorromana, pasando por la Patrística y la Escolástica, hasta el Racionalismo de los siglos XVII-XVIII, en el que se sentaron las bases del moderno Estado de derecho<sup>1</sup>.

Contra esta teoría han reaccionado las voces discrepantes de quienes defienden la existencia de una ineludible fractura entre el mundo clásico y el contemporáneo, representando el periodo medieval un paréntesis “subjetivo” que contribuyó a retrasar la maduración de la modernidad. De otro lado se sitúan quienes, fundándose en el tradicional esquema idealista-espiritualista-modernista, sostienen que, frente a la etapa antigua de la filosofía occidental, donde el hombre se integraba pasivamente en el orden natural, esto es, en la realidad “objetiva”, el cristianismo supuso el descubrimiento del individuo como sujeto dotado de autonomía y espíritu, hundiendo sus raíces en esta época la cultura moderna, la cual, tras depurar el objetivismo que durante el Medioevo se había infiltrado

---

<sup>1</sup> G. Fassò, *La legge della ragione*, Il Mulino, Bologna, 1966<sup>2</sup>; *Storia della filosofia del diritto* (vol. 1: *Antichità e Medioevo*), Il Mulino, Bologna, 1974<sup>3</sup>, p. 11; F. H. Llano Alonso, “Guido Fassò: Articulation of the Law and Jurisprudence within a plural Concept of Sources”, *European Journal of Philosophy and Computer Science*, vol. V, 1995, pp. 8 y ss.



en el pensamiento cristiano, reverdecería vigorosamente a partir del Renacimiento<sup>2</sup>.

Frente a esta perspectiva idealista de la historia, y en abierta oposición a cualquier interpretación antihistórica del iusnaturalismo, hubo autores, como Guido Fassò, Rodolfo Mondolfo o Werner Jaeger, cuyas tesis denunciarían la inviabilidad de toda tentativa doctrinal que estuviese dispuesta a vincular el mundo grecorromano con una ética naturalista, o el cristianismo con la moral subjetiva moderna, porque, si bien es cierto que en la Antigüedad clásica se concebía a la *physis* como un todo armónico y objetivo, no debe obviarse que a ese orden se incorporaba el hombre como criatura racional, produciéndose una transposición de conceptos inherentes al ser humano, desde la esfera individual al universo natural. Del mismo modo, el subjetivismo cristiano tenía un carácter místico, admitiendo la subjetividad de los hombres tan sólo como participación en el valor divino y, por consiguiente, trascendiendo la propia humanidad relativa e histórica<sup>3</sup>.

En opinión de Fassò, la idea de modernidad sólo podía guardar relación con una ética subjetiva que estuviera en consonancia con el

---

<sup>2</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, trad. it. R. Mondolfo, parte I, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1932, p. 293.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 306-355; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell' antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze, 1958, p. X; *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires, 1971<sup>2</sup>, pp. 413 y ss., en particular el apartado referente a la infinitud subjetiva; G. Fassò, "Diritto e morale nel pensiero greco", en *Scritti di filosofia del diritto (II)*, op. cit., p. 793; W. Jaeger, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del derecho y los griegos*, trad. esp., A. Truyol y Serra, Centro de Estudios Constitucionales, 1982<sup>2</sup>, pp. 22-25; *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, trad. esp. J. Xirau y W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1981; A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del derecho (de los orígenes a la Edad Media)*, Revista de Occidente, Madrid, 1970<sup>4</sup>, pp. 119-120. A favor de un esquema idealista y preconcebido de la historia de la Filosofía del derecho, vid., G. Gentile, *Sistema di lógica come teoria del conoscere*, Sansoni, Firenze, 1940-1942<sup>3</sup>; L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec*, Lethielleux, Paris, 1904; Zeller, op. cit., pp. 282 y ss.

racionalismo, ya que era en él donde había fermentado el pensamiento contemporáneo; es más, añadía el profesor boloñés:

[...] se la storia del razionalismo [...] noi la consideriamo nel particolare dominio dell'etica, la vedremo pressoché identificarsi con la storia del giusnaturalismo<sup>4</sup>.

Así pues, en opinión de este pensador, la ética moderna era la resultante de la íntima correlación existente entre el subjetivismo y el racionalismo; por tanto, sólo desde un planteamiento homogéneo de la evolución histórica iusfilosófica que ponderase las principales aportaciones que en cada época se habían realizado para la cristalización de este concepto, podría accederse a una comprensión integral de los problemas y cuestiones que a lo largo de los siglos han venido aquejando a la Filosofía del derecho.

## **LA PRESENCIA DEL IUSNATURALISMO RACIONALISTA EN LA PATRÍSTICA Y SAN AGUSTÍN**

El período cronológico comprendido entre la época clásica y los albores del Medievo arroja datos de indiscutible trascendencia para cualquier investigador de la historia de la filosofía medieval, ya que de ellos se nutrirán sus principales conclusiones teóricas<sup>5</sup>.

Si bien es cierto que durante buena parte del siglo XX el derecho natural formó parte de la moral católica, hasta el punto de que

---

<sup>4</sup> G. Fassò, *La legge della ragione*, op. cit., p. 15.

<sup>5</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto (I)*, op. cit., p. 141: "La legge della ragione", en *Scritti di filosofia del diritto (II)*, op. cit., p. 747; "Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano", en *Scritti di filosofia del diritto (II)*, op. cit., p. 751. Cfr., G. Ambrosetti, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il censo del diritto*, Studium, Roma, 1965, p. 259.

muchos -como en el caso de Maritain-<sup>6</sup> coincidieron al relacionar el iusnaturalismo “cristiano” con aquel otro de estirpe estoico-ciceroniana, no debe soslayarse el hecho de que, para otros autores, esta circunstancia obedecía a la cristalización de un proceso de confusión mediante el cual, con el transcurso del tiempo, las genuinas señas de identidad de la ética cristiana se diluían a medida que se iban filtrando restos de lo que en su día constituyó la veta racionalista del iusnaturalismo antiguo, produciéndose finalmente una auténtica simbiosis entre ambas concepciones.

Inicialmente el cristianismo representó un movimiento que, como indicaba Battaglia, no sólo se circunscribía al terreno de la moral, sino que también afectaba al área de lo jurídico-político, habida cuenta del enfrentamiento que en un principio sostuvieron los cristianos con el Imperio romano -al negarse a reconocer la sacralidad del César por atentar contra los principios y las convicciones más elementales de su religión monoteísta. Por tanto, no debe extrañar que tanto la justicia como el derecho fueran concebidos de forma diversa en los Evangelios y, sobre todo por parte de San Pablo en sus epístolas<sup>7</sup>, en particular la que está dedicada a los romanos, donde existe un fragmento en el que reprocha a los israelitas su dependencia de una ley divina revelada, siendo superados por los gentiles (los demás pueblos) que, sin conocer la ley mosaica, obraban adecuándose a ella movidos por la naturaleza, al mismo tiempo que llevaban escrita en el corazón su propia ley,

---

<sup>6</sup> J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Hartmann-E. Aulard, Paris, 1947, pp. 62-63; S. Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, Comunità, Milano, 1960, p. 17.

<sup>7</sup> G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 1936<sup>3</sup>, pp. 44; F. Battaglia, *Corso di Filosofia del diritto*, Soc. Ed. Del “Foro Italiano”, Roma, 1960, p. 188 [trad. esp., F. Elías de Tejada y P. Lucas Verdú, Reus, Madrid, 1951]; G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Giappichelli, Torino, 1962, pp. 23 y ss.; E. Opocher, *Lezioni di Filosofia del diritto*, Cedam, Padua, 1993<sup>2</sup>, p. 86.

correspondiéndose así ambas normativas: la mosaica de los judíos con la ley natural de los gentiles<sup>8</sup>.

En cualquier caso, la tergiversación de este pasaje paulino junto a la gradual juridificación de la sociedad cristiana y la penetración de la teoría estoica sobre la ley natural universal -entendida como *summa ratio*-<sup>9</sup> en el cristianismo pos-evangélico de la Patrística, explicaban la fácil asimilación del iusnaturalismo racionalista greco-romano por parte de los Padres de la Iglesia. Este sincretismo tenía su precedente inmediato en la convergencia que el legalismo hebreo presentaba respecto al racionalismo griego, siendo Filón de Alejandría la figura más relevante de este período histórico de la Filosofía del derecho.

La identificación entre la ley divina y la de orden natural-racional parecía constatarse en las obras de pensadores como Atenágoras, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano o Lactancio (a través del cual hemos recibido el tercer libro del *De re publica* ciceroniano). Sin embargo, a excepción de San Ambrosio, ninguno de estos autores parecía ser consciente del riesgo que asumían al interpretar la citada carta paulina como un símbolo de la compatibilidad entre los postulados cristianos y el iusnaturalismo racionalista, dado que, si se aceptaba la existencia de un derecho natural que sin necesidad de ser revelado, como era el caso de la ley mosaica, pudiera servir como modelo para lograr la salvación de los hombres, también supondría un serio obstáculo contra la redención, la gracia divina y, por ende, el advenimiento de Cristo<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> San Pablo, *Rom.* II, 14-15.

<sup>9</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto (I)*, op. cit., p. 141; R. Treves, *Lezioni di Filosofia del diritto*, La Goliardica, Milano, 1960, p. 20.

<sup>10</sup> G. Fassò, *Cristianismo e società*, Giuffrè, Milano, 1969, pp. 17 y ss.; *Storia della filosofia del diritto (I)*, op. cit., pp. 191-192, en donde este autor ilustra dicho planteamiento utilizando un fragmento de San Juan Crisóstomo (*In Epistolam ad romanos homilia*, V, 5). Respecto a las epístolas paulinas y el cuarto evangelio, vid. N. Abbagnano, *Storia della filosofia (I)*, U.T.E.T., Torino, 1982, p. 260; B. Leoni, *Lezioni di Filosofia del diritto*, Viscontea, Pavia-Milano, 1957, p. 22.

En definitiva, a través de la vía iusnaturalista, el racionalismo había logrado acceder a la doctrina cristiana, a pesar de que inicialmente fueran conceptos antitéticos.

Anticipando el dilema que ulteriormente se le plantearía a su discípulo, San Ambrosio, se formuló una cuestión clave en el devenir de los siglos a la que la doctrina anterior no había hallado respuesta: dando por supuesta la existencia de una ley innata a la naturaleza humana, ¿qué necesidad había de una ley positiva revelada? La respuesta a esta interrogante, es decir, que, habida cuenta de la manifiesta inobservancia de la norma natural por parte de los hombres, se hacía precisa la concurrencia de una regla positiva de carácter divino, no debió -a mi juicio- ser muy satisfactoria, sobre todo si se considera que San Agustín, en su etapa pre-pelagiana, seguía confundiendo la *lex aeterna* con la *lex naturalis*<sup>11</sup>.

Si al pensamiento agustiniano hubiera que calificarle con un adjetivo, éste podría ser, atendiendo a la mayoría de los estudios iusfilosóficos realizados sobre este tema, el de “inseguro”; ello explicaría el hecho de que gran parte de la corriente iusnaturalista católica del siglo XX, no concibiera que la obra de un autor clave en la fundamentación histórica del derecho natural cristiano pueda adolecer de graves incongruencias a raíz de su polémica con Pelagio, concretamente en *De Civitate Dei*, donde abjuraba del iusnaturalismo para profesar en cambio un ferviente voluntarismo<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> G. Fassò, “Sant’Agostino e il giusnaturalismo cristiano”, op. cit., pp. 752-755; *La legge della ragione*, op. cit., pp. 37-42; *Storia della filosofia del diritto (I)*, op. cit., pp. 196-199; *Il diritto naturale*, E.R.I., Torino, 1972<sup>2</sup>, p. 35.

<sup>12</sup> S. Cotta, op. cit., p. 18; igualmente, tanto Del Vecchio, op. cit., p. 45, como F. B. Cicala, *Filosofia e diritto (II)*, pp. 229 y ss.; G. Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano. Lineamenti storici*, Studium, Roma, 1964, pp. 58-84; W. Cesarini Sforza, *Storia della Filosofia del diritto in compendio*, Vallerini, Pisa, 1939<sup>2</sup>; “Cristianismo e comunismo”, en *Vecchie e nuove pagine di filosofia, storia e diritto (I)*, Giuffrè, Milano, 1967, p. 364. Todos ellos, cuando se refieren al concepto de bien y mal en San Agustín, sólo hacen mención de *De Civitate Dei*, escrito durante su fase voluntarista. Cierta analogía respecto a la tesis de Guido Fassò presenta la postura de P. Alfaric, *L’évolution intellectuelle de Saint Augustin. 1. Du Manichéisme au*

En este sentido, no sería incorrecto ubicar en el año 411 d. C. el punto de inflexión del proceso de transición hacia el voluntarismo por parte de San Agustín. Con anterioridad a esta fecha -marcada por el debate pelagiano- pueden apreciarse algunas afirmaciones de corte iusnaturalista, como en *De Libero Arbitrio*, donde la validez de la *lex temporalis* dependía de su adecuación a la *lex aeterna* (que es al mismo tiempo de *naturaleza racional*)<sup>13</sup>, lo cual no implicaría aceptar -como apunta Opocher- que el derecho natural cumpliera para el Obispo de Hipona una función mediadora entre la *lex aeterna* y la *lex humana*, ya que, de ser así, se estaría avanzando con varios siglos de antelación la división tomista entre *lex aeterna*, *lex naturalis* y *lex humana*<sup>14</sup>.

El iusnaturalismo agustiniano alcanzó sus mayores cotas en *Contra Faustum manicheum*, obra en la que, al abordar el concepto de pecado, afrontaba a su vez el de ley eterna, definiéndola como “ratio divina vel voluntas Dei”<sup>15</sup>. La conjunción latina *vel* (o en español) ofrecía una lectura tanto racionalista como voluntarista del derecho natural.

Sin embargo, en el año 411 Pelagio advertía a San Agustín sobre su manifiesta tergiversación de la epístola paulina a los romanos, puesto que, si se le reconocía a la razón humana la posibilidad de conocer la Verdad suprema, la ley divina revelada carecería de sentido y, por consiguiente, sería factible incluso dudar de los dogmas de la fe cristiana. A partir de esta fecha, indica Fassò, se produciría

---

*Néoplatonisme*, E. Norry, París, 1918, donde se afirma que, durante su juventud, S. Agustín era más platónico que cristiano.

<sup>13</sup> San Agustín, *De Libero Arbitrio*, en *Obras (vol. III)*, versión, introducción y notas de V. Capanaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanseros, B.A.C., Madrid, 1971, I, 5, (11) (*Patr. Lat.* XXXII, 1238); *De diversis quaestionibus*, en *Obras (vol. IX)*, versión, introducción y notas de V. Capanaga y G. Erce, B.A.C., Madrid, 1973, LIII, 2 (*Patr. Lat.* XL, 36), donde S. Agustín explica cómo la *lex aeterna* se revela al alma racional humana como *lex naturalis* (la cursiva es de Guido Fassò).

<sup>14</sup> E. Opocher, *op. cit.*, p. 91; cfr., G. Fassò, *La legge della ragione*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>15</sup> San Agustín, *Contra Faustum manicheum*, en *Obras (vol. XXXI)*, versión, introducción y notas de P. de Luis, M. M. Campelo, T. C. Madrid y J. Oroz, B.A.C., Madrid, 1993, XXII, 27.

la total conversión agustiniana al voluntarismo; la redención de los hombres sólo podría producirse a través de la fe, que es donde se disolverá el derecho natural.

En este punto es precisamente donde Fassò extrajo la conclusión más relevante y controvertida: “messo sull’ avviso da Pelagio, Sant’ Agostino si è accorto che il giusnaturalismo è incompatibile con il cristianesimo”, produciéndose en la obra agustiniana un efecto inverso al de otros pensadores modernos que, abandonando una ética voluntarista, fueron gradualmente desplazándose hacia el iusnaturalismo racionalista.

De este modo, quedarían esbozadas las dos grandes coordenadas que guiarían la moral del medievo, representadas por los intelectualistas (los cuales sostenían el origen racional del derecho natural) y por los voluntaristas (quienes, al contrario, estimaban que aquél derivaba de la voluntad de Dios)<sup>16</sup>.

## **HUMANISMO, MODERNISMO Y RACIONALISMO ÉTICO EN SANTO TOMÁS**

Si se llevase a cabo un repaso sumario a lo que hasta el momento ha sido objeto de exposición, comprobaríamos cómo aquella ética racionalista grecorromana repudiada en los primeros albores del cristianismo, revalorizada por la Patrística y denostada en los escritos pos-pelagianos de San Agustín, podría haberse desvanecido sin llegar a calar en el iusnaturalismo laico de Grocio, ni en las revolucionarias teorías de la Ilustración, de no existir un eslabón

---

<sup>16</sup> G. Fassò, “Sant’ Agostino e il giusnaturalismo cristiano”, *op. cit.*, p. 759; *La legge della ragione*, *op. cit.*, pp. 46-47; *Il diritto naturale*, *op. cit.*, p. 36. Destacando la importancia que en la polémica con Pelagio tuvo *De libero arbitrio*, vid., F. De Capitani, *Il “De libero arbitrio” di Sant’ Agostino*, Vita e pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1987, pp. 210-217. Resaltando la trascendencia de las epístolas paulinas para la comprensión del concepto agustiniano de derecho natural, vid., P. Badillo O’ Farrell, *Presupuestos teológicos de la filosofía jurídica agustiniana*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1975, pp. 37 y ss.

intermedio que permitiese, a través de la Edad Media, el tránsito de la Filosofía del derecho grecorromana al mundo contemporáneo. Esa piedra angular del proceso evolutivo iusnaturalista-racionalista está encarnada fundamentalmente en la figura y la obra de Santo Tomás de Aquino<sup>17</sup>.

A este respecto, podrían destacarse dos líneas directrices del pensamiento tomista absolutamente esenciales: de un lado, la “modernidad” del pensamiento iusfilosófico del Aquinate; de otro, el “carácter humanista y racional” de la ética tomista.

A pesar de que al discípulo de San Alberto Magno le ha sido reprimado habitualmente su oculto deseo de poner la razón al servicio de la religión católica (como dique de contención contra el poder estatal), lo cierto es que la esencia subjetivista y antropocéntrica de la moral tomista permitiría prescindir del superficial revestimiento teológico que impregna su principal obra, la *Summa Theologiae*.

Por otra parte, Santo Tomás propugnaba la autonomía de la *lex naturalis* frente a la *lex aeterna*, sin que ello fuera óbice para reconocer la superioridad de la segunda como producto directo de la razón divina, participando también en ella el ser humano en cuanto criatura racional. Por consiguiente, la ley natural no era copia imperfecta de la ley eterna, sino parte de ésta que irradiaba de la

---

<sup>17</sup> Sobre la continuidad del iusnaturalismo racionalista a través de Santo Tomás, *vid.*, G. Fassò, “San Tommaso giurista laico?”, en *Scritti di filosofia del diritto (I)*, *op. cit.*, p. 381; *La legge della ragione*, *op. cit.*, p. 70; *Il diritto naturale*, *op. cit.*, pp. 41-42; A. Passerin D’Entrèves, *Riccardo Hooker. Contributo alla teoria e alla storia del diritto naturale*, Memorie dell’Istituto Giuridico della R. Università di Torino, Torino, 1953; *Scritti politici*, Zanichelli, Bologna, 1946, pp. I-XXXV [trad. esp. C. Folache Zapata, Instituto de Estudios Políticos. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962]; P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari, 1961, pp. 90-91.



razón humana, siendo, por tanto, cuantitativamente inferior a la ley eterna, aunque cuantitativamente idéntica<sup>18</sup>.

De este paralelismo entre la *lex aeterna* y la *lex naturalis* puede inferirse la autonomía de la segunda respecto a la primera, pues sería incongruente que la voluntad divina pudiera estar en contra de una norma que indirectamente dimana de ella, constituyendo esta circunstancia un indiscutible precedente para el iusnaturalismo laico de Grocio, que proclamaría la célebre frase: “*etiamsi daremus [...] non esse Deum*”.

Tema de constantes controversias fue también la delimitación del contenido material de la ley natural, sobre todo si se considera la trascendencia que la solución de esta incógnita supone para la aclaración de las cuestiones más relevantes suscitadas en el seno del binomio *lex naturalis-lex humana*, de ahí que pese a que el Aquinate no siempre niegue la validez a las leyes injustas, sí parece condicionar el valor moral a su conformidad con la ley natural de la que proviene, y, por ello, a la *recta ratio*<sup>19</sup>.

Ahora bien: ¿cuáles son esos principios de derecho natural que toda ley positiva debería observar para no incurrir en una *corruptio legis*?; y, en el supuesto de que existiesen, ¿serían siempre válidos, eternos e inmutables? A este respecto, cabría señalar que Santo Tomás consideraba históricamente tan sólo a aquellos “principios supremos o primarios” que, plasmados en la fórmula “*bonum faciendum, malum vitandum*”, sean interpretados formalmente, porque, si bien es cierto que en la obra del Doctor Angélico no se explica con claridad qué se entiende por “bien”, parece innegable que sí se facilita la forma o procedimiento a través de los cuales el sujeto podría meditar y resolver los problemas morales o jurídicos

---

<sup>18</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, versión, introducción y notas de F. Barbado Viejo, B.A.C., Madrid, 1966, 1. 2., q. 91, a. 2; G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto (I)*, op. cit., p. 259.

<sup>19</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, 1. 2., q. 95, a. 2; para un concepto más amplio de validez normativa, *ibid.*, 1. 2., q. 96, a. 4.

que ocasionalmente pudieran encontrarse: la conducta humana debe ser racional<sup>20</sup>.

En la racionalidad de la ley orientada al bien común y la concepción laica de la justicia se percibe el influjo directo de Aristóteles. En efecto, para el Aquinate la sociedad es una agrupación de hombres que viven en el mundo físico, histórico y que la razón se encarga de dirigir al bien común; en cambio, la “ordinatio ad unum” o “comunidad de los santos” debe interpretarse en sentido metafórico<sup>21</sup>.

En suma, a nuestro juicio, con la *Summa Theologiae* se logra un perfecto equilibrio entre la exaltación de los principios divinos y la protección de los valores humanos. Lejos de sumergir indefectiblemente al hombre en el orden universal medieval que se orienta *ad unum*, Santo Tomás de Aquino le confirió una esfera autónoma, lo cual le hizo distanciarse de posturas teocéntricas como la de San Agustín. A partir de entonces quedaría expedita la vía de la controversia entre los voluntaristas (encabezados por Scotus y Ocham) y los intelectualistas (afines a la versión iusnaturalista propugnada por Santo Tomás)<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> G. Fassò, “Il diritto naturale in Italia negli ultimi dieci anni”, en *Scritti di Filosofia del diritto (I)*, op. cit., p. 260; *Il diritto naturale*, op. cit., pp. 40-41; cfr. G. Ambrosetti, *Lezioni di Filosofia del diritto*, op. cit., p. 196; A. Pigliaru, “Il concetto di legge secondo San Tommaso”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, II (1957), p. 446.

<sup>21</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, 3, q. 8, a. 1; G. Fassò, “Giustizia, carità e filantropia”, en *Scritti di filosofia del diritto (I)*, op. cit., p. 436; *La legge della ragione*, op. cit., p. 90.

<sup>22</sup> S. Cotta, *Il concetto di legge nella Summa Theologiae di San Tommaso d' Aquino*, Giappichelli, Torino, 1955, p. 17; G. Fassò, “San Tommaso giurista laico?”, op. cit., pp. 383-386; L. Legaz y Lacambra, *Filosofía del Derecho*, Bosch. Barcelona, 1953, p. 81.



# FRAGILIDAD Y DIGNIDAD HUMANA

Dr. Manuel Palma Ramírez.

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla.

¿Qué descubrimiento podría ser considerado el primer signo de la civilización? Muchos responderían, sin ninguna duda, el fuego, el arado, la olla de barro, la piedra de moler u otros similares podrían ser de los primeros signos de humanidad. Sin embargo, la antropóloga Margaret Mead señaló que la primera huella de civilización fue un fémur fracturado y sanado. La fractura de la pata de un animal implica su muerte, ante la imposibilidad de poder protegerse y alimentarse se convierte en presa fácil para otros animales. Igual ocurriría con las personas si no fueran cuidadas. Por ello, la Dra. Mead, al señalar la aparición de un fémur fracturado y soldado como el primer signo de civilización, pone de relieve cómo alguna persona se hizo cargo de proteger a aquel cuya pierna se fracturó, de llevarla a un lugar seguro, proporcionándole alimentos y todos los cuidados que hubo requerido para su recuperación.

Tomar en su densidad auténtica las profundidades de la fragilidad permite encontrar la humanidad en su espesor carnal. El sufrimiento, el dolor, los miedos e, incluso el ansia ante la muerte -silenciada en la persona en Sócrates o en la filosofía de los estoicos- laten en el ser humano, como testimonio de la vulnerabilidad extrema de su vida, desde que ve la luz de este mundo hasta el día en que “vuelva a la tierra, madre de todos” (*Eclo* 40,1). Ponerse ante la debilidad humana consiste, por lo tanto, antes de nada, en *encontrarse con uno mismo*, tocando el propio fondo, de manera que, consecuentemente, hacer explícita la fragilidad o la angustia de la humanidad no es sino una evocación de este yo atravesado por la herida.

## PAUL RICOEUR. LA PROPUESTA DE UN COGITO HERIDO: CAPACIDAD Y FRAGILIDAD

El distanciamiento, tanto de la tentación de exaltación del ego, como de su denigración no implica, de ninguna manera, su negación, sino más bien la afirmación de un sujeto capaz y frágil, de un *cogito* herido cuya autonomía es la de un ser vulnerable. “La grandeza del hombre es grande cuando se conoce miserable. Un árbol no se conoce miserable. Saberse miserable es pues ser miserable, pero es grande saber que se es miserable”<sup>1</sup>. Entonces ni la posición, ni la deposición del *cogito* tienen sentido (“el hombre supera infinitamente al hombre”<sup>2</sup>), dado que éste puede ser solo atestado. La atestación del yo implica cierta confianza en la capacidad del ser humano, pues atestar es creer y, por ello, testimoniar: la palabra del testigo es creída, no de un modo doxológico, sino en cuanto que es un testigo: *creer en alguien*. Pero la misma atestación del yo se revela evidentemente frágil, sometida a la vulnerabilidad de un discurso, consciente de la falta de un fundamento estable, *imaldito quien confía en el hombre!* (*Jer 17,5*)<sup>3</sup>.

