

# ÉTICA Y RELIGIÓN: UN JUEGO DE NO SUMA CERO

Adela Cortina

## 1. Ética y religión en el nivel local y global

En el alba del Tercer Milenio la pregunta por las relaciones entre ética y religión se plantea al menos en dos niveles en el ámbito de la filosofía práctica: el nivel de las sociedades concretas, el *nivel local*", y el nivel de un universo que viene sufriendo un proceso de *globalización*.

En lo que se refiere al *nivel local*, son las sociedades pluralistas las que desean saber qué relaciones deben existir entre una ética compartida por los distintos grupos sociales (lo que ha dado en llamarse una "ética cívica") y las creencias religiosas que distinguen a unos grupos de otros. En este sentido, se plantea el problema ético y político de descubrir una "concepción moral de la justicia" compartida por las distintas "doctrinas comprensivas del bien"<sup>1</sup>, o bien lo que yo llamaría unos mínimos éticos compartidos entre las distintas "éticas de máximos"<sup>2</sup>, como también el de construir una "*ciudadanía multicultural*" en las sociedades con cultura política liberal, es decir, el problema de construir un modelo de ciudadanía que integre la diversidad de identidades culturales. Autores como Ch. Taylor, W. Kymlicka, M. Walzer o A. Gutmann se han ocupado de este problema, y yo misma intenté hacerlo en *Ciudadanos del mundo*<sup>3</sup>.

En el *nivel global* se hace cada vez más evidente la necesidad de una ética universal ("éthique planétaire", "global ethic", "Globoethik", "ética mundial"), que oriente moralmente los procesos económico, tecnológico y político en el sentido de un auténtico progreso y desarrollo humanos<sup>4</sup>. Sin embargo, no parece sencillo diseñar una ética semejante, teniendo en cuenta, no sólo el emotivismo y el relativismo reinantes, sino también la coexistencia de diversas culturas, que hunden sus raíces en religiones diversas. En este punto autores como Samuel P. Huntington llegan a afirmar que en nuestros días la división más profunda de la humanidad es la división entre civilizaciones, cada una de las cuales tiene en sus raíces una religión. "Lo que cuenta para la gente -decía Huntington- no es la ideología política ni los intereses económicos. Los pueblos se identifican con la fe y la familia, la sangre y las creencias, y es por eso por lo que lucharán y morirán"<sup>5</sup>.

Sin necesidad de llegar a afirmaciones tan apocalípticas, lo bien cierto es que una ética universal debe construirse contando con el hecho de que en nuestro mundo coexisten diversas culturas y diversas religiones. *¿Cómo conciliar la diversidad de culturas y religiones con la necesidad de una ética universal?*

Tres caminos parecen ofrecerse, al menos: 1) tomar como punto de partida una cultura determinada e intentar extender sus supuestos éticos a las restantes; 2) detectar en las distintas

culturas cuáles son los valores y principios éticos que ya comparten y construir desde ellos una ética global; 3) tomar como punto de partida un hecho innegable y descubrir mediante reflexión trascendental un núcleo racional normativo que no pueda negarse sin incurrir en contradicción. Ejemplo del primer camino sería el emprendido por el Liberalismo político de Rawls en "The Law of Peoples"; del segundo, la "*crítica social inmanente*" de M. Walzer; y del tercero, la ética del discurso, que hunde sus raíces en una Pragmática Trascendental o Universal<sup>6</sup>.

Evidentemente, los dos niveles de tratamiento -el local y el global- están estrechamente conectados entre sí. Pero también es cierto que cada uno de ellos plantea problemas específicos, que requieren una consideración especial, por eso en esta intervención nos veremos obligados a optar por uno de ellos. Lo haremos por el nivel local ante todo por dos razones: 1) por entender que es preciso construir un "cosmopolitismo arraigado", y no un "cosmopolitismo abstracto", una universalidad que parte de lo concreto;

2) porque es en las sociedades con democracia liberal en las que se plantea más claramente el problema de articular cristianismo, y también judaísmo, con una ética civil.

## **2. Sociedades pluralistas: ética cívica mínima y éticas de máximos**

En las sociedades occidentales se ha ido configurando una *ética cívica*, que consiste en el conjunto de valores y principios que ya comparten los grupos de esa sociedad que proponen distintos modelos de vida buena, que ya comparten las distintas "*éticas de máximos*". El hecho de compartir una ética cívica mínima permite a los miembros de esa sociedad construir su convivencia juntos y organizar conjuntamente las distintas esferas sociales y políticas: la economía y la empresa, el ámbito de las biotecnologías y la relación con la ecosfera, los medios de comunicación y la organización política, el mundo de las profesiones y los mecanismos de la opinión pública.

