

## **CONSECUENCIAS ÉTICAS DE LA MUERTE**

*Francisco José Alarcos Martínez*

*“Mors certa, hora incerta”*

Una rápida revisión de las publicaciones sobre el tema de la muerte desde una perspectiva ética se centran, en su inmensa mayoría, en los dilemas sobre el final de la vida: la eutanasia, la “muerte digna”, la retirada de tratamientos más o menos fútiles, la ética del cuidado a los moribundos, y un largo etcétera. En pocas ocasiones se plantea el tema de las consecuencias éticas de la muerte<sup>1</sup>. Dicho con otras palabras, la muerte del otro, manifestación anticipada de la nuestra, ética<sup>2</sup> y existencialmente nos interpela poco. La gran preocupación por vivir nos lleva a sepultar rápidamente la muerte, la memoria de los vivos y las consecuencias que para nuestra existencia lleva aparejada la conciencia cierta de la propia finitud. Evitarla desde una conjura de silencio, encubirla o eludirla no vale de nada cuando ésta se nos revela con toda su intensidad al contemplar la finitud del otro culminada, el rostro del otro muerto<sup>3</sup>. Tolstoi lo recoge magníficamente describiendo el cadáver de Iván Ilich en los siguientes términos: “Este yacía, como yacen siempre los difuntos, con especial pesadez, hundido cadavéricamente con sus miembros agarrotados en la litera de la caja, doblada la cabeza para siempre sobre un cojín. Exhibía, como exhiben siempre los difuntos, su amarilla frente cerosa, con entradas en las sienas hundidas, con la nariz sobresaliente y como si presionara el labio superior. Había cambiado mucho. Aún había adelgazado más desde que Piotr Ivánovich lo vio por última vez, pero, como ocurre con todos los difuntos, su rostro era más hermoso y, sobre todo, mucho más notable que en la persona viva. La expresión de la cara correspondía a la del individuo que ha hecho cuanto necesitaba hacer, y lo ha hecho bien. Había, además, en esa expresión un reproche o una advertencia a los vivos”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Para ver una ética fundamental de la muerte y sus consecuencias en el “más acá”, cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes II*, Madrid 1991, 461-489.

<sup>2</sup> Convertir la muerte en tabú ha sido la salida cultural en Occidente, como muy bien ha puesto de manifiesto la obra de P. ARIÈS, *Ensayo sobre la muerte en Occidente*, Barcelona 1982.

<sup>3</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Muerte”, en *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Madrid 1997, 802-807.

<sup>4</sup> L. TOLSTOI, *La muerte de Ivan Ilich*, Barcelona 1982, 12.

El rostro de la muerte puede ser contemplación estética “del individuo que ha hecho cuanto necesitaba hacer, y lo ha hecho bien”; pero, sobre todo, es expresión de “un reproche o una invitación a los vivos”. Es una propuesta de re-visión ética. La muerte del otro, en cualquier caso, no puede dejar indiferente. Si para el difunto tras el umbral de la muerte se abre la misteriosa puerta del más allá, para el que contempla la muerte del otro ha de abrir la puerta de la propia morada, cargada también de altas dosis de misterio. No es ninguna casualidad que uno de los sentidos etimológicos de la palabra ética signifique “morada” o “lugar de residencia”. Cómo moramos, o mejor, cómo construimos nuestra morada -la individual y la social- es la cuestión más radical a la que nos empuja la presencia de la muerte. «La muerte del otro -dice Levinas- me encausa y me cuestiona, como si pasase yo a ser, por mi indiferencia, el cómplice de esa muerte, invisible para el otro que a ella se expone; y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro y debiera no abandonar al otro a la soledad. El otro es prójimo precisamente en esa llamada a mi responsabilidad por parte del rostro que me asigna, que me requiere, que me reclama; el otro es prójimo precisamente al ponerme la cuestión»<sup>5</sup>. Y la cuestión no es otra que ¿cómo vives?, ¿cómo haces posible la vida? Si la certidumbre de la muerte es segura y el momento de la misma incierto, la pregunta por la realización de la vida -la nuestra y la de los demás- y las condiciones de posibilidad para que sea una “vida lograda” es inexcusable. K. Rahner afirmaba que “el animal muere menos mortalmente que nosotros”<sup>6</sup> y es verdad. Solo nosotros, los seres humanos, conscientes de un tiempo finito, contamos con la capacidad de decidir qué hacemos con nuestra vida hasta la muerte. Como dice J. Marías, “hay que rechazar toda interpretación de la vida como dado y verla como una empresa cuya realidad se va haciendo y admite muy diversos grados, que en amplia proporción dependen de la actitud del que vive. Esa intensificación es la forma en que el hombre expresa más enérgicamente la gratitud por esa vida que le ha sido dada, en y con la cual se ha encontrado, precisamente como un quehacer, como algo que cada uno tienen que imaginar, proyectar y realizar”<sup>7</sup>. En los siguientes apartados vamos a tratar de presentar algunas de las consecuencias que, a nivel ético, nos plantea la muerte si aspiramos a la “intensidad de vida” como criterio moral. Éstas serían: reconstruir la “morada” con sentido, re-pensar la vida, re-animar la justicia, re-cuperar la esperanza y, para los creyentes, resucitar.

---

<sup>5</sup> E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, Madrid 1994, 259.

<sup>6</sup> K. RAHNER, *Escritos de Teología. IV*, Madrid 1964, 444.

### 1. Re-construir la "morada" con sentido

En la "situación límite" de la muerte contemplada brota en nuestra interioridad una urgencia de morada -de ética-, una interpelación silenciosa y cuestionante sobre nuestro ser-estar-hacer-pensar-sentir. Tolstoi lo muestra bien cuando al final de la vida de Ivan Ilich éste se pregunta: "¿Cómo es posible que la vida fuera tan carente de sentido, tan repugnante? Y si realmente fue así, ¿para qué morir y morir sufriendo? Algo hay que no compagina. ¿Acaso viví como no debía vivir? -se le vino de repente a la cabeza-. ¿Pero cómo es posible? Yo lo hice todo como corresponde", se dijo, y enseguida alejó de sí esta única solución del enigma de la vida y de la muerte como algo completamente imposible"<sup>8</sup>.

Sin embargo, cuando somos capaces de preguntar y de responder éticamente ante nosotros mismos y ante los demás, damos sentido a la historia personal y colectiva. Aquí el término sentido abarca dos modos de entenderlo: como significado y como orientación o dirección. Cuando preguntamos: ¿qué sentido tiene esta palabra?, estamos preguntando por su significado. Cuando desconocemos una ciudad y preguntamos el sentido de una calle, preguntamos por su orientación. Por tanto, habría que decir que la primera consecuencia ética de la muerte es la urgencia en la apropiación de la historia personal y colectiva para dotarla de sentido. No podemos vivir humanamente sin una dirección y sin dotar de significado lo que realizamos en la existencia. Un autor como K. Popper -que niega en principio sentido a la historia con estas palabras: "la historia no tiene ningún sentido, ésa es mi tesis"- afirma a renglón seguido: "Pero de esa afirmación no se sigue que nosotros no podamos hacer nada (...). A pesar de que la historia no tiene ninguna finalidad última, podemos imponerle, no obstante, nuestros propios fines; y aunque la historia no tiene ningún sentido, podemos otorgarle nosotros un sentido. (...) En este punto topamos con el problema de naturaleza y convención. Ni la naturaleza ni la historia nos pueden decir lo que debemos hacer. Los hechos, ya sean de la naturaleza o de la historia, no pueden decidir por nosotros, no pueden determinar los fines que vamos a elegir. Somos nosotros quienes introducimos la finalidad y el sentido en la naturaleza y en la historia"<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> J. MARIAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Madrid 1995, 103.