La presentación de esta atestación del yo, de un *cogito quebrado*, atraviesa en el siguiente estudio tres hitos: por un lado, el contraste de la finitud y el deseo de perfección en el capítulo tercero del libro del Génesis; por otro lado, las figuras de la falibilidad del hombre: cuerpo y alteridad; y, por último, la cuestión de la conciencia moral a partir de la conjunción capacidad y vulnerabilidad.

---

<sup>1</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*, Cátedra, Madrid 2008 (2ª ed.), n. 114; p. 70.

<sup>2</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*, n. 131; p. 76.

<sup>3</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, siglo xxi editores, Madrid 2006 (3ª ed.), pp. 138-166.

## FINITUD HUMANA Y PECADO ORIGINAL: EL DESEO DE PERFECCIÓN

El sufrimiento, la fragilidad y la misma muerte, no son *únicamente* una deficiencia o una flaqueza que remiten al pecado de Adán y Eva. En efecto, la verificación del carácter irreductible de la fragilidad permite la abdicación tanto de un ideal puro de perfección, como de la simple notificación de la imperfección. El deseo de perfección es una de las máscaras que se coloca la serpiente (y, por ello, también el pecado): “seréis como dioses” (Gn 3,5). Esta llamada contrasta con el estado de finitud inherente al estado de criatura que precede a toda transgresión pecadora, es decir, con la realidad de “imperfectibilidad” de los seres creados –juzgados, con todo, “muy buenos” por su Hacedor (cf. Gn 1,31)–. Imperfectibilidad e imperfección son astutamente identificadas en la seducción de la serpiente. El pecado no es para el hombre la caída de un ideal de perfección, sino el rechazo de su imperfectibilidad originaria, por la cual, él mismo se perfecciona, dado que el hombre no procede de la súper-humanidad primordial de un Adán mítico ajeno a la propia condición humana. La promesa de la serpiente de “llegar a ser como dioses” significa por tanto algo muy diferente de “ser imagen de Dios”: el tentador sitúa en el rechazo de la finitud humana el lugar mismo de la tentación, mientras que Yahvé, al contrario, consagra la aceptación de la debilidad de la carne como el lugar de su glorificación<sup>4</sup>.

San Gregorio de Nisa, alejado de todo sentido adolescente de ilimitación, propone con realismo: “la naturaleza en su totalidad es la imagen de Dios”, por lo tanto, no “es en una parte de la naturaleza donde se identifica su imagen”, sino en la totalidad. El ser humano tendría que atreverse a leer su misma finitud en la finitud anunciada del Verbo, es decir, el carácter natural de su fragilidad y de su muerte en el carácter natural de la fragilidad y de la muerte

---

<sup>4</sup> E. FALQUE, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte, Lectura existencial y fenomenológica*, Sígueme, Salamanca 2013, pp. 33-34.

asumidas en la Encarnación del Verbo. Ahí radica la enseñanza a ser hombres enunciada por el Hijo de Dios: la deformación de la imagen no se identifica con la marca de la fragilidad extrema (sufrimiento, enfermedad, vejez, dependencia, muerte). Al contrario, esos fenómenos tienen la capacidad de desvelar la propia manera corriente de vivir, pues su vivencia dice algo de uno mismo. Conviene entonces ver en la naturaleza adámica asumida como por anticipado en la figura del Verbo hecho carne, su corruptibilidad en la corruptibilidad humana, su finitud en la propia finitud y su muerte en la muerte de los hombres<sup>5</sup>.

La imagen de una naturaleza alterada en los hombres hace de la finitud humana el sentido verdadero de la imagen de Dios inscrita en el ser humano. El rechazo de esta conformación del hombre a Dios por la finitud desvela el pecado del hombre que da la espalda a la imagen de Dios con la que ha sido creado, olvidando así su condición de hijo y la raíz de los poderes del *cogito*, y se propone a sí mismo de igual a igual con una pretendida omnipotencia de los dioses. La alteración de la naturaleza, por tanto, tiene dos referencias clave: por un lado, la negación del ideal de omnipotencia humana y, por otro lado, la alteridad, que tiene su punto más elevado en la filiación divina.

## **FIGURAS DE LA FALIBILIDAD: ALTERIDAD DEL CUERPO Y DEL OTRO**

De esta manera, el sujeto media frágilmente entre lo finito y lo infinito del pensar, del querer y del sentir, porque no es solo el hombre actuante, sino además el hombre sufriente (paciente). Su poder se conjuga con la fragilidad, su responsabilidad con la vulnerabilidad. Es la autonomía de un ser frágil y vulnerable. “Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a llegar a ser autónomo”<sup>6</sup>. El resultado de la conjunción de poderes

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 34-40.

<sup>6</sup> P. RICOEUR, “Autonomía y vulnerabilidad”, en *Lo justo, II. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid 2008, 86-87.

y fragilidad no es un sujeto trascendental (ni cartesiano, ni kantiano, ni fenomenológico), sino un *cogito* encarnado, que renuncia a encerrarse en sí mismo, abierto al propio cuerpo (al mundo que lo hiere) y al otro (que lo interpela), en definitiva, un *cogito* herido, roto, afectado, lesionado (como el fémur de la humanidad primigenia).

Reconquistar el *cogito* implica volver a él de un modo integral, hasta el punto de constatar su íntima ruptura (en la decisión, en el movimiento y en el consentimiento). El *cogito* está interiormente fracturado, de manera que su recuperación exige adoptar el ritmo interior de un drama: considerando la vinculación que el cuerpo tiene con uno mismo en tanto que lo vive, lo sufre y lo gobierna. El dualismo del entendimiento queda reemplazado por el de la existencia, pues es imposible un “sistema” en el que converjan pacíficamente la naturaleza y la libertad. “La existencia tiende a quebrarse. El efecto del advenimiento de la conciencia es siempre una quiebra de la consonancia íntima”<sup>7</sup>. El acto del *cogito* nunca es así pura auto-posesión, pues el *cogito* vive de la acogida y del diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento: el yo es participación (dolorosa e hiriente), en la que lo involuntario aparece como potencia hostil. La tristeza de lo finito se desdobra en tristeza de lo informe (opacidad de lo inconsciente) y tristeza de lo contingente (vida fáctica). Este dolor supone el desgarramiento del *cogito*, al romper su estéril aislamiento, su vacío recluirse interior: la tentación de auto-posesión al precio de la auto-supresión.

Queda, con todo, el ser humano expuesto a la fragilidad y a la vulnerabilidad ante el mal moral. No en vano la fragilidad parece envolverlo todo: la imaginación (intermedio entre la finitud de la percepción y el alcance infinito del verbo), el respeto (mediación práctica entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad) y el sentimiento (entre la finitud de la afectación instantánea y la amplitud del ser abierto a la totalidad de las cosas, ideas y personas), e

---

<sup>7</sup> P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950, 21.



incluso, el mismo corazón, que constituye la expresión de la fragilidad por excelencia: el corazón inquieto en el que se interiorizan todas esas desproporciones que tienen como centro la desproporción entre la felicidad y el carácter<sup>8</sup>. La auténtica recuperación del tema del ser humano falible comparece, así, en las moralidades de la alteridad (otro, mundo, conciencia moral) como referentes de las figuras de la falibilidad.

## CONCIENCIA MORAL: CAPACIDAD Y FRAGILIDAD

Paul Ricoeur, al presentar la cuestión del sujeto, bajo la forma de la hermenéutica del *sí mismo*, se aparta del sujeto ensalzado de Descartes y del sujeto humillado de Hume o Nietzsche, pues ni uno ni otro reciben la fundación de sí mismos (ni el *cogito*, ni el anti-*cogito*). Esta posición no conduce a la sepultura de un *cogito* declarado difunto, sino que, al contrario, abre el camino antropológico en el que contempla, entre las capacidades del ser humano, las del sufrimiento: fragilidad y vulnerabilidad. El ser humano, capaz de actuar, lo es también de sufrimiento; pues cada actividad tiene como correlato una pasividad, una herida. A cada figura autónoma corresponde una determinada figura de fragilidad. De este modo, la ontología de Ricoeur sitúa en su centro este *cogito* herido (quebrado), que parece bascular del pro al contra<sup>9</sup>.

Entre las fragilidades antropológicas que explora Ricoeur presenta, en primer lugar, la del *sujeto hablante*, dominio siempre limitado, como testimonia el psicoanálisis, pues el poder de hablar no es ni completo, ni transparente. Toda la configuración del Derecho es fruto de una palabra que se impone sobre la violencia. Del discurso dependen los pactos, los contratos, los debates o los procesos. Y así, inmediatamente, salta a los ojos la desigualdad de los hombres respecto del dominio de la palabra que, Ricoeur señala, “es un efecto perverso de la cultura, más que un don de la naturaleza, cuando la impotencia para decir resulta exclusión efectiva de la

---

<sup>8</sup> Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004, 98.

<sup>9</sup> Cf. P. GILBERT, “Reflexion, ontologie et action”; *NRT* 117 (1995), 539.

esfera lingüística”, esto es, cuando se erige una desigualdad en el plano de los poderes de habla, explicación o argumentación<sup>10</sup>.

En segundo lugar, Ricoeur, se detiene en las fragilidades que se derivan de la enfermedad, de la propia debilidad o el envejecimiento, a las que añade las provocadas por los seres humanos en la interacción con los otros. Constata Ricoeur cómo demasiada gente se encuentra, no ya disminuida de potencia, sino privada de ella. El elenco de vulnerabilidades de la acción sería interminable.

En tercer lugar, señala Ricoeur las fragilidades relacionadas con la capacidad de poder decirse a sí mismo, o sea, las que tocan el ámbito de la propia identidad (auténtico centro de su antropología). Esta fragilidad tiene que ver con una manera no lograda de comprensión de la *ipseidad* en relación con la mismidad y con la consideración insuficiente de la alteridad. El exceso de mismidad promueve discursos de una banalidad desalentadora. “Es necesario que haya, en primer lugar y fundamentalmente, un sujeto capaz de decir yo para hacer la experiencia de confrontación con el otro”<sup>11</sup>.

Por último, en cuarto lugar, Paul Ricoeur constata la fragilidad derivada de la capacidad de imputabilidad, ligada a las ideas de obligación, de responsabilidad. Responder de los propios actos implica la admisión de que pueden ser atribuidos. El sometimiento de la propia acción a la norma supone la capacidad de entrar en un universo simbólico. Dada la crisis contemporánea del sentido de autoridad, Ricoeur expone las fragilidades actuales que acompañan a esta capacidad simbólica: “menor sensibilidad en la conminación, pérdida de la pertenencia de los relatos fundadores, reducción del poder de seducción del heroísmo moral, disfunción en el discernimiento de los sentimientos morales”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> P. RICOEUR, “Autonomía y vulnerabilidad”, en *Lo justo, II. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid 2008, 90.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, 92.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, 101.

Este itinerario antropológico tiene una indudable referencia ética, pues la fragilidad se injerta como un elemento esencial de la vida moral. A los tres tópicos con los que Ricoeur sintetizó su “pequeña ética”, es decir: cuidado de sí, cuidado del otro y cuidado de la institución, añade ahora un cuarto: el cuidado de la fragilidad<sup>13</sup>, de forma que el cara a cara de la responsabilidad es la fragilidad, esto es, lo precedero por debilidad natural y por la amenaza de los golpes de la violencia histórica.

## **LOS PODERES DEL EGO. NEGACIÓN, OLVIDO Y SUPERACIÓN DE LA FRAGILIDAD**

La fragilidad supone un escándalo para la razón, al marcar una diferencia (deficiente) que amenaza el proceso de unificación que caracteriza al pensamiento racional. La contemplación racional de lo falible trae consigo inmediatamente la invención de mecanismos con los que tratar de anular la deficiencia. Entre ellos, se encuentra la negación estoica que cubre la fragilidad con la máscara de la gloria y de la capacidad humana.

Otro mecanismo de negación de la fragilidad es el olvido del origen de los poderes del ego y, en último término de la condición de “hijo”. La tesis fundamental del cristianismo sobre el ser humano lo vincula al yo e inmediatamente señala su dependencia de la condición de Hijo: «éste no es un hombre sino en cuanto es un yo, no es un yo sino en cuanto es un Hijo, un Hijo de la Vida, de Dios». De ahí la carga provocativa de la observación de Plotino, tan central en el pensamiento del filósofo francés Michel Henry, que traduce la problemática fundamental acerca del desconocimiento del hombre: ¿por qué los hijos ya no saben que son hijos?<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. O. ABEL-P. RICOEUR-J. ELLUL-P. CHAUNU, *Dialogues*, Labor et fides, Genève 2012, 33-34.

<sup>14</sup> M. HENRY, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca 1998, 156-158.

Por último, otro mecanismo de enmascaramiento de lo frágil es la promesa escatológica de una superación de la debilidad humana a través de los avances de la ciencia y, sobre todo, de la tecnología: la sustitución de la alteridad del cuerpo (y del otro) por la perfección de unas máquinas que, por fin, traerán la inmortalidad deseada. El movimiento transhumanista aparece entonces como la superación de la fragilidad por excelencia.

## **ESTOICISMO. NEGACIÓN DE LA FRAGILIDAD COMO ENMASCARAMIENTO**

El *Manual* de Epicteto, que influyó determinadamente en los albores de la Modernidad, se fue difundiendo por mor de las traducciones, especialmente al francés, con las que el texto se hacía popular. Y aunque es cierto que las máximas del estoico sobre la fragilidad o la muerte valen de poco consuelo a quien de pronto se ve sorprendido por la muerte de un ser querido lo enviste, su éxito teórico fue, y quizá continúa siendo, indudable. En este sentido, la empresa universal –operada a partir de la revolución científica– que, a través de la representación, es aplicada a la debilidad o a la muerte, suscita, sin embargo, no pocas cuestiones, revelando su carácter controvertido. Es cierto que la reducción ideal de la fragilidad o la muerte, más que un acercamiento a la complejidad de su ser real, supone un remedio poco efectivo, casi infantil... cerrar los ojos e imaginar que pasa.

Entonces, ¿cómo sería posible plantarle cara a la fragilidad? Reduciéndola, expulsándola de la subjetividad –y en cierto sentido, también del mundo– y, por medio del *milagro* de la representación, puede ya ser colocada bajo la acción de la técnica. La fragilidad será tratada como la representación (imaginaria) del rasgo físico de un objeto, el cual, en la efectuación de la técnica, padecerá su derrota: la veleidad representativa vencida con la voluntad de la técnica, ya que, únicamente la firmeza de ánimo puede alejar la fragilidad. Pero, ¿acaso podría considerarse vencida la fragilidad cuando solo se ha puesto sobre ella una sombra de ignorancia, al ocultarla

en el orden, en la idea, en la perfección? Al quedar desnuda la sustitución, el desplazamiento de la realidad a la representación, se hace palpable la ideología y el efecto que de ella se deriva: lo ilusorio, puesto que la modificación de la concepción que uno se hace de la realidad, ningún cambio puede imprimir en ella. Esta representación de la conciencia es toda suya, de donde se sigue que ha pretendido tomar posesión de su objeto, ejerciendo sobre él una cierta violencia, en la que se pierde de vista toda alteridad y, en definitiva, todo trato. La sola transformación de la propia opinión acerca de ella permitiría superarla.

El hombre estoico comparece envuelto en el esplendor de una grandeza que le permite cumplir toda obligación, libre y perfectible. Frente a esta imagen falsa (incompleta) del ser humano, se rebela Blaise Pascal al declarar su “soberbia diabólica”: “Estoicos. Llegan a la conclusión de que pueden siempre lo que se puede a veces y de que, puesto que el deseo de la gloria hace proceder bien a los que están poseídos por él, los otros lo podrán también. Son impulsos afiebrados, que la buena salud no puede imitar”<sup>15</sup>.

## **MICHEL HENRY. EL OLVIDO DE LA CONDICIÓN DE HIJO**

El ocultamiento de la condición de Hijo, sobre el que tanto ha insistido Michel Henry, no proviene de una causa exterior o pasajera, sino que ocurre, de manera paradójica, con la génesis misma de esta condición: en el nacimiento del yo está la razón oculta por la que ese yo no deja de olvidar ese nacimiento, su condición de Hijo<sup>16</sup>. Dicho nacimiento explica por qué el yo es puesto en acusativo, esto es, el yo se experimenta pasivamente a sí mismo sobre el fondo de la Ipseidad original de la Vida que lo da a sí mismo, por ello, en cada yo su ipseidad no procede de él, sino que es él quien procede de ella. Porque existe este yo es posible a su vez que un

---

<sup>15</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*, n. 146; p.

<sup>16</sup> Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad*, 157.

ego se experimenta a sí mismo en la experiencia del yo en acusativo.

El ego entonces está caracterizado por estar en posesión de los poderes del cuerpo (poder coger, moverse, tocar, golpear...) y del espíritu (poder formar ideas, imágenes, querer...) y poder disponer de ellos. Sin embargo, ese ego está en posesión de sus poderes porque les han sido dados en el proceso en que es engendrado como yo (acusativo) en la Ipseidad del Archi-Hijo. No hay ego sino en el Hijo, de ahí que el ego no sea ni el doble del yo, ni su copia perfecta. Lo que el ego añade al yo es la posesión de su ser propio y de los diversos poderes que lo constituyen y su capacidad para ejercerlos y esto precisamente significa ser libre: estar en condiciones de desplegar en todo momento ese haz de poderes que constituye el propio ser. El yo (acusativo) generado pasivamente en la vida ha devenido (en esa misma generación) el centro de una multitud de poderes que puede ejercer libremente: ese Yo puedo fundamentar es el ego, tal y como lo había descrito Maine de Biran.

En la experiencia de su libertad, el ego se imagina que posee esos poderes, que son suyos (como si él los hubiera producido y fuera su fuente y origen de su mismo ser) y, de esta manera, nace la ilusión transcendental del ego, por la que éste se tiene como el fundamento de su ser y, el olvido de la Vida que en su Ipseidad lo da a sí mismo y le da al mismo tiempo todos los poderes y capacidades, el olvido, en definitiva, de su condición de Hijo: cuanto más profunda es en él la experiencia, en la concreción de su esfuerzo, de la efectuación de ese poder, más se atribuye el poder a sí mismo, más olvida la Vida que se lo da. Y así el ego se proyecta hacia todo lo que se muestra en el mundo, hacia las cosas que devienen el único objeto de su preocupación, olvidadizo de su yo, el ego se preocupa del mundo. Una preocupación que remite únicamente a sí mismo, al ego, pues la consideración de los bienes de este mundo se lleva a cabo en la relación de éstos con el ego: no quiere la riqueza considerada en sí misma, sino *ser rico*; no quiere el poder en sí mismo, sino *ser poderoso*. A este sistema de preocupación de sí, abriendo hacia sí el camino del fuera de sí, que es el «afuera del

mundo», lo llama Michel Henry «egoísmo transcendental»: cuanto más preocupado está el ego, más se le escapa su verdadera esencia; cuanto más piensa en sí mismo, más olvida su condición de Hijo.

## **TRANSHUMANISMO: SUPERACIÓN DE LA FRAGILIDAD, MUERTE DEL HOMBRE**

La posesión de sí, punto de llegada de la postulación cartesiana del *cogito*, conduce al encerramiento del yo en sí mismo que impide que el propio cuerpo o el otro queden relegados a la condición de efigies y sean expulsados al reino de las cosas, donde el ego es poderoso. Pero este acontecimiento tiene consecuencias importantes: la pérdida de la existencia del mundo que acarrea la del propio cuerpo, acaba haciendo imposible el mismo ego, esto es, su índice de primera persona<sup>17</sup>.

El “transhumanismo” no es movimiento unitario con autoridades reconocidas, pero todos sus adherentes reconocen que “el hombre es una entidad mejorable, superable”. La mejora representa el medio de la superación. De esta forma, el transhumanismo puede ser considerado un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el “deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías, para que se puedan eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana, como son el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y hasta la condición mortal” (Nick Bostrom). El hombre no es un ser no cerrado, sino perfectible, según reconoce ya la filosofía antigua; de hecho, éste constituye el primer rasgo de su modo de ser: los primeros humanos son reconocibles porque remediaron sus carencias somáticas y biológicas con la industria (considérese el papel de las prótesis minerales). El transhumanismo lleva al extremo esa tendencia hasta amenazar no solo la especie humana, sino la biología (¿morirá el hombre de éxito?). En el trasfondo, como una religión, el transhumanismo propugna una

---

<sup>17</sup> Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire*, 20.

soteriología: la salvación o la inmortalidad en razón de la beneficencia tecno-científica (no de los que hoy habitan el planeta).

Otro de los rasgos importantes de la doctrina transhumanista pasa por la superación de la “animalidad” humana (que es esencialmente racional en la definición aristotélica). Ser racional, implica, según los autores de esta corriente, abandonar la biología, pero ¿sería posible prescindir del cuerpo? Kurzweil afirma que el hombre seguirá siendo humano cuando deje atrás la biología y alcance la “Singularidad”. Estas palabras se entienden mejor en el horizonte de Moravec que propugna la transmigración artificial de la mente (con el fin de crear una ¿superinteligencia artificial?)<sup>18</sup>.

En cualquier caso, la inteligencia no parece ser el rasgo identificativo de lo humano. Lo propio del ser humano es “la conciencia” –de la que Ortega y Gasset afirmaba: “la cosa más rara que hay en el universo”–: conciencia intencional, orientada fuera de sí, hacia los objetos y los otros, y, sobre todo, autoconciencia, capaz de verse y mirarse en cada uno de sus actos como “sujeto”. Solo por la autoconciencia aparece la subjetividad, la auto-poseción, esto es la libertad. Todos los intentos naturalistas para explicar la conciencia han resultado fallidos, pues se mueven en el marco de las relaciones objetivas, en tercera persona que derivan en la negación (materialismo) o banalización (funcionalistas) de la conciencia. Pero, paradójicamente, todo discurso científico supone la autoconciencia. En este sentido, el alcance epistemológico de la causalidad física se topa con otro límite al no poder hallar una explicación exhaustiva del “sustrato corpóreo” de la conciencia: la aportación de las neurociencias podría aclarar muchos aspectos de la vida mental (percepción, memoria, afectividad, inteligencia...) pero no la autoconciencia. La conciencia “parasita” las estructuras orgánicas (del ancestro pre-humano) y al mismo tiempo las dignifica: pues el parásito une su suerte al huésped –de lo inconsciente a lo consciente

---

<sup>18</sup> Cf. R. KURZWEIL, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Lola books, Berlín 2012, 26-37; 456-490; cf. H. MOVAREC, *El hombre mecánico*, Salvat, Barcelona 1993, 128-135.



“dentro de la maquinaria cerebral”, sin menoscabo de sus dimensiones naturales y naturalizables positivamente<sup>19</sup>.

Nada cabría oponer al transhumanismo si pretendiera solo mejorar las condiciones de vida del ser humano. Pero toda mejora implica contrapartidas: se tendría que poder valorar los costes y discernir si vale la pena. La promesa del transhumanismo es alta, pues supone la superación de limitaciones físicas, la potenciación ilimitada de la memoria, inteligencia, salud rebosante y, en último término, la inmortalidad. ¿Qué precio cuesta esta “mejora”? La primera moneda, la pérdida de identidad. ¿La propia alma, la identidad? Fausto se la entregó al demonio Mefistófeles, en la obra de Goethe. ¿Sobrevive el yo después de transferir la mente a un súper-ordenador? ¿Continúa siendo “yo” si es cambiado el torrente de sangre por flujo de nanorrobots? H. Moravec lo tiene claro, al suponer que todos los órganos mentales son algorítmicos y pueden ser sustituidos por emulaciones digitales. Kurzweil da por hecho la pérdida del yo, y la asume sin mucho dolor sustituyendo el yo (la libertad) por el “nosotros” cuando, por fin, la biología sea trascendida. Obviamente la pérdida de la identidad arrastra de manera inmediata a la libertad. Kurzweil en una visión muy optimista del mundo del futuro señala que el ser humano (muy beneficiado) tendrá que enfrentar peligros que atentan contra su libertad: los virus informáticos (no queda claro que sea posible luchar contra el hackeo de la mente). Bostrom señala además que la primera amenaza de la humanidad será la súper-inteligencia creada que buscará acabar con el hombre (¿cabe filantropía a máquinas destructoras?) Minimizar los imprevisibles azarosos de la evolución con la tecnología tiene daños colaterales. Esto sitúa delante del último pago: no se puede mejorar lo que se desconoce y no sabemos cómo es alumbrada en el cerebro la autoconciencia, no se potencia lo que escapa a la comprensión

---

<sup>19</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas*, en *Obras completas, XII*, Alianza, Madrid 1993.

actual. Las supuestas mejoras las llevará a cabo “un relojero ciego” (por usar una imagen de sobra conocida)<sup>20</sup>.

## EL “PESO” CRISTIANO DE LA FRAGILIDAD

El método moderno de la ciencia, colocándose a modo de filtro, había perdido de vista la provocación de la realidad; para obrar la metamorfosis del mundo, había abandonado la realidad en aras de la representación que nace de la voluntad de poder. El transhumanismo es solo una prolongación de este abandono de la realidad del ser humano, quizá ante el escándalo de la fragilidad que la traspasa.

## RECUPERACIÓN DEL ESTUPOR

Sólo el estupor podría hacer al hombre recuperar la realidad (y su propia realidad), no ya la quimera o la fantasía, sino aquella que – como escribe el psicoanalista Wilfred Bion–, «tocando la mente del ser humano, la hace florecer y de esta manera, obra en ella todo su potencial transformador»<sup>21</sup>. Entonces, se vuelve a plantear la cuestión, puesto que la metamorfosis desplegada por el mundo de las ciencias (y el transhumanismo) está fundada en la voluntad de poder que en la representación anula toda disposición contemplativa, ¿es preciso que la filosofía, establecida en el estupor que abre el pensamiento, renuncie a la superación de la fragilidad, esto es, a la misma *metamorfosis*?

Emmanuel Falque, en su obra *Metamorfosis de la finitud* ha apuntalado la realidad de la metamorfosis en el *acontecimiento de la resurrección*, desplazándola de la voluntad de poder y el superhombre nietzscheanos. «El acontecimiento de la resurrección, a modo de paradigma de toda metamorfosis del mundo, “mundifica” de alguna manera el mundo, pues no se produce solamente

---

<sup>20</sup> Cf. J. ARANA, *Filosofía natural*, BAC, Madrid 2023, 419-434.

<sup>21</sup> Cf. W. BION, *Attenzione e interpretazione*, Roma 1973, 95.