Los rasgos de esta ética serían los siguientes<sup>7</sup>:

1) Es una *realidad social*, forma parte de la *Lebenswelt* propia de una sociedad pluralista.

2) *Vincula a las personas en tanto que ciudadanas* que aspiran a la justicia, no en tanto que personas que aspiran a la felicidad.

3) Es una "*ética de mínimos*"<sup>8</sup> compartidos por las éticas de máximos y por la *cultura política* propia de Estados de Derecho. Por su parte, cada una de las "*éticas de máximos*" propone una jerarquización de bienes capaz de proporcionar una vida buena, y ofrece además los fundamentos, las "premisas mayores" del razonamiento por el que se concluye que ésta es la mejor forma de vida. La relación entre mínimos y máximos no es estática, sino *dinámica*, va configurándose a través de la convivencia.

4) La ética cívica es, obviamente, una *ética pública*, pero también lo son las éticas de máximos, porque no hay ninguna ética privada, ni tampoco "no-pública", sino que todas tienen

vocación de publicidad (de darse a conocer al público a través de la opinión pública, con razones comprensibles y admisibles).

La diferencia entre ética cívica de mínimos y éticas de máximos no consiste en que la primera esté implantada en la esfera pública y las segundas en la privada, o en que la ética cívica exija razones públicas y las éticas de máximos exijan razones no públicas, sino en la *forma en la que obligan*: el cumplimiento de la ética cívica puede *exigirse* moralmente a la sociedad (aunque no *imponerse* mediante sanción externa, cosa que sí puede hacer el derecho), mientras que las éticas de máximos *invitan* a seguir su modelo de vida buena, pero no pueden exigir su cumplimiento, ni menos aún imponerlo mediante sanción externa.

El ámbito de la ética cívica es el de la justicia, que es un ámbito de exigencia, no sólo de *invitación* (éticas de máximos), pero tampoco es un ámbito de *imposición o coacción externa* (derecho).

5) Para justificar racionalmente los contenidos de la ética cívica es preciso recurrir a un *método filosófico hermenéutico* que, partiendo de la realidad social, trate de comprenderla y "concebir", ponerla en conceptos. Pero precisamente porque los valores y principios de la ética mínima pretenden *universalidad*, el método adecuado será, no sólo hermenéutico y crítico, sino trascendental. Las pretensiones de universalidad diseñan los rasgos de una racionalidad práctica que va más allá (en cuanto pretensión de validez) de las eticidades concretas, de los *êthoi* particulares.

Ahora bien, es bien cierto que la ética cívica propia de las sociedades con democracia liberal hunde sus raíces en determinadas tradiciones religiosas, concretamente, en tradiciones judías y cristianas. De forma que los contenidos de esas tradiciones impregnan los rasgos fundamentales de la ética cívica hasta tal punto que la incorporación de esa ética cívica en la vida social puede llegar a hacer parecer superflua la fuerza vinculante de la religión.

De la misma manera que Maquiavelo sugería a Lorenzo de Médicis en *El príncipe* emplear todo su esfuerzo en hacerse superfluo, en conseguir que hasta tal punto la paz estuviera asegurada que los ciudadanos pudieran seguir dirigiendo la república por sí mismos, a través de la deliberación conjunta y la virtud cívica, podría pensarse ahora que judaísmo y cristianismo han fecundado de tal modo (junto con otras inspiraciones) la moral y la política de Occidente, que parecen haber agotado en ello todo su discurso. El "proceso de secularización" vendría a significar que aquello que se tenía por verdad revelada se conserva en el "siglo" y sigue teniendo vigor para orientar las actuaciones humanas, pero ahora su fuerza normativa no descansa en la autoridad de Dios, sino en la capacidad normativa de la razón. ¿Es verdad esto?

### 3. ¿Morir de éxito?

Ciertamente, cuando recordamos los *trazos centrales* de la ética cívica nos percatamos de que al menos cinco de ellos proceden de relatos religiosos de la tradición judía y cristiana, por eso existe tal proximidad entre la ética cívica y la moral creyente. Sin embargo, conviene recordar igualmente que en cada uno de ellos se percibe una huella del misterio que no puede ser absorbida por la fuerza de la razón.