<sup>8</sup> L. TOLSTOI, o.c., 84-85.

<sup>9</sup> K. R. POPPER, *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona - Buenos Aires - México 1995, 171-172.

Y porque tenemos que dotar de sentido a la historia, Laín Entralgo define al hombre como animal histórico: “El hombre tiene una naturaleza esencialmente histórica, es por naturaleza un animal histórico”<sup>10</sup>. Es en este momento y ante estas posibilidades donde tengo que dar razones de mis elecciones. Si la historia no hubiese evolucionado, la ética sería algo hecho para siempre. Sin embargo, esto no es así. La ética siempre está construyéndose, puesto que hay necesidad de justificar la elección que hacemos ante las nuevas posibilidades que nos ofrecen los acontecimientos históricos. Hay cosas tan novedosas en nuestra sociedad que nos plantean el reto de tener que justificar las elecciones que hacemos ante las nuevas y diferentes posibilidades ofrecidas<sup>11</sup>. La historia es el dinamismo de apropiación de posibilidades y en la medida que nos apropiamos de ellas donamos sentido a la misma. Como actualización de posibilidades comunes, la historia es, esencialmente, diferente de un dinamismo social. “El dinamismo social concierne a la forma de realidad como principio constitutivo de asociación; recae, pues, sobre lo que de hecho es actualmente el hombre, y sobre el dinamismo de las notas que posee en cuanto poseídas. La historia, en cambio, concierne a la forma de realidad como principio de posibilidad para realizarse; recae, por tanto, sobre sucesos, pues suceso es la actualización de posibilidades. En esto consiste formalmente el momento de realidad de lo histórico: en ser el sistema de posibilidades sociales para realizarse”<sup>12</sup>.

La muerte nos sitúa ante la historia entendiéndola como dinamismo moral. Si la vida personal es finita, los sistemas que el hombre construye también lo son y han de ir transformándose en función de una mayor dignidad vital para todos y cada uno de los seres humanos. La consecuencia ética de la muerte ha de pasar por la búsqueda constante de una realidad humana y social mejor, pues, como dirá Zubiri, nadie «tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive, justamente, en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido. No son las mismas las posibilidades de la Revolución en el siglo XX, que en tiempo de Alcibíades. La historia está abierta a un tipo de mundo distinto»<sup>13</sup>. Una ética abierta a la historia pasada, presente y futura puede otorgar valor y sentido a la vida de los que permanecen tras la contemplación de la muerte. Y como diría Gadamer “en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos

<sup>10</sup> P. LAÍN ENTRALGO, *¿Qué es el hombre?. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo 1999, 143.

<sup>11</sup> Para ver este tema complicado: cf. ALARCOS, F.J., *Bioética y pastoral de la salud*. San Pablo, Madrid, 2002.

<sup>12</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 209.

<sup>13</sup> X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1995, 270.

a ella"<sup>14</sup>. Es más, no podemos escapar de ella como no podemos escapar de la muerte. La humanización del hombre por la historia y la humanización y plenificación de la historia por el hombre marcan la dirección y la finalidad de una ética que toma en serio la muerte.

## 2. *Re-pensar la vida*

La experiencia cercana de la muerte provoca, como ha mostrado Carlos Cobo<sup>15</sup>, una autentica revolución vital. Si la tendencia vital es la conservación, la seguridad y estabilidad, construidas en demasiadas ocasiones forzando, incluso retorciendo, nuestro ser más genuino, con la conciencia de la finitud próxima se produce una desinstalación y una urgencia de enderezamiento personal afectando tres dimensiones:

*El Yo profundo:* Aquella persona que es capaz de madurar con la muerte, vira hacia distintas actitudes de intransigencia. Es más intransigente o impaciente con la banalidad y la tontería (o se desconecta de ellas, no haciendo caso, replegándose hacia adentro). Pero, al mismo tiempo, muestra mayor benevolencia en otros aspectos. Para aquel que madura con la vivencia de la muerte, es sustancial la modificación en su percepción y vivencia del tiempo. Sopesa de otro modo cómo aprovecharlo, en qué emplearlo. Ya no predomina en él una aprehensión del mismo en términos de duración. Otro cambio madurativo notable consiste en la disminución o desaparición de antiguos miedos y ansiedades de diversa índole, que antes les condicionaban como persona. Y es que, cuando se impone una dura realidad (y la muerte es la más dura de todas), el resto empequeñece o palidece alrededor comparativamente. Dejan de tener importancia hechos que antes agobiaban o hacían perder la calma.

*El mundo de las cosas:* La transformación valorativa de la conciencia que madura desde la finitud tiende a proyectarse y concretarse en las cosas. Sobre todo, se manifiesta en el modo sensorial o sensitivo con que se perciben objetos, sustancias, ambientes, personas. Aspectos que antes pasaban inadvertidos, sin importancia, o se captaban con una burda voracidad y velocidad, sin paladeo, ahora recobran una gran intensidad. Es el tiempo de los detalles. Se pasa de la valoración global a la valoración del pormenor. El detalle ilumina de manera

<sup>14</sup> H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca 1977, 344.

<sup>15</sup> Cf. C. COBO, *Ars Moriendi*, Madrid 2001, 314-321.

insólita lo global. Se toma aguzada cuenta de que para vivir hacen falta en realidad muy pocas cosas materiales, y para vivir bien, sólo algunas más. Algo muy especial surge en muchas de estas personas: una atracción desconocida por la naturaleza. Un enamoramiento. Un amor insólito y solitario por la tierra. Una observación amorosa y extasiada del cielo, de las plantas, de los árboles, de las aves, de las aguas, del color, del aire, de las montañas, de las nubes... La naturaleza se convierte en el símbolo más directo de la vida. Es un humanismo que no se dirige ya a otros seres humanos, sino que se basa en el amor del hombre a la naturaleza; es un humanismo ecológico.