“dentro” del mundo, sino que me transforma a mí mismo que soy “en” el mundo... en el “reino”»<sup>22</sup>, es decir, le da sentido al conferirle una nueva estructura<sup>23</sup>.

## **E. FALQUE. REFUTACIÓN DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA NOCIÓN DE RESURRECCIÓN**

Llama la atención la refutación de la *metamorfosis* nietzscheana que lleva a cabo E. Falque, a partir de algunos textos de san Pablo sobre la resurrección. La metamorfosis del joven pastor convaleciente en el Zaratustra de Nietzsche recuerda, de hecho, en muchos aspectos, la metamorfosis de la resurrección de Cristo.

F. Nietzsche critica la noción cristiana de resurrección, en primer lugar, por el *carácter pasivo del sujeto* -voluntad de impotencia e incapacidad de ponerse en pie por sí mismo)- al que opone el eterno retorno, como aquello que debe permitir al hombre sostenerse por sí mismo, levantarse y erguirse, resucitar activamente y no ser resucitado pasivamente. Esta expresión de la metamorfosis de la voluntad de poder del superhombre es respondida por Falque señalando que, como presenta san Pablo, carne y espíritu son dos modalidades del cuerpo (como piedra y carne lo son de corazón en la literatura profética del Antiguo Testamento), de forma que la auto-resurrección nietzscheana aparece como la expresión de un cuerpo encorvado carnalmente sobre sí mismo en su propio rebasamiento (carne), sin apertura posible al otro para salir de sí (espíritu). No es el hombre el que hace que Dios venga a él, sino Dios el que lo aproxima a sí para *metamorfosarlo* con él. Solo la transposición aperceptiva del Hijo -sus vivencias carnales- en el Padre -espiritualmente-, bajo el efecto del Espíritu Santo -que es la fuerza misma- como metamorfosis del Hijo por el Padre, el

---

<sup>22</sup> E. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud. Nacimiento y Resurrección*, Salamanca 2017, 180.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 170.

hombre es concernido y *metamorfoseado* -la resurrección lo incluye a él mismo-<sup>24</sup>.

En segundo lugar, Nietzsche reprocha al cristiano que éste se mueve por el miedo en su *voluntad de perdurar y pretendiendo una huida en su irresistible salto a otro mundo*, en tanto que el superhombre da prueba de coraje asumiendo lo perecedero y de apego a la tierra en amor al instante como única forma de vida (resucitará a esta misma vida y a este mismo mundo sobre los que en este instante decide). No es fácil replicar esta acusación, desde el momento en que es común entender la resurrección como una salida del sepulcro. Siguiendo una vez más a san Pablo, E. Falque pone de relieve el carácter no orgánico ni biológico del cuerpo resucitado: resucita la manera que le hombre tiene de vivir ese mismo cuerpo, esto es, su cuerpo más propio, propiedad más de Dios que de él mismo. La carne hace que el ser relacional del hombre atienda a la voz del Hijo de Dios que se acerca o que esté sordo a ella. Por la Resurrección no hay entonces dos mundos, sino dos maneras diferentes de vivir el mismo mundo. La ficción de un trans-mundo (en la acusación nietzscheana) forma parte, no de la verdad del cristianismo, sino de una deriva platonizante del mismo<sup>25</sup>. De hecho, el propio san Agustín (centro frecuente de la acusación de platonizar la fe cristiana) concibió las dos ciudades como dos maneras diferentes y opuestas de relación con Dios y consigo mismo: tierra y cielo no marcan únicamente la oposición de un arriba y un abajo absolutos, sino diferentes maneras de ser en el mundo.

Y, en tercer lugar, Nietzsche corrige la *corporeidad arcaica*, negación del mismo cuerpo y la pérdida de la voluntad propia en la igualdad y la unificación del único cuerpo de Cristo. Para hacer frente a esta acusación, Falque señala la fenomenidad del cuerpo celeste, verdadero modelo de la corporeidad fenoménica terrestre. San Pablo en 1Cor 15,40-42 designa al ser humano por analogía a los

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, 145, 138-139.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, 159.

cuerpos celestes («y una cosa es el resplandor de los (cuerpos) celestes y otra es el de los terrestres... igual pasa en la resurrección de los muertos»), aunque siga siendo terrestre: únicamente el resplandor del cuerpo constituye el ser resucitado. No en vano, los medievales atribuían al cuerpo resucitado el carácter de la incorruptibilidad, junto con el de la claridad, la sutilidad, la impasibilidad y la agilidad<sup>26</sup>.

## RESURRECCIÓN CRISTIANA

La Resurrección cristiana, acontecimiento de la transformación del mundo, precede ontológicamente a la creación y se erige en clave de bóveda del cristianismo y el principio de la nueva creación. La metamorfosis de la finitud del Hijo del hombre da acceso a las cosas del cielo y es capaz de iluminar el abajo: Dios mismo, mediante su metamorfosis -y la del hombre en él- transfigura la estructura del mundo.

Es posible plantear, tomando con referencia el agudo análisis de E. Falque, la resurrección cristiana como una alternativa *metafísica* a la metamorfosis establecida en voluntad de poder del superhombre.

## CONCLUSIÓN

La fragilidad supone un escándalo para la razón, por cuanto amenaza la tendencia a unificar que le es propia. Así, la contemplación racional de lo vulnerable trae consigo inmediatamente la invención de mecanismos con los que anular la deficiencia. Entre ellos, se encuentra la negación de los filósofos estoicos que cubre la fragilidad con la máscara de la gloria y de la capacidad humana. Otro mecanismo de negación de la fragilidad es el olvido del origen de los poderes del ego y, en último término de la condición de ser “hijo”. La tesis fundamental del cristianismo sobre el ser humano lo

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, 87-108.

vincula al yo e inmediatamente señala su dependencia de la condición de Hijo: «éste no es un hombre sino en cuanto es un yo, no es un yo sino en cuanto es un Hijo, un Hijo de Dios, fuente de la Vida». De ahí la carga provocativa de la observación del filósofo Plotino: ¿por qué los hijos ya no saben que son hijos? Por último, otro mecanismo de enmascaramiento de lo frágil es la promesa escatológica de una superación de la debilidad humana a través de los avances de la ciencia y, sobre todo, de la tecnología: la sustitución de la alteridad del cuerpo (y del otro) por la perfección de unas máquinas que, por fin, traerán la inmortalidad deseada. El movimiento transhumanista aparece entonces como el mecanismo de anulación de la fragilidad por excelencia. El método moderno de la ciencia, colocándose a modo de filtro, había perdido de vista la provocación de la realidad para obrar la metamorfosis del mundo; había abandonado la realidad en aras de la representación que nace de la voluntad de poder. El transhumanismo es solo una prolongación de este abandono de la realidad del ser humano, quizá ante el escándalo de la fragilidad que la traspasa, con una promesa que, considerado su precio, exige la pérdida de la propia identidad, de la libertad y, en último término, el ponerse en manos de un “artesano ciego”, que promete algo inmenso para los que en un futuro indeterminado habiten la Tierra.

La Resurrección cristiana se erige en piedra angular del Cristianismo y en el principio de la nueva creación. La transformación de la finitud del Hijo del hombre da acceso a las cosas del cielo y es capaz de iluminar el *abajo* de este mundo: Dios mismo, mediante la *metamorfosis* del Hijo del hombre -y la del ser humano en él- transfigura la estructura del mundo. Es Dios quien aproxima a sí al ser humano para transformarlo, una vez que el Hijo ha asumido el dolor y la fragilidad universales y las ha llevado consigo hasta el Padre. La resurrección, glorificación del cuerpo crucificado del Hijo de Dios, concierne al ser humano sufriente y se erige en esperanza para la humanidad.

En contra de lo que Emmanuel Lévinas denomina *el concepto de Ulises*, él propone *el concepto de Abraham*. Es decir, en lugar de

recorrer un largo camino para volver finalmente en su hogar, como Ulises; exige Lévinas el movimiento de partida sin retorno transitado por Abraham, que se dirigió hacia el otro, hacia lo desconocido y dejó su hogar. Mientras la filosofía siempre insistía en «reabsorber todo otro en *el mismo* y en neutralizar la alteridad»<sup>27</sup>, la orientación verdadera se dirige ahora hacia fuera de sí, hacia el otro, en el reconocimiento dichoso de la fragilidad.

---

<sup>27</sup> E. LEVINAS, *Humanisme de l'Autre homme*, Bruno Roy, Paris 1972, 40.

# SUFRIMIENTO Y ESPERANZA. UN ACERCAMIENTO DESDE GABRIEL MARCEL

José Joaquín Castellón Martín.

Doctor en Filosofía. Universidad de Sevilla.

Profesor de Ética. Facultad de Teología San Isidoro.

Sacerdote Diocesano.

Adentrarse en la Doctrina Social de la Iglesia desde la perspectiva del dolor de las personas, de las víctimas es sumamente pertinente. Así mismo es muy pertinente repensar los derechos humanos desde esta mirada a la humanidad doliente. El dolor de la persona tiene un poder de conmoción e interpelación que siempre hace referencia a lo absoluto en nuestra vida. La dimensión de atención al que sufre de la fe, tan importante y primaria en Jesucristo, estuvo también presente en la Iglesia desde los Padres en los primeros siglos. El acercamiento al tema del dolor y los derechos humanos desde la literatura le da una hondura y una perspectiva que completa la más estrictamente teológica o judicial. La imaginación creadora se adelanta siempre a lo que nuestros conceptos y nuestras normas consiguen definir. Por todo esto me alegro de poder colaborar con esta reflexión multidisciplinar sobre Sociedad, Dolor, Derechos Humanos y Doctrina de la Iglesia.

Muchos autores creyentes desde la novela o la poesía han abordado el tema del dolor como interpelación absoluta que Dios nos hace. No tantos han unido la producción literaria y la reflexión filosófica. Uno de ellos y especialmente brillante es Gabriel Marcel. La producción intelectual de Marcel tiene dos vertientes fundamentales: el teatro y la filosofía, y un horizonte existencial: la fe cristiana. Se podría decir que para la filosofía de Marcel el teatro es su laboratorio de realidad, el ámbito donde puede “experimentar” los sentimientos humanos más profundos en acto y desde dentro, en lo concreto de la creación artística; unos sentimientos que después reflexionará filosóficamente. Marcel no ha ocultado su predilección



por su obra teatral, pues en ella su pensamiento “se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original”<sup>1</sup>. Pero siempre ha querido, desde una actitud filosófica, bucear en las claves trascendentales de la hondura y la complejidad de la vida de sus propios personajes, donde siempre late la necesidad de la invocación religiosa.

En el tema que abordamos, el sufrimiento y la esperanza, el contexto vital de Marcel está muy presente. Gabriel Marcel que una persona que supo de sufrimientos, y de afrontarlos con esperanza: a los cuatro años pierde a su madre y experimentó la soledad del huérfano e hijo único; vivió el drama humano de la primera guerra mundial sirviendo en la Cruz Roja; también le tocará vivir, ya con la madurez y la perspectiva de los años, la corrupción por xenofobia y cobardía de la sociedad francesa de entreguerras, presenciar los horrores de la segunda guerra mundial y la muerte de su esposa. Estos acontecimientos, vividos con lúcido desgarró y esperanza, son materia de su reflexión creativa y conceptual.<sup>2</sup> La tragedia y el misterio de la vida de la persona concreta, sus relaciones consigo misma, con los demás y con Dios son el corazón de la producción

---

<sup>1</sup> G. MARCEL, *Journal métaphysique*, (Gallimard, París 1958), p. 29.

<sup>2</sup> Como ilustración de esto que apuntamos, recojo dos testimonios del propio Marcel. El primero sobre la muerte de su madre: “No sorprenderé a nadie al decir que es la situación familiar la que debe

ser tenida en cuenta, pero desde su origen esta situación debía verse afectada, en cuanto a mí, por un indicio que debo denominar metafísico. El acontecimiento decisivo fue en realidad la muerte de mi madre, que me fue arrebatada en cuarenta y ocho horas, cuando yo iba a cumplir cuatro años”. G. MARCEL, *En busca de la verdad y la justicia: Seis conferencias a estudiantes universitarios*. (Herder, Barcelona 1967), p. 14. El segundo sobre su experiencia en la guerra: “Lo que impedía que fuera así ver la guerra abstractamente eran las visitas que recibía varias veces al día y que, casi siempre, me conmovían porque me ponían en frente un sufrimiento y una angustia concreta. Y lo que estaba a mi mano era por lo menos acoger a estas gentes que venían a mí de manera lo bastante humana y personal como para que no tuvieran la impresión de dirigirse a una oficina o ventanilla. Creo que esto fue muy importante, porque fue en el fondo como un primer aprendizaje de la intersubjetividad tal como había de definirla más tarde”. G. MARCEL, *En camino ¿Hacia qué despertar?*, (Ediciones Sígueme: Salamanca 2012), p. 71.

de Marcel. En esta línea se da su reflexión sobre el sufrimiento y la esperanza, uno de esos temas ontológicos y existenciales en los que se desarrolla su pensamiento, y que lo abren a una experiencia cristiana de fe. El mal es, además, uno de esos temas ante el que todas las filosofías han mostrado su impotencia; quizás porque no es un tema, no es un problema sino un misterio. “No hay apenas cuestión, escribe Marcel, en la que los filósofos, en el curso de la historia, no hayan mostrado mejor su impotencia.”<sup>3</sup>

El acercamiento que se propone en esta reflexión señalará la apertura evangélica de su pensamiento; se intentará explicitar el horizonte creyente en el que se desarrolla su reflexión, que en el texto de sus escritos no siempre queda explícito para una mirada no atenta. Bautizado a los 40 años, después de una experiencia profunda de Dios, la luz de la fe cristiana está presente en su obra. Para esta reflexión voy a basarme en sus prolegómenos a la metafísica de la esperanza, en su libro *Homo Viator*, que agrupa una serie de conferencias, estudios y escritos inéditos que fueron pensados y redactados durante la ocupación nazi de Francia<sup>4</sup>, junto con otros escritos literarios y filosóficos.

Seis puntos van a pautar este acercamiento: La diferencia conceptual entre expectativas y esperanza; la esperanza ante el dolor; cómo solo el amor fructifica en esperanza; el tiempo de la esperanza como “kairós”; su propuesta de definición del dinamismo de la esperanza como un trascender la distancia entre el querer y el conocer; y por último la experiencia de misterio como fundamento de toda reflexión sobre la verdad.

En su reflexión Marcel irá mostrando las condiciones para que el dolor y el absurdo del sufrimiento no intoxique nuestra libertad. El empeño de estas páginas es el marcar las condiciones que la obra de Marcel señala para que afrontemos el sufrimiento no como un

---

<sup>3</sup> G. MARCEL, *Pour une sagesse tragique*, (Plon, Paris, 1968), p. 193.

<sup>4</sup> G. Marcel, *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, (Sígueme, Salamanca 2005).

problema, sino como un misterio de nuestra realidad de personas. También hay en la obra de Marcel una ética en el sufrimiento,<sup>5</sup> que es necesaria para tener una guía desde la verdad para afrontar esta realidad de nuestra vida.

## **EXPECTATIVAS Y ESPERANZA.**

La esperanza en una vida mejor, más justa y humana en las condiciones de vida de las personas y los pueblos ha sido y es el motor de la historia. En la experiencia religiosa, y en concreto en el cristianismo, la esperanza es un dinamismo clave, tanto en la vivencia personal de la fe como en su concreción histórica. Jesús de Nazaret se muestra al creyente como hombre de profunda esperanza y que levanta la esperanza de quien con él se relaciona. Consiguió levantar la fe del pueblo pobre con su palabra y con sus gestos, transmitiendo su esperanza a todos los que lo veían y lo escuchaban, desde los apóstoles hasta los pobres de su tiempo.

Marcel señala que la esperanza tiene diversos niveles de profundidad. Alguno de ellos se funda en razones exteriores a la propia persona, como el anhelo de que ocurra algo que todo lo cambie; otros pueden ser un cálculo optimista de posibilidades, ingenuo o realista, pero que como cálculo no muestra una actitud profunda ante la vida: No es lo mismo “esperar que ocurra esto o lo otro”, a “tener esperanza” (Homo Viator, 56). La primera fórmula indica una espera que se acaba con la obtención de algún deseo; la segunda fórmula expresa una cualidad honda de la persona, del ser de la persona y del ser del creyente. En la esperanza se nos desvela, en una manera distinta de comprender el tiempo, nuestro yo y nuestro mismo conocimiento.

Esperar consiste en vivir el tiempo y los acontecimientos como posibilidad de maduración, de crecimiento en humanidad. “Esperar

---

<sup>5</sup> S. PLOURDE, “Gabriel Marcel y el misterio del sufrimiento”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), 575-596, p. 594.

consiste también en tener confianza en un cierto proceso de crecimiento o de maduración.” (Homo Viator 52) Vivir en dinámica de esperanza es vivir la paciencia y la confianza de que la semilla va a dar fruto, como apunta Jesús en las parábolas del Evangelio (Mt 13). La esperanza en las personas se concreta en la espera paciente y cotidiana de lo que los acontecimientos pueden realizar en ellas. Los acontecimientos tienen siempre una invitación a vivir más humanamente, y tienen fuerza para impulsarnos a acoger la humanidad de nuestra vida. La esperanza para Marcel no es una esperanza al margen de la vida concreta, es una esperanza encarnada en los acontecimientos concretos en los que vivimos. Sin fe en la fuerza del acontecimiento, la esperanza se diluye, se espiritualiza. Por eso, tener esperanza es provocar el acontecimiento que permite a las personas vivir de una manera más plena. No es solo esperar y acoger, sino provocar y convocar. Mostrarse esperanzadamente paciente no es ser pasivo; al contrario, la persona esperanzada busca pacientemente la manera de ejercer una acción que transforma y dinamiza. La esperanza se fía al dinamismo futuro de lo que ahora se hace; un dinamismo que sabemos que no podemos controlar sino alentar, aguardar, custodiar. Esta paciencia es siempre humilde; no quiere imponerse; ofrece sus convicciones a los otros desde el testimonio de su propia vida; abandona el orgullo y el voluntarismo; acepta en su acción la lógica de la semilla. Insistiendo en las parábolas de crecimiento en el Evangelio, la semilla simboliza la palabra de Dios (Lc 8,11), o los hijos del Reino (Mt 13,38), o la fe de los creyentes (Mt 17,20), etc., así que la evangelización y la vida del creyente ha de asumir el tiempo y la lógica de la semilla: toda semilla ha de trascender en lo que es para dar fruto; el tiempo que se toma la semilla, según la especie de la planta o del árbol, puede ser de unos meses o de largos años.

La esperanza conlleva también una forma concreta de afrontar nuestro conocimiento. “La esperanza no es un rasgo de nuestra observación de la realidad” (Homo Viator 46), ya que desde un análisis “objetivo” nunca brota la convicción profunda que nos lleva a vivir en esperanza. “Es un proceso en el que, las dificultades y las tinieblas, la realidad que nos interpela vitalmente se presenta como

misterio y no como problema.” (Homo Viator 46) El problema es algo fuera de mí; en el misterio, mi propia realidad está encartada y camina desde lo que intuye. Esto también es válido para la fe religiosa: “Quien asume la fe religiosa como un aval de que sus expectativas se van a cumplir por voluntad de la divinidad, que supuestamente él conoce, también anula el misterio de la realidad, incluso el misterio de la voluntad de Dios. La esperanza auténtica es humilde, tímida y casta, por eso no se desvela al pensamiento racionante y posesivo” (Homo Viator 47); la esperanza nunca es orgullosa.

## **ESPERANZA Y DESESPERACIÓN ANTE EL DOLOR.**

La espera hace madurar nuestra esperanza, pero el sufrimiento es el acontecimiento que la pone a prueba. También fue así en la vida de Jesucristo. La cruz fue el acontecimiento donde se puso a prueba la esperanza de Jesús y sus seguidores. Ante la cruz la esperanza se desnuda de todas las expectativas de éxito. En ella Jesús abandona por completo su “yo”, para ponerse absolutamente en manos del Padre. El creyente comprende, desde el misterio, que la cruz de Jesús es maestra de esperanza. No lo comprendieron así en un primer momento los discípulos, que se hundieron por completo, que abandonaron, negaron o traicionaron a su Maestro. Ellos vivieron el sufrimiento con desesperación y abandonaron a su Maestro: desesperaron y renunciaron a lo que eran. La desesperanza de los discípulos anticipaba la destrucción completa de la misión de Cristo. Su desesperanza adelantó, para ellos, la muerte del Maestro. Por eso dice Marcel: desesperar “es, en el fondo, renunciar a ser uno mismo, es ser fascinado por la idea de la propia destrucción hasta el punto de anticiparse a esta destrucción misma.” (Homo Viator 49-50) Quien en el dolor y en la frustración de sus expectativas no desespera, no renuncia a ser quien es; muestra su fortaleza al persistir en la dificultad y hace retroceder al absurdo y a la muerte; nuestra desesperanza es anticipo del absurdo y de la muerte, aliada del nihilismo y de la aniquilación. Nuestra existencia

puede conservar un sentido y un valor en cualquier circunstancia, independientemente de la situación externa. (Homo Viator 60) ¿Quién o qué le hace conservar ese sentido? ¿Quién o qué hace que la esperanza pase la prueba del sufrimiento, cuando este ya no es un paso de maduración para una etapa nueva en la vida?

En este punto, así hay que decirlo, la fe es motivo de esperanza. “El creyente puede abrirse absolutamente a la esperanza; ya que, abandonándose con absoluta confianza, trascenderá así toda posible decepción y conocerá una seguridad del ser o en el ser, opuesta a la radical inseguridad del tener. Desde el momento en que me abismo en cierto modo ante el Tú absoluto, que en su condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que yo me prohíba para siempre desesperar.” (Homo Viator 58) La fe, como confianza viva en quien es Vida, trae de la mano una esperanza indestructible.

Pero si la fe es garante de una esperanza indestructible, tiene también su tentación propia. El creyente es muchas veces tentado de vivir la esperanza religiosa a costa de evadirse o de enajenarse de la esperanza para el mundo. La actitud del trascendentalismo, de dejar toda esperanza para después de este mundo es también una tentación contra la esperanza; es una forma de desesperar de este mundo. Esta actitud es calificada por Marcel como “traición por lo alto” y comporta la negación de las condiciones fundamentales que rigen nuestra inserción en el mundo (Homo Viator 59). Esta esperanza escapista es contraria a la filosofía concreta de Marcel.<sup>6</sup> La verdadera esperanza busca signos humanos e históricos que pueden desencadenar la renovación de las personas que los viven. Una esperanza que no se comprometa concretamente por su anhelo no es auténtica esperanza sino alienación de esta, traición por lo alto. Así entendió Jesús su propia muerte: “Y yo una vez que haya sido elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32). El

---

<sup>6</sup> cf. Gabriel MARCEL, *Filosofía concreta*, Revista de Occidente, Madrid 1959.

Gólgota no anula la esperanza de Galilea; al contrario, la ratifica en la fidelidad.

## **SOLO EL AMOR FRUCTIFICA ESPERANZA.**

¿Qué es lo que hace persistir en la esperanza cuando la cruz ha borrado toda expectativa? ¿Cómo se articula la cruz, la renuncia a toda esperanza inmediata, con vivir en la esperanza? Esta es una cuestión radical. Y su respuesta solo puede ser experimentada, donada, entregada, porque la respuesta está en el amor, y éste solo puede ser acogida de lo que se nos entrega sin que podamos cosificarlo meterlo en nuestros conceptos: “Mi existencia puede conservar un sentido y un valor, basta con que yo inspire amor a otro ser y que este tenga un valor para mí.” (Homo Viator 60) El amor da sentido a todo lo que hacemos. Amar para poder acoger el amor con que se nos ama es la condición de la esperanza. La fenomenología tendrá que recorrer un camino largo para plantearse y repensar esta intuición de Marcel. Pero él avanza en la contemplación. La esperanza es tanto más verdadera cuanto menos egocéntrica, apunta. El que ama con generosidad no condiciona al otro, en toda circunstancia desea y espera plenitud de vida para el otro. La amistad es benevolencia, decía santo Tomás. En el puro egoísmo solo cabe la desesperanza. Nuestra vida biológica trae, naturalmente, caducidad, enfermedad y muerte. Quien rige su vida por el instinto de conservación, tamizado de racionalidad hedonista, no puede vivir con esperanza. La esperanza solo se vive en un amor desprendido

Amar, en un segundo momento, es desear y esperar que el otro también ame sin egoísmo para que también pueda vivir en la esperanza del amor. Amar a un ser es esperar de él algo indefinible, imprevisible. (Homo Viator 61) Esperar en alguien “es, al mismo tiempo, darle de alguna manera los medios para responder a esta espera.” (Homo Viator 61) Cuando desesperamos de alguien contribuimos a hacerlo estéril, y eso “es de alguna manera despojarlo.”

(Homo Viator 61) La desesperanza despoja al otro de algo que le corresponde. Por ello tener esperanza en el otro es tratarlo con justicia, correspondiendo a su dignidad. Este es el dinamismo común de la esperanza: “Yo espero en ti para nosotros.” (Homo Viator 72)

Kenneth Gallagher, estudioso del pensamiento de Marcel, ha definido su obra dramática como un teatro de la comunión.<sup>7</sup> Para Marcel la persona no posee su ser, no es mero ente, participa del Ser a través de su existencia y de la relación profunda con los otros; por eso llega a intuir que solo existe un sufrimiento: estar solo, que la soledad es el verdadero y único sufrimiento. El peor sufrimiento, pero terriblemente cotidiano, es que nadie espere nada de ti, que no signifiques nada para nadie. Así, Madame Moirans una mujer infeliz, se queja de no significar nada para su marido ni para sus cuatro hijos que la ignoran. Y dice con lucidez: “No hay nada peor, confiesa ella, que lo que ha sido mi vida: ser tratada como una cosa, como un cero...”<sup>8</sup>

La esperanza con el otro y en el otro nos hace vivir nuestra verdadera realización. Tú eres, en alguna manera, “el garante de esta unidad que me liga a mí mismo.” (Homo Viator 72) Cuando el “tú” es expulsado de la vida, el “yo” sale por la puerta trasera<sup>9</sup> porque la realización de ser persona es vivir en el amor, y el amor se muestra en mantener la esperanza activa en el otro. Esa esperanza en el otro es camino de nuestra propia realización, sin amor de entrega al otro, perdemos nuestra propia vida. Hondas resonancias evangélicas tiene también esta intuición de Marcel: “El que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará” (Mc 8,35).