1) La primera raíz religiosa de la ética cívica sería el reconocimiento de la *santidad* de la persona, que cobra carne secular en la idea de *dignidad*, base comúnmente admitida de los derechos humanos.

Sin embargo, precisamente por hundir sus raíces en la idea de santidad de la persona, hecha a imagen y semejanza de Dios, la dignidad se extiende misteriosamente, no sólo a las personas capaces de darse leyes a sí mismas, como abonaría la fundamentación kantiana de la moral, sino a todos cuantos nacen de personas, aun en el caso de aquéllos que no presentan ningún indicio de ser capaces de autolegislarse<sup>9</sup>. El misterio forma, pues, parte de la entraña misma de la noción misma de dignidad humana y no resulta tan sencillo arrumbar las raíces misteriosas.

2) La idea de *reconocimiento recíproco* entre dos seres humanos como clave de la vida social, que la filosofía política de Hegel pone sobre el tapete y se mantiene en el personalismo de Buber, en la psicología social de G.H. Mead, en la ética del discurso de Apel y Habermas, en el reconocimiento del "rostro del otro" de Levinas, es una versión filosófica también del relato del *Génesis*. "No es bueno que el hombre esté solo" -dice Yahvé Dios- démosle una compañera", y él la *reconoce* como "carne de su carne y hueso de sus huesos". El reconocimiento recíproco, como clave de la vida social, alienta esos *deberes de justicia*, que exigen imperiosamente satisfacer necesidades convertidas en *derechos*, y abre el camino del diálogo y de la necesidad de una organización política que funcione de forma deliberativa, aprovechando el potencial comunicativo, que debería ser el auténtico poder de la vida compartida.

Pero, yendo aún más allá, el reconocimiento recíproco sitúa a las personas ante la obligación de la alianza, ante el ancho campo de la *gratuidad* de quien se siente obligado por sobreabundancia del corazón. Ante el ancho campo de la gracia y el don, que brotan del relato del *Génesis*, pero más aún del Evangelio de Juan. Porque la Ley vino por Moisés, fue por Jesucristo por quien vino el don<sup>10</sup>.

3) La tercera clave, la *comunitaria*, hunde también sus raíces en una tradición cristiana, y no sólo aristotélica, porque toma del cristianismo la confianza en que el *espíritu se hace presente en la comunidad*.

El espíritu -diría Hegel- es lo que trasciende la autoconciencia solitaria, y por eso hablamos en el lenguaje cotidiano de espíritu de un pueblo, de una época, del espíritu que se despliega en la historia. El *Espíritu de Dios* —en la tradición cristiana— se hace presente en la

*comunidad* y por eso la comunidad es indispensable, no sólo para sobrevivir, sino también para saber cómo orientar la propia conducta hacia la justicia y la felicidad.

4) Pero precisamente por ser ese Espíritu -el Espíritu de Dios- el que alienta la comunidad de todos los seres humanos, en esa *comunidad de cuantos pueden ser oyentes de la palabra*, en la "Humanidad nueva", hunden sus raíces el kantiano Reino de los Fines, el ideal marxiano de un mundo de productores libremente asociados que dirigen la economía de forma autónoma, lo que la ética discursiva llama la Comunidad ideal de comunicación, que incluye a cuantos actual o virtualmente están dotados de competencia comunicativa.

Sólo que esas comunidades ideales y utópicas no aspiran a enjugar el llanto, poner fin al sufrimiento, derrotar a la enfermedad, vencer a la muerte, aspiración que a fin de cuentas compone la entraña del cristianismo.

En efecto, el discurso ético de la dignidad y el diálogo, de la comunidad local y cosmopolita, de la igualdad y la libertad de todos los seres humanos no pretende absorber toda la sangre del cristianismo, dejándolo exangüe a través de un proceso de secularización, por el que los grandes mensajes cristianos pasarían al "siglo" con armas y bagaje, y no quedaría un espacio para la religión. En principio, porque las raíces religiosas de la ética cívica ofrecen y piden bastante más que su versión secularizada, apuntan a máximos de vida plena. Pero también porque esos máximos dan una sombra a los mínimos de justicia, que —como con tal lucidez vió Nietzsche— es *la sombra del Dios cristiano*.