*Las relaciones humanas y sociales:* Se procura selectivamente el trato con gente positiva, que le quiera y a la que quiera de verdad, desentendiéndose de los afectos forzados o de los que se suponen -sin fundamento- que se deben sentir en los obligados «lazos de sangre». Se es más paciente, generoso y sereno con los seres que ama, cuando antes parece que se esforzaba más en ser considerado y tratar amablemente con gente que realmente no estaba en su corazón, que sólo le importaba materialmente. Se tienen menos prevenciones y rodeos defensivos en el trato humano y social en general; es más directo en los temas y más natural en las expresiones. Está menos preocupado por quedar bien con todos. Al mismo tiempo, es más precavido y reservado en ciertos aspectos privados o íntimos, porque se respeta más. Le resulta indiferente la opinión de aquellos que no le interesan, o se desconecta fácilmente si no le es posible de momento liberarse físicamente de la presencia indeseable. No se deja manipular ni enredar. No va corriendo de un lado para otro para convencer a nadie de algo de lo que él no está convencido, no compra voluntades ni se «vende» para conseguir cosas como antes. No se llena de compromisos. Ya no mide la autoestima profesional en función de la abultada cantidad de citaciones en la agenda ni en el hecho de que el teléfono suene constantemente requiriéndolo. No sólo no le importa mostrarse disponible en el momento (antes esto habría significado tener poca importancia), sino que le gusta estarlo, en cuestiones de interés humano y, sobre todo, cuando tiene ganas de ver a alguien, sin esperar una o dos semanas para encontrar un hueco (porque para entonces acaso su hueco sea otro), o quizá ya no se encuentre tan bien o la cita afectiva o amistosa haya perdido su aire, su gracia, su motivación inmediata.

Nadie que de verdad sienta de cerca la muerte del otro queda indiferente. Las cuestiones sobre uno mismo salen, junto a las del ausente, como borbotones ocultados en el devenir vital. Pensar en el que ha muerto como parte del pasado va paralelo a pensar la vida presente. Pasado y presente se unen

formando un entramado de memoria actualizada que, al ser pensada y reflexionada, puede convertirse en un momento de extraordinario crecimiento y madurez personal. Este es uno de los mecanismos más curiosos que tenemos los seres humanos para madurar éticamente. La experiencia acumulada y el recuerdo de los que han precedido y acompañado la existencia nos sitúa en un nivel de aprendizaje al que debemos nuestro propio ser. Olvidar que nadie inicia su historia personal desde cero, sino que se incorpora a una historia en construcción, y que el final de su ser será punto de partida en la construcción de otras existencias personales, lleva implícita una profunda carga ética. Somos fruto de experiencias acumuladas precedentes y responsables de enriquecer lo recibido para donarlo a los que nos sucedan. Para que esto pueda darse es necesario mantener una ética reconocedora de la memoria y del recuerdo.

a) La *memoria ética* afecta a lo socialmente vivido, sufrido, creado y gozado por colectividades antecesoras a la nuestra. Cuando Juan Pablo II fue a Mauthausen, se detuvo en pie ante los hornos crematorios y exclamó:

«Vosotros que habéis experimentado horribles torturas, ¡qué dignos sois de que se pronuncien sobre vosotros las Lamentaciones de Jeremías! ¿Cuál fue vuestra última palabra? ¿Cuál fue vuestra palabra después de tantos años que separan a nuestra generación de los sufrimientos que se vivieron en el campo de concentración de Mauthausen y en muchos otros?

Vosotros, personas de ayer, y vosotros, personas de hoy, si el sistema de los campos de exterminio sigue existiendo aun hoy día en alguna parte, ¡decidnos qué mensaje podrá transmitir nuestra generación al próximo siglo!

¡Decidnos! ¿No hemos olvidado quizás con nuestras prisas lo que fue para vosotros un infierno? ¿No estamos extinguiendo en nuestra memoria y en nuestra conciencia los vestigios de esos enormes crímenes?...

¡Hablad! ¡Tenéis derecho a hablar, vosotros que sufristeis y que perdisteis vuestras vidas! ¡Nosotros tenemos la obligación de escuchar vuestro testimonio!»<sup>16</sup>.

Esta oración no sólo expresa la permanente solidaridad con los muertos, sino también la importancia que tiene para toda la posteridad el conservar la memoria como parte de una tradición y experiencia acumulada viva. La memoria

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, "Alocución en Mauthausen el 24 de junio de 1988", en: *Origins* 18 (1988) 124.

ética se convierte así en un compromiso por la dignidad humana en los diferentes contextos sociales, culturales, religiosos, políticos y económicos.

b) El *recuerdo ético* vincula éticamente ante las emociones expresadas y compartidas desde la cercanía de la amistad, del amor y del cariño. Marciano Vidal lo ha formulado como "hipersensibilidad moral"<sup>17</sup>. La experiencia, aunque parcial y limitada, de la muerte del «otro» constituye un momento de la existencia personal en el que las raíces se quedan al descubierto y en el que se vive en carne propia sin la piel de los convencionalismos de lo cotidiano. En esa situación, la dimensión ética de la existencia consigue una «radicalización» y una «hipersensibilización» que expresan de forma privilegiada las estimaciones y las sensibilidades morales. La influencia de la muerte en el «más acá» moral se concreta fundamentalmente en la recuperación ética del «otro». Tener la experiencia de la muerte del ser «querido» y «amado» supone la hipersensibilización de un factor decisivo de la vida moral: el reclamo ético del «otro»:

- *Lamentando las «carencias»* tenidas en la relación con la persona fallecida. El lamento del «podría» haber hecho más por la persona amada se convierte en la decisión del «tengo» que hacer más por el «otro» ahora que puedo.

- *Luchando contra todas las formas de «muerte ética» en las que el «otro» no es considerado en toda su dignidad.* Multiplicar y ahondar las vías de mi reconocimiento de los otros, singularizar la calidad de mis afectos, institucionalizar de manera crecientemente perfecta la igualdad esencial de los hombres y el respeto comunitario a su libertad, son diques de la vida frente a la insistente crecida de la muerte.

- *Proclamando la victoria de la fidelidad sobre la incomunicación infiel e insolidaria.* Toda relación profundamente humana se proyecta «por encima» y «más allá» de la muerte. De este modo expresa su estructura ética más profunda. La experiencia de la muerte del «otro» es la ocasión para percibir cómo la relación humana auténtica vence a la misma muerte. Así, afirma M. Vidal, «la situación-límite de la muerte genera una notable riqueza ética. La muerte, en lugar de aniquilar, produce una auténtica «epifanía moral» del «otro». En el morir surge, renacida y renovada, la experiencia moral del «otro»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> M. VIDAL, *o.c.*, 475-476.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 476.

Tanto el recuerdo como la memoria ética han de ir entrelazadas pues, si las vivencias personales son importantes, éstas nunca se dan al margen de la memoria construida colectivamente. Es en este espacio, en el que ha de darse un re-pensar la vida para convertirla en plenitud. Gérard de Nerval lo formula del siguiente modo: "Un viejo autor decía: La hora que os ha dado la vida ya os la disminuye. Se está en la muerte mientras se está en la vida, pues, cuando ya no se está en la vida, uno está más allá de la muerte; o para decirlo mejor y terminar, la muerte nos os concierne ni muerto ni vivo; vivo porque sois muerto, y muerto porque ya no sois. Deben bastaros, amigo mío, estos razonamientos para daros valor cuando bebáis el ajeno amargo de la muerte, y medita hasta entonces un hermoso verso de Lucrecio, cuyo sentido es éste: «Vivid cuanto podáis, que no quitaréis nada a la eternidad de nuestra muerte»<sup>19</sup>. Vivir cuanto se pueda, desde la muerte, aporta una triple enseñanza:

- *en primer lugar*, ayuda al hombre a valorar lo que tiene. El ciego reconoce y agradece la vista más que cualquiera de los que están dotados de ella. El sordo añora y ensalza la audición. Quien piensa en la muerte se recrea y se reconoce en todo lo que significa la vida;

- *en segundo lugar*, reflexionar sobre la muerte nos permite alejar preocupaciones y deseos triviales. En este sentido, resulta relevante una cita de Epicteto, uno de los epicúreos del siglo primero después de Cristo, que textualmente escribía lo siguiente: «La muerte, el destierro y las demás cosas que nos inspiran terror, debemos tenerlas a diario presentes: principalmente la muerte. De este modo, nunca tendrás malos pensamientos y, mucho menos, ambiciones excesivas».