---

<sup>7</sup> K. GALLAGHER, “La filosofía de Gabriel Marcel”, *Razón y fe*, Madrid 1966, p. 172.

<sup>8</sup> G. MARCEL, *Le Seuil Invisible*, (Grasset, Paris 1914), p. 242.

<sup>9</sup> GALLAGHER, o.c. 58.



## LA “HORA” DE LA ESPERANZA: EL “KAIROS”.

La vida de la persona es temporal, histórica; la persona esperanzada sabe tener paciencia y esperar en la densidad de lo cotidiano, en la oscuridad de la rutina. Pero hay momentos en los que el amor nos pide la entrega de nuestra vida. Son momentos en los que se nos concede entregarnos a la esperanza, entre la certeza y el misterio. El sufrimiento no es meramente algo sobrevenido, es el crisol de nuestro amor. Uno de los personajes de sus obras de teatro, Cristiana, llega a valorar la situación de angustia en la que vive como camino para vivir “el espíritu de la verdad.”<sup>10</sup> Y esta intuición es repetida por Marcel conscientemente en otros personajes, de tal manera que la desesperación puede ser la ruptura de nuestra cerrazón ante el misterio: “Por las brechas que en nosotros abre la desesperación es por donde el espíritu de humildad y el espíritu de caridad, también pueden penetrar para renovarnos en lo más profundo de nuestro ser.”<sup>11</sup> El sufrimiento se hace kairós de la esperanza. En *L’Iconoclaste*, Jacques murmura, atormentado por el desánimo y la amargura, “Ya no hay nada..., fantasmas en la noche: he aquí lo que somos”, su amigo Abel le responde: “No es cierto, ya que sufrimos.”<sup>12</sup>

Vivir en el amor no depende de uno mismo; de la misma manera, en “la raíz de la esperanza hay algo que nos es literalmente ofrecido; la esperanza nos desvela que el fondo de nuestra vida personal es un don” (*Homo Viator* 74). Pero todo lo que se nos entrega como don, se nos ofrece también como tarea. Podemos no entregarnos a la esperanza como podemos negarnos al amor o degradarlo. Esos momentos son un don; en esos momentos se nos ofrece la oportunidad de vivir la comunión de manera radical. Son momentos de Kairós. “El papel del Kairós parece ser el de dar a nuestra libertad la ocasión de ejercerse y desplegarse.” (*Homo Viator* 74)

---

<sup>10</sup> Gabriel MARCEL, *Teatro. Levento teatrale*, (Edizioni Abete, Roma 1973), 225.

<sup>11</sup> G. MARCEL, “Les valeurs spirituelles dans le theatre français contemporain”, en *Orientations*, 25/ VI/1937, p. 759.

<sup>12</sup> G. MARCEL, *L’Iconoclaste* (Stock, Paris, 1923), p. 46.

Jesucristo llamó a su Kairós, “su hora”, la hora en la que iba a ser glorificado por el Padre (Jn 12,27).

Todo esto no significa que el sufrimiento tenga alguna cualidad buena de por sí. El sufrimiento puede ser venenoso. Marcel rechaza abiertamente los discursos edificantes “según los cuales el sufrimiento sería bueno en sí.”<sup>13</sup> Pero, pero el sufrimiento es de hecho crisol de bondad: “Ciertamente, los grandes testigos no se reclutan entre los felices de este mundo, sino más bien entre los que sufren y los perseguidos.”<sup>14</sup>

## TRASCENDER LA DISTANCIA ENTRE EL QUERER Y EL CONOCER

En su esfuerzo fenomenológico por descubrir las dimensiones esenciales de la esperanza Marcel no dice que ésta camina siempre con dos pies, el del querer y el del conocer: querer que los sufrimientos se acaben; conocer las posibilidades y los límites de la realidad. Los profetas, como Isaías, conocen muy bien los sufrimientos de su pueblo y, a la vez, esperan tenazmente su liberación. “El pueblo que caminaba en tinieblas vio una luz grande; habitaban tierras de sombras, y una luz les brilló. (...) Porque la bota que pisa con estrépito y la túnica empapada de sangre serán combustible, pasto del fuego.” (Is 9, 1ss) La persona de esperanza sabe de la bota que aplasta, y de la luz que ha de brillar.

Conocer las dificultades reales y las posibilidades de las personas para cambiar y para transformar el mundo, es el camino de la esperanza. Aguardar con paciencia el tiempo oportuno es, también, camino de esperanza. Confiar en que lo mejor de las personas irá abriéndose camino en sus vidas, es abrir mayores posibilidades a la esperanza. La persona de esperanza camina en la distancia que

---

<sup>13</sup> G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, (Aubier, Paris, 1964), p. 142.

<sup>14</sup> G. MARCEL, *Être et avoir*, (Aubier, Paris, 1935), p. 317.

separa la realidad que conoce y la que desea que se realice. Trascender la distancia entre el querer y el conocer no significa negarnos a reconocer la realidad, sino conocer todos los dinamismos que harán posible su transformación. El conocimiento del conformista nunca alcanza ese nivel profundo de los dinamismos de la realidad que se abren a un futuro realmente nuevo. Ninguna transformación hubiera sido posible en la historia si la distancia entre el conocer y el querer no se hubiera trascendido por revolucionarios, utópicos, profetas y místicos. De manera sumaria dice Marcel: “Podríamos definir la esperanza como la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer” (Homo Viator 79)

El conocer y el querer son actos intrínsecamente diversos, y parece que es necesario que lo sean. Mal servicio nos hará nuestra capacidad intelectual si confundimos nuestros deseos con la realidad. Marcel no busca que el querer se aliene en el conocer, como ocurre en el escéptico, en el cínico o en el desesperanzado; ni que el conocer rinda sus capacidades al querer, como sucede en el populista o en el ingenuo. El conocimiento esperanzado, que penetra en lo íntimo de las posibilidades y limitaciones del otro, es verdadero conocimiento desde el amor. El que ama impulsa con su propia vida la vida del otro. El amor acorta la distancia entre el querer y el conocer porque hace posible con su entrega lo que desea y quiere. En psicología y pedagogía lo llaman el efecto Pigmalión, aquel escultor griego que se enamoró de una escultura suya de Galatea y que tanto fue su amor que la diosa Afrodita le concedió la vida, el amor consiguió lo que era imposible. Desde este mito se explica la influencia positiva que nuestras expectativas tienen en los niños y los jóvenes que educamos.

No siempre es posible anular la distancia entre el conocer y el querer. El creyente sabe que hay distancias que no se salvarán en este mundo. Quien acepta este paso último es, de nuevo, el amor. Sin él no es posible trascender la distancia absoluta entre el querer y el conocer. En ese paso último, el amor esperanzado y activo se abre

experimentar la perennidad viviente (Homo Viator 79); esa experiencia de comunión es la prenda y las primicias de lo que está velado por el misterio (Homo Viator 79). Como decía san Pablo: “también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior. (Rm 8, 23) “Para que se cumpla el indispensable cambio de perspectiva, para que la aparente deficiencia infinita se revele como una plenitud infinita, es necesario que la conciencia, mediante un movimiento de conversión decisiva, se inmole delante de Aquél a quien ella no puede sino invocar como su Principio, su Fin y su único Recurso.”<sup>15</sup> Este acto de invocación es fundamental en la filosofía de Marcel, porque nos abre al ser trascendente como un Tú personal; ya que ese Tú “se me da a mí mismo en la proporción en que me doy a Él.”<sup>16</sup>

Esta supresión de la distancia entre el ser y el querer se palpa especialmente evidente en el momento de la muerte. La muerte es “el lugar milagroso que abre la vía de la santidad, el punto de partida para la revelación de la trascendencia y del misterio, el momento en el que el amor aparece fecundo y esencial.”<sup>17</sup> Un personaje de Marcel, Antonio Sorguer, intuye la realidad de la vida en el amor que trasciende la historia: “He descubierto una cosa después de la muerte de mis padres, y es que lo que nosotros llamamos sobrevivir, es en realidad sub-vivir y aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo sea sumergido en el amor.”<sup>18</sup>

El amor trasciende a la muerte. “Los verdaderos muertos, los únicos muertos, son los que ya no amamos.”<sup>19</sup> El amor es fuerte como

---

<sup>15</sup> G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, (Gallinard, París 1927), p. 54].

<sup>16</sup> G. MARCEL, *Filosofía concreta*, (Revista de Occidente, Madrid 1959), 205.

<sup>17</sup> MARCEL, *Teatro*. L evento teatrale, o.c. 24.

<sup>18</sup> G. MARCEL, *Teatro*. Roma ya no está en Roma. Un hombre de Dios. El emisario, (Editorial LOSADA, Buenos Aires 1957), p. 216.

<sup>19</sup> G. MARCEL, *Présence et immortalité*, (Flammarion, Paris, 1959), p. 258.

la muerte, como dice el Cantar de los Cantares del rey Salomón (Cant. 8,6); por eso se convierte en lugar para la esperanza contra toda esperanza. En la noche del espíritu y del dolor del alma, esa libertad del amante ante la muerte tiene semillas de inmortalidad incluidas en el amor humano: “Amar a un ser [...] es decir: tú no morirás.” (Homo Viator 194)

## **EL SUFRIMIENTO NO COMO PROBLEMA, SINO COMO MISTERIO**

Es en el libro de Job donde la Biblia se enfrenta cara a cara con el sufrimiento absurdo, injustificado y cruel. Job, un hombre justo que siempre bendice a Dios, se enfrenta con la pérdida de su patrimonio, de todos sus hijos y con una enfermedad terrible que lo sumen en la más terrible de las situaciones. Mientras intenta buscar el porqué de su situación, mientras demanda a Dios una respuesta su alma se siente desazonada. Es la presencia misteriosa de Dios la que lo saca de la autorreferencialidad que lo aislaba en la penosidad de su vida. La situación no ha cambiado, pero la presencia del Invisible, la voz del Innombrable que pronuncia su nombre lo transforma todo: “«Escucha -me dijiste, déjame hablar; yo te preguntaré y tú me responderás». Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto, y me arrepiento cubierto de polvo y ceniza.” (Job 42,4-6) Job tiene que recorrer hasta el final el camino de su impotencia racional y existencial ante sus sufrimientos; al final de ese camino se encuentra con Aquel al que convocaba, con Aquel a quien quería mostrarle todas sus quejas y razones. Y cuando lo tiene delante ni sus razones ni sus quejas tienen ya sentido<sup>20</sup>. El misterio de su sufrimiento le ha permitido ser afrontado por el misterio del rostro del Absoluto.

---

<sup>20</sup> Cf. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, (Alianza, Madrid 2020). El último capítulo “El libro de Job y el pájaro”.

Marcel camina en esta comprensión de la diferencia radical entre problema y misterio:

Un problema es algo que yo encuentro, que hallo completamente delante de mí, pero que puedo por eso mismo, abarcar y reducir, mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo me veo comprometido y que, consecuentemente, solo es imaginable como una espera en la que la distinción entre el en mí y el delante de mí pierde su significado y su valor inicial. Mientras que un auténtico problema es enjuiciable desde una técnica apropiada en función de la que se define, un misterio trasciende toda técnica concebible.<sup>21</sup>

El pensamiento conceptualizador y racionante es un momento segundo de nuestra potencia intelectual. La aprehensión de la realidad desde el misterio, comprendiéndonos en íntima religación con ella, acogiendo sus dinamismos todavía sin distancia objetualizadora es el acto primero de la inteligencia humana.

El reconocimiento del misterio es un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual quizás se defina rigurosamente toda positividad. Todo parece suceder aquí como si yo disfrutara de una intuición que poseo sin saber inmediatamente que la poseo, una intuición que no podría ser propiamente hablando, para sí, pero que no se aprehende a sí misma a través de los modos de experiencia sobre los cuales se refleja y que ella misma ilumina mediante dicha reflexión. La labor metafísica esencial consistirá, entonces, en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por el cual el pensamiento tiende a la recuperación de una

---

<sup>21</sup> G. MARCEL, *Le mystère de l' être*, vol. I, (Aubier, Paris, 1951), p. 227]

intuición que por el contrario se pierde, de cierto modo, en la medida en que se ejerce.<sup>22</sup>

El sufrimiento es uno de esos acontecimientos en los que el espíritu humano se ve abrazado desgarradamente por la realidad. La fenomenología posterior, sobre todo la de Merleau-Ponty, avanzará en la comprensión de los fenómenos saturados de sentido. Marcel inicia ese camino en el que se asume el sufrimiento como compañero de camino, como rasgo inexcusable de nuestra condición humana, signo elocuente de nuestra finitud, al que tenemos que abrazar en muchos momentos de nuestra vida para poder vivir humanamente. Pero el camino que va del sufrimiento como problema al sufrimiento como misterio que nos avoca al Misterio del Absoluto ha de ser recorrido por cada uno en intransferible primera persona. Esta es nuestra debilidad y nuestra grandeza.

---

<sup>22</sup> G. MARCEL, *Être et Avoir I, Journal métaphysique (1928-1933)*, (Aubier Éditions-Montaigne, France 1968, p. 147.

# **LAS ÚLTIMAS Y DESGRACIADAS NOVEDADES JURÍDICAS SOBRE EUTANASIA Y ABORTO: LAS SSTC 19/2023 Y 44/2023**

Antonio José Sánchez Sáez.  
Catedrático de Derecho Administrativo.  
Universidad de Sevilla.

## **LA STC 19/2023, DE 22 DE MARZO, SOBRE LA LEY ORGÁNICA 3/2021, DE 24 DE MARZO, DE REGULACIÓN DE LA EUTANASIA**

### **ALGUNAS IRREGULARIDADES PREVIAS DE LA SENTENCIA Y DE LA LEY ORGÁNICA**

El magistrado encargado de la ponencia fue D. Ramón Sáez Valcárcel. Se trata de un magistrado que fue vocal del CGPJ a propuesta de IU, propuesto para formar parte del TC a propuesta del PSOE, pero siendo el candidato de Podemos. Una persona de ideología radical que ha impulsado sentencias muy polémicas (algunas de ellas escandalosas) como Magistrado de la Sala de lo penal de la Audiencia nacional<sup>1</sup>. Con estos antecedentes, uno se explica el contenido y la orientación de la STC 19/2023, como ahora veremos.

---

<sup>1</sup> Su historial de apoyo a ETA y al separatismo catalán y vasco estremece. Recordemos que formó parte del Tribunal que decidió excarcelar al etarra Bolinaga en septiembre de 2012 considerando que el carcelero de Ortega Lara estaba en estado terminal (llegando luego a vivir dos años más). Además, votó a favor de la excarcelación masiva de etarras en el Pleno de la Audiencia Nacional después de que el TEDH tumbara la doctrina Parot, antes de que el TS se hubiera pronunciado sobre el acatamiento de la resolución del TEDH. Fue también el ponente de la sentencia que absolvió en 2014 a 40 acusados de pertenecer a Segi, la cantera de ETA. Además, fue el único de los 5 magistrados en votar en contra de hacer "efectivos los embargos" y "profundizar en la investigación patrimonial" del abogado



También ha causado asombro (por lo que supone de posible delito de prevaricación) el hecho de que varios magistrados tendrían que haberse abstenido por razones palmarias y no lo han hecho. En concreto, Dña. Laura Díez, que fue DG en la Moncloa para Asuntos Constitucionales y Coordinación Jurídica del Ministerio de la Presidencia. O D. Juan Carlos Campos, que fue nada menos que Ministro de Justicia. Los dos fueron propuestos por el Gobierno de Pedro Sánchez para integrar el TC. En descargo de Campo hay que decir que declaró que pensaba abstenerse. Sin embargo, tras las recusaciones de ambos formuladas por el PP, el Pleno del TC las desestimó y ambos han firmado la STC 19/2023. Algo similar ocurrió con la magistrada Concepción Espejel, que intentó abstenerse del recurso del aborto, pero la mayoría del Pleno se opuso finalmente, cosa que ella aceptó, igual que ahora ha hecho el magistrado Campo.

Recordemos que el art. 219 de la Ley Orgánica del Poder Judicial, apdo. 13º expresa que son causa de abstención y de recusación el “haber ocupado cargo público, desempeñado empleo o ejercido

---

Gonzalo Boye para ejecutar un pago final de 1,2 millones de euros como indemnización, tras ser condenado por colaborar con ETA en el secuestro del empresario Emiliano Revilla en 1988. Pero no acaban ahí sus andanzas judiciales: redactó la sentencia que absolvió a los 19 acusados de asediar el Parlamento catalán en 2011, posteriormente revocada por el Tribunal Supremo, que condenó a 8 de ellos a 3 años de cárcel por un delito contra las instituciones del Estado. También es recordado por imponer su criterio en el juicio contra José Luis Trapero, absolviendo al mayor de los Mossos d'Esquadra de los delitos de sedición y desobediencia por su participación en el golpe de estado del 1-O. En 2008, pidió la absolución de unos separatistas que habían quemado fotos del Rey, afirmando que el hecho que se juzgaba en realidad tenía un “carácter ritual”. En apoyo al juez Garzón (que quiso investigar los delitos del franquismo a pesar de la Ley de Amnistía de 1977) llegó a afirmar que la ley de amnistía no fue ni “una ley de punto final ni de reconciliación” y que el Estado debía “perseguir los graves crímenes contra los derechos humanos, en cualquier lugar y en cualquier momento que se hubieran producido, precisamente porque no sólo afectan de forma directa a las víctimas, sino que agreden al conjunto de la humanidad por su carácter sistemático y masivo”. En el año 1997, Sáez Valcárcel se convirtió en ‘protector’ del movimiento okupa, llegando a decir que “la okupación de viviendas no debía ser delito” y solicitó su despenalización, “porque entendemos que hay otras formas de proteger la propiedad”....

profesión con ocasión de los cuales haya participado directa o indirectamente en el asunto objeto del pleito o causa o en otro relacionado con el mismo”. A lo que el apdo. 16º suma otra nueva causa, perfectamente aplicable a este caso: “haber ocupado el juez o magistrado cargo público o administrativo con ocasión del cual haya podido tener conocimiento del objeto del litigio y formar criterio en detrimento de la debida imparcialidad”.

Otra irregularidad que se produjo, en este caso durante la tramitación de la Ley orgánica, fue que el Gobierno usó la técnica de la proposición de ley orgánica en lugar del proyecto de ley, lo que supone que no es preceptivo el Informe del CGPJ, ni del Consejo de Estado, ni del Consejo Fiscal, ni el del Comité de Bioética, al tiempo que restringe el debate parlamentario. Bien sabía el Gobierno que esos dictámenes echarían para atrás el proyecto, por los amplísimos términos en los que estaba redactado, por la inseguridad jurídica que provocaba y por las carencias que supone en el derecho a la legítima defensa de los familiares y amigos del paciente contrarios a la prestación de la eutanasia<sup>2</sup>.

Usar el procedimiento de proposición de ley nos parece un flagrante fraude de ley (algo que, teniendo en cuenta los derechos

---

<sup>2</sup> Desgraciadamente, en su Pleno del pasado miércoles 13 de septiembre, al desestimar el recurso de inconstitucionalidad presentado por el PP contra la Ley orgánica 3/2021, el TC consideró que estas quejas son inconsistentes y que dichos informes no son necesarios para ninguno de los aspectos regulados por la ley de eutanasia (¡!). El mismo argumento presentó el Grupo parlamentario Vox en su recurso de inconstitucionalidad, resuelto por la STC 19/2023. Evidentemente, al contrario de lo que ha dicho este TC altamente politizado y parcial, esos Informes, sobre todo el del CGPJ, Consejo de Estado y Comité de Bioética son fundamentales porque tienen por objeto el ámbito objetivo, las garantías y los derechos fundamentales a proteger en estos casos. Desde luego, no se me ocurren casos más graves que la eutanasia y el aborto en los que derechos tan esenciales (como la vida) queden más comprometidos por la omisión de estos informes, hasta el punto en que, de haberse seguido el procedimiento de proyecto de ley, muy posiblemente la Ley no se hubiera aprobado o lo hubiera hecho en términos muchos más restrictivos y anteponiendo la prestación de los cuidados paliativos en todo caso.

fundamentales en juego supone también un fraude constitucional), al haberse aprobado la Ley sin informes. Además, el Parlamento podría haber pedido voluntariamente algún informe, lo que tampoco hizo, en lo que parece un clarísimo caso de “excusatio non petita”.

A pesar de ello, el Comité de Bioética elaboró de oficio un importante Informe sobre la proposición de ley, de 30 de septiembre de 2020, aprobado por unanimidad por sus miembros, contrario a la eutanasia, informe que fue completamente obviado por el Ministro de Sanidad, Salvador Illa<sup>3</sup>.

## **ARGUMENTOS DE LA STC 19/2023 Y COMENTARIO CRÍTICO**

La sensación que queda tras leer la STC 19/2023 es de honda preocupación. No sólo porque el Tribunal acepta toda la Ley sin ambages sino, sobre todo, porque se inventa un derecho a la eutanasia que no existe en nuestra Constitución (al igual que hizo luego, como

---

<sup>3</sup> En dicho Informe se afea al Gobierno su desdén por el Comité de Bioética, en contraste con lo que ha ocurrido en el resto de países europeos que han debatido sobre la eutanasia, los cuales, sin excepción, pidieron en su día un informe al Comité de Bioética de sus respectivos Estados, y lo habían tenido en cuenta. Las sociedades médicas de España manifestaron también su oposición a la aprobación de la Ley. Hicieron pública su consideración de que la demanda de eutanasia es mínima o nula cuando el paciente es atendido por un equipo de profesionales expertos. Expresaba así el Comité de Bioética en su Informe que: *“Legalizar la eutanasia y/o auxilio al suicidio supone iniciar un camino de desvalor de la protección de la vida humana cuyas fronteras son harto difíciles de prever, como la experiencia de nuestro entorno nos muestra (caso de Bélgica u Holanda, por ejemplo)”*. Y añadía también: *“La protección integral y compasiva de la vida nos lleva a proponer la protocolización, en el contexto de la buena praxis médica, del recurso a la sedación paliativa frente a casos específicos de sufrimiento existencial refractario. Ello, junto a la efectiva universalización de los cuidados paliativos y la mejora de las medidas y recursos de apoyo sociosanitario, con especial referencia al apoyo a la enfermedad mental y la discapacidad, debieran constituir, ética y socialmente, el camino a emprender de manera inmediata, y no la de proclamar un derecho a acabar con la propia vida a través de una prestación pública”*.

veremos, con la Ley del aborto, inventándose un derecho irrestricto al mismo durante las primeras 14 semanas), con la intención de atar a futuras mayorías conservadoras del propio Tribunal.

El TC usa argumentos que están más en lo ideológico que en lo jurídico, en una Sentencia que pasará a la historia por sus excesos, y que no tiene parangón en los Tribunales constitucionales de nuestro entorno que han tratado el tema.

Veamos los principales argumentos de la Sentencia:

- El TC considera que la Constitución «ampara» un **«derecho a la autodeterminación personal en contextos eutanásicos**, que permite a la persona decidir de forma libre, informada y consciente el modo y momento de morir», si hay «enfermedades terminales» o «gravemente incapacitantes». Como dijimos antes, se trata de un derecho que no existe, y que se inventa el Tribunal. Esto es gravísimo y más propio del uso alternativo del Derecho.

Ese nuevo derecho “inventado” por el TC se basa, a su juicio, en el art. 15 CE (integridad física y moral) y en art. 10.1 (dignidad humana y libre desarrollo de la personalidad).

En el art. 15 CE porque indica que ya se han validado por el TC casos de rechazo de un tratamiento salvador (STC 37/2011). A esto contestamos recordando que esa Sentencia sólo habla de que el derecho a la integridad física y corporal incluye el derecho al consentimiento informado (en casos de cateterismo, por ejemplo) y a rechazarlo. En los supuestos de eutanasia hablamos de algo distinto: de exigir del Estado que provea una intervención de un tercero para la muerte. Para este TC, además, el rechazo de un tratamiento paliativo que pueda salvar la vida es lo mismo que la eutanasia: evidentemente no, porque el rechazo de un tratamiento médico lo permite el Derecho y la doctrina de la Iglesia (principio de

doble efecto, para evitar el “encarnizamiento terapéutico”), algo muy diferente a provocar la muerte directamente.

Y en el art. 10.1 CE porque el TC anuda el derecho a la eutanasia a la dignidad personal. Pero, corregimos nosotros, la dignidad humana tiene un componente espiritual (STC 212/2005, de 21 de julio, FJ 4), “es un valor espiritual y moral inherente a la persona», que no puede atentar contra sí misma. La magistrada Dña. Luisa Balaguer quiere ir más allá incluso y permitirla siempre, sin contextos eutánicos, sobre la base filosófica del biopoder (Foucault), algo que supone trocar la dignidad en racionalismo y que llevaría, a mi juicio, a consagrar el voluntarismo de toda persona como dignidad (*transgenderismo*, *vientres de alquiler*, etc.). Algo en lo que ya estamos, por cierto.

El TC expresa también que la libertad es el valor superior del ordenamiento jurídico y que la CE no reconoce un concepto de vida desconectado de la voluntad de la persona. Pero la libertad no es un derecho omnímodo. En lo atinente a su ejercicio, está limitado por los derechos fundamentales ajenos y propios, por lo que nadie puede pedirle a otro que le mate.

- El TC deja la definición de «padecimiento grave, crónico e incapacitante», clave para otorgar el derecho a ser eliminado, en manos del paciente, ya que basta con que, a su juicio, sus padecimientos lleven asociado un subjetivísimo sufrimiento físico o psíquico constante que experimente como «intolerable para quien lo padece». Esto nos aboca a una terrible inseguridad jurídica y a la arbitrariedad, pues la legalidad queda en manos del solicitante.

- Como consecuencia de ese subjetivismo en la cualificación del padecimiento adecuado para ser pasible de eutanasia el TC dice que su origen debe ser somático, pero que es legítimo que se tenga en cuenta que el sufrimiento puede ser psíquico, derivado de ese problema físico (que puede ser menor).

- Sobre el derecho a la vida, el TC indica que en la eutanasia no se trata de una pugna entre dos personas titulares de derechos distintos sino entre valores de la misma persona (dignidad y libertad contra su vida), por lo que debe ser la voluntad del sujeto la que decida, que debe ser siempre respetada. Esto nos parece una falacia: en realidad, estamos hablando de obligar o no al Estado a intervenir y de que se abstenga de evitar la muerte de un administrado.

