

SERGIO BASTIANEL, S.J. *

PLURALISMO ÉTICO. LA APORTACIÓN ESPECÍFICA DE LOS CRISTIANOS

Fecha de recepción: octubre 2010.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2011.

RESUMEN: El pluralismo ético caracteriza nuestra vida actual. En ella conviven las relaciones de carácter mundial (globalización) y la defensa y revitalización de lo más particular o propio. Es por eso quizás procedente preguntarse por la oferta específica que la fe cristiana y los cristianos actuales pueden hacer a este mundo complejo y plural que vivimos. Para responder a tan delicada y valiosa cuestión conviene, en primer lugar, reconocer que la falta de horizontes de referencia y la imposibilidad de vivir la diversidad en la comunión son quizás dos de los más graves problemas que nos afectan hoy a los hombres. Por eso es necesario buscar la comunión, comprendida esta como fundamento y culminación humana, que, aunque no la podemos dar por automáticamente poseída, sí la podemos considerar como instancia de moralidad que une a los seres humanos. Son precisamente los aspectos señalados en las últimas líneas los que enmarcan la ayuda que la fe cristiana puede hoy ofrecer, y que está fundamentalmente caracterizada por caminar hacia un conocimiento y vida moral más cualificados y por la unión entre los cristianos y los seres humanos para buscar la verdad que resuelva los problemas morales actuales (GS 16).

PALABRAS CLAVE: pluralismo, fragmentación, diálogo, moralidad de discípulos.

* Profesor Emérito de la Pontificia Università Gregoriana; bastianel.s@gesuiti.it. La versión castellana del original italiano ha sido realizada por E. Sanz Giménez-Rico.

***Ethical Pluralism: The Specific Contribution
of the Christians***

ABSTRACT: Ethical pluralism defines our present life that consists of both the global relationship and the defense and revitalization of the more particular or distinctive. Consequently, such a condition raises up an issue of how Christians and the Christian faith could make themselves relevant in this complex and pluralistic world. To answer such a delicate and valuable question, first of all, it is important to acknowledge that the lack of a shared reference and the inability to embrace diversity in «com-union» remain two of the most challenging problems that affect the human community. Therefore, it is necessary to look for that «com-union», understood as human foundation and fulfillment. Such a «com-union» though we cannot automatically own, could be considered as a moral instance that brings all human beings together. Precisely, the points that were raised in the last lines demonstrate what the Christian faith can offer the world today. Such an offer is mainly characterized by a move towards better knowledge and moral life. It exemplifies the «com-union» of Christians and non-Christians working together to resolve the current moral problems (GS 16).

KEY WORDS: pluralism, fragmentation, dialogue, morality of disciples.

El tema de la especificidad de la moral cristiana animó el vivaz debate teológico que tuvo lugar en el decenio siguiente al Concilio Vaticano II, y ha estado posteriormente presente en la discusión sobre la autonomía moral en el contexto de la fe. Puede decirse que las dos tendencias interpretativas que surgieron entonces han seguido estando presentes hasta el día de hoy en algunos aspectos significativos, relativos a las cuestiones sobre el fundamento de la teología moral¹. En cualquier caso, se quiere

¹ Enraizado en premisas de carácter cultural y filosófico, el debate ha recogido y expresado también el subrayado, hermenéutico e histórico, que ya desde el inicio del siglo xx había caracterizado los estudios bíblicos y la investigación sobre el fundamento bíblico de la moral cristiana. Difundido en primer lugar en el ámbito cultural alemán, dicho debate contemporáneo hunde ya sus raíces en la historia del pensamiento teológico antiguo y ve en él implicadas categorías epistemológicas como fundamento de la comprensión de la experiencia de moralidad y de fe. Más que intentar de manera ingenua fijar rígidamente las dos tendencias, parece, pues, oportuno explicitar las premisas epistemológicas que condicionan la comprensión de la vida de conciencia, de la racionalidad de la realidad, de la norma moral, y que condicionan la interpretación de la objetividad del juicio, el carácter de la identidad cristiana en el mundo secularizado. Podríamos recordar que las dos tendencias teológicas no se diferencian ciertamente en el considerar la referencia «específica» a Cristo fundamental para la moral de los creyentes, sino en el modo de comprender dicha referencia en el

subrayar la importancia de la fe (de la revelación y de la gracia, de la tradición) para la comprensión de la vida moral y para llevar una vida acorde con ella, salvando el valor de lo humano en la experiencia ética. El debate fue ciertamente provocado, de manera no marginal, por el contexto cultural (se subrayaba la secularización), con especial atención a las relaciones entre la Iglesia y el mundo. El contexto plural de hoy día parece poner de nuevo sobre la mesa y con particular urgencia esta cuestión, ya que la vida cotidiana se presenta cada vez más enriquecida por elementos multiculturales y multirreligiosos. Las cuestiones éticas son objeto de debate público, están expuestas a interpretaciones diversas e incluso en contraste entre sí, no se libran de manipulaciones, pueden ser instrumentalizadas para fines e intereses partidistas.