- por último, y *en tercer lugar*, no cabe ninguna duda de que el hábito de contemplar la muerte como posibilidad intrínseca de nuestra existencia, nos denuncia que dicha existencia no puede posponerse y que no cabe dejar las cosas para llevarlas a cabo más adelante. Hay que vivir con compromiso el presente, porque no tenemos garantías de que en el futuro podamos desarrollar aquello que ahora ignoramos o dejamos de lado<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> G. DE NERVAL, "La mano encantada", en H. CALVINO, *Cuentos fantásticos del XIX. Vol. I*, Madrid 1997, 200.

<sup>20</sup> V. MADDOZ, "Muerte", en *Diez palabras clave sobre los miedos del hombre moderno*, Estella 1998, 206.

### 3. *Re-animar la justicia*

Ninguno de los nacidos hemos elegido el momento histórico, cultural, económico, político o religioso. Llegamos a este mundo y a nadie, que se le presuponga un mediano talante ético, le hubiese gustado encontrarse con: muchedumbres que aún mueren de hambre mientras una minoría posee lo que a ellas les falta, enfermos que pudiendo curarse agonizan al carecer de un mínimo sistema sanitario, niños abandonados en orfanatos a los que nadie quiere, enfermos de sida muriendo en el hemisferio sur al no contar con las patentes para poder fabricar medicamentos que poseen en el norte, ancianos agonizando de soledad y tristeza en un mundo rico que adora al dios *cronos* y no tiene tiempo ni espacio para ellos, millares de niños trabajando en condiciones infrahumanas para multinacionales que venden sus marcas a precio de oro en los países ricos. A ningún bien nacido le hubiese gustado llegar a un mundo donde las mujeres aún son consideradas mercancías, sin derecho a la cultura, al saber y a la libertad. Tampoco hubiésemos elegido nacer en medio de la violencia y de la guerra, del narcotráfico que mata, poco a poco, la voluntad de millones de personas hasta desposeerlas de su máspreciado bien: el de la libertad. Nos hubiésemos negado a nacer en muchos más mundos, anteriores y actuales, por considerarlos injustos e indignos de la condición humana. Pero estamos aquí y, lo que es más serio, habremos de irnos con la terrible y apasionante responsabilidad de dejar este mundo a otros que no elegirán venir a él y que les gustaría encontrarlo lo más digno posible. A todos nos hubiese gustado nacer en un mundo donde todo lo anterior, y una lista mayor sin enumerar, no se diese.

Esta doble conciencia, la de no estar en el mejor mundo de los posibles y la de necesariamente tener que abandonarlo, nos ubican en el ámbito de una ética que acepte las consecuencias de la muerte como condición de posibilidad para re-animar la justicia desde la "responsabilidad convencida"<sup>21</sup>. Utilizamos el término re-animar con toda intencionalidad. Animar es poner una impronta de dinamismo y de vida en lo que de por sí muchas veces no la tiene, es poner

---

<sup>21</sup> Introduzco el término "responsabilidad convencida" tal y como lo formula Adela Cortina superando la concepción de M. Weber al introducir la distinción entre una ética absolutista (o de la convicción) y una ética de la responsabilidad. La ética absolutista considera que ciertas acciones pueden considerarse malas de forma «ab-soluta», es decir, «sueitas» del contexto en que han de realizarse y de las consecuencias que tengan en esa situación. Mientras que el ético de la responsabilidad entendería que la calificación de una acción debe tener también en cuenta el contexto y las consecuencias. Para Cortina no es posible separar ambas sin provocar cierta esquizofrenia moral. Cf. A. CORTINA, *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid 1998, 171-173.

espíritu a lo que carece de él. Re-animar es no cejar en el empeño de poner espíritu y vida en la realidad. En concreto, cuando hablamos de re-animar la justicia como consecuencia ética de la muerte, estamos afirmando la necesidad de no abandonar este mundo en peores condiciones que lo encontramos, manteniendo la tensión permanente para mejorarlo hasta que ese momento llegue. La insatisfacción de nuestra entrada en la existencia de un mundo sufriente ha de provocar una responsabilidad para con él, de forma que nuestra salida sea la satisfacción de la justicia creada, del sufrimiento disminuido.

Si hasta ahora los seres humanos hemos de responder de lo que hacemos en el presente o de lo que hicimos en el pasado, en este momento, y por primera vez en la historia, el hombre debe tener un concepto de responsabilidad inclusivo<sup>22</sup> del futuro en sus actuaciones. Todos sabemos que una parte fundamental de la ética es la responsabilidad. Hemos de responder de nuestras elecciones. Pero aún seguimos manteniendo un concepto de responsabilidad desde las categorías del pasado (responder de lo que he hecho) y del presente (responder de lo que estoy haciendo en este momento). Si hasta ahora el pasado y el presente constituían elementos esenciales de la responsabilidad, pues las consecuencias de nuestras decisiones se notaban o tenían repercusiones inmediatamente, hoy la cuestión hay que ampliarla<sup>23</sup>. De nuestro deterioro, por ejemplo del medio ambiente, es posible que nosotros no suframos las consecuencias, ni lo veamos. De la destrucción de la capa de ozono que elimina nuestra protección contra los rayos ultravioleta, del abuso en el consumo de materias primas, de las deforestaciones en los trópicos, de la contaminación por CO<sub>2</sub> que va calentando el planeta y provocando la desertización de muchas zonas, por citar ejemplos de todos conocidos, posiblemente nosotros no padezcamos las consecuencias aunque ya se dejan notar. Las consecuencias de nuestras decisiones van a padecerlas generaciones con las que nosotros no vamos a convivir. Las van a sufrir generaciones virtuales que aún no están. Si sólo somos responsables del pasado y del presente estamos cometiendo una grave injusticia con los ausentes hoy. Por primera vez hemos de responder de consecuencias que aparecerán cuando nosotros hayamos desaparecido.

Desde las consecuencias éticas de la muerte ésta responsabilidad virtual ha de ir unida a la justicia. La dificultad está hoy planteada en una comprensión de la justicia compartida por y para todos y cada uno de los seres humanos.

<sup>22</sup> Cf. M. VIDAL, "Rasgos para la Teología moral del año 2000", en: *XX Siglos* 4/5 (1996) 31-40.