El TC considera que no cabe un concepto absoluto de la vida y de la obligación de mantenerse con vida. Por tanto - dice - la vida es cauce del ejercicio de la autonomía individual. Se aleja así de "posiciones moralistas" según las cuales la vida es un valor *sancto* o sagrado, y ni siquiera la conceptúa como un valor, pues lo que - sigue - es santo y sagrado y un fin en sí mismo es el hombre y su voluntad. Pero, repetimos, aquí no es sólo la voluntad del paciente sino que implica un tercero interviniente que en otro caso sería acusado de homicidio (con los problemas de prueba que esto acarrearía siempre).

- En su recurso de inconstitucionalidad, Vox planteó con acierto que atenta contra el derecho a la legítima defensa que no quepan recursos administrativos contra los informes médicos favorables a la concesión de la eutanasia. Sin embargo, el TC considera, respecto a ese art. 7.3 de la Ley orgánica, que es válido. Deberían haber tales recursos porque en realidad están decidiendo sobre el fondo del asunto, a la vez que provocando un perjuicio irreparable a derechos e intereses legítimos, como el derecho a la vida (art. 112.1 Ley 39/2015). Igualmente expresa el TC que tampoco caben esos recursos frente a la Resolución de la Comisión de Garantías (arts. 10.3 y 5, art. 18, a), algo que debería permitirse, por las razones apuntadas.

- Expone el TC que siempre cabrá recurso contencioso frente a la Resolución de la Comisión de Garantías, aunque no lo diga la Ley:

ipero debería decirlo, para una mayor claridad! Además, el art. 19 de la LJCA permitiría otorgar legitimidad activa al Fiscal, asociaciones, familiares y amigos, directores médicos del centro donde se quiere practicar y otros interesados. Está por ver si esto lo admiten los Tribunales en relación con la eutanasia.

- Dice el TC que los paliativos no siempre son una solución para todas las alternativas del sufrimiento (ipero en el 98% casos, sí!). Si el sufrimiento es psíquico, consideramos nosotros, el paciente debería someterse a tratamiento previo, y si lo rechaza, no debería poder solicitar la eutanasia.

- En cuanto al Registro de objetores previsto por la Ley Orgánica, es constitucional, según confirma la STC 151/2014. Pero sólo pueden consultarlo los médicos y funcionarios implicados. En realidad, lo correcto sería lo contrario: un registro de personal médico que acepte practicar eutanasias, para no señalar a los profesionales que no se quieran prestar a practicarlas, sin que puedan ser objeto de persecución u obstrucción. Faltan garantías para el control de los problemas mentales, pues los médicos que tramitan las solicitudes, según la Ley, no tienen que ser psicólogos o especialistas. Y tampoco existe la obligación de comunicar a los familiares la decisión de pedir la eutanasia, lo que me parece monstruoso y contrario a la Ley 39/2015, como interesados que son en el procedimiento. De hecho, no se me ocurre ningún caso mayor de interés legítimo que éste. Igualmente, en el caso contrario, este tipo de pacientes es muy susceptible (personas con depresión profunda, por ejemplo) de ser presionado por los familiares (todos los que piden la eutanasia, en realidad, lo son) para solicitar la eutanasia, “para no ser una carga” para los mismos. Y esto, tal y como está redactada la Ley, es incontrolable.

- El art. 9 de la L.O. 3/2021 indica que si en el paciente existe una incapacidad de hecho para poder expresar la voluntad de solicitar la eutanasia habrá que estar a la voluntad anticipada de la Ley

41/2002: «es razonable presumir que la voluntad así expresada sigue siendo auténtica». Pero, nos preguntamos nosotros: ¿cómo comprobar que esa persona no se ha arrepentido de lo que expresó cuando estaba sano y en otras circunstancias vitales, o cómo saber si ahora habría escogido los actuales tratamientos paliativos, más avanzados, en lugar de desear la muerte por mano ajena? Estas hipótesis son tan plausibles que creo que debería rechazarse la voluntad previamente depositada para otorgar la eutanasia.

- La L.O. 3/2021 miente cuando, en su Disp. Adic. 1ª, indica que la muerte por eutanasia es muerte natural (porque no hay violencia ilegítima). La STC ha permitido esto, haciendo la *fictio iuris* de que cuando la muerte del paciente se deriva de la correcta aplicación de la Ley orgánica queda despenalizada y, por tanto, es muerte natural. Pero la muerte natural no es aquélla que se produce con el consentimiento del afectado, porque aquí media la intervención de un tercero sin la cual dicha muerte no se hubiera producido. Y, por definición, muerte natural es la que se produce por vejez o por una enfermedad, y no por un accidente o traumatismo violento (como cuando un tercero la procura).

- La STC 19/2023 rechaza el recurso de Vox en relación con otro preocupante precepto, el art. 18.a) de la L.O. 3/2021, que dice así: «En el caso de que la resolución sea favorable a la solicitud de prestación de ayuda para morir, la Comisión de Garantía y Evaluación competente requerirá a la dirección del centro para que en el plazo máximo de siete días naturales facilite la prestación solicitada a través de otro médico del centro o de un equipo externo de profesionales sanitarios». Este apartado supone una manifiesta vulneración de los arts. 24, 53.2 y 106 CE, en cuanto el plazo es extraordinariamente breve e impide el control judicial de la decisión administrativa. Tanto más cuanto que el precepto debería otorgar carácter suspensivo automático al posible recurso contencioso-administrativo de protección de los derechos fundamentales que los familiares interpusiesen, habida cuenta de que, muy posiblemente, a



pesar de su carácter urgente, la Sala del TSJ no llegue a tiempo de enjuiciar la suspensión de la eutanasia. Para zafarse de esta muy justa preocupación, el TC explica que ese plazo de 7 días no es para ejecutar la eutanasia, sino para reiniciar el procedimiento. Pero en realidad el art. 18.1 no dice eso sino que establece una obligación de término: facilitar la eutanasia, es decir, “prestar el servicio”.

- Veamos ahora los votos particulares. En primer lugar, el Voto discrepante del Magistrado Enrique Arnaldo Alcubilla. Aunque propuesto por el PP para ocupar su puesto en el TC está de acuerdo en regular la eutanasia (de donde se concluye la escalofriante deriva anticristiana del PP), pero no con la Sentencia. A su juicio, no es correcta la construcción de un nuevo derecho fundamental a la muerte en contextos eutanásicos pues cierra la puerta a otras opciones de Legisladores futuros, basadas en Ley de cuidados paliativos (esto es cierto)<sup>4</sup>. Sí da buenos argumentos cuando indica que se olvida el TC de su STC 120/1990, que legitima la alimentación forzosa de presos; el TEDH ha dictaminado en varias ocasiones que del derecho a la vida no se desprende un derecho a morir. Sí cabe regular ese derecho conforme al margen de configuración de cada Estado, pero sin crear un nuevo derecho. Antes de la LO 3/2021 solo existía el derecho a resistir el encarnizamiento terapéutico y a

---

<sup>4</sup> Ciertamente la Constitución puede ser un «árbol vivo» (STC 128/2012) pero no cabe que el TC cree un derecho nuevo, no existente de manera manifiesta en la Constitución, pues se convierte espuriamente en un Poder Constituyente, como estamos viendo con extraordinaria preocupación que viene haciendo en relación con el aborto y la eutanasia, en sus últimas sentencias. Recordemos que hace unos meses el TS norteamericano, en su Sentencia de 24 de junio de 2022 (*Dobbs vs. Jackson Women's Health Organization*) anuló su polémica Sentencia *Roe vs. Wade*, de 1973, indicando que no cabe que el propio Tribunal se invente un derecho nuevo como el aborto, que no existía expresamente en las Enmiendas de la Constitución. Y es que en su Sentencia *Wade vs. Roe* el TS extrajo artificialmente el derecho al aborto de la 14ª Enmienda de la Constitución norteamericana, supuestamente porque del derecho ahí recogido al debido proceso se deriva un derecho a la intimidad que protege el derecho de la mujer embarazada a abortar o no).

ser informado de alternativas posibles. Ahora se da un salto mortal al derecho a morir.

Y el Voto discrepante Mag. Concepción Espejel Jorquera, también propuesta por el PP, que denuncia, con razón, que la Sentencia ha desbordado el control de constitucionalidad para crear un derecho que no existía, impidiendo otras opciones a futuros Legisladores. Efectivamente, el Derecho comparado no reconoce en su inmensa mayoría la eutanasia. En los países del Consejo de Europa sólo países Bajos, Bélgica y Luxemburgo, con resultados trágicos que están llevando a una auténtica sangría sin control. En Portugal, el Tribunal Constitucional portugués, en sus Sentencias 123/2021, de 15 de mayo, y 5/2023, de 30 de enero, declaró la inconstitucionalidad de las normas sometidas a control previo de constitucionalidad, impidiendo su entrada en vigor, por falta de precisión normativa en la definición de los supuestos que habilitaban la anticipación de la muerte, términos que son parecidos a algunos de los contemplados en la Ley española. Y recuerda también que el TEDH no ha reconocido expresamente el derecho a la eutanasia<sup>5</sup>.

## **II. LA STC 44/2023, DE 9 DE MAYO, SOBRE LA LEY ORGÁNICA 2/2010, DE 3 DE MARZO, DE SALUD SEXUAL Y REPRODUCTIVA Y DE LA INTERRUPCIÓN VOLUNTARIA DEL EMBARAZO**

### **ALGUNAS CUESTIONES PREVIAS**

Antes de comentar brevemente la Sentencia, hemos de recordar la inexplicable lentitud del TC para resolver el recurso contra la Ley Aído (12 años, varios de ellos de mayoría conservadora), a pesar de que el propio tribunal lo declaró de resolución prioritaria. Y la

---

<sup>5</sup> Ninguna de las Sentencias TEDH reconoce la vulneración del art. 8 CEDH por razones de fondo (Pretty contra Reino Unido; Koch contra Alemania; Gross c. Suiza; Lambert y otros c. Francia; Mortier c. Bélgica; o Hass contra Suiza).

denuncia de Mons. Reig Plá contra el presidente Mariano Rajoy, por haber aceptado la Ley ante la ONU a cambio de que España estuviera algún tiempo en el Consejo de Seguridad de la misma<sup>6</sup>.

El TC rechazó las medidas cautelares presentadas en el recurso en su Auto 90/2010, con votos particulares de Javier Delgado Barrio, Eugeni Gay Montalvo, Jorge Rodríguez-Zapata Pérez, Ramón Rodríguez Arribas y Guillermo Jiménez Sánchez. Desde entonces se ha abortado en España a más de 1 millón de niños. El asunto es tan terrible que se interpuso una querrela por parte de Abogados cristianos y Hazteoír, por delito de retardo malicioso en la Administración de Justicia, contra los presidentes del TC desde entonces (Andrés Ollero, Juan José González Rivas, Pascual Sala y Francisco Pérez de los Cobos), que la Sala 2ª del TS desestimó<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> En el Documento «Prioridades de España en Naciones Unidas. 69º Periodo de Sesiones de la Asamblea Plenaria», que se puede encontrar en la página web del Ministerio de Asuntos Exteriores, el Gobierno del PP se mostraba dispuesto a admitir los dos pilares del anticristianismo actual para conseguir un puesto en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas: el aborto y la ideología de género LGTBI. Dice así:

a) «Continuaremos impulsando el pleno disfrute y ejercicio de derechos por parte de niñas y mujeres en condiciones de igualdad y no discriminación por razón de género, incluidos los derechos de salud sexual y reproductiva (...).

b) «Continuaremos promoviendo el pleno disfrute y ejercicio de derechos por parte de personas gays, lesbianas, bisexuales, transexuales e intersexuales (LGBTI) y la eliminación de todas las formas de discriminación (...). Claramente, hemos de decir que el PP es ya, desde hace tiempo, un partido anticristiano. Y es escandaloso que emisoras de la Conferencia episcopal española como la COPE o 13TV le apoyen sin ambages.

<sup>7</sup> La querrela se interpuso por delito de retardo malicioso en la administración de justicia (art. 449 C.P., Abogados cristianos) o por delito de negativa a juzgar (art. 448 C.P., Hazteoír). El art. 448 C.P. sanciona al juez o magistrado que se niegue a juzgar sin alegar causa legal o so pretexto de oscuridad, insuficiencia o silencio de la ley. El art. 449 C.P. lo hace al juez, magistrado o secretario judicial culpable de retardo malicioso en la administración de justicia, considerándose «malicioso» el retardo provocado para conseguir una finalidad ilegítima. El Auto indica que, efectivamente, hay retraso pero que la jurisprudencia exige que se pruebe que existe una finalidad ilegítima pues «nada indica que la actuación de los querrellados en el asunto estuviera presidida, individual o colectivamente, por algún tipo de interés personal, o de cualquier otra clase, concretado en provocar un retraso en la

Igualmente, Vox planteó en junio de 2021 una queja ante el TEDH por retardo del TC, admitida en enero 2022, por violación del art. 6 CEDH (proceso judicial sin dilaciones indebidas). Desgraciadamente, en enero de 2023 el TEDH ha inadmitido el recurso, expresando “que el derecho supuestamente vulnerado queda fuera del ámbito de los derechos y libertades garantizados por el Convenio” Europeo de Derechos Humanos”. Lamentable, porque el art. 6.1 del CEDH sí habla de la exigencia de un “plazo razonable”.

La anterior ponencia, del Magistrado supuestamente conservador D. Enrique Arnaldo (rechazada por TC), iba en la línea de declarar inconstitucional una parte de la Ley Aído, concluyendo que el aborto no es un derecho fundamental, pero que cabe un sistema de plazos que lo permita las 14 primeras semanas aborto libre (!). El único reproche del magistrado consistía en proclamar que el Estado debe tutelar la vida prenatal permitiendo que la madre recibiera información sobre instituciones que pudieran ayudarla en sobre abierto y en considerar incorrecto someter la objeción de conciencia al servicio público<sup>8</sup>.

---

resolución con el objetivo de alcanzar una finalidad a la que pudiera aplicarse aquel calificativo». El Auto del Supremo también es escandaloso, a la vista del Documento arriba explicitado de España ante la ONU, que muy posiblemente supuso la orden interna del PP a sus magistrados para que no resolvieran el recurso, con la excusa de que los magistrados del PSOE sólo hubieran aceptado una Sentencia de mínimos. Desde luego, una Sentencia de mínimos siempre hubiera sido mejor que la actual STC 44/2023, que ha confirmado plenamente la Ley orgánica 2/2010, lo que hace irracional y vergonzosa esa excusa. Esta intuición nuestra quedó confirmada cuando el 9 de febrero de 2023, tras conocerse que el TC con composición progresista había propuesto a una nueva magistrada progresista (Inmaculada Montalbán Huertas) hacer la ponencia de la Sentencia, favorable a la constitucionalidad plena de la Ley Aído, el nuevo presidente del PP, Sr. Núñez Feijóo declaró que estaba de acuerdo con la L.O. 2/2010. Cfr. <https://elpais.com/espana/2023-02-09/fejoo-reafirma-su-apoyo-a-la-ley-de-plazos-tras-la-sentencia-del-constitucional-sobre-el-aborto.html>

<sup>8</sup> En su Voto particular a la STC del pasado 13 de septiembre, al recurso de inconstitucionalidad planteado por el PP, el magistrado se mostraba a favor de reconocer la objeción de conciencia a los hospitales concertados y privados católicos, algo que ha rechazado el Tribunal. También se mostraba contrario a la Disp. Adic. 5ª, donde se encauzan los recursos contencioso-administrativos frente a las decisiones administrativas contrarias al derecho a la eutanasia por el procedimiento

La nueva ponencia, de la Magistrada progresista Inmaculada Montalbán ha sido completamente favorable a la Ley Aído. Previamente, de forma escandalosa, el Pleno del TC rechazó la abstención de la Magistrada Espejel, afín al PP, al considerar que, aunque formó parte del Consejo General del Poder Judicial (CGPJ) que informó el borrador de la norma, se trata de un criterio expresado "hace más de 12 años"... (¡cómo si el paso del tiempo subsanara esto!) y rechazó también la recusación de cuatro magistrados implicados en la Ley (Cándido Conde-Pumpido, Juan Carlos Campo e Inmaculada Montalbán<sup>9</sup>).

## ARGUMENTOS DE LA STC 44/2023 Y COMENTARIO CRÍTICO

La STC 44/2023 ha sido tan amplia en su apoyo a la Ley que incluso ha salvado preventivamente la reforma Montero (Ley Orgánica 1/2023, de 28 de febrero), declarando la constitucionalidad del aborto de menores de entre 16 y 18 años sin consentimiento paterno.

El TC ha creado un derecho al aborto libre, sobre la base de la dignidad de la mujer y el libre desarrollo de su personalidad. También, por increíble que parezca, del art. 15 CE, porque considera que la imposición de una maternidad forzada supone una instrumentación de la persona contraria a dicho precepto. En contra de toda su jurisprudencia anterior (especialmente la STC 53/1985), el TC considera que el art. 15 CE sólo protege a los nacidos, no a los *nascituri*. Y tiene la desfachatez de decir que el sistema de plazos protege a los no nacidos, porque lo hace con exigencias nuevas a partir de la semana 14, aunque deje completamente desprotegidos a los niños hasta esa semana. Permite la objeción de conciencia sólo a los

---

preferente y sumario del recurso de protección de los derechos fundamentales, ya que en este caso no existe un derecho a la eutanasia reconocido a nivel constitucional. Claro está, el TC lo ha reconocido como tal, de manera tramposa.

<sup>9</sup> Las razones de abstención estaban clarísimas, porque Conde-Pumpido era Fiscal General del Estado cuando presidía el Consejo Fiscal que informó en anteproyecto de la ley Aído; Montalbán (y Espejel) porque integraban el CGPJ que también informó el borrador de la Ley; y Campo porque era Secretario de Estado de Justicia desde 2009 a 2011.

profesionales sanitarios directamente implicados y da por válida la información en sobre cerrado a la mujer.

Respecto al aborto posterior a las 14 semanas, considera el TC que no hay inseguridad jurídica por permitir que la mujer aborte por causas médicas (indicación terapéutica) puesto que existe un dictamen médico que debe avalar el riesgo grave para su vida o salud, aunque alegue motivos psicológicos de difícil concreción. Nos tememos que bastaría con que el niño fuera síndrome de Down para considerar riesgo psicológico grave de la madre, y en esto - dice - no habría discriminación hacia ellos, pues son *nascituri* y no personas nacidas.

Añade, finalmente, que los términos "graves anomalías en el feto"; "anomalías fetales incompatibles con la vida" y "enfermedad extremadamente grave e incurable", no generan inseguridad jurídica.

## CONCLUSIÓN

Nos encontramos en un gravísimo momento para nuestra Democracia.

En sus SSTC 19 y 44 de 2023 el TC ha actuado desbordando claramente la función de control de constitucionalidad que a este Tribunal le compete, actuando como un Poder Constituyente que ha creado, *ex novo*, el derecho a la autodeterminación de la vida propia en contextos eutanásicos y el derecho al aborto libre en las primeras 14 semanas.

Nunca como ahora, en sus cuatro décadas de historia, ha sido un Tribunal tan politizado, incluyendo a un Ministro del Gobierno y a una Directora General (cargo político) de la Administración General del Estado, rechazando recusaciones clarísimas, adoptando resoluciones que conculcan su propia jurisprudencia y alumbrando derechos no existentes. Y es previsible que siga actuando de forma similar en otros muchos asuntos.

La conclusión no puede ser más terrible: las togas de estos jueces no sólo se han manchado con el polvo del camino sino con la sangre de muchos inocentes.



# **ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ATENCIÓN AL FINAL DE LA VIDA TRAS APROBARSE LA EUTANASIA EN ESPAÑA**

Fernando Miguel Gamboa Antiñolo.

Médico Internista. Hospital El Tomillar. Universidad de Sevilla.

Eutanasia es un concepto antiguo que se utiliza de forma polisémica. En el año 519 ac. Cratino hablaba de la eutanasia como morir gozando de lo bueno que la vida puede ofrecer. Para Cicerón (106 ac.) la eutanasia era una muerte noble y con valor. Suetonio (70 dc.) describe la eutanasia como una muerte rápida y sin dolor. Con el paso de los años el concepto se ha modificado y en el año 1920 Binding y Hoche plantean la licitud de destruir la vida que no merece ser vivida, promoviendo así el inicio de leyes que permitieron acabar con la vida de muchas personas (leyes eugenésicas y eutánicas de la Alemania nazi). En los años 30, tanto en EE. UU. como en Inglaterra surgieron sociedades para promover la eutanasia que tras los desastres de la Segunda Guerra Mundial cesaron. Joseph Goebbels el ministro de propaganda nazi, desarrolló una potente herramienta para modificar la sociedad alemana en base a 8 pasos y facilitar la implantación de la eutanasia (fig1). En mi opinión, hasta el séptimo paso ya lo hemos vivido en la sociedad española. Y el último elemento ya es cierto en los países europeos donde la eutanasia es legal desde hace más de 20 años, con cambios importantes de la norma inicial, donde ya se permite la eutanasia en niños, en personas con deterioro cognitivo e incapaces, e incluso la posibilidad la eutanasia no solicitada.

Estamos hoy bajo el influjo de una nueva norma aprobada en Marzo de 2021 que plantea como un derecho que frente al sufrimiento existe la posibilidad de acabar con la vida de una persona. Antes de adentrarnos en la ley que se ha aprobado en España debemos reflexionar sobre algunos términos (fig 2): la muerte olvidada, la dignidad, la calidad de vida, el sufrimiento, la autonomía...



Hace 50 años el tabú era el sexo. Hoy el tabú es la muerte. Nadie habla de ella (incluso en tiempos de pandemia). Clásicamente había un *Ars Morendi*, todo un ritual que permitía la despedida en familia. Hoy prima “la cultura de la anestesia”, con una tolerancia cero al sufrimiento y la muerte ha sido alejada de la vida de las personas, los tanatorios están en las afueras de pueblos y ciudades, y parece deseable que jamás ningún niño se entere que la muerte forma parte de la vida: es “la muerte olvidada”. No obstante, a pesar del desarrollo de la ciencia y de la técnica, la muerte forma parte de la vida de todos. Decía Cicerón “filosofar no es otra cosa que disponerse a la muerte”, y Michel de Montaigne en su ensayo “La educación de los hijos”, también insiste en la necesidad de plantear que la vida tiene un final, la muerte para todos. En la tradición católica base de nuestra cultura son múltiples los santos que han sido representados con la calavera entre sus manos.

Dignidad es una palabra poliédrica, dónde diferentes orientaciones dan lugar a diferentes conceptos. Mientras que para Kant “el hombre no puede ser tratado por ningún nombre ni por otro ni siquiera por sí mismo como un simple instrumento sino siempre a la vez como un fin y en ello estriba la dignidad”, para Tristán Engelhardt “no todos los humanos son personas”, o incluso para Peter Singer “la condición de persona depende del ejercicio de algunas cualidades” y “la mera pertenencia al género humano no implica dignidad alguna” tanto que “el valor de un cerdo adulto se sitúa en un nivel más alto que el de un niño de un año”.

En estos tiempos en que tal y como Zygmunt Bauman afirma vivimos en medio de una modernidad líquida donde “los valores y las virtudes están en crisis: el hombre líquido los cambia según las circunstancias como el líquido al continente”. “Hemos olvidado el amor, la amistad, los sentimientos, el trabajo bien hecho. Lo que se consume, lo que se compra son solo sedantes morales que te tranquilizan los escrúpulos éticos”. Estamos en el tiempo del relativismo ético donde la dignidad se interpreta de múltiples formas. Benedicto XVI plantea “la dignidad del hombre no se identifica con los genes de su ADN ni se disminuye por la presencia de

diferencias físicas o defectos genéticos y está presente desde el momento de la fecundación”.

El valor de la dignidad no puede encerrarse en categorías subjetivas o emotivas, sino que tiene una dimensión normativa objetiva. Declarar, por medio de la dignidad, la subjetivización de un valor como el de la vida, supondría relativizarlo. Reducir la vida a la dignidad subjetivamente considerada, implicaría que, del valor intrínseco de esa dignidad, se pasa a factores circunstanciales, entre los que destaca uno de los elementos que más flagrantemente pueden alterar la exigencia de la dignidad como es el de la utilidad. Según esto hay vidas que ya no merecen la pena, en sentido literal, ser vividas, por tener mermadas las capacidades biológicas, por el sufrimiento biológico de una enfermedad crónica e incurable o por la pérdida de sentido de la misma.

Otro término que considerar es calidad de vida, un concepto subjetivo definido como “la percepción de un individuo de su situación de vida, en el contexto de su cultura y sistemas de valores, en relación a sus objetivos, expectativas, estándares y preocupaciones” que con mucha frecuencia se interpreta como algo objetivo sin que sea válido. Cuando se analiza en diferentes enfermedades crónicas el valor que cada uno da sobre su vida y se contrasta con la valoración que dan de ella sus familiares y los profesionales sanitarios, destaca el hecho de que el enfermo se valora mucho más que su familiar, su médico o su enfermero.

Un tercer elemento para considerar es la definición de sufrimiento. Son muchas las definiciones del término. Destacamos la que desarrollan Chapman y Gavrín (fig 3) “un complejo estado afectivo, cognitivo y conductual negativo caracterizado por la sensación que tiene el individuo de sentirse amenazado en su integridad por el sentimiento de impotencia para hacer frente a dicha amenaza y por el agotamiento de los recursos personales y psicosociales que le permitirán afrontar dicha amenaza”. Se podría pues considerar que el sufrimiento se presenta como un cociente entre las amenazas y

los recursos de los que disponemos para afrontarlas. Podemos pues disminuir el sufrimiento asociado al final de la vida de dos formas. O bien disminuyendo las amenazas, cosa que muchas veces es difícil cuándo aparece la enfermedad, o bien aumentando los recursos. La respuesta que podemos dar muchas veces está basada en la atención sanitaria, en la atención social, en la atención psicológica o en la atención espiritual, herramientas todas desarrolladas en el ámbito de los Cuidados Paliativos.

El sufrimiento forma parte de nuestra vida. Es difícil madurar sin él y en las crisis de nuestra vida aparece de forma recurrente. La experiencia negativa del dolor y la enfermedad quiebra la armonía con nosotros mismos, con los otros, con la naturaleza y muestra la frágil integridad de nuestra salud. La amenaza de una grave enfermedad oscurece el horizonte de nuestra vida y nuestros proyectos hiriéndonos física y moralmente pero también el sufrimiento, realidad inherente a nuestra condición humana, es una oportunidad para crecer espiritualmente. Así lo constató y lo dejó escrito Víctor Frankl tras su terrible experiencia en un campo de concentración nazi. La búsqueda del sentido de su vida por parte del hombre, especialmente en las condiciones de extremo sufrimiento como puede ser una dolorosa enfermedad o la reclusión en un campo de concentración, constituye una fuerza primaria de naturaleza instintiva, un poder admirable que él describiría con palabras de Nietzsche: “Quien tiene un porqué para vivir, encontrará casi siempre el cómo”.