En nuestro momento conviven, entrelazadas, las exigencias de justicia y las invitaciones a la felicidad, la sombra permanece aunque se oculte el cuerpo. Pero, ¿qué sucedería si no sólo se ocultara, sino que desapareciera? ¿Qué pasaría con los valores que viven a la sombra si realmente no hubiera cuerpo?

No parece que judaísmo y cristianismo vayan a morir de éxito, sino que les queda mucho camino por andar. Pero para recorrerlo tienen que convertirse en *religiones proactivas*, y no reactivas, *capaces de articularse sabiamente con la ética cívica y de anticipar desde sus raíces el mundo futuro*.

#### **4. Ética cívica y éticas de máximos: un juego de no suma cero**

Una articulación sabia entre la ética civil y las éticas de máximos se entiende a sí misma como un juego de no suma cero, en que los jugadores se percatan de que importa crear un mundo más humano, conjugando esfuerzos, más que asegurar cotas de poder. Un juego semejante se caracterizaría en este caso por contemplar al menos *cuatro formas de relación*<sup>11</sup>:

1. *Una relación de no absorción*

En una sociedad moralmente pluralista las éticas de máximos

presentan libremente su ofertas de vida feliz y los ciudadanos aceptan o rechazan libremente su invitación. Esta situación de libertad es en sí misma valiosa y además es la óptima para hacer una invitación religiosa, porque quienes la aceptan no se sienten coaccionados por el poder político, como sucede en el caso de los países confesionales, pero tampoco lo hacen movidos por un difuso sentimiento de injusticia en un Estado abiertamente laicista. En una sociedad pluralista la invitación y la oferta son igualmente libres, como exige una opción, como la religiosa, personal e intransferible.

## 2. *Los mínimos se alimentan de los máximos*

Ciertamente, existen fundamentaciones filosóficas para la ética de mínimos, pero las personas en la vida cotidiana no se mueven habitualmente por fundamentaciones de mínimos, sino por proyectos de felicidad y vida buena. Por eso es preciso buscar las motivaciones últimas en el ámbito de los máximos, con la conciencia clara de que también desde esos proyectos de máximos es posible ir descubriendo nuevas exigencias de justicia que aumenten el acervo mínimo: los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad en el que cree, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos.

Potenciar los máximos, fortalecer esos grandes proyectos, que no se defienden de forma dogmática, sino que están dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las tareas urgentes en las sociedades pluralistas, porque los máximos alimentan los mínimos y mantienen el pluralismo.

## 3. *Los máximos han de purificarse desde los mínimos*

Si los mínimos cívicos se alimentan de los máximos y pueden encontrar desde ellos nuevas sugerencias de justicia, no es menos cierto que con frecuencia las éticas de máximos deben autointerpretarse y purificarse desde los mínimos. En el caso de la religión cristiana, por ejemplo, el mandato del amor ha de encarnarse en la vida cotidiana, lo cual supone, como mínimo, respetar las exigencias de la justicia. Una "caridad" que pretenda atropellar las exigencias de la justicia no es caridad, y las acciones que brotan de ella obligan con el tiempo a pedir perdón. Más vale, pues, actuar en el presente al menos con justicia para no adular el amor.

## 4. *Evitar la separación*

Si religión y ética civil se distancian, los peligros son claros.

*Una religión autosuficiente*, ajena a la ética civil, acaba identificando a su Dios con un ídolo, sea su interés egoísta, sea la nación, sea la preservación de sus privilegios. Ésta es la razón por la que Kant veía en la moral el camino más seguro para acceder a Dios, porque el Dios al que a través de la moral se llega es moralmente irreprochable y plantea exigencias a su

vez moralmente irreprochables. Otras vías de acceso, por contra, ofrecen la imagen de un Dios que bien puede ser arbitrario e inhumano en sus exigencias<sup>12</sup>.

*Una ética civil autosuficiente*, ajena a las religiones, acaba convirtiéndose, para su desgracia, en ética estatal, y el ciudadano acaba engullendo al hombre. O, más que el ciudadano, el Leviatán. Importa, pues, esforzarse por descubrir los valores de la ética cívica en las distintas propuestas de máximos, religiosas y no religiosas, en vez de actuar como si los valores de la ética cívica fueran paralelos a los de las éticas de máximos y vinieran a juzgarles desde fuera.