<sup>23</sup> Cf. H. JONAS, *El principio responsabilidad*, Barcelona 1995.

Haciendo un breve recorrido por las diferentes definiciones de justicia es importante detenernos en los dos bordes que han marcado el camino de la misma. Por una parte la de los afectados; por otra, las construcciones o elaboraciones teóricas a la hora de definirla.

a) El primer borde del camino de la justicia, el de los afectados, ha venido determinado por las concepciones políticas. Estas serían:

*\*Justicia como Generalización:* desde esta perspectiva la justicia era aplicada como el mayor bien para el mayor número. Lógicamente en esta concepción no están todos, solo está el mayor número. Una visión propia de las democracias y política liberales y neo-liberales.

*\*Justicia como Universalización:* heredera de la tradición ilustrada moderna y sobre todo de Kant<sup>24</sup>. Desde su principio universalizador -“obra de tal manera que la norma de tu conducta pueda ser norma de conducta universal”-, ya no están la mayoría, sino todos y cada uno donde nadie es excluido. Esto es fundamental pues la categoría que la sostiene formalmente es la inclusión de todos y cada uno. (Esta universalización impide una ética del todo vale -relativismo moral-).

*\*Justicia como Globalización:* Hoy estamos asistiendo a un nuevo “tiempo eje”, que diría K. Jaspers<sup>25</sup>, con el fenómeno de la globalización. Pero ésta, al estar marcada por criterios económicos, funciona desde unos criterios generalistas (mayor bien para el mayor número). Hay que hablar y no dejarnos arrebatar la Justicia como Globalización donde estén solo la mayoría. Esto sería regresivo en la historia. Si la economía va siendo cada vez más global también ha de serlo la justicia. Por esto, el concepto de justicia globalizadora ha de ser definido atendiendo a todos y cada uno, es decir, incluyendo el concepto de justicia universalizador, pero corrigiéndolo con la virtualidad. Así quedaría definida la justicia en el tiempo de la Globalización como justicia para todos y cada uno de los seres actuales y de los virtuales -las futuras generaciones-. No hay justicia posible si sólo atendemos al presente olvidando los deberes para con los que aún no están, pero que serán el futuro. Esto significa incorporar a la moral a los que todavía no existen, con lo cual los límites de la moralidad kantiana son ampliados. Para Kant sólo serían los seres actuales y en este sentido sólo seríamos responsables del pasado y del presente, pero no del

<sup>24</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid 1994,92.

<sup>25</sup> K. JASPERS, (Introducción a) *La Filosofía*, México 1953, 81-86.

futuro. Con una concepción de la justicia globalizadora son superados y ampliados los criterios universalistas.

La conciencia de la finitud lleva implícita una ética que trasciende los límites espacio-temporales. Anticipando e incorporando a los virtuales estaríamos corrigiendo el modelo globalizador actual -que entiende la justicia en sentido generalista- provocador de víctimas<sup>26</sup> en el presente y en el futuro.

b) El segundo borde de la Justicia viene por las concepciones filosóficas. Esta se ha definido como:

*\*Tratar a todos por igual.* Pero el problema es que sería injusto tratar igualmente a los que están en situaciones de desigualdad.

*\*Dar a cada uno según lo que se merece* (propio de las sociedades feudo-estamentales). El criterio en este caso es el mérito. Se da más a quien más méritos tiene. Esto es peligroso porque los méritos con demasiada frecuencia se consiguen a base de "peloteo".

*\*Dar a cada uno "lo suyo"* ha sido, desde Aristóteles, otra de las grandes definiciones de justicia. El problema es quién establece "lo suyo" o "lo mío".

*\*Dar a cada uno según su necesidad, aportando cada uno según su capacidad.* Esta concepción elaborada por las tradiciones marxistas también plantea sus dificultades: ¿quién establece el nivel de necesidades: el individuo, el Estado? Tanto si es el individuo como si es el estado, ¿quién establece los límites?

*\*Ponerse de parte del más débil y del más indefenso, de aquel que por sí mismo no se puede defender,* ha sido una definición de justicia heredada, y olvidada en demasiadas ocasiones, desde la tradición judía (Sal 82), pasando por los profetas<sup>27</sup> y llegando a Jesús en el Evangelio, teniendo de trasfondo la cultura judeo-cristiana.

<sup>26</sup> Cf. AAVV., "La globalización y sus víctimas", en: *Conciltum* 293 (2001).

<sup>27</sup> Cf. J. L. SICRE, "Profetismo y Ética", en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid 1992, 53-68; ID., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984. La Justicia social significa para los profetas la "consideración por los derechos humanos de todos los hombres, en especial por los derechos y necesidades de los miembros más débiles de la sociedad" (o.c.,14).

J. Rawls<sup>28</sup> ha llevado a cabo uno de los más influyentes estudios actuales sobre el tema con su obra *Teoría de la justicia* (1971). En ella relaciona la idea de justicia con la de contrato social como fundamento de la sociedad. «Justo» sería lo que los ciudadanos, en una situación que denomina «posición original», deciden mantener como principios fundamentales de la sociedad a la que libremente acceden: el primero de estos principios se refiere a la igualdad básica de todos y el segundo, a las diferencias que deben admitirse para bien de todos. De esta manera ha reformulado la definición de justicia como equidad desde la siguiente concepción general: *Todos los bienes sociales primarios - libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza y las bases de respeto mutuo- van a ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.*

Esta justicia no es imparcial, toma partido, porque corrige las desigualdades o asimetrías sociales. En este sentido sólo cuando se establezcan mínimos de justicia donde los más desaventajados socialmente sean tratados con más ventaja estaremos anticipando un mundo más justo tras nuestro paso por el mismo. La globalización ética implica incorporar no sólo a los presentes, a todos y a cada uno, sino que se amplía también a los que pisarán tras nuestras huellas en la historia. Ha de ser superada una ética basada en el principio de Generalización (el mayor bien para el mayor número), donde algunos quedan excluidos, para implantar definitivamente un modelo ético desde la Universalización (todos y cada uno), donde nadie es excluido<sup>29</sup>. Pero ampliando esta concepción, donde son «todos y cada uno de los actuales y también de los virtuales», con lo que la solidaridad se convierte en principio ético abierto e inclusivo del futuro<sup>30</sup>, capaz de construir una verdadera «civilización de solidaridad mundial»<sup>31</sup>.

La poesía, que es el acto de atención más concentrado que existe en el mundo, puede hacer que dirijamos nuestra atenta preocupación hacia las injusticias que están provocando muerte y exigiendo respuestas éticas. El poeta Pablo Neruda nos pregunta «¿Cuántas personas pesa nuestro muerto?» en su poema «Al difunto pobre». Nuestro pobre, el pobre que estamos enterrando hoy, dice Neruda, andaba siempre tan mal de dinero que ésta es la primera vez

<sup>28</sup> J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, México 1993, 340-341.

<sup>29</sup> Cf. E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998.

<sup>30</sup> JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 34.