Víctor Frankl escribió “El hombre en busca de sentido” y en él plantea que “el hombre no se destruye por sufrir se destruye por sufrir sin ningún sentido”, “en realidad el sentido del dolor es consecuencia el sentido de la vida que se tenga: en cierto modo el sentido del dolor remite y se resuelve en el sentido de la vida”. Vivir la vida con sentido permite un sufrimiento con sentido. Contrastan estas afirmaciones con la falsa visión de la vida, con la algofobia (el miedo al sufrimiento) de la “sociedad paliativa” actual en la que los hombres y mujeres, especialmente los jóvenes, buscan cada vez más el confort y todo lo que lo distraiga del dolor y la muerte inevitable.

¿Qué sentido tienen el dolor y el sufrimiento para el hombre en el mundo contemporáneo? ¿Cómo afronta la sociedad actual el sufrimiento? Consciente o inconscientemente posicionados lejos del dolor; viviendo como si no existieran. Sin embargo, la experiencia profesional nos reafirma en dos verdades decisivas: ante la realidad universal del dolor el principal enigma no reside en su porqué y en su sentido sino en nuestra capacidad y recursos para vivirlo y compartirlo como experiencia humana necesaria universal. La segunda verdad, aprendida al lado de los enfermos y del testimonio ejemplar de muchos hombres y mujeres a lo largo de mi vida es la consideración del dolor como un lugar teológico. En la experiencia de muchas personas el sufrimiento es una mediación para el encuentro personal con Dios. La fe es una iluminación en esta realidad de la vida.

Daniel Callahan forma parte de los convencidos de que el médico (la medicina) debe ir más allá de lo puramente técnico en su intento de liberar al paciente del sufrimiento que la enfermedad le impone. Su planteamiento resulta particularmente clarificador para avanzar en la controversia: La realidad del sufrimiento, con toda su complejidad, es una parte básica de la condición humana, y un asunto inevitable en la atención al enfermo. Los médicos han sido capaces de aliviar el dolor casi siempre, generalmente con opiáceos, si bien no totalmente hasta el punto de abolirlo. No ha ocurrido lo mismo con el alivio del sufrimiento, a menudo un problema mucho más arduo con el que lidiar. Mientras que el dolor aflige simplemente el cuerpo, el sufrimiento (que se presenta de muchas formas vejatorias y tortuosas) aflige el espíritu humano, obligándonos a menudo a cuestionarnos la vida misma. El dolor, de hecho, hiere y puede afligir por sí mismo, pero si es demasiado profundo y persistente, se torna en sufrimiento, haciéndonos lamentar el seguir vivos, y esto no lo puede aliviar ningún opiáceo más que momentáneamente.

Un cuarto elemento por considerar es el concepto de autonomía. Sin lugar a duda es necesario que los hombres se desarrollen libres, capaces de tomar decisiones de forma autónoma, pero todos lo

hacemos en el contexto de una sociedad que limita nuestra libertad. Los defensores de la eutanasia la plantean como un derecho autónomo del individuo sin tener en cuenta la sociedad en la que están insertados, ni la necesaria colaboración de los profesionales sanitarios. El derecho a morir no se reconoce en nuestras leyes, tampoco la obligación de vivir, aunque la vida sea un bien jurídico con la máxima protección.

El deseo de adelantar la muerte no es una situación nueva, pero multitud de estudios han demostrado que este deseo no se mantiene en el tiempo, está relacionado con problemas físicos, emocionales o sociales, con el miedo o con la posibilidad de sentirse una carga, con la pérdida del sentido de la vida. Muchas veces significa un grito de petición de ayuda, un deseo de dejar de sufrir, el evitar ser una carga, desear vivir, pero no así.

Este deseo de adelantar la muerte puede tener diferentes respuestas unas con consenso: la ayuda a la dependencia, los cuidados paliativos, la limitación de medidas, la sedación paliativa o la planificación anticipada de las decisiones; otras que sin lugar a duda no cuentan con consenso ético como la eutanasia y el suicidio asistido. Los Cuidados Paliativos surgieron como una respuesta para atender a las personas enfermas que sufren mediante un cuidado adecuado. Sus objetivos son la asistencia integral activa y continuada de los pacientes en situación terminal y sus familias, por un equipo interdisciplinar cuando la expectativa no es la curación. El problema es que estos cuidados no están adecuadamente desarrollados. Son muchas las personas que mueren sin que hayan recibido atención paliativa, tanto una adecuada atención paliativa por sus médicos y enfermeros habituales como una actuación por expertos en cuidados paliativos en situaciones de alta complejidad.

Hay dos conceptos relacionados con los cuidados paliativos que debemos señalar. Uno es “la limitación de esfuerzo terapéutico” o adecuación de medidas, que consiste en retirar o no instaurar aquellas medidas consideradas fútiles. Implica adecuar los

cuidados a la situación del paciente. De esta forma evitaremos la obstinación terapéutica. Otro es la sedación paliativa: aplicar fármacos para bajar el nivel de conciencia cuanto sea necesario, como forma de aliviar a una persona que presenta síntomas refractarios tras su consentimiento (personal o por representación). Así Benedicto XVI en su encíclica *Spe Salvi* plantea “Conviene ciertamente hacer todo lo posible para disminuir el sufrimiento; impedir cuanto se pueda el sufrimiento de los inocentes; aliviar los dolores y ayudar a superar las dolencias psíquicas. Todos estos son deberes tanto de la justicia como del amor y forman parte de las exigencias fundamentales de la existencia cristiana y de toda vida realmente humana”.

Otro recurso que puede ser importante para disminuir el sufrimiento de las personas con grandes necesidades de cuidado es el desarrollo de las ayudas a la dependencia. El plazo legal de esta ayuda es de 6 meses para valorar la solicitud, pero actualmente el retraso rota los 3 años, y como se publicaba la prensa más de 37000 dependientes andaluces fallecieron en 2020 esperando los trámites para el reconocimiento de su dependencia.

Así pues, tenemos un problema importante con los recursos que pueden ayudarnos a combatir el sufrimiento en España: ni tenemos adecuados Cuidados Paliativos, ni la ayuda a la dependencia llega a aquellos que lo necesitan. Tenemos pues una gran confusión en términos: dignidad, calidad de vida, autonomía, sufrimiento, en un contexto donde la muerte se ha obviado. En este contexto y en medio de la pandemia se aprueba en España una nueva norma legal.

Los partidarios de la eutanasia suelen citar la autonomía del paciente y la compasión como justificaciones de su punto de vista, pero sin una noción correspondiente del paciente como persona. Se enumeran cuatro argumentos para justificar el suicidio asistido y la eutanasia: el argumento de la autonomía, el argumento de la

compasión, el argumento del mal del sufrimiento, y el argumento de la pérdida de dignidad.

El argumento de la autonomía afirma que las personas racionales tienen un derecho fundamental a disponer de sus cuerpos y que, dadas las diferentes percepciones del "bien" en una sociedad pluralista, deberían tener la libertad, como pacientes, de elegir el momento y la forma de la muerte. Lo que cuenta es lo que el paciente quiere y juzga que es un beneficio o un valor en su propia vida. La autoridad moral se deriva del consentimiento y no del argumento racional. La autonomía individual se convierte entonces en el principio supremo. La "autoridad" derivada del consentimiento hace que las decisiones morales sean arbitrarias. Pero cuando la libertad se absolutiza de manera individualista, se vacía de su contenido original y se contradicen su sentido y su dignidad

El argumento de la compasión es bastante sencillo: sentimos compasión por los enfermos y los moribundos y, en un sentido muy real, sufrimos con ellos. La necesidad emocional de poner fin a este sufrimiento (simpatía o empatía) es la justificación de la eutanasia. Se trata de un argumento basado en las emociones; la razón y las normas no desempeñan ningún papel directo. Los sentimientos en sí mismos no determinan los valores ni nuestro conocimiento de ellos. Como afirma Juan Pablo II "la verdadera "compasión" lleva a compartir el dolor del otro; no mata a la persona cuyo sufrimiento no podemos soportar"

El argumento del mal del sufrimiento. Este argumento sostiene que asumiendo que el sufrimiento carece de sentido, "es un mal sin paliativos que justifica el alivio, aunque signifique acelerar la muerte". No obstante la finalidad del sufrimiento es, en el mejor de los casos, un "misterio" que la mayoría de los humanistas seculares considerarían *prima facie* inaceptable; en el peor de los casos, el sufrimiento carece de sentido y debería terminarse lo antes posible. Hay una dimensión personal del sufrimiento que es transformadora, el

sufrimiento tiene sentido a través de la participación en el sufrimiento de Cristo. El sufrimiento señala quizá los límites de la razón humana, pero tales límites no implican falta de sentido.

El último argumento utilizado para justificar el suicidio asistido y la eutanasia es bastante familiar debido al uso de la frase "muerte con dignidad", tanto en la literatura académica como en el habla cotidiana. Los defensores de la eutanasia argumentan que el dolor y el sufrimiento eliminan la dignidad humana, y que la muerte del paciente le permite "morir con dignidad". El paciente se siente alejado de sus seres queridos y de la comunidad en general. En última instancia, la pérdida de dignidad se basa en este aislamiento. No es la dignidad real de una persona lo que se degrada, sino lo que Pellegrino llama su "dignidad imputada". La reacción de los demás ante los enfermos y los que sufren contribuye a menudo a esta pérdida de dignidad imputada. La percepción, por ejemplo, de los enfermos terminales de que su sufrimiento es una carga para la familia o el personal de atención de salud (empíricamente bien demostrada) indica que las consecuencias negativas de la atención continuada también las sienten otros. Estas "consecuencias negativas" luego se transmiten al propio paciente para que las utilice en el proceso de toma de decisiones. Pero la dignidad se realiza en la vida, no en la propia muerte.

Desde su publicación en el BOE del estado el 25 de marzo de 2021 de la Ley Orgánica de Regulación de la Eutanasia (LORE) (fig 4), los españoles tenemos otra forma de afrontar el sufrimiento: acabar con la persona que sufre. Etimológicamente eutanasia significa buena muerte. Esta ley lo define como el acto deliberado de dar fin a la vida de una persona producido por voluntad expresa de la propia persona y con el objeto de evitar un sufrimiento. Sorprenden los argumentos que aparecen en el preámbulo y que justifican su desarrollo: la creciente prolongación de la esperanza de vida, el incremento de los medios técnicos, la secularización de la vida y el reconocimiento de la autonomía de las personas. En la definición del procedimiento de la eutanasia que aparece en este preámbulo aparece la autonomía de la voluntad como el elemento primordial



que la justifica: se puede definir [la eutanasia] como el acto deliberado de dar fin a la vida de una persona, producido por voluntad expresa de la propia persona y con el objeto de evitar un sufrimiento . Por otro lado, también en dicho preámbulo, se valora la exigencia de la dignidad de la persona humana como un valor que puede oponerse o racionalmente compatibilizarse con el derecho fundamental a la vida y a la integridad de física y moral, en tanto que supone un ámbito de convicción moral en la que el mismo individuo, pueda considerar que preserva su vida, en unas condiciones que considere compatibles con la dignidad personal. El argumento para ofrecerle la eutanasia pivota pues sobre la esfera de dos valores: la autonomía individual y la dignidad de su vida. Dos valores que, junto a la libertad individual, prevalecen en el preámbulo de la LORE

Los requisitos de aplicación de la norma exigen tener la nacionalidad española o la residencia superior a 12 meses, disponer por escrito de la información que exista sobre su proceso médico de las diferentes alternativas y posibilidades de actuación incluida la de acceder a cuidados paliativos integrales comprendidos en la cartera común de servicios y a las prestaciones que tuviera derecho de conformidad a la normativa de atención a la dependencia (aunque no habla de disponer de una adecuada atención paliativa como ya exige el Tribunal Constitucional, ni siquiera de una adecuada atención a la dependencia).

Se exige haber formulado dos solicitudes de manera voluntaria y por escrito o por otro medio que permita dejar constancia con una separación de al menos 15 días naturales (aunque la ley acepta un periodo menor en algunas circunstancias) y por último se exige un consentimiento informado previo la prestación de ayuda para morir que se incorpora la historia clínica del paciente.

En periodos de enfermedad, dictaminar racionalmente y en plenitud de facultades, la propia voluntad no deja de ser problemático por las fluctuaciones que pueden percibirse individualmente tras

el diagnóstico como puede pasar con enfermedades degenerativas, o con una elevada percepción de sufrimiento y la vulnerabilidad de los trastornos mentales. Es una ficción a veces definir claramente la competencia, aislando el proceso racional de la toma de decisiones de los contextos hospitalarios, familiares o afectivos, e incluso políticos, puede llegar a desvirtuar la misma naturaleza del hombre. Aún más en los trastornos mentales (afirma la Sociedad Española de Psiquiatría) la libertad interna es generalmente el elemento más comprometido, pudiendo llegar a anularse de forma transitoria o definitiva la capacidad de decidir. La valoración de la capacidad para consentir se convierte en el eje principal de la proposición de ley, moviéndonos entre dos requerimientos éticos: reconocer la libertad no mediatizada patológicamente de las personas en la toma de decisiones y proteger a quienes tienen disminuida su autonomía.

Se plantean dos situaciones para aplicar esta norma: sufrir una enfermedad grave e incurable (que se define como aquella que por su naturaleza origina sufrimientos físicos o psíquicos constante de insoportables sin posibilidad de alivio que la persona considere tolerable, con un pronóstico de vida limitado, en un contexto de fragilidad progresiva) o bien tener un padecimiento grave crónico e imposibilitante. Este se define como situación que hace referencia a limitaciones que inciden directamente sobre la autonomía física y actividades de la vida diaria de manera que no permite valerse por sí mismo así como la capacidad de expresión y relación y que llevan asociado en sufrimiento físico o psíquico no obstante intolerable para quién lo padece existiendo seguridad o gran probabilidad de que tales limitaciones vayan a persistir en el tiempo sin posibilidad de curación o mejoría apreciable.

La norma habla de dos tipos de prestaciones de ayuda para morir bien mediante la administración directa al paciente de una sustancia por parte del profesional sanitario competente que es lo que clásicamente se conoce como eutanasia, o bien mediante la prescripción o suministro al paciente por parte del profesional sanitario de una sustancia de manera que esta se la pueda autoadministrar

para causar su propia muerte que habitualmente se ha denominado suicidio asistido.

La ayuda médica para morir es necesariamente directa activa y con participación de profesionales sanitarios médicos y enfermeras y se incluye como una prestación más de la cartera de servicios del Sistema Nacional de Salud. El fallecimiento como consecuencia de esta ley tendrá la consideración de muerte natural y así se certificará. Respecto a la libertad de conciencia de los profesionales sanitarios para objetar, la norma promueve un procedimiento a desarrollar por las diferentes comunidades autónomas, con gran restricción para su aplicación.

Esta ley está llena de definiciones indeterminadas, de ambigüedades que generan incertidumbre (como ha reconocido el Tribunal Constitucional en una reciente sentencia) y coloca en el centro el sufrimiento humano como la medida de todas las cosas. Frente a una sociedad donde la ética del cuidado mutuo está valorada, la solidaridad y la reciprocidad en la atención al vulnerable, se nos plantea una sociedad donde la muerte sea una salida fácil al sufrimiento. Todo ello en un país donde la dependencia no está atendida y los cuidados paliativos no están adecuadamente desarrollados. Plantea además otra cuestión: se convierte en un derecho (y no en una situación despenalizada en algunos supuestos) y sabemos que las leyes tienen poder educativo, se traduce en valores éticos a una sociedad, no hay derechos “malos”. Lo que establece la ley tiene clara incidencia en el pensamiento y en las conductas personales y sociales. Aristóteles hablaba de la ley como un elemento con función pedagógica e instructiva que configura no solo el modo de actuar sino el pensamiento, la conciencia y la propia comprensión del ser humano. Por ello podemos esperar que esta ley va a cambiar los valores de acompañamiento en el sufrimiento y la atención a los vulnerables, claramente modifica el papel de los profesionales de la salud que a partir de ahora están legitimados para dar muerte en algunas condiciones a otros seres humanos, centra la dignidad en la autonomía de la decisión y no en el valor de la persona y puede hacer que la libertad pierda su valor social

para ser reflejo de una voluntad aislada. La cuestión del sufrimiento no deja de ser la piedra de toque de una cultura que ha aceptado la eutanasia por ser incapaz de convivir con el dolor, y que vincula el dato de la dignidad con el del bienestar. De esta manera, con esta ley lo que se ha querido decretar es la ilegalidad del sufrimiento.

La LORE se tramitó como proposición de Ley Orgánica, y no como proyecto de ley como hubiera sido lógico dada la mayoría ideológica que sostiene al Gobierno. La razón habría que buscarla en que, en el proyecto de ley se requiere además de la exposición de motivos una serie de informes o dictámenes preceptivos de los órganos consultivos especialmente el de Consejo de Estado, el Consejo General del Poder Judicial, y otros. El Comité bioética al no ser consultado realizó de oficio un informe cuyas conclusiones evidencian el rechazo de la transformación de la eutanasia en un derecho subjetivo que produjera la obligación de una prestación pública, porque la compasión hacia el sufrimiento no puede legitimar, por sí misma, la solicitud de la eutanasia en el concepto de la autonomía, además de que no afecta al espacio privado del individuo. Los médicos, a través de sus organizaciones de representación colegial, se oponen a esta práctica, también en su dimensión de autonomía de la voluntad y sobre todo, por la percepción de que la administración del suicidio asistido o eutanasia, no puede ser considerado como un acto médico

Chesterton decía “la ley obedecerá a su propia naturaleza no a la voluntad de los legisladores. Y acabará inevitablemente dando los frutos que hayamos sembrado en ella”. Así mismo desconocemos las consecuencias económicas de este nuevo escenario, pero conocemos el informe financiero del Parlamento de Canadá de octubre 2020 sobre los costes estimados de la muerte medicalizada: ha producido en aquel país un ahorro neto en coste directo de asistencia de 86,9 millones de dólares. Sabemos que la realidad en otros países ha sido de un rápido crecimiento de las muertes medicamente asistidas (fig 5), llegando en este momento a más del 5% de las muertes (1 de cada 20 muertes) en los países del Benelux,

con admisión de la eutanasia en niños, en enfermos mentalmente incapaces. El extremo puede ser la motivación de la solicitud de la eutanasia por motivos de pérdida de la incapacidad para participar en actividades que hacen la vida “agradable”, o la muerte por cansancio vital, que ya se plantea en los Países Bajos.

Es posible pues, que estemos abocados a una pendiente resbaladiza que conlleve un desarrollo en nuestra sociedad de una nueva realidad: la muerte asistida como la respuesta al sufrimiento. Estamos pues llamados a poder dar una respuesta en medio de esta sociedad a través de la formación, de la información, del desarrollo de iniciativas sociales o políticas que modifiquen las normas y permitan el desarrollo de una adecuada atención paliativa y del acompañamiento de aquellos que sufren en nuestro entorno.

## **BIBLIOGRAFIA**

\*Ashley K. Fernandes Euthanasia, Assisted Suicide, and the Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla. *Christian Bioethics* 2001; 7: 379-402

\*Ashley K. Fernandes Suffering in the context of Euthanasia and Assisted Suicide: Transcending Job through of Wojtyla`s Anthropology. *Christian Bioethics* 2010; 16: 257-273

\*Benedicto XVI . Spe Salvi

\*Byung-Chul Han. La sociedad paliativa. El dolor hoy. Ed Herder 2021

\*Callahan D. Foreword: Suffering and the human condition. En: Ronald M. Green, Nathan J. Palpant (eds). *Suffering and bioethics*. Oxford University Press, 2014

\*Consejo Andaluz de Colegios de Médicos. La eutanasia no es un acto médico, disponible en <https://cacm.es/2022/04/07/la-eutanasia-no-es-un-acto-medico>.

\*Cost Estimate for Bill C7 “Medical Assistance in Dying”. Office of the Parliamentary Budget Officer, Canada, 2020

\*Eutanasia a personas sanas: ¿el hastío de vivir?. *El mundo* 25/10/2016

\*Informe del Comité de Bioética de España sobre el final de la vida y la atención en el proceso de morir. Comité de Bioética de España. 6 de octubre de 2020.

\*José María Rubio Rubio. El sufrimiento humano. La figura de Job. Una aproximación desde la ética. Jornadas Sociedad Andaluza de Cuidados Paliativos. Sevilla 2020

\*José Manuel Martínez Guisasola. Una perspectiva histórico-social de la eutanasia y respuesta del magisterio de la Iglesia A. *Isidorianum* 2019; 219-248

\*Juan Pablo II. *Salvifici Doloris*. 1984

\*Ley Organica de Regulación de la Eutanasia disponible en <https://www.boe.es/boe/dias/2021/03/25/pdfs/BOE-A-2021-4628.pdf>

\*Mariona Guerrero-Torrelles<sup>a</sup>, Andrea Rodríguez-Prat<sup>b</sup>, Cristina Monforte-Royo<sup>a</sup>, Josep Porta-Sales. Responder al deseo de adelantar la muerte en pacientes al final de la vida: síntesis de recomendaciones y guías clínicas. *Med Pal* 2018; 25:121-129

\*Posicionamiento de la Sociedad Española de Psiquiatría sobre la “Proposición de Ley orgánica sobre la regulación de la eutanasia” . Eutanasia y enfermedad mental. Disponible en

<https://sepsm.org/wp-content/uploads/2023/03/SEP-Posicionamiento-Eutanasia-y-enfermedad-mental-2021-02-03.pdf>

\*Tribunal Constitucional. Nota Informativa nº 24/2023 Disponible en [https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP\\_2023\\_024/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2024-2023.pdf](https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_024/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2024-2023.pdf)

\*Pleno Tribunal Constitucional . Sentencia 19/2023, de 22 de marzo de 2023. Recurso de inconstitucionalidad sobre la lore. Disponible en [https://www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=boe-a-2023-10044](https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=boe-a-2023-10044)

\*Ramón Darío Valdivia Jiménez. Hacia la ilegalidad del sufrimiento: una mirada crítica a la LORE. En Álvaro Sánchez Bravo (Dir) *Humanum lura et Socialis Doctrinam Ecclesiae*. Editorial Alma Mater, Madrid 2022

\*Victor Frankl “El hombre en busca de sentido”. Ed Herder 1986.



# CUERPO SILENTE O EL ACONTECER DE LA DISTANCIA: HUELLAS DE CONFINAMIENTO Y HUELLAS DE DOLOR<sup>1</sup>

María Cristina Sánchez León.

Filósofa egresada de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá - 2000), Magister en Historia y Teoría del Arte y la Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá-2007) y Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Manizales y CINDE (Manizales-2017) con una tesis doctoral cuyo objetivo fue desarrollar los vínculos entre Estética y Política a partir de la figura de la Jovialidad, recibiendo la mención Summa Cum Laude.

*“Acerca de este artista ingenuo proporcionanos alguna enseñanza la analogía con el sueño. Si nos imaginamos cómo el soñador, en plena ilusión del mundo onírico, y sin perturbarla, se dice a sí mismo: “es un sueño, quiero seguir soñándolo”*

*F. Nietzsche. El nacimiento de la Tragedia (Parágrafo 4)*

## LLEGADA

Por un lado, el cuerpo historiado, el que guarda y apresa, el que contiene y retiene, aquel que es uno cuando la puerta se cierra y otro cuando la puerta se abre. Se podría abrir esta reflexión recordando una de las escenas de cuerpo: el tránsito en autobús hacia la ciudad de Bogotá (Colombia) desde el municipio de Madrid

---

<sup>1</sup> El presente capítulo es uno de los resultados de investigación del Proyecto de investigación-creación titulado: *Cuerpos creados: narrativa visual y acústica de los cuerpos cotidianos (Cuerpo silente)* respaldado y financiado por la Pontificia Universidad Javeriana (Cali - Colombia) y desarrollado durante el periodo de confinamiento y emergencia sanitaria declarada en los años 2020 y 2021.

Adicionalmente como resultado de investigación existe el mediometraje titulado *Cuerpo silente* (2022) <https://www.youtube.com/watch?v=So9nKuMJC1k>



(Cundinamarca-Colombia). Hace algunos años, el autobús terminaba en el centro de la ciudad, más exactamente en la Avenida 19 con carrera 13. Allí se detenía. Algunas veces con los trancones, estos buses se metían en calles como las 17 o 18 o, más allá, en la 20 o 21. Esto no sería importante decirlo si no se recordara lo que los ojos de muchos veían: veían cuerpos de chicas esperando con rejas en frente de ellas, se veían allí paradas con cuerpos y miradas que podrían confundir el desafío y un dolor profundo. Los cuerpos erguidos se preparaban para la guerra contra el cuerpo del extraño; quizá una guerra que no se quería librar y que, al mismo tiempo, ya representaba *per se*, una derrota. Muchos quizá, no las veíamos con lástima, ni con curiosidad, y mucho menos con deshonra; sino más bien como si fuesen los cuerpos de la calle o más bien, como la forma en la que la calle adquiriría cuerpo. No es fácil explicarlo, pero para muchos, caminar las calles de lo que se llama hoy en día “zona de tolerancia” no representaba precisamente “temor” ¿Hay que temerle al cuerpo?

Aquellos, eran cuerpos que emergían en tránsito porque el mundo había transitado por ellos, porque en el cuerpo que aparentemente deseaba, residía el alma que deseaba recuperar quizá la propia carne. Era como si el cuerpo fuera la dislocación permanente, ¿qué pasaría si aquellos cuerpos se levantasen como en un coro trágico similar al de Lars von Trier en *Anticristo*?

Lo que sea un cuerpo, es un horizonte abierto para cada uno de los lectores, lo que es un cuerpo es un dilema filosófico que tiene varias aristas. Lo que es un cuerpo, es lo que a cada uno le sucede como cuerpo. Así, es posible encaminarnos por la vía del arte: ¿Cuántas veces hemos escuchado que el artista es necesario o que nos necesita? ¿En cuántas ocasiones hemos encontrado la afirmación de que el arte no es otra cosa sino la producción de las reglas del espíritu en la superación de la regla misma? Muchas otras veces, se ha dicho que el arte no obliga, no resume, no reseña, no

cuenta; sino que siendo un mundo aparte en el que con toda razón nos obliga a mirar desde “el otro lado”, nos hace sentir entre ridículos e idiotas, ridículos porque más expuestos no podemos quedar, idiotas porque no quedamos “libres” de acción sino incapaces de ella.