Igualmente, con respecto a mis intervenciones precedentes sobre el tema del carácter específico de la moral cristiana², he resuelto modificar el punto de vista, teniendo en cuenta los cambios que percibo en el contexto cultural y social actual, con el peso que ello implica para la presencia de la Iglesia en dicho contexto.

Dos tendencias aparentemente opuestas parecen caracterizar hoy nuestra coexistencia histórica: por una parte, la tendencia a eliminar los lími-

horizonte de la teología de la creación y de la redención y, desde el punto de vista normativo, en el modo de reconocer la incidencia específica de la fe cristiana a nivel de contenidos concretos de valor y de normas operativas. Para los primeros existen contenidos de valor y materia de comportamiento específicamente cristianos; para los otros, específicamente cristiana es la intencionalidad que orienta la unidad del comprender y del actuar de la persona, quedando en otro ámbito que puede ser comprendido por cada ser humano lo que es valor y que valores y criterios auténticos son los que reconoce y acoge la recta razón del hombre creado y redimido. Sobre esta cuestión y su influjo en la teología moral actual, cf. S. BASTIANEL, *Autonomía y teonomía*, en F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 120-135; J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970; Íd., *Autonome Moral und Glaubensethik*, en D. MIETH - F. COMPAGNONI (eds.), *Ethik im Kontext des Glaubens*, Universitätsverlag & Herder, Freiburg 1978, 46-74; B. STÖCKLE, *Evidenz*, en Íd. (Hrg.), *Wörterbuch Christlicher Ethik*, Herder, Freiburg 1975, 74-77; B. SCHÜLLER, *Il dibattito sullo specifico dell'etica cristiana*, en Íd., *L'uomo veramente uomo. La dimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo*, Edi Oftes, Palermo 1987, 161-191.

² Véanse en particular: S. BASTIANEL, *Il carattere specifico della morale cristiana. Una riflessione dal dibattito italiano*, Cittadella, Assisi 1975; «Especificidad (de la moral cristiana)», en F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 601-609.

tes de las diversas culturas de valor y de los distintos modelos de vida, en una mundialización de las relaciones que se sigue imponiendo más como hecho ético y religioso, además de político y económico; por otra parte, la reivindicación de las identidades particulares y la preocupación por conservar patrimonios de valor específicos³. Estas dos tendencias se manifiestan en el interior de un tejido humano caracterizado por una realidad *de hecho* que parece ser, al mismo tiempo, *pluralista e intolerante* con el propio pluralismo. En esta reflexión querríamos llegar a un mutuo entendimiento acerca del sentido y la provocación que esta situación presenta a la reflexión moral, en su carácter interpretativo de la existencia y en la práctica de juicios y decisiones concretas, con el fin de comprender, de manera particular, la aportación específica de la fe cristiana y de la presencia de creyentes en la sociedad contemporánea. En la realidad del pluralismo ético actual, nos preguntamos, por tanto, cuál es la aportación específica que los cristianos estamos llamados a ofrecer, conscientes de que esto lleva consigo una necesaria maduración de la comprensión de la vida moral⁴.

1. PLURALISMO DE HECHO

Se podría decir que, al menos en el último cuarto del siglo precedente y, sin duda, al comienzo de este siglo, dos cuestiones de nuestra convi-