<sup>31</sup> PABLO VI, *Populorum progressio*, n.73.

que su persona está personificada. Pues no tenía ni casa ni tierra, ni alfabeto ni sábanas, ni carne asada. Iba de lugar en lugar, muriendo por falta de vida, muriendo poco a poco desde su nacimiento. A la mesa celestial él llega con 60 años de hambre.

“Ahora nos damos cuenta que cargamos con lo que no le dimos, y ya es tarde: nos pesa y no podemos con su peso.

¡Cuántas personas pesa nuestro muerto!  
Pesa como este mundo, y continuamos llevando a cuestras este muerto. Es claro que el cielo es una gran panadería”.

#### 4. *Re-cuperar la esperanza*

La posibilidad de continuar abriendo horizontes éticos desaparece, con frecuencia, en el encuentro con la realidad de la muerte. De golpe desaparecen las ilusiones, la esperanza<sup>32</sup> de que las cosas pudieran ser de otra manera. La desmoralización se adueña de la existencia. La muerte sube al patíbulo a la esperanza desde la cual se ha ido construyendo y diseñando la vida presente y la futura. De un plumazo se borran las ganas de proyectar y anticipar los deseos venideros. La quietud y la parálisis se adueñan de nuestra interioridad. No cabe, no existe hueco en nuestro interior para la esperanza. Que vuelva a tener espacio y cabida una ética de la esperanza en el devenir vital se convierte en una exigencia ética a re-cuperar<sup>33</sup>.

La esperanza es parte constitutiva del ser humano<sup>34</sup>. Éste no sólo tiene esperanza, sino que vive en la medida en que está abierto a la esperanza y es

<sup>32</sup> Cf. AA.VV., “La difícil esperanza nuestra”, en: *Iglesia Viva* (1995) n.177; M. VIDAL, “Esperanza ética”: en *Diez palabras clave en moral del futuro*, Estella 1999, 53-105.

<sup>33</sup> Atendiendo la etimología del termino *recuperar* (del lat. *recuperare*), según el Diccionario de la Real Academia Española, posee estos significados: Volver a tomar o adquirir lo que antes se tenía / Volver a poner en servicio lo que ya estaba inservible / Trabajar un determinado tiempo para compensar lo que no se había hecho por algún motivo / Volver alguien o algo a un estado de normalidad después de haber pasado por una situación difícil. En nuestro caso utilizamos *re-cuperar* (separado por guión) vinculándolo a *caber* (del lat. *capere*, coger), pues entre sus significados está: Poder contenerse una cosa dentro de otra / Coger, tener capacidad. Para volver a tener capacidad de esperanza se exige cierto esfuerzo ético por nuestra parte que aprehenda y de cabida a la misma.

<sup>34</sup> Para ver más profundamente este tema, cf. H. MOTTU, “Esperanza y Lucidez”, en *Iniciación a la práctica de la teología. IV*, Madrid 1985, 301-334.

movido por ella. El vocabulario corriente demuestra esta profundidad ontológica de la esperanza cuando se dice, por ejemplo, que tal o cual acontecimiento ha «matado la esperanza» o cuando, en el dominio político, se habla de «esperanzas frustradas». Hay, por tanto, un núcleo vital en la esperanza, sin el cual el ser humano se marchita, se seca y muere. Cuando la muerte del otro provoca la desesperanza personal, estamos provocando una muerte social en nuestras relaciones con los demás, pues matar a otro es no esperar ya nada de él, no concebir para él ningún futuro. Dejamos de celebrar un encuentro con otro cada vez que nos negamos a considerar el futuro como una realidad todavía abierta para él. En esto consiste la actitud del sacerdote y del levita en la parábola del «buen samaritano» (Lc 10, 29-37). El sacerdote y el levita, al no prestar ayuda al herido, consideran a éste como muerto, fuera ya de la realidad, cuando, de hecho, no lo está todavía y puede revivir, a pesar de las apariencias. La esperanza se aferra a este «todavía» contra toda apariencia. Negarse a ser el prójimo de otro equivale a decir que su futuro está cerrado y que ya no hay esperanza.

Laín Entralgo distingue entre la *espera* y la *esperanza*<sup>35</sup>. Mientras que la espera del animal es instintiva y situacional, pues tiende hacia su futuro conforme a una pauta general -nacimiento, crecimiento, madurez, declinación, muerte, y según una serie de fases y ritmos: la vigilia y el sueño, la captura y la saciedad, la agresión y la fuga, la fatiga y el descanso, la actividad sexual y el reposo subsiguiente, la tranquila estabilidad y el juego. (El animal vive buscando, esperando alcanzar lo que busca y acertando o errando en el logro efectivo de lo que espera. En cualquier caso, lo que el animal espera es siempre algo inmediatamente determinado por la conjunción del ocasional tono de sus instintos lo que, en función de su apetito y su situación, en aquel momento está percibiendo). También el hombre está abierto a su futuro esperando algo, y también lo que espera se halla de algún modo y en alguna medida condicionado, nunca rígidamente determinado, por el tono vital de sus instintos y por el contenido de su campo perceptivo. Pero *la espera humana* es cualitativamente distinta de la espera animal, y lo es por ser a un tiempo suprainstintiva, suprasituacional e indefinida.

\*Es, en primer término, *suprainstintiva* porque el hombre es el animal capaz de decir “no” a la satisfacción de sus instintos.

\*Es, por otra parte, *suprasituacional*, pues en una situación cualquiera, el hombre espera más de lo que a la situación corresponde.

<sup>35</sup> Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, Madrid 1984.

\*Es *indefinida*: en cada situación vital y ante cualquier campo perceptivo, la espera humana puede optar entre un número indefinido de posibilidades.

Frente a la realidad, la apertura humana hacia el futuro requiere el proyecto (toda espera humana alberga en su seno cierto propósito de conseguir lo que en ella se espera), y todo proyecto lleva dentro de sí, tácita o expresa, una pregunta. En el seno de toda pregunta late de modo más o menos perceptible la posibilidad de obtener una respuesta adecuada a lo que se pregunta. Posibilidad, incertidumbre absoluta. Si ella no existiese, la pregunta no llegaría a ser hecha. A la desnuda pared que hay ante mí, es seguro que yo no preguntaré qué hora es. Más no sólo esa posibilidad late en la realidad existencial de la pregunta. También esta otra que, aun no siendo absurda, aun siendo razonable la pregunta formulada, puede suceder que el interrogante nunca llegue a obtener la respuesta que él necesita y desea.

La espera humana inherente al proyecto puede ser, según esto, *confiante* o *defiante*, hallarse apoyada en la confianza o herida por la desconfianza. Confianza en el logro de la meta a que el proyecto y la pregunta tienden, defianza respecto de la posibilidad de alcanzarla. Pero ni la confianza puede ser seguridad total en el buen éxito (nadie puede estar totalmente seguro de conseguir la respuesta a que aspira), ni la defianza puede ser certidumbre absoluta de un fracaso total (para nadie es enteramente cierto que nunca obtendrá tal respuesta; si fuese así, la pregunta no habría sido hecha).