Éstas serían, a mi juicio, las dimensiones a las que debería atender una articulación sabia y fecunda entre ética cívica y éticas de máximos en una sociedad pluralista. Pero con esto todavía no hemos respondido a una de las cuestiones que dejamos abierta anteriormente: ¿tienen judaísmo y cristianismo algo específico -si no exclusivo- que ofrecer?

## **5. Religión proactiva: justicia y gratuidad**

Cuando un nuevo milenio comienza, el tercero en este caso del nacimiento de Cristo, no es extraño que abunden las preguntas por el futuro de algunos saberes ("el futuro de la filosofía", "el futuro de la teología") y de algunas causas ("el futuro de la solidaridad", "el futuro del socialismo"). Se trata de averiguar si, dicho en lenguaje empresarial, se trata de saberes y causas "*competitivas*", es decir, de las que cabe suponer que serán viabiles en el futuro y que generarán nuevos "clientes", porque tienen algo indispensable que ofrecer. Los saberes y actividades que perecen son los reactivos, los que no tienen fuerzas más que para reaccionar ante los cambios sociales, mientras que sobreviven y vigorizan la vida humana los que *anticipan el futuro, creándolo*. En este sentido el cristianismo tiene una doble tarea, la de asegurar junto con la ética cívica y las instituciones sociales los "*bienes de justicia*" que cualquier ser humano puede hoy en día exigir con toda legitimidad, y la de ofertar lo que podríamos llamar los "*bienes de gratuidad*".

*Bienes de justicia* son aquellos que toda persona puede exigir por el hecho de serlo, y que se concretamente fundamentalmente en las tres primeras generaciones de derechos humanos: alimento, vivienda, vestido, trabajo, libertad civil y política, atención social en tiempos de especial vulnerabilidad. Son aquellos bienes que un ciudadano, por el hecho de serlo, puede exigir en su comunidad política con *todo derecho*, y que cualquier persona, por el hecho de serlo, puede exigir a la humanidad en su conjunto con *todo derecho*. Obligados a proteger esos derechos están, en principio, las comunidades políticas que toman la forma de "Estado social de Derecho", pero también cuantas sociedades se ufanan de haber ratificado la Declaración Universal de Derechos del Hombre de 1948 y los organismos políticos internacionales, creados para ello.

Sin embargo, con esto, con ser mucho e irrenunciable, no basta. Hay una gran cantidad de bienes, sin los que la vida no puede ser buena y que tienen la peculiaridad de que *ningún ser humano tiene derecho a ellos, ninguna persona puede reclamarlos en estricta justicia*.

Nadie tiene derecho a ser consolado cuando llega la tristeza. Nadie puede exigir esperanza, si ya no espera nada.

Nadie puede reivindicar que alguien le contagie ilusión.  
Nadie puede reclamar un sentido para su vida.

Nadie tiene derecho a ser amado cuando le hiere la soledad.  
Nadie tiene derecho a confiar en que el final de la historia no será el más rotundo de los fracasos o la más insustancial banalidad.

No son éstos, y otros semejantes, bienes a los que "se tiene derecho" y que la sociedad tiene "el deber" de proporcionar. Sin embargo, son *necesidades* de las personas para llevar adelante una vida buena, son *necesidades* que sólo se pueden satisfacer con otros. Con otros que han descubierto, no sólo los *deberes de justicia*, sino también la *obligación graciosa* de tener los ojos abiertos ante el sufrimiento.

Y es que no todas las necesidades humanas para llevar adelante una vida buena pueden, ni podrán nunca, ser protegidas con un derecho. Existe una gran diferencia entre una suerte de necesidades que pueden convertirse en derechos y cuya satisfacción puede, por tanto, exigirse en justicia, y otras necesidades que *jamás podrán exigirse en justicia*, porque sólo pueden satisfacerse desde *la abundancia del corazón*. Por eso no las llamamos "de beneficencia", sino "*de gratuidad*": porque jamás podrán ser objeto de *contrato*, sino que sólo podrán nacer de la *alianza*.

En el año 1885 el filósofo francés Jean Marie Guyau publicó un libro que llevaba un hermoso título: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*. Se refería en él a la célebre invitación de San Agustín, "Ama, y haz lo que quieras", tan conectada en realidad con la moral del Superhombre nietzscheano, que vive de la superabundancia, más allá de toda obligación y sanción, como recuerda Jesús Conill en *El poder de la mentira*<sup>13</sup>. En un caso y otro los términos "obligación" y "sanción" vienen cargados de connotaciones tenebrosas, pertenecientes a ese mundo de los mandatos y las prescripciones, ante el que las personas preguntan "¿y por qué debo?"<sup>14</sup>.