³ Así, por un lado, vuelven a surgir, incluso como reacción a la desestructuración de formas éticas de las tradiciones específicas, viejos conflictos étnicos, sociales, raciales, fomentados e instrumentalizados por las agencias del desarrollo económico mundial, y sostenidos también por las redes de comunicación tecnológica. Por otra parte, el mismo desarrollo tecnológico conoce la tendencia real al encuentro, a la colaboración internacional, a la consideración de nuestro común destino de hombres sobre esta tierra; en el fondo al despertar de la conciencia «común». En esta ambivalencia constitutiva de nuestros sistemas actuales de relación mundial y, por tanto, con la radicalización de la instancia de responsabilidad universal, C. J. Pinto de Oliveira se pregunta: «¿podríamos proclamar la posibilidad, las *chances* de una ética humana, universal, la única capaz de hacer frente a la dimensión mundial de los problemas humanos?» (*La dimensione mondiale dell'etica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, 20). Sobre el tema, cf. Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2008; J. HABERMAS, *L'occidente diviso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005; H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

⁴ Recogidas recientemente en un volumen están mis intervenciones precedentes sobre el tema: S. BASTIANEL, *Morality in Social Life*, Convivium Press, Miami 2010.

vencia humana han llegado a ser centrales: por una parte, la crisis de las democracias occidentales con el inherente problema de la reducción de la dimensión política de los gobiernos globales en favor del crecimiento hegemónico de la dimensión económica; por otro lado, la presencia multiétnica, multicultural y multirreligiosa que caracteriza hoy el ámbito de nuestras relaciones cotidianas. Más allá de cuestiones específicas de índole religiosa y jurídica, política y económica, hay una que reclama nuestra atención particularmente, y que de algún modo abarca tanto la propia condición de la formación de una cultura multiforme y tendencialmente cónsona con los modelos de vida que se imponen hoy como los debates sobre problemas específicos, con su posible participación en ellos. Se trata del hecho de encontrarnos hoy constreñidos a vivir, de diversas maneras y a diversos niveles de convivencia, una realidad extremadamente fragmentada no solo a nivel de condiciones y espacios de existencia, sino sobre todo a nivel del sentido de la existencia, de la finalidad, de las perspectivas y de los valores deseados. Dentro de nuestros contextos mundiales nos encontramos continuamente con una misma realidad: una radical incapacidad para proponer y asumir opciones y finalidades aglutinantes, tanto desde el punto de vista político y social como desde el punto de vista ético, de un modo tal que se hace muy difícil establecer metas suficientemente compartidas para ir tras ellas con unanimidad y estabilidad, para de ese modo alcanzar un entendimiento real de la objetividad del bien así como resultados reales en las decisiones concretas.

Está claro que este problema supera, en general, el nivel de la praxis, supera los acuerdos interreligiosos racionalmente previsibles o las estrategias legislativas y administrativas que se deben poner en práctica en el plano social; y el tomar conciencia de ello no debería suceder al dictado de una mera necesidad o, aún peor, del miedo⁵. En su constante preocupación por el riesgo del relativismo moral, el mismo magisterio de la

⁵ Con la ilusión añadida de fundar la exigencia ética, el acuerdo social y la propia fe religiosa no en el cumplimiento del sentido de la libertad, sino en una permanente «heurística del miedo», como sucede en la propuesta de eminentes voces de filósofos y teólogos de nuestro tiempo. Véase, por ejemplo, H. JONAS, *Il principio responsabilità*, 33-63. En cambio, la armonía podrá existir solo allí donde «la inteligencia, ocupando su lugar, se ejercita sin impedimentos y cumple plenamente su función». La función propia de la inteligencia exige la libertad y esta libertad «implica el derecho de negar todo y la ausencia de cualquier tipo de predominio» (S. WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, 55s.).

Iglesia recuerda que no se trata solo de superar una mera dificultad práctica o estratégica⁶. De hecho, la cuestión toca en profundidad el modo de vivir *juntos* en esta tierra y la capacidad de integrar las diversidades en un encuentro real y recíproco de culturas de vida diferenciadas. Por eso, además de las preguntas prácticas sobre posibles soluciones, este asunto incluye también una pregunta por el sentido, supone la dimensión ética, es decir, interpela la libre responsabilidad de nuestras conciencias.