Espera -en el sentido de expectativa o aguardo- es la simple actitud ante el futuro, en cuanto que previsto bajo forma de evento concreto. La espera es, pues, una esencial e ineludible actitud vital del animal humano; ningún hombre puede vivir sin esperar algo, ni siquiera aquellos -los desesperanzados- que más resueltamente parecen renunciar a la esperanza. Una pregunta surge: la simple espera, la expectativa, el aguardo, ¿pueden ser o no pueden ser concreción y atrio de la espera esperanzada, de la esperanza? La esperanza es la actitud anímica en virtud de la cual el hombre confía de modo más o menos firme, nunca con entera seguridad, en la realización de sus posibilidades de ser en el futuro -por tanto, en su buen éxito- que de continuo pide la espera y que de un modo u otro se concretan en la expectativa y el aguardo. En el caso de que se crea en ella, hasta la esperanza de la vida eterna, pese a ser ésta esencialmente inimaginable, se concreta en expectativas y proyectos, todo lo vagos que se quiera, en la terrenal vida del creyente. Tanto la espera de lo concreto como la esperanza en la perduración o el advenimiento de todo

cuanto hace posible y da plenitud al logro de lo concreto pueden ser confiantes y defiantes.

La confiante espera de lo concreto, sólo en sentido lato, puede ser llamada esperanza. Es la esperanza de lo inmediato. La espera defiante de lo concreto se manifiesta como temor. La espera confiante en la perduración o el advenimiento de cuanto haga posible y dé plenitud al logro de lo concreto, es la esperanza en sentido estricto, la esperanza genuina: “espero la resurrección de los muertos”. El temor de que tal perduración y tal advenimiento no acontezcan jamás -temor sin concreción precisa, no temor de algo concreto- es algo cualitativamente distinto que el temor propiamente dicho; es la angustia. Hay así una ineludible, constitutiva ambivalencia entre el temor y la esperanza, en el caso de la espera de lo concreto, y de la angustia y la esperanza, en el caso de la esperanza genuina. La actitud del hombre ante el futuro -ante el término a que tienden el proyecto y la pregunta- es siempre preponderantemente esperanzada o preponderantemente temerosa o angustiosa. Ni puede haber una esperanza pura (la entera seguridad respecto del logro de lo que se espera), ni una angustia pura (la entera seguridad en cuanto al malogro de todo lo que se espera o podría esperarse). La tensión entre el “siempre” y el “nunca” es, pues, el horizonte de la vida hacia el futuro. Tanto la esperanza genuina (una esperanza veteada de sorda angustia) como la verdadera desesperanza (una sorda angustia veteada de tenue esperanza) remiten a esa incierta y enigmática condición del futuro de que son contrapuestos términos ideales -utopías posibles- el “siempre” y el “nunca”.

Todo acto con el que su autor cree haber conseguido un bien (el acto del creador, del sacrificado, del donante por amor) aspira, aunque él no lo piense explícitamente, a un “siempre”, cuya validez él pone a prueba frente a la ineludible perspectiva de la muerte, de la nada, del “nunca”. Si lo consigo, ¿perdurará tras mi muerte el bien a que aspiraba?

Cuatro actitudes son posibles ante esta interrogación<sup>36</sup>, correspondientes a otras tantas creencias:

\*“*Creo que tras mi muerte quedarán mi fama y mi recuerdo*”. Es la esperanza en la perduración del nombre y el renombre. Tras la segura extinción de la fama y el recuerdo, ¿qué quedará?. ¿Nada?. El nihilismo o un agnosticismo más o menos resignado o irónico son, en este caso, la respuesta habitual a esas dos interrogaciones definidas como “nunca”.

<sup>36</sup> Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Hacia la recta final*, Madrid 1998, 184-185.

*\*“Creo que, tras mi muerte, el bien o la verdad por mí alcanzados quedarán integrados en un estado final de la humanidad en el que habrán desaparecido todas las deficiencias que hoy padece”.* Es la esperanza histórica que da sentido al sacrificio del que da la vida por valores nobles y auténticos. A ella podría ser también referida la seguridad de los que, como Platón, creen que las verdades encontradas por los sabios valen y valdrán “para siempre”.

*\*“Tras mi muerte, duren lo que duren mi recuerdo y mi fama y sea como sea el estado de la humanidad cuando llegue la segura extinción del planeta, creo posible una vida sobrenatural y perdurable”.* En cualquiera de sus formas, cristiana, judía, musulmana o budista, ésa es la esperanza de los que profesan una religión positiva.

*\*“Puesto que voy a morir, y puesto que nada cierto puedo saber acerca de lo que será de mí después de mi muerte, trataré de realizar íntegramente mi vida en cada uno de mis presentes sucesivos”.* La trágica brevedad de la vida y el dramático pero hermoso esplendor que la vida adquiere en los instantes en que más intensamente se realiza. Nadie lo ha expresado mejor que Baudelaire, en su descripción de la intensa y fugaz felicidad que brinda el hachís. Y puesto que la plenitud vital así lograda pasa pronto, la esperanza del drogado o del hedonista a ultranza consistirá en la ilimitada repetición de esos “instantes supremos”.

La orientación de una persona hacia la esperanza habitual o hacia la continua desesperanza depende, para Laín, de cuatro instancias más o menos coincidentes entre sí: la constitución biológica (hay individuos temperamentamente inclinados a la esperanza o a la desesperanza), la situación histórica y social (hay situaciones más esperanzadoras que otras; compárese el progresismo del siglo XVIII con la conciencia de vivir en crisis, tan frecuente en el nuestro), la educación (hay modos de educar que fomentan la esperanza más eficazmente que otros) y la suerte biográfica (hay individuos cuya biografía les mueve a esperar, junto a otros a quienes su mala fortuna inclina hacia la desesperación o la desesperanza). En cualquier caso, el optimismo y el pesimismo no deben ser equiparados a la esperanza y a la desesperanza; no pasan de ser el resultado de su respectiva trivialización. Un optimista es un esperanzado ligero y superficial, un atolondrado desconocedor de que no hay esperanza sin una veta de temor o angustia en su seno.

Es posible, según él, una ascética de la esperanza. Los hábitos tocantes a la actividad concreta de la persona (nadar, aprender una disciplina científica, manejar un ordenador) pueden ser adquiridos mediante una técnica; los relativos al sentido de la vida (creer de un modo o de otro, practicar el amor y el

sacrificio), sólo mediante una ascética pueden adquirirse. Así, la disposición a la esperanza puede ser suscitada por una educación que fomente la paciencia y robustezca la conciencia de la propia creatividad. Quienes pacientemente saben sacrificarse y quienes viven creativamente, sean geniales o humildes la acción o la obra creadas, están llamados a la esperanza.