Traer a una primera estación la imagen de Ko Murobushi, nos hace pensar -entre otras cosas- en una danza de cuerpos mezclados recordando en qué momento dejaron de ser cuerpo. Pensar por ejemplo en cuerpos que más que estar en tensión, “ocurren” o “suceden” como en *Más allá del bien y del mal* (dirigida por Liliana Cavani), es recordar el sueño “opioso” de Nietzsche y la realidad “acuosa” que viven Paul Ree y Lou Andrea Salomé en frente del filósofo espectador.

## **PRIMERA ESTACIÓN O AL MEJOR ESTILO DE LUCY: DESAPARECER**

Nos tardaremos poco en esta estación. Es un punto de partida. Nada nos ha tocado más en la vida como la muerte cerca y sin testigos. La muerte *ocurre* a los que quedan, es claro. Quizá no valdría mucho la pena decir lo que uno siente, piensa, decanta y hasta usa en una terapia de duelo, por ejemplo. Lo que sí queremos decir, es que con la muerte de nuestros seres amados es que entendemos lo que podría pensarse desde la filosofía de Demócrito y Leucipo: “Los mundos surgen de la siguiente manera: numerosos cuerpos de toda clase de figuras se mueven “por abscisión de lo infinito” hacia un gran vacío; allí se juntan y originan un único remolino, en el que al chochar, unos con otros y girar con toda clase de giros, comienza a separarse lo igual hacia lo igual” (Kirk, Raven, 1987)

Tanto Demócrito como Leucipo concebían la existencia del efluvio como aquella composición original de la materia, y afirmaban que lo que existía, lo que vemos, el mundo que tenemos en frente, es

y existe sólo en virtud de que hay una organización de pequeñas moléculas que se atraen entre sí, tanto, tanto que estando tan cerca, forman un cuerpo sólido. Es posible pensar desde aquí, que así aparezca la muerte, como aquella des-integración que vuela, y se eleva, quizá a formar otra cosa, o a formarse en otras cosas. Algo parecido a lo que vemos en *Lucy*, película dirigida por Luc Besson (2014)

Haber hecho un medimetroaje titulado *Cuerpo silente*, obra que resulta del proyecto de Investigación-creación que origina esta reflexión, fue precisamente darle paso a la pregunta por cómo poner en escena los fragmentos de vida y de muerte, que el cuerpo nos exige suponer, pensar o comprender; sobre todo en lo que se traduce como emergencia sanitaria y confinamiento. Pensamos en cuerpos inmóviles, en cuerpos-objetos, en cuerpos que fueron capaces de traducir su sueño como forma de vida itinerante y descontrolada, en cuerpos que se expandieron o se contrajeron como si la piel fuese ese envoltorio de resguardo o negación. Pensamos en el cuerpo como un costal de carne, que recogíamos y curábamos con la típica libido del que considera que lo feo no es lo desagradable, sino el lugar y el espacio para ver desde el otro lado la belleza. En un país como Colombia (Suramérica) pensamos en los cuerpos que se “pierden”, que se “refunden” y en los que ya no es posible ver y mucho menos a los que ya no es probable curar, si fuera el caso. Miles de veces los cuerpos fueron tirados a los ríos, con piedras, como replicando lo que fuera la actitud del cazador de Caperucita roja. Nos fue lícito volver literatura lo que crimen era. Imaginamos los cuerpos que se encuentran con su propia sombra y se despiden con su *propio* amanecer.



Título: *¿Quién es?* (2021)  
Técnica: Fotografía digital con smartphone  
Autor: María Cristina Sánchez León

## SEGUNDA ESTACIÓN: DOLOR Y CREACIÓN O LA DERIVA DE LA TEMPORALIDAD

*"Porque aunque un ratón depende tanto de Dios como un ángel, y la tristeza tanto como la alegría, no por eso puede un ratón ser una especie de ángel, ni la tristeza una especie de alegría"*

*(Baruch de Spinoza. Las cartas del mal)*

A menudo, definir una experiencia como la del dolor, parece a los ojos de la filosofía fenomenológica un trabajo de configuración de sentido que atañe al campo del vínculo esencial entre cuerpo y afectión. Por otro lado, pero en la misma dirección, a un campo de la filosofía de la mente podría interesarle indagar por el modo como las relaciones entre significado, afectión y conciencia entran en la idea del dolor. Por supuesto, a la estética podría serle lícito afirmar que el dolor se vuelve una pasión o emoción y que en mucho tiene que ver la testificación de la vida y de la finitud como el acto de hacernos espectadores reales. Ello no quiere decir que sólo estos terrenos del pensamiento se ocupen de la reflexión o del pensamiento en torno al dolor, sino que frecuentemente asistimos a la instalación de sesgos que bien podrían existir como *umbrales* para identificar lo que por dolor se entiende.

Esta estación quiere especialmente ser un lugar de pausa para subrayar la importancia de hacer una reflexión sobre lo que se entiende como dolor en perspectiva fenomenológica, atendiendo especialmente a la definición de dolor que encontramos en el filósofo francés Jean Luc Nancy. Esta definición no se hace sobre la explicación de un tipo de afecto que contradice o se contrapone a las sensaciones de placer o a aquellas que indican una especie de acto reflejo que resulta inconsistente con toda idea de unidad. Más bien de lo que se trata es de pensar el dolor como una *alteración* entre lo que podemos llamar alma y lo que podemos llamar cuerpo, y de reflexionar cómo disienten, conflictúan o extrañan.

Esta reflexión se quiere encaminar en primer lugar, desde algunos apartados de *58 indicios sobre el cuerpo*. *Extensión del alma* y de *El intruso*. En segundo lugar, abordará en perspectiva Nietzscheana un vínculo con el cuerpo como “lugar” de creación en la experiencia del dolor y del sufrimiento. Sabemos de sobra que con Nietzsche esta experiencia del dolor y del sufrimiento se encuentra lejos de cualquier tono o similitud con la resiliencia. Por esta razón, el tercer momento de esta segunda estación, busca sostener que lo que hace que el dolor sea el motor de un acto creativo, es una cuestión que significativamente volcará toda su atención en forma de “poética expandida”. Esta “poética expandida” -para decirlo de una vez- se articula desde la palabra que expresa el dolor, como desde la comprensión del dolor como acto creativo.

De esta forma, afirmamos aquí que el posible vínculo entre estética y fenomenología mantiene viva la discusión sobre lo que puede un cuerpo como cuerpo, como afecto y como lugar en donde acaecen, surgen, respiran y se mueven los actos creativos. Qué sea el dolor y la creación, es una tarea cuyo resultado es la reflexión sobre las experiencias que en este capítulo se quiere compartir.

## **MOMENTO I**

Nosotros como colombianos, nos hemos quedado sin muertos, porque nos hemos quedado sin cuerpo. Muchos han sido los años en los que los muertos no han vuelto al lugar en donde no salieron de este modo. Los que se fueron no han llegado ni siquiera como muertos porque ni siquiera han sido reconocidos como desaparecidos. El cuerpo para nuestro caso no sólo es una deuda sino, la búsqueda del relato del que extraña, llora o sufre. Hay testimonios que nos dejan pensando sobre nuestras ideas sobre el destino o itinerario de los cuerpos, sobre la emergencia del dolor y del sufrimiento, sobre el dolor como aquella afectación que mueve la desesperanza, sobre el sufrimiento como un estado de permanencia

quizá larga cuya intensidad de insatisfacción, hace que el tiempo circundante no cambie y se fije en la experiencia dolorosa.

A nivel mundial, incluso resulta fuerte evidenciar cómo los cuerpos de la migración son del mismo “material” del que están hechos los botes salvavidas, porque emerge la materialidad que se adquiere es la del modo de vida del exilio. Con la fuga y el obligado viaje hay un cuerpo que cambia, que muta, que muda; un cuerpo cuyas palabras *de cuerpo* ya no funcionan como antes. Ahora son otras las formas de narración porque la experiencia de lo incomunicable se ha hecho goma, material neumático y para ser visible tiene que invadirnos con un tamaño que no es un el de un cuerpo natural.

Es preciso entonces pensar el dolor del cuerpo como una tarea larga en lo que respecta a las formas como el dolor aparece o en lo distante o en lo cercano. A veces pero constitutivamente habitamos el dolor como deseo de lo otro, de lo que falta, y en ese sentido podríamos decir que el dolor puede inscribirse como un pacto tácito que hacemos con nuestra humanidad como seres deseantes, lo cual no haría que el dolor no se denominase como tal, sino como una suerte de deseo, que como deseo es expandido y que como deseo es latente. Es así como con el dolor ajeno, viene una suerte de alivio que nos invita a pensar “que triste, pero bueno...gracias a la vida, o a los dioses o a quien sea, no me está pasando a mí”: el deseo de la vida baila con el dolor de los demás.

Hace unos instantes, decíamos que por dolor no se quiere definir aquel afecto contrapuesto al placer o cercano a un acto reflejo como síntoma de la alteración de unidad. Pues bien, luego de haber expuesto de forma poética, material, metafórica, y, por supuesto fenomenológica sus *58 Indicios sobre el cuerpo*, en la Extensión del alma, Jean Luc Nancy, sostiene que aquello que se denomina la unión del alma y el cuerpo, se concibe por la “actividad de la vida ordinaria” y no por el pensamiento o por la imaginación en tanto facultades aisladas. Esta afirmación nos pone sobre la base de la reivindicación de los actos cotidianos como modos en

los que alma/cuerpo emergen ya no como unidad, porque incluso hablar de unidad, presupondría que hay dos o más elementos o valores por unirse; sino como un complejo de acciones, movimientos, tensiones y flujos de experiencia que constitutivamente son y se recuperan en modos de ser alma y en modos de ser cuerpo.

Pensar el dolor, desde esta perspectiva se hace complejo justamente porque en la composición alma-cuerpo “no solo hay una unión, sino que ella tiene su propio modo de evidencia y de certeza, su propio modo de distinción que es la distinción de lo indistinto. Pero la estructura de la evidencia permanece idéntica: en ella lo conocido y el consciente, se confunden o se distinguen según una relación de lo mismo con lo mismo. El pensamiento se piensa pensante, la imaginación se imagina las figuras extensas y la unión se experimenta en la inatención de la actividad que se siente actuar y padecer sin pensar” (Nancy, 2007)

En este orden de ideas, si la reflexión sobre el dolor parece fundamental, es porque las afirmaciones de Nancy sobre la evidencia de unión alma/cuerpo hace que la intención de volverse sobre sí provisto de pensamientos, predicados y fundamentos ciertos de la verdad sea una acción, de por sí. De hecho, que ese ejercicio devenga acción implica ponerse y exponerse “en” la acción, cosa que definitivamente haría suponer que los dolores, situaciones dolorosas o afectos dolorosos, fueran las que ratificaran el “tenémoslas que ver con el mundo” y con las cosas, como si fuera el dolor lo que acciona realmente los valores de mundo. Esto nos pone a pensar sobre el campo del dolor, insistimos, no como una alteración o caducidad en lo “completo” sino como una latencia que hace de nuestros sentidos un campo de experiencia ampliado y expandido, que provee de conciencia a la acción, e incluso a afectos tan fuertes como el amor o la ira como activadores de la acción: “El alma se extiende en la extensión misma, no como un contenido en un continente (no como un piloto en un navío) sino como la extensión de lo inextenso mismo, en virtud de lo cual lo extenso (o el cuerpo) es sabido en su unión a lo inextenso. Esto precisamente, no es un



saber: es una evidencia oscura cuya oscuridad constituye la certeza” (Nancy, 2007)

Hay pues unas “nuevas lógicas de asepsia emocional” o afectiva en donde se nos dice que es necesario alejarse de personas “contagiadas”, enfermas o tóxicas, buscar relaciones sanas y establecer vínculos emocionales desde la tranquilidad, la suavidad, la fluidez de los afectos y el optimismo y todo aquello que nos proporciona salud emocional, afectiva y paz espiritual; ¿no podríamos decir en este sentido que hay una demanda de “pasiones agelastas” no precisamente propias y distintivas de nuestra humanidad -auténticamente- humana? ¿Cuál puede ser por ejemplo el modo de entender una ausencia, una partida, una privación de quienes ha establecido una corporalidad en avanzada con nosotros?

Muchos de los filósofos han hablado de la empatía como problema fenomenológico, aquí preguntamos ¿qué requiere el dolor para ser dolor? Es decir, ¿el dolor puede concebirse sin un espectador que lo considere, lo reconozca, lo enuncie o lo testimonie? ¿qué requiere el dolor para ser? ¿es posible hablar del dolor entonces como aquel modo de ser íntimo, profundo, interior? Realmente ¿el dolor es interior? Mientras que los lectores aceptan o no la invitación a considerar estas preguntas, queremos terminar este primer momento recordando algunos apartados de *El intruso*, obra del filósofo francés que hasta el momento nos ha conducido.

El filósofo escribía: “Mi corazón se convertía en mi extranjero: justamente extranjero porque estaba adentro. Si la ajenidad venía de afuera, era porque antes había aparecido adentro. Que vacío abierto de pronto en el pecho o en el alma -es lo mismo- cuando me dijeron: Será necesario un trasplante” ... Aquí, el espíritu tropieza con un objeto nulo: nada que saber, nada que comprender, nada que sentir. La intrusión de un cuerpo ajeno al pensamiento. Ese blanco permanecerá en mí como el pensamiento mismo y su contrario al mismo tiempo. Un corazón que sólo late a medias, es sólo a medias, mi corazón. Yo no estaba más en mí. Llego desde

otro lado, o bien ya no llego. Una ajenidad se revela “en el corazón” de lo más familiar, pero familiar es decir demasiado poco: en el corazón de lo que nunca se designaba como corazón. Hasta aquí, era extranjero a fuerza de no ser siquiera sensible de no estar siquiera presente. De allí en más desfallece, y esta ajenidad vuelve a conducirme a mí mismo. “Yo soy” porque estoy enfermo (enfermo no es el término exacto: no está infectado, está enmohecido, rígido, bloqueado) pero el que está jodido es ese otro, mi corazón. A ese corazón ahora intruso, es preciso extrudirlo” (Nancy, 2000)

Algo así nos habla de una crónica de desarraigo donde curiosamente el dolor no aparece. Hay un orden del discurso del enfermo que cambia de propietario o agente. Hay un discurso en donde el cuerpo se desplaza casi que libremente y deja sin lugar a la conciencia de cuerpo, pero también es la conciencia de cuerpo la que emerge cuando el cuerpo se desplaza. Las figuras del desarraigo están dentro, pero están fuera. Estas figuras circulan. ¿Cómo hablar del dolor cuando las cosas no duelen en el sentido estricto del término? ¿Cómo hablar del dolor cuando la enfermedad no duele? ¿Cómo hemos de hacernos testigos en el dolor si difícil es establecer predicaciones de afectación? Habrá que seguir otro itinerario, porque aquí ya los inmigrantes son otros.

## MOMENTO II

Uno de los valores más importantes para el psicoanálisis freudiano resulta ser la palabra: la palabra dicha, y por supuesto la palabra no dicha, no recuperada, omitida, sustituida, desplazada, aplazada, por supuesto olvidada. Recordemos una película basada en la obra de la escritora inglesa Iris Murdoch, autora de uno de los libros más hermosos que uno filósofo pudiera leer, *El fuego y el sol*. Dirigida por Richard Eyre, esta película realizada en el 2002, deja ver un acontecimiento que sin duda resulta paradójico. La escritura de Iris Murdoch, fina, limpia y explícita, pero al mismo tiempo preservadora de un misterio y de insinuaciones cuya responsabilidad y

trabajo es del lector, fue motivo para mostrar en la película el momento en que empieza a olvidar su material de trabajo: la palabra.

Más allá de un diagnóstico médico y de todas sus explicaciones, quisiéramos detenernos allí: en lo curioso que resulta ser escritor, trabajar con la palabra y olvidarla. Los últimos días de la vida de la escritora, vividos al lado de su esposo Jhon Bailey, fueron de silencio. Hay una escena particular. Es aquella en la que estando en la playa sentada, pone piedras sobre papeles rasgados, quizá, como si la escritora quisiera capturar los papeles, como aquellos fondos en los que la palabra está, sólo que de modo ausente. El papel está vacío, pero ella quiere detenerlo, como si intentara detener el tiempo que habita las palabras. Palabra-tiempo, palabra inconclusa. La palabra que no llega porque quizá no quiere detenerse, por eso, no palabra escrita. La palabra no se fija.

No es esta la única figura que nos mueve a pensar en el universo verbal que nos delata y nos protege, y que además nos hace invisibles. Casandra, hija de Príamo y de Hécuba, gemela de Heleno, es la muestra de una historia de la palabra congelada, cuya maldición está en que es palabra no creída. Por salir una noche juntos los padres de estos niños, los dejaron “olvidados” en el templo. Cuando regresaron, vieron dos serpientes que pasaban su lengua por ojos, oídos, boca, nariz y manos con el fin de purificarlos, con el fin de dejar el camino abierto a los dones de la adivinación y de la profecía. Una versión del mito que nos gusta es saber que los dones vienen del animal sabio y su influjo en los lugares de la sensibilidad humana. Otra versión es aquella en donde el drama se convierte en amor y privación. Por la belleza de la joven Casandra Apolo queda fascinado. Tanto es su amor y admiración que le regala el don de la adivinación. El problema viene cuando exige favores amorosos de su profetisa y ella se niega con el espíritu y convicción de ser casta. Apolo no resiste tal humillación y decide dejar el don, pero sin ninguna posibilidad de compartirlo.

¿Qué puede ser más trágico que la palabra que no circula? ¿Qué puede ser más terrible que la angustia de conocerlo todo, incluso el tiempo por venir y no poder encontrar resonancia en la palabra? Con Casandra hay una palabra que no es admitida ni creída: Casandra habla, prevé, adivina, lo sabe todo, pero esta es la instancia de la palabra inútil. Podría uno decir que la sordera del mundo es el castigo de la palabra que anuncia. La palabra es aquí palabra ignorada. Resulta curioso que aquella mujer premiada con el don de la palabra previsor y aguda, cuyos sentidos fueron purificados, no tenga resonancia en la pureza y desprevención que requiere la escucha.

Quienes pensamos en el vínculo que hay entre palabra y enfermedad, o entre el mundo verbal y el mundo de la afección, no podemos eludir el interés filosófico orientado hacia el papel que tuvo la palabra para Freud, más allá de su impacto y resonancia en aquello denominado asociación libre. Por ejemplo, no es casualidad que las creaciones de Sófocles hayan tenido tantísima relevancia para los hallazgos de Freud justamente porque con la tragedia nace la narración humana: narramos algo porque nos narramos en la narración.

Esto simplemente quiere decir que la palabra contiene tantísimo valor de iniciación, que en sí misma habita una novedad operante y vivificadora, que nos hace ser nuestra voz y nuestra pausa. La palabra es sonido, y que mejor que lograr asumirla como una suerte de composición musical en donde perfectamente se requiere de las intensidades, tonos, silencios, duraciones y figuras del tiempo para ser captada, recibida y escuchada como obra. Habría que pensar entonces que la palabra aparece como el obrar de nuestro lenguaje y composición. Y habría que pensar que el narrador aparece cuando el testigo está atento. Ahora bien, ¿cómo escucha el testigo?

El testigo de nuestra obra, es decir que lo que hemos querido ser ¿es un conocedor, un crítico, un experto? ¿cómo se escucha

nuestra palabra? ¿qué es recibirla? Habremos de suponer que quien la recibe, la desnuda, la desviste, ¿la libera?, ¿la salvaguarda? ¿la oculta o la mantiene “a salvo”? o simplemente la conserva como quien conserva una reliquia? Y ¿para qué conservarla si habrá otras versiones? Debiéramos preguntar entonces si la narración que hacemos es un ejercicio que merece ser historia, arqueología o genealogía. No es casualidad que precisamente algunas figuras temporales cobren importancia en la obra de Freud: porvenir, más allá, origen, destino.

Tampoco resulta casual que en Nietzsche, el tiempo quiera descubrirse usando las mismas metáforas, incluso con un acento histórico que pone en crisis el modo como la historia se vigila, no solamente porque bien podemos tender a verla como un espacio sacro e inexpugnable; sino porque este ánimo e interés nos puede hacer aún más adoradores de un ensueño seguro e inmodificable, pero enquistado. Pareciera que así como la palabra, la historia - también- puede terminar consumiendo las cosas. Con todo, otro modo de recibir la historia también parece seriamente peligroso, y me refiero específicamente a esa forma cuya consideración de la historia como un monumento, nos mantiene estáticos, asombrados, extasiados si se quiere, ante la grandeza e inconmensurabilidad de lo que vemos y juzgamos como histórico.

Ante la pregunta por cómo es posible empezar esta representación con la apuesta por las representaciones míticas de la palabra y su continuación con las inquietudes sobre la historia, afirmamos lo siguiente: el universo vital y existencial que aparece con la palabra es una renovación de sentido que más bellamente puede verse como composición que como historia; a no ser que queramos reivindicar la historia comprendiéndola como historia narrada.

De ahí que el concepto de verosimilitud, se teja en consonancia con la fidelidad a lo que buscamos presentar, no tanto con la veracidad de que en efecto ello contiene la verdad. Hasta el momento podríamos asumir que, al ser autores de nuestra composición, esta

composición se renueva en cada una de las versiones. Hay un mínimo de sosiego, quizá en que somos autores de obras nuevas, cada vez que se nos pregunta por una parte de nuestra obra, pues no sólo componemos una nueva versión de ella; sino que además disponemos el escenario de una manera quizá espontánea, para que aquella musicalidad termine por verse, sentirse y escucharse aún más verosímil. En este sentido, recordamos cuando Nietzsche nos invitaba a ser espectadores de nosotros mismos, con el fin de tomarnos como obra de arte: una obra que se hace de modo abierto, itinerante, violento, resuelto, valiente y por supuesto de modo eterno mientras vivimos: “Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un *gran mediodía* en el que se mire hacia atrás y hacia adelante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su *totalidad*, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué? (...)” (Nietzsche, 1978)

### **MOMENTO III**

Sobre el dolor que ha creado otros cuerpos diremos algo con el fin de prepararnos para la tercera estación o llegada.

La vida contemporánea, lo que vivimos hoy en día como recuento, lo que nos fue dado como coyuntura -confinamiento y crisis sanitaria- ha seguido poniendo de relieve la tensión entre igualdad y desigualdad como seres humanos. Por un lado, nos dimos cuenta lo iguales que somos cuando de experimentar la indefensión y la exposición, se trata; pero, por otro lado, evidenciamos la desigualdad a las diferentes formas de “acceso” que se necesitaron, acceso a servicios de salud, por ejemplo. Se ha hecho necesario pues, el cambio de lugar de la pregunta por la enfermedad, pues ya no tendría mucho sentido el debate sobre la irresponsabilidad o aquello que la causa esencialmente, sino por aquello que la enfermedad concretamente estaba generando. Este momento de la segunda estación, define así el lugar de la pregunta por la existencia de la enfermedad que todos vivimos, aun cuando no la estuviésemos

padeciendo. Casi que podríamos decir que todos estuvimos enfermos, potencialmente, in-activamente, en un estado de not-yet permanente, expuestos y abocados; instalados en una temporalidad que definitivamente ya no era nuestra.

Se nos exigió así, ampliar la frontera incluso del pensar, del pensar lo íntimo y lo público, lo privado y lo colectivo, los diálogos entre política, ética y estética considerando a esta última como una reflexión sobre diferentes terrenos donde lo sensible emerge. Se nos exigió desplazarnos en el problema, y no tomarlo como ámbito de reflexión. Ahora nuestro problema no es un asunto “para pensar” porque el problema se nos convirtió en vivencia. De ahí la necesidad de pasar a la tercera estación, que en esta oportunidad es de llegada.

## **TERCERA ESTACIÓN O DEL CUERPO QUE -SE-CREÓ**

¿Qué viene con la purificación y con la asepsia? ¿Quién está detrás de lo que cubre? El cuerpo que se ocultó se nos volvió lugar, lugar en el que se confundió permanentemente la inocencia, la ignorancia y la perplejidad. Fuimos cuerpos que se movieron suponiendo la protección cuando la ciencia cada vez más nos arrojaba a la cierta incertidumbre, vimos cuerpos ignorantes que caminaban como si en un estado de superstición o esperanza tomaran como bandera el riesgo, y por supuesto, fuimos cuerpos en perplejidad porque lo peor del cuerpo por aquellos días fue que el objeto de nuestro terror no fuera fácilmente identificable.

¿Cómo fue el cuerpo de esta crisis? no olvidemos que incluso no tuvimos acceso a él. Desde aquí resulta inevitable, recordar los libros III, V y X de *La República* de Platón cuando justamente se nos advierte el poder supremo que las imágenes tanto de los cuerpos como de las almas, tienen en la sociedad, poder que se traduce en la producción de los afectos y emociones de los espectadores. Todos recordamos aquel momento en el que Sócrates afirma que lo

mejor sería “obligar a los poetas a decir lo que nos conviene escuchar sobre lo que significa la muerte, el valor y la virtud”. Resulta curioso justamente que el cuerpo que se ocultó, fuera evidenciado todo el tiempo con la información transmitida: como si fuera un logro, se presentaba la cifra de los infectados, y para suscitar la sensación de terror se presentaba el dramatismo de la muerte sin testigos. La salubridad se nos mezcló con la pérdida de nombre y de cuerpo en lo que la muerte nos presentaba; y mientras tanto otros, olvidaban que justamente el cuerpo oculto es el cuerpo privado de la acción. Ahora somos un cuerpo que es extraño a sí mismo porque puede ser otro en cualquier momento.