Nuestro tiempo se caracteriza, y no solo está marcado superficialmente, por un *pluralismo de hecho*. No se trata simplemente de una pluralidad armónica y creativa compuesta de voces, proposiciones y proyectos. La condición de nuestra realidad es la de una pluralidad que presenta constantemente conflictos a nivel de evaluaciones y juicios, de convicciones y valores que personas y grupos retienen como fundamentales. Es un pluralismo profundo que expresa y tiende a crear fragmentación y contraposición en el modo humano de vivir: fundamentalmente, en el modo de entender y proyectar la vida. Incluso entre nosotros, cristianos, existen opciones de valores que a veces difieren ampliamente; y el pluralismo parece no limitarse solo a la relación de la Iglesia con el mundo sino que se encuentra también frecuentemente, y en profundidad, en la vida de la misma comunidad eclesial. Además, las dificultades de entendimiento, en ocasiones auténticas contraposiciones que se dan dentro y fuera de la Iglesia, no se limitan solo al campo de la vida física y de la bioética sino que se extienden al modo de entender la justa distribución de los recursos mundiales, el derecho del extranjero, la realidad de la guerra y el deber político de la paz, la especificidad del anuncio y de la presencia de creyentes de religiones diversas en el seno de la sociedad, la presencia de la mujer en funciones y tareas tanto civiles como eclesiales, y otras realidades igualmente graves. Naturalmente el problema no está en la presencia simultánea de culturas con valores distintos; como tampoco es un problema en la Iglesia «católica» la pluralidad de experiencias e interpretaciones que existen en la referencia al único Señor⁷,

⁶ La preocupación es constante en el magisterio reciente de la iglesia. Cf. particularmente las encíclicas de JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* (1994), y de BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* (2009).

⁷ A este respecto, recordemos la preciosa llamada que dirige a los cristianos la constitución conciliar *Gaudium et spes*, para que consideren siempre el valor de la reciprocidad, sin absolutizar un solo punto de vista. De hecho podrá haber siempre juicios diversos y también sinceros y verdaderos sobre el bien histórico concretamente posi-

porque esta diversidad, expresión de la inevitable mediación cultural de la fe, representa, desde los orígenes, la condición de crecimiento de la misma iglesia (pensemos en el encuentro entre el mundo judío y la herencia de las culturas paganas en la formación de las primeras comunidades eclesiales y, tantos siglos antes, en la realidad plural que caracterizó de manera emblemática el propio crecimiento de la fe israelita en el encuentro con el mundo cananeo)⁸. El verdadero problema es otro: es la fragmentación de los horizontes de referencia y el hecho de que no se consiga vivir la diversidad en la comunión.

En este sentido, parece ser solo aparente la contradicción entre el pluralismo de convicciones y de opciones y la tendencial hegemonía que homologa, propia de una mentalidad dominante que hoy tiende a sostenerse en nuestros contextos globales. Se trata de una mentalidad fuertemente plasmada por las lógicas de las que viven actualmente las economías mundiales (lógicas de legitimación de la posesión y de mera funcionalidad de las relaciones humanas): con criterios de valor fundados en la eficiencia utilitarista —considerada con frecuencia como único parámetro que debe cumplirse— y con el hecho de aceptar las reglas económicas vigentes como medida práctica de la racionalidad humana. Incluso la reflexión de economistas críticos advierte de los riesgos que corre el tipo de globalización contemporánea cuando pretende introducir una nivelación cultural bastante grave que de modo directo contradice precisamente la instancia pluralista y la conciencia de los diversos patrimonios culturales históricos⁹.

ble. Ello no debería asustar; más bien podría confortar a los pastores y a los laicos en su misión responsable: muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como ocurre frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen el mismo asunto de distinta manera (GS 43).

⁸ Sobre el tema, véase el capítulo «Storicità di valori e dialogo etico: le tradizioni bibliche», en D. ABIGNENTE - S. BASTIANEL, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 51-95.

⁹ «La humanidad tiende a la unidad gracias a la comunión de mercado y mercancía. Agentes de este proceso unificador son los que detentan el poder económico que domina e inspira el político. En cualquier lugar el colonialismo se constituye, allí donde está en vigor la desigualdad, en un régimen de dependencia». Esta unidad del mundo que así se realiza orienta una nueva forma de cultura, en la que la racionalidad que predomina es la tecnológica, productiva y consumista (C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *La dimensione mondiale dell'etica*, 17-19). De una manera similar constata el economista A. Sen: «La naturaleza de seres humanos que a todos nos caracteriza es puesta duramente a prueba cuando nuestras diferencias son reducidas a un sistema artifi-

En realidad, mientras se defiende el encuentro pluralista como condición del desarrollo humano, una multitudinaria lógica funcionalista tiende a condicionar a las diversas partes en la lectura de la realidad y en la evaluación del bien concretamente posible, llegando precisamente a paralizar el planteamiento creativo que tiene como condición la libertad. De este modo, en el nivel de forma de civilización, tiende a imponerse un modelo utilitario subjetivo, mientras que a nivel de lo que realmente vale se impone una lógica compartida de posesión inmediata y fruición, una lógica competitiva y defensora del privilegio del fuerte. Es más, con frecuencia parece que, detrás de la aparente (e interesada) extensión de muchos límites, y en el ocultamiento favorecido por la visibilidad de la comunicación, se afirma con mayor fuerza la mentira de la lógica privada y del indiscutible primado del «contar» en esta tierra para arrogarse el poder de decidir sobre lo que es «común».