Lo que más se espera y desea cuando se sufre es que éste no termine con la propia humanización personal. Hay una "raíz de la esperanza"<sup>37</sup> que hemos de saber cuidar y mantener para que el sufrimiento cobre sentido. Esta raíz no es la concentración absoluta en el yo como si solo se tuviera responsabilidad para con uno mismo. Más bien es lo contrario; la apertura radical a los otros, pues no se puede abrir el proceso de la esperanza sin instituir al mismo tiempo el del amor. Cuando sufrimos y al mismo tiempo amamos estamos caminando hacia el sentido porque el centro de nuestro interés no es el yo, sino los otros. La esperanza se convierte en fuente de amor y de servicio al prójimo. Quien no tiene que tener cuidado último de sí mismo, no vive en angustia. Tal esperanza, alegre y magnánima, se convierte en fuente de humor, como soberanía sobre todo lo inferior al hombre y sobre sus límites, como relativización erguida que, sin despreciar nada, lo trasciende todo. El esperante se ríe consigo y se ríe de sí. Nada más ajeno a la esperanza que el resentimiento, la agria seriedad, la angustia perenne, la incapacidad para la alegría, el ensimismamiento, que desemboca en la amargura frente a uno mismo y en el desprecio del prójimo.

##### 5. *Re-sucitar*

Quizás este apartado esté de sobra para muchos no creyentes. Sin embargo, la gran originalidad de la Biblia consiste en dar testimonio no ya de la esperanza de los hombres, de sus deseos y proyectos, por muy altos que sean, sino fundamentalmente de la esperanza de Dios para nosotros. La sorpresa que nos espera, al abrir la Biblia, es que nos habla de seres humanos, ciertamente, pero enfrentados con un Dios que en ellos espera algo para ellos, con ellos y a veces contra ellos. Dios no es simplemente nuestra esperanza, nosotros somos su esperanza. Para la Biblia, el ser humano es la utopía de Dios. El creyente no inventa su esperanza, sino que ésta le viene dada, porque procede de otro lugar, de la promesa de Dios. Este regalo Incondicional de parte de Dios dota de incondicionalidad la vida ética en el "más acá" desde lo que permanece y

---

<sup>37</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995.

no muere. Los no creyentes habrán de mostrar y de justificar dónde sostienen los cuatro apartados anteriores.

¿Cabe en este «más acá» de la existencia humana hablar con fundamento de imperativos éticos absolutos?, como pregunta M. Vidal<sup>38</sup>. Y Ruiz de la Peña lo formulaba diciendo: «La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre los imperativos éticos de justicia, libertad, dignidad. ¿Es posible atribuir estos valores absolutos a sujetos contingentes? Si un hombre tratado injustamente muere para quedar muerto, ¿cómo se le hace justicia?, preguntaba Horkheimer. Y si ya no se le puede hacer justicia a él, ¿con qué derecho puedo exigir yo que se me haga justicia a mí? ¿Cómo se devuelve la dignidad y la libertad a los tratados como esclavos si realmente ya no serán más porque la muerte ha acabado con ellos definitivamente?»<sup>39</sup>.

En la tradición judía, la fe en la resurrección fue una respuesta a la necesidad de la Justicia del Dios en el que cree y al que se entrega el justo. Para el cristiano Dios es el dueño de la historia. Esta tiene una trascendencia que garantiza el carácter incondicional de los valores éticos. La vida de Jesús, el Justo, tiene el sello definitivo de la Resurrección y expresa prototípicamente la dinámica de la incondicionalidad ética. Desde la hermenéutica total de la muerte humana se llega a dar sentido a la ética intramundana. La muerte tiene una función evidente en el «más acá» moral. Esa función es de signo paradójico: garantiza la incondicionalidad de la ética trascendiendo la misma historia y trasciende la historia apoyándose en la incondicionalidad de la ética. La muerte es vencida por la ética y ésta, a su vez, es trascendida por la muerte. La ética no es la totalidad del significado de lo humano. Existe un «más allá de la ética». La trascendencia más importante de la ética es la religión; pero existen otras: el humor, el amor y, sobre todo, la muerte. Los imperativos éticos quedan así relativizados; pierden el carácter definitivo. Pero, precisamente, son esos motivos relativizadores los que justifican la incondicionalidad de la ética. La muerte -lo mismo que el humor, el amor y la religión- introduce en el «más acá» de la vida moral la tensión dialéctica de lo absoluto y de lo relativo<sup>40</sup>.

Para los creyentes, re-sucitar (del Lat. *resuscitare*; de *re*-volver- y *suscitare* -despertar-) dota de incondicionalidad ética la «morada» del ser humano, su intimidad y su conciencia, su libertad para buscar y encontrar sentido, su ansia

<sup>38</sup> M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, 466.

<sup>39</sup> Tomamos la cita de M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, 467.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 467-468.

de verdad y de felicidad. Re-sucitar dota de incondicionalidad ética la responsabilidad por y ante la vida; la solidaridad con los que sufren las injusticias y con los que tratan de eliminar sus causas; las propuestas ecológicas globales; el recuerdo y la memoria de las víctimas; la apertura que hace posible la cabida de la esperanza, pues, para el creyente, la esperanza última no pende ni depende de la figura de este mundo que pasa, ya que se sabe a buen recaudo en manos de Dios. El enemigo de la esperanza es la desesperación y no el escepticismo. El escepticismo duda en general, pero la desesperación duda en el fondo de mí y me lleva a comportarme «como si Dios no tuviera también para mí grandes proyectos», como dice Bonhöffer. El que espera pone este mundo en tela de juicio. La esperanza, en este sentido, es ante todo negación, la negativa a pactar con la realidad dada. Como afirma Moltmann: “En relación con la esperanza, Cristo no es sólo un consuelo en el sufrimiento, sino también la protesta de la promesa de Dios contra el sufrimiento [...]. Quien espera en Cristo no puede conformarse con la realidad existente, y comienza a sufrir por ella, a contradecirla”. Este punto es crucial. Lo mismo que hay un mandamiento del amor, hay en la Escritura un mandamiento de la esperanza, que lleva al ser humano, a veces a pesar suyo, a protestar contra los hechos. No es que deba negar los hechos, sino que sabe por la fe que los hechos no lo son todo, que no agotan la realidad. No se trata de protestar contra la creación buena de Dios, sino de protestar contra lo que hemos hecho de ella; y tampoco de elevarse contra las duras leyes de la realidad, sino de renunciar a contentarse con lo que se dice que son. La esperanza no se enfrenta con los hechos, pues los reconoce, sino con la interpretación que de ellos hacen los hombres, a la que hace frente.

La esperanza escatológica del cristiano se manifiesta, acredita y hace real, para sí mismo y para los demás, volviendo a despertar esperanzas históricas. Y es más verdadera en la medida en que menos correspondencia y pago encuentra en este mundo. El servicio a los enfermos, pobres, desesperanzados, solitarios, es la mejor verificación de la esperanza de Jesucristo, que murió por nosotros cuando, siendo débiles y pecadores, vivíamos alejados de Dios. Ni lo presente, ni lo inminente, ni la vida, ni la muerte son superiores al hombre que se ha confiado al amor de Dios manifestado en Cristo Jesús.

Precisamente porque la fuerza y fidelidad de Dios, a diferencia de la humana, carece de fronteras, podemos afrontar radicalmente la vida desde la finitud. Andar en una noche oscura es muy distinto que andar en la noche de la ceguera, ya que el que anda en la oscuridad sabe muy bien que hay luz y que la volverá a ver. La muerte descubre aquí, para los creyentes, consecuencias éticas tan humanizantes que sólo podrían ser del mismo Dios.