Se nos ha dicho mucho sobre la pandemia y curiosamente, en el momento de indagar por su significado, palabras como pandemia, endemia y epidemia, aparecen como sinónimos, es decir, sumado a una indagación por los prefijos que como tales significan relaciones de espacio o lugar, tenemos una significación que pone más acento en lo espacial y en lo geográfico, que en otro asunto. El cuerpo enfermo, en este sentido, fue así aquello que no se localizó en un punto específico, el cuerpo enfermo superó todo límite, no tuvo nombre propio porque reunió todos los nombres. El cuerpo enfermo fue una suerte de desplazamiento permanente, en otros cuerpos, como si fuésemos ya un cuerpo mezclado que no necesitaba ni requería lugar porque su lugar era el de cualquiera, en cualquier momento y de cualquier condición. Realmente no hubo “un” cuerpo enfermo. La enfermedad fue la forma en la que la corporalidad tradujo y creó el espacio y el tiempo contemporáneos. La enfermedad nos hizo “iguales”, dicen algunos filósofos, nosotros pensamos que no es tan cierto porque bien sabemos que los menos privilegiados fueron los primeros en ser expuestos cuando de atención se decidió ir levantando las medidas. Fue menester primero enviar la infantería. Nuestra infantería fueron cuerpos sin anclaje y sin poder. El cuerpo enfermo fue la paradoja temporal: lento en la acción, pero veloz en la resignación del contagio o de la muerte. El cuerpo enfermo vino con su propio tiempo.



El cuerpo enfermo se movió a crear otro lenguaje. Decíamos “cuando todo esto pase...” “cuando no volvamos a ver...”. Estas frases que se volvieron la formulación “amorosa” del estar juntos, nos hicieron recordar aquella afirmación que Walter Benjamin en 1933 formulara en *Experiencia y Pobreza*: “Quien vuelve de la guerra, viene sin experiencia”.

Pero, ¿por qué vincular la guerra con la situación de una pandemia? El cine fácilmente nos lo recuerda en *El séptimo sello*. Todo parece indicar que aquí el silencio es el síntoma de que algo inabarcable ocurrió. El cuerpo aislado, hizo que se pensara en la posibilidad de volver con la facultad de la narración y de la historia, casi que podríamos decir que se hizo necesario narrar lo ocurrido no solamente como testigos, sino como espectadores cuya facultad mimética y catártica está sirviendo para hacer más puro el problema, más libre de prejuicios y más independiente de todo lo que no lo dejó ver claramente. De eso se trata quizá, de ver todo más claramente, por qué para qué cambiar nuestros ojos o mirada, si esa es la que testifica y guarda.

¿Volveremos con experiencia? ¿A quién la narraremos, en qué tono, y en qué clave? No hay que olvidar que la lengua alemana nos hace recordar que una experiencia pasa por lo vivido y otra experiencia pasa por la carne que “aguanta” y recibe. Estos dos sentidos de la experiencia pasan por el cuerpo con los otros, finalmente, toda narración requiere ser oída. Esperemos que sea el cuerpo el que cuente y el que narre.

Quizá sea hora de poner un ojo crítico a esa noción que hemos escuchado tanto: “cuerpo colectivo” y “cuerpo social”. Nos gustaría pensar en que el otro es el misterio del que no puedo escindirme, y menos ahora, quizá por eso, aquello del cuerpo aislado, confinado, alejado, es una relativa ausencia. El cuerpo aislado descolocó nuestros límites visibles, y justamente por eso nuestro cuerpo es el que devino un “otro extraño”: lo lavamos, lo limpiamos, lavamos los cuerpos extraños con que llegamos y así mismo los

limpiamos. Sacamos de nuestro cuerpo íntimo y hogareño lo que nos dejó el vincularnos con el cuerpo del afuera. Los otros estuvieron todo el tiempo en “mí”, siempre habrá un relativo confinamiento. Nuestro complejo de dioses y nuestras perversiones en cuerpo y alma sólo han hecho que el narcicismo nos mire desde otra orilla.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Platón, (1993). La República. Madrid: Alianza Editorial. Madrid.
- Nietzsche, Friedrich. (1978) Ecce Homo. Madrid: Alianza Editorial
- \_\_\_\_\_ (1988). Consideraciones intempestivas. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2000). El nacimiento de la tragedia, Madrid: Alianza Editorial
- Nancy, Jean-Luc (2007). 58 indicios sobre el cuerpo. Buenos Aires: Ed. La cebra.
- \_\_\_\_\_ (2006). El intruso. Buenos Aires: Amorrortu
- Benjamin, Walter (2007). Conceptos de Filosofía de la Historia. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (1982). Discursos Interrumpidos I. Madrid: Taurus Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (2004). El autor como productor. México D.F.: Editorial Ítaca.
- \_\_\_\_\_ (1999). Ensayos escogidos. México: Ediciones Coyoacán.
- \_\_\_\_\_ (2009). Estética y Política. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta.



# **DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA**

Prof. Dr. Jesús Ignacio Delgado Rojas.

Coordinador de las II Jornadas Doctrina Social de la Iglesia y Derechos Humanos. 2023.

Dpto. Filosofía del Derecho. Universidad de Sevilla.

ORCID ID 0000-0002-3818-5990

## **INTRODUCCIÓN**

La Doctrina Social de la Iglesia conforma en la actualidad un sólido conjunto de principios, pautas para la reflexión y guías para la acción. Son enseñanzas que se contienen en encíclicas y en otros instrumentos papales y apostólicos, redactados en forma de epístola pastoral cuyo objetivo es orientar la conducta humana de los creyentes en la fe de Cristo. No son documentos científicos ni altamente eruditos, pues persiguen su acercamiento y comprensión por todos aquellos que están llamados a cumplir el programa que en ellos se contiene.

Son diversas las temáticas sobre las que versa la Doctrina Social de la Iglesia, aunque en esta ocasión me centraré en algunas consideraciones que tienen que ver con la sociedad civil, la democracia y el Estado de Derecho. Comenzaré presentando algunas características básicas de la Doctrina Social de la Iglesia y luego intentaré ofrecer algunas reflexiones que tienen que ver con su realización en una sociedad abierta y plural.

## UN ESBOZO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Las primeras aproximaciones a asuntos sociales en las enseñanzas del cristianismo se encuentran ya en la Biblia y desde los inicios del catolicismo<sup>1</sup>. Aunque, en puridad, habrá que esperar a los acontecimientos sociales del siglo XIX para que, con el Papa León XIII y su Encíclica *Rerum Novarum* (1891), y la preocupación ante la llamada 'cuestión obrera', podamos hablar con precisión de una Doctrina Social de la Iglesia en clave moderna y consistentemente uniforme. A partir de aquél tiempo, los sucesivos papas han ido ahondando y desarrollando este cuerpo doctrinal, destacándose la tarea continuadora, y también reformista en distintos puntos, de últimos pontífices como Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI hasta llegar al actual Santo Padre Francisco. Es de destacar el papel compilador de toda la Doctrina Social de la Iglesia precedente que cumplió el documento *Gaudium et spes* en el Concilio Vaticano II y también, a modo de síntesis, en 2004, el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, publicado por el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz a petición de San Juan Pablo II.

La Doctrina Social de la Iglesia trata acerca de las cuestiones de la vida social, tratando de exponerlas de manera sintética, pero con cierta exhaustividad, a través de la enseñanza social de la Iglesia. La Doctrina Social se apoya en una profunda antropología humana que enraíza con la más pura esencia del hombre y su entorno, siempre con especial referencia a la idea de bien común. Aborda cuestiones relativas a la providencia divina, a la Iglesia como misión de Jesucristo, la persona humana y sus fines, los derechos humanos, el papel de la familia en la sociedad, el trabajo que humaniza y la economía, la política y la comunidad internacional, su promoción por la paz, las acciones pastorales humanitarias y las actividades del laicado. En los últimos años, ha cobrado gran importancia para la

---

<sup>1</sup> Charles, R., *Christian Social Witness and Teaching: The Catholic Tradition from Genesis to 'Centesiums annus'*, 2 vols, Gracewind, United Kingdom, 1998.

Doctrina Social de la Iglesia las cuestiones ambientales y ecológicas. Así lo atestigua la Encíclica del Papa Francisco *Laudato Si'* (de 24 mayo 2015) que recoge varios apartados referidos al clima como bien común (23-26) o el capítulo 4 dedicado a la “ecología integral” como un nuevo paradigma de justicia que “incorpora el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (15). Al abordar el “Destino común de los bienes” se lee: “el medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos” (95).

La Doctrina Social de la Iglesia a veces cumple un papel crítico de situaciones que se entienden dañinas para el espíritu humano y el crecimiento personal, por resultar opuestas a las enseñanzas evangélicas. Aunque, como señaló San Juan Pablo II, el carácter propositivo de la Doctrina es más importante que su misión condenatoria o de denuncia. Tras la reprobación llega el anuncio esperanzador, “que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta”<sup>2</sup>.

Para comprender correctamente la Doctrina Social de la Iglesia, es preceptivo aludir a su significado epistemológico, pues en numerosas ocasiones se la confunde con mera ideología. Se trata, en todo caso, de un acercamiento moral a problemas de índole económica, política y social. En este sentido, la enseñanza social de la Iglesia es, ante todo, teología moral que abarca temas y problemas interdisciplinarios<sup>3</sup>. De esta manera, la Doctrina se fundamenta en la fe y se desarrolla por el ejercicio de la razón humana, atendiendo siempre a las peculiaridades de cada tiempo y lugar, esto es, a los sucesos sociales, políticos y culturales que deben tomarse en consideración para comprender y entrelazar la condición humana del individuo de hoy con el mensaje evangélico de siempre. No se trata de dos mundos desconectados ni descontextualizados, sino que la Doctrina Social de la Iglesia se nutre y emana de los problemas

---

<sup>2</sup> San Juan Pablo II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, párr. 41, 1987.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

contemporáneos de la humanidad, de sus necesidades y también de sus avances. Por ello, al cumplimiento de su contenido no sólo están llamados los católicos sino todas aquellas personas que deseen abrazar sus planteamientos.

Una nota definitoria de la Doctrina Social de la Iglesia, relevante para el asunto que nos concierne, es que su misión no es la de ofrecer directrices políticas ni programas de gobierno. Su función es, más bien, enjuiciar las prácticas de los dirigentes políticos a la luz de los principios fundamentales que en ella se consagran. De la misma manera, no hallaremos en la Doctrina Social pautas precisas para un problema humano concreto, sino más bien enseñanzas inspiradoras que ayudarán y guiarán la tarea de cada individuo en el ejercicio de su conciencia y discernimiento.

Para una adecuada interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia conviene recordar que, aunque el conjunto de encíclicas constituye el Magisterio oficial de la Iglesia, no todos los comunicados papales tienen el mismo valor doctrinal. La Doctrina Social de la Iglesia si bien conforma un cuerpo homogéneo, cuenta con elementos y principios que cambian y evolucionan y también con otro núcleo perenne que permanece constante en todos los textos. Entre esos principios permanentes destacan la primacía de la dignidad de la persona humana, el principio del bien común, el destino universal de los bienes y la propiedad privada con función social, de modo que sea viable el acceso a los bienes necesarios para una vida digna, el principio de solidaridad, el principio de subsidiariedad, la participación social, la cultura de la vida y de la calidad de vida y la existencia de la ley moral: “Si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> San Juan Pablo II, Encíclica ‘*Centesimus Annus*’, párr. 46, 1991.

## DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, SOCIEDAD CIVIL Y BIEN COMÚN

La Doctrina Social de la Iglesia participa de una visión de la sociedad en la que ésta se origina por la propia naturaleza *social* del ser humano. La sociedad no se engendra por un hipotético contrato, sino por la capacidad innatamente humana de cooperación y asociación entre semejantes. Se produce así un distanciamiento de aquellas filosofías contractualistas por las que Hobbes, Locke, Rousseau, o de forma contemporánea Rawls, supusieron un imaginario contrato social que presumiría el origen, en un momento ficticio, de la sociedad. La Doctrina Social de la Iglesia participa más bien de un enfoque aristotélico, que concibe la comunidad como el resultado de las relaciones de justicia y también de amistad social. Más que la lógica del interés liberal individualista de la modernidad, la enseñanza eclesial busca las raíces de la sociedad en la fraternidad humana, en los lazos de la solidaridad, la caridad y las redes de apoyo mutuo.

De esta Filosofía Política que abraza la Doctrina Social de la Iglesia se deduce una idea de sociedad civil como aquel espacio de la vida social organizada que es voluntariamente autogenerada, independiente, autónoma del Estado y limitada por un orden o juego de reglas compartidas. La sociedad civil no es una asociación en términos jurídicos, sino un conjunto de relaciones que los ciudadanos establecen al actuar colectivamente en la esfera pública, expresando sus intereses, intercambiando información y cooperando para alcanzar objetivos comunes.

Ya sabemos que la idea de sociedad civil es distinta y precede a la de comunidad política. Y ello es importante para la Doctrina Social de la Iglesia. La comunidad política se refiere al conjunto de individuos y grupos dotados de cierta cohesión cultural bajo un poder soberano, lo que no se precisa en el ámbito de la sociedad civil, cuyo fin no es la organización del poder político sino la consecución de objetivos comunes de sus miembros. Cuando sociedad civil y



sociedad política se (con)funden estamos ante visiones totalitarias que tienden a subordinar cualquier actuación humana colectiva bajo la esfera y dominio del Estado. Aunque son nociones relacionadas, es la sociedad civil la que sirve de soporte a la comunidad política. Dicho con otras palabras, la comunidad política se constituye y orienta para estar al servicio de los legítimos intereses y necesidades de la sociedad civil, esto es, su justificación deriva de su contribución al bien común. Tal y como apunta la *Gaudium et spes*, “la comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia”<sup>5</sup>.

Esta caracterización acerca del bien común no se define como un mero agregado de intereses individuales ni tampoco pretende ser un bien colectivo superior o superpuesto a los intereses de los individuos, quedando los intereses de ellos anulados o en un segundo plano. El acento recae sobre los intereses humanos individuales y el bien común surge como “conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”<sup>6</sup>. El bien común sirve a la realización personal, que es lo primordial, y los intereses generales y colectivos se orientan y subordinan a aquella consecución puramente humana e individual.

Es por ello que decimos que la comunidad política o Estado está al servicio de los ciudadanos, y no estos al de aquél. El poder político ha de ejercitarse bajo esa premisa, respetando la fuerza moral que se desprende del postulado de la común e igual dignidad de todos los seres humanos. Los mandatarios y dirigentes gubernamentales cumplen su cometido cuando su actividad se dirige a servir al bien común y su conducta resulta negligente cuando, apartándose de aquél noble ideal, no persiguen más que espurios intereses particulares, partidistas y arbitrarios.

---

<sup>5</sup> Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, párr. 74, 1965.

<sup>6</sup> *Ibidem*, párr. 26.

## DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y ESTADO DE DERECHO

El Estado-nación moderno es la forma de comunidad política que aparece en Europa tras la caída del *Ancien Régime*. Un Estado es una organización política conformada por un entramado de instituciones burocráticas estables, a través de las cuales se ejerce el monopolio del uso de la fuerza (soberanía) aplicada a una población dentro de unos límites territoriales establecidos. De entre todas las nociones histórico-filosóficas aportadas sobre la idea de Estado, fue la de Max Weber la que mejor puso el acento en su característica fundamental del ejercicio legítimo y exclusivo de la violencia. Así, en el comienzo de *La política como vocación* podemos leer: “En última instancia solo se puede definir el Estado moderno, sociológicamente, partiendo de su medio específico, propio de él así como de toda federación política: me refiero a la violencia física. ‘Todo Estado se basa en la fuerza’, dijo Trotski en Brest-Litovsk. Así es, en efecto. Si solo existieran estructuras políticas que no aplicasen la fuerza como medio, entonces habría desaparecido el concepto de ‘Estado’, dando lugar a lo que solemos llamar ‘anarquía’ en el sentido estricto de la palabra. Por supuesto, la fuerza no es el único medio del Estado ni su único recurso, no cabe duda, pero sí su medio más específico. En nuestra época, precisamente, el Estado tiene una estrecha relación con la violencia. Las diversas instituciones del pasado (...) consideraban la violencia como un medio absolutamente normal. Hoy, en cambio, deberíamos formularlo así: el Estado es aquella comunidad humana que ejerce (con éxito) el monopolio de la violencia legítima dentro de un determinado territorio”.

El uso que legitima ese empleo de la violencia es aquel que se realiza en aras de conseguir un orden social justo, es decir, la fuerza legítima es la que se ejerce para mantener y garantizar los derechos y libertades de los ciudadanos y para que la sociedad civil pueda convivir en condiciones de paz social y orientarse a la consecución del bien común, bajo los principios de solidaridad, subsidiaridad y

participación. Al Estado, al conjunto de sus instituciones, le compete enderezar toda finalidad de su actuación a la persecución del interés general, pues, aunque el bien común es cosa de todos, “corresponde al Estado defender y promover el bien común de la sociedad civil, de los ciudadanos y de las instituciones intermedias”<sup>7</sup>.

Toda actuación estatal debe ser llevada a cabo bajo una ponderada prudencia, a través de prácticas de gobierno que no resulten ni excesivamente paternalistas ni escasamente protectoras. Hay algunos Estados con un oscuro y anquilosado aparato burocrático, ineficiente y que genera múltiples coacciones y limitaciones a la libertad de los individuos. En otros Estados, en cambio, su escaso desarrollo deja desprotegidos a los ciudadanos más necesitados.

Según el principio de subsidiariedad, el Estado debe dejar espacio a la iniciativa privada, para que puedan poner a disposición de la sociedad sus capacidades y talentos. Ese equilibrio entre servicios y prestaciones públicas y la libertad privada es el que se logra a través del Estado del bienestar, que también busca paliar las diversas formas de pobreza y de exclusión incompatibles con los derechos humanos sin llegar a convertirse en un Estado benefactor o asistencial que anule cualquier otra actividad prestacional que no sea la que provenga del sector público: “Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos. Efectivamente, parece que conoce mejor las necesidades y logra satisfacerlas de modo más adecuado quien está próximo a ellas o quien está cerca del necesitado”<sup>8</sup>.

La Doctrina Social de la Iglesia se decanta no solo por un tipo de Estado, el de bienestar, sino que también realiza una apuesta decidida por el Estado de Derecho, en el que todos los ciudadanos e

---

<sup>7</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, III Parte, 1ª sec., cap. II, párr. 1910.

<sup>8</sup> San Juan Pablo II, Encíclica ‘*Centesimus annus*’, 48, 1991.

instituciones son responsables ante las mismas leyes, incluidos los dirigentes políticos, jueces y legisladores. La separación de poderes –legislativo, ejecutivo y judicial– preconizada por Montesquieu, corolario del Estado de Derecho, es también respetada por la Doctrina Social de la Iglesia. De ello se deriva que el Estado y la Iglesia son dos instituciones independientes y autónomas, pero que pueden colaborar bajo fórmulas de cooperación reconocidas por el Derecho. Estamos ante formas de laicidad positiva mediante la cual, partiendo de la aconfesionalidad del Estado, se reconoce el impacto e importancia de la religión en la sociedad y se promueve la colaboración entre el Estado y las confesiones religiosas.

Como principio por el que se deban regir las relaciones entre el Estado y las confesiones, la laicidad que propugna la Doctrina Social de la Iglesia es la opción por un modelo de Estado religiosamente neutral, que no emite juicio alguno sobre las creencias de sus ciudadanos, pero que valora positivamente la libertad religiosa como derecho fundamental y que rechaza el laicismo como actitud beligerante contra el fenómeno religioso. La laicidad es un principio insoslayable, *conditio sine qua non*, de la libertad de conciencia. No es posible el ejercicio pleno de la libertad de conciencia si no existe una condición previa de laicidad. En nuestra Constitución Española la laicidad aparece recogida en el art. 16.3 bajo la afirmación de que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”<sup>9</sup>.

Este modelo por el que opta nuestra Constitución acoge los dos principios definidores de la laicidad: la separación entre el Estado y las confesiones religiosas, consecuencia de su no identificación

---

<sup>9</sup> El término “laicidad” tardó en generalizarse y en usarse tanto por la doctrina como por el Tribunal Constitucional, fundamentalmente porque se temía su confusión con el laicismo. De hecho, se prefería la apostilla de “estado no confesional” o la de “estado aconfesional”. La primera vez que el Tribunal Constitucional utilizó el término “laicidad” fue en la STC 46/2001, de 15 de febrero, en la cual habla del Estado español y de la laicidad positiva del mismo. El objetivo del empleo de este adjetivo (“positiva”) se desprende de la sentencia para no confundir la laicidad con el laicismo; y también para poner de relieve que la laicidad consagrada en España es compatible con la cooperación (no es la laicidad francesa).

con las creencias religiosas de sus ciudadanos, y la neutralidad con respecto a ellas. De estas dos notas caracterizadoras interesa destacar lo siguiente. Esa separación conlleva la garantía de independencia entre los poderes del Estado y los poderes de la confesión religiosa (mutua independencia): (I) el Estado no puede tomar decisión alguna dentro de sus competencias motivada o fundada en creencias religiosas; (II) el Estado ha de asegurar la autonomía interna de las confesiones religiosas y no se ha de inmiscuir en los asuntos internos de estas, salvo que así lo exija la protección y el aseguramiento de los derechos fundamentales de los ciudadanos; y (III) las confesiones religiosas no pueden ser ni equiparadas ni constituidas como instituciones públicas; es decir, no forman parte del aparato estatal.

## **DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y DEMOCRACIA**

Todo Estado se organiza siguiendo algún tipo de régimen político. La Iglesia no se inmiscuye en determinar cuál debe ser la forma política de un país, pero sí se compromete con modelos que se ajustan mejor a los ideales por los que ella también apuesta y favorecen su realización. En ese sentido, la Doctrina Social de la Iglesia realiza una valoración positiva de la democracia como la mejor forma de gobierno que respeta la dignidad humana y los derechos fundamentales y, por el contrario, censura aquellos regímenes totalitarios que amenazan y limitan las libertades de los ciudadanos. El Papa Pío XI condenó tres sistemas totalitarios contemporáneos a su época con tres encíclicas específicas: *Non abbiamo bisogno* (1931), contra el fascismo italiano; *Mit brennender Sorge* (1937), contra el nazismo; y *Divini Redemptoris* (1937), contra el comunismo.

La Iglesia ensalza el modelo democrático de gobierno y los sistemas de participación electoral libres, universales e igualitarios, mediante los cuales los ciudadanos eligen entre distintas opciones políticas a sus gobernantes y, a su vez, se garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios dirigentes, o bien

removerlos llegado el caso de forma pacífica. Condena, sin embargo, aquellas democracias de fachada en las que, tras el nombre, solo se esconden grupos de interés que usurpan los poderes del Estado en beneficio propio y sin atención al bien común.

La democracia es un sistema político que se fundamenta en unos valores morales superiores que la sustenten y le dan legitimidad. Entre ellos, el respeto a la dignidad de todo ser humano y sus derechos inviolables e inalienables y el bien común como fin y criterio regulador de la vida pública. Sin unos valores morales que la respalde, la democracia tiene riesgos. Entre ellos, desproteger la vida del ser humano, no respetar los derechos de las minorías y ser manipulada por grupos ideológicos influyentes que sólo buscan sus intereses particulares o de partido.

Un sistema democrático sano y fuerte necesita de ciudadanos activos y comprometidos con sus principios participativos e institucionales. La ética de una sociedad libre no puede ser más que la ética del pluralismo, de la comunicación y discusión y, sobre todo, de la tolerancia. Pluralismo y tolerancia como no equivalentes a un relativismo del todo vale o del todo vale igual. La Doctrina Social de la Iglesia desaprueba aquel vacío relativismo en el que todas las creencias e ideologías reciben la misma valoración.

La Doctrina Social de la Iglesia desaprueba esa idea de tolerancia entendida como relativismo, pues la tolerancia no puede partir de la afirmación de que las diversas culturas tengan todas el mismo valor. Si así fuera, daría igual la tolerancia que la intolerancia, la cultura que protege la dignidad humana que la que permite la tortura o la esclavitud, la cultura que busca la igualdad de la mujer que la que mantiene la ablación genital. La tolerancia presupone el reconocimiento firme en ciertos valores objetivamente superiores. La Doctrina Social de la Iglesia insiste en que el Derecho de un Estado democrático no puede desconocer ese orden moral superior. Así lo apuntaba Benedicto XVI en su intervención ante el Parlamento alemán: “Para gran parte de la materia que se ha de regular

jurídicamente, el criterio de la mayoría puede ser un criterio suficiente. Pero es evidente que, en las cuestiones fundamentales del Derecho, en las cuales está en juego la dignidad del hombre y de la humanidad, el principio de la mayoría no basta: en el proceso de formación del Derecho, una persona responsable debe buscar los criterios de su orientación”<sup>10</sup>.

El Derecho de las sociedades democráticas avanzadas atestigua la conexión (contingente, no necesaria) entre el Derecho y la moral. Tanto es así que el panorama que hoy nos rodea nos demuestra con frecuencia conexiones y confusiones entre ambos órdenes, dada su estrecha imbricación. Y así se comprueba cuando nos detenemos a analizar problemas que no sabemos bien si son éticos o jurídicos ni sabemos con seguridad a qué orden normativo corresponde su regulación (véase el aborto, la eutanasia, la pornografía o la prostitución).

Una legislación democrática no puede desconocer un código ético sobre el que fundamentarse. De ahí que la Doctrina Social de la Iglesia abogue por una ética jurídica que, sin confundirse con un moralismo omnicomprensivo, pueda en cambio adoptar unos mínimos morales con vocación objetiva y universalizable. Los derechos humanos fundamentales, junto con los deberes inherentes exigibles a todo individuo, serían el mejor contenido para integrar ese consenso mínimo pero exigente.

Cuando las leyes son contrarias a la moral de una sociedad, aparecen las espinosas cuestiones acerca de la legitimidad, el respeto y la obediencia al Derecho<sup>11</sup>. Para evitar esas formas de legislación defectuosa por desconocer unos mínimos éticos, la Doctrina Social de la Iglesia apuesta por una tarea de los legisladores que no confunda entre fe y razón: “la tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la

---

<sup>10</sup> Benedicto XVI, *Discurso en el Reichstag*, Berlín, 22 de septiembre de 2011.

<sup>11</sup> Me he ocupado de ello en Delgado Rojas J.I., *Ciudadanía liberal y Moralismo legal*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2021.

razón, prescindiendo del contenido de la revelación”<sup>12</sup>. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto convertir en normas jurídicas los preceptos morales sino que “su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos”<sup>13</sup>. Se trata entonces de un dialogo público y diverso en el que todas las voces sean escuchadas para buscar y construir la verdad moral. Como afirmó el Papa Francisco, “podemos buscar juntos la verdad en el diálogo”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Benedicto XVI, *Discurso en el Westminster Hall*, 17 de septiembre de 2010.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Francisco, Encíclica *'Fratelli tutti'*, 50, 2020.









ISBN 979-88-71000-21-2



9 798871 000212 >

*AM* Alma mater