Sin embargo, y sin negar a ambas propuestas la belleza que les corresponde, conviene recordar que el vocablo "*ob-ligatio*" se refiere, más que a mandatos, al hecho de que las personas están *necesariamente ligadas*, sea a la *realidad*, de la que no pueden "des-ligarse", sea a *otras personas*, sea a la *comunidad* en la que viven, sea a la *humanidad* de la que forman parte, sea a un *Dios*, al que como fundamento último de su existencia están religados<sup>15</sup>. De ahí que la obligación represente una forma ineludible de ser persona, hasta tal punto que quien no

se siente ligado a nada ni a nadie, en vez de ser supremamente libre, es supremamente desdichado.

La libertad no reclama tanto destruir todos los lazos, todas las ligaduras, como discernir cuáles esclavizan y cuáles, por el contrario, refuerzan el ser sí misma de una persona. La libertad humana nunca es *ab-soluta*, suelta de todo, desligada de todo, sino *ob-ligada*, ligada a las personas y las cosas que son parte mía, que son valiosas en sí mismas y por eso están más allá de cualquier precio, más allá de cualquier cálculo.

Hay una "*ob-ligación*" más profunda que la del deber, la que nace cuando descubrimos que estamos *ligados* unos a otros y por eso estamos mutuamente *ob-ligados*, que los otros son para nosotros "carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre" y por eso nuestra vida no puede ser buena sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido.

Es el descubrimiento de esa *ligazón misteriosa* el que lleva a compartir lo que no puede exigirse como un derecho ni darse como un deber, porque entra en el ancho camino de la *gratuidad*, en el ancho camino de la alianza, y no sólo en el del contrato.

## 6. Breve epílogo: Contrato y Alianza

En un bello artículo, titulado "Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective", Jonathan Sacks, Jefe de los rabinos de Gran Bretaña, afirma que hay dos modos de pensar sobre los lazos que unen a los seres humanos entre sí<sup>16</sup>. Uno de esos modos de pensar tiene por base la idea del hombre como *animal político*, el otro, la del hombre como animal social. De esta diferencia surgen *dos narraciones* distintas sobre la condición humana, que son complementarias. Una de ellas, la más moderna, se relata en el *Leviatán* de Hobbes, la otra se relata en el *Antiguo Testamento*.

En *Leviatán* cuenta Hobbes que la comunidad política es una creación *artificial* de los hombres. El acto creador, el *fiat*, es el *contrato* mediante el cual acuerdan unirse las partes del cuerpo político, movidas por un interés egoísta. Por eso las claves de la vida política son el *individualismo*, la *razón calculadora*, el *contrato autointeresado*, el *conflicto latente* y la *coacción*.

El *Antiguo Testamento*, sin embargo, nos ofrece una versión diferente de los vínculos humanos: la versión de la *alianza*. Porque al descubrir Yahvé que la soledad del hombre es mala, le da una compañera y él la *reconoce* como "carne de su carne y hueso de sus huesos". Éste es el relato del *reconocimiento mutuo*. Hasta ese momento el varón recibe el nombre de "*adam*", que significa "hombre como parte de la naturaleza", desde el reconocimiento de Eva pasará a ser "*ish*", "hombre como persona".

Se inicia así la línea de un personalismo dialógico, porque el ser humano tiene que pronunciar el nombre de otro ser humano antes de conocer su propio nombre, tiene que decir

"tú" antes de poder decir "yo", reconoce su propia *identidad* a través de la relación con otro idéntico a él. Y desde ese básico reconocimiento mutuo el motor de la relación social no puede ser el autointerés, sino la *com-pasión* el "padecer con" otros el sufrimiento y la alegría. De ahí surgen un tipo de *obligaciones*, que no son estipulaciones de un contrato ante notario. Quien firma un contrato se desliga de él en cuanto deja de interesarle y le permiten hacerlo, cosa que suele ocurrir justamente en los tiempos difíciles, mientras que quien reconoce al otro como parte suya y es consciente de estar unido a él por una alianza, no rompe el vínculo en los tiempos difíciles, sino que es justamente en esos tiempos cuando lo defiende con mayor ímpetu.

Podría decirse, continuando con las diferencias entre estos dos tipos de vínculos, que el contrato se mantiene por la *fuerza externa*, por la coacción, la alianza se mantiene por un *sentido*, personalmente asumido, de *identidad, lealtad, obligación y reciprocidad*.

*En los dos últimos siglos -proseguirá Sacks- estas dos historias no han sido contadas por igual.* La parábola de la alianza ha ido siendo relegada a un segundo plano, hasta caer prácticamente en el olvido, mientras que la parábola del contrato se ha utilizado no sólo para interpretar la formación del Estado y el funcionamiento del mercado, sino también para interpretar el conjunto de las instituciones sociales. Sin embargo, podemos añadir por nuestra cuenta, incluso la legitimidad de los contratos exige mantener unos presupuestos que nos remiten a la idea de un reconocimiento recíproco entre sujetos, base de una solidaridad universal. No hay vida política legítima si falta el reconocimiento recíproco, si se olvida la tradición de la alianza.

Urge, pues, seguir relatando esas narraciones que han ido componiendo lo mejor del ser humano, urge seguir contando esas historias que, vistas en profundidad, han sido y son fuente de solidaridad y paz. Pero siempre con la plena conciencia de que las religiones tienen que ser un bien social, y no un arma arrojadiza.

Adela Cortina  
Catedrática de Ética y Filosofía Política  
Universidad de Valencia

<sup>1</sup>... J. Rawls, Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993.

<sup>2</sup>... A. Cortina, Ética mínima, Madrid, Tecnos, 1986; Ética aplicada y democracia radical, Madrid, Tecnos, 1993; Hasta un pueblo de demonios, Madrid, Taurus, 1998; "Civil Ethics and the Validity of Law", Ethical Theory and Moral Practice, 3, (2000), 39-55.

<sup>3</sup>... A. Cortina, Ch. Taylor, "The Politics of Recognition", en A. Gutmann (ed.), Multiculturalism and the "Politics of Recognition", Princeton University Press, 1992, 25-73; W. Kymlicka, Multicultural Citizenship, Oxford Clarendon Press, 1995; A. Cortina, Ciudadanos del mundo, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>4</sup>... K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, II; "Necesidad de una globalización ética", Debats, (1999).

<sup>5</sup>... S.P. Huntington, "Response: If not Civilizations, what? Paradigms of the Post-Cold War World", Foreign Affairs, vol. 72 (1993), n. 5, p. 194. Para los problemas del multiculturalismo ver, entre otros, D. Weinstock, "La problématique multiculturaliste", en A. Renaut (dir.), Histoire de la philosophie politique, Paris, Calmann-Levy, 1999, pp. 427-462.

<sup>6</sup>... J. Rawls, "The Law of Peoples", en On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures, Oxford, Basic Books, 1993; M. Walzer, Thick and Thin, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1994; K.-O. Apel, "El multiculturalismo"; A. Cortina, "Multiculturalisme et universalisme. ¿Comment construire une citoyenneté cosmopolite?".

<sup>7</sup>... A. Cortina, Ética mínima; Ética aplicada y democracia radical; Hasta un pueblo de demonios; Ciudadanos como protagonistas, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 1999; "Civil Ethics and the Validity of Law", Ethical Theory and Moral Practice, 3 (2000), 39-55.

<sup>8</sup>... A. Cortina, Ética mínima, Madrid, Tecnos, 1986.

<sup>9</sup>... A. Cortina, Ética mínima, cap. 10.

<sup>10</sup>... Incluso el pensamiento utilitarista, que muchos de sus representantes tienen por ajeno al mundo religioso, resulta inconsistente sin considerar sus raíces cristianas. El principio de buscar "el mayor bien del mayor número" carece de fuerza normativa para quien persigue su propio placer, si no es porque nos percatamos de que en su trasfondo se encuentra el principio cristiano del amor.

<sup>11</sup>... A. Cortina, Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad, Madrid, Taurus, 1998.

<sup>12</sup>... I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, V, 138-139.

<sup>13</sup>... J. Conill, El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración, Madrid, Tecnos, 1997.

<sup>14</sup>... A. Cortina, Hasta un pueblo de demonios, cap. 5.

<sup>15</sup>... X. Zubiri, El hombre y Dios, Madrid,

<sup>16</sup>... J. Sacks, "Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective", The Responsive Community, vol. 7, n. 1 (1996/97), 11-20; A. Cortina, Alianza y Contrato. Ética, política y religión, Barcelona, Cruïlla, 2000.