Esto parece todavía más evidente si se piensa que el poder de las economías fuertes se sostiene sobre la misma realidad pluralista, reforzando los sistemas políticos y sociales asociados a ellas, llegando a imponer silencio o a justificar incluso abusos evidentes o lo que es abiertamente irracional (se piense, por ejemplo, en las soluciones impuestas por la economía capitalista que no ha superado las pobrezas sino que, a veces, las ha acentuado, llegando a reducir o negar, con la misma posibilidad de supervivencia, incluso la autonomía y el desarrollo culturales y éticos de las partes más débiles, negándoles la vida y el sentido). Por un lado, las instituciones políticas que, en vez de regular la economía en su dimensión social, tienden a ser reguladas por las sociedades multinacionales, transnacionales y mundiales, cuyo anonimato ideológico y nominal brinda un apoyo estratégico a un poder en crecimiento acelerado que se consolida de un modo oculto. Paralelamente y en conexión con esto, en el plano de las orientaciones y de la finalidad buscada por personas y grupos humanos,

cial de clasificación único y predominante». Descuidando el carácter pluralista que toda elección racional tendría como tal, «la debilidad descriptiva de la unicidad sin elección tiene el efecto de empobrecer gravemente la fuerza y el alcance de nuestro razonamiento social y político. La ilusión del destino exige un precio extraordinariamente costoso» (*Identità e violenza*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, 19). Nótese la extraordinaria convergencia de tales lecturas con las instancias expresadas por el magisterio social de la iglesia en el siglo xx; en especial, por parte de Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio* (1967) y por parte de Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987).

una idéntica mentalidad tiende a consolidarse de modo subrepticio con tendencia a impedir la formación de preguntas críticas, que se abren a una comprensión real de las «razones» de la vida y la cultura de otros en la búsqueda de decisiones responsables. De este modo se tiende a vivir una fácil homologación en vez de una auténtica interdependencia¹⁰; la desestructuración de la forma de vida y de los valores que se encuentran en las diversas tradiciones se sustituye con una penetración cultural y una acelerada integración en el interior de una única y dominante lógica¹¹. Las consecuencias son la cerrazón y la defensa, prejuicios y temores de la «contaminación» que con frecuencia hoy condicionan emocionalmente las decisiones personales y sociales, los debates políticos y religiosos, impidiendo así el conocimiento objetivo de las cuestiones planteadas: el propio pluralismo, en sus diversos componentes culturales, puede llegar a ser vivido con una tendencial pérdida de *conciencia*.

2. ALGUNAS POSIBLES TENTACIONES

Sería ingenuo pensar en esta condición como si fuera una meta, un ideal, una conquista de la civilización. No es una conquista el hecho de que no se logre vivir juntos, como no es una conquista la pérdida de la consciente y libre responsabilidad de las conciencias. En la vida de personas y de pueblos, las consecuencias de las contraposiciones y la falta de elecciones responsables acaban por caer siempre sobre los hombros de los más débiles, provocando no solo divergencias sino una nivelación

¹⁰ La encíclica de Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), recuerda: «A pesar de que la sociedad mundial ofrezca aspectos fragmentarios expresados con los nombres convencionales de Primero, Segundo, Tercero y también Cuarto mundo, permanece más profunda su *interdependencia* la cual, cuando se separa de las exigencias éticas, tiene unas *consecuencias funestas* para los más débiles», incluso en los países ricos. «De suerte que debería ser una cosa sabida que el desarrollo o se convierte en una *hecho común* a todas las partes del mundo, o sufre un proceso de retroceso aun en las zonas marcadas por un constante progreso», y, en consecuencia, debería resultar clara la responsabilidad consciente de asumir tal interdependencia «en el plano moral de la solidaridad», cuidando la actuación de condiciones *reales* de participación *común* (*Sollicitudo rei socialis*, n.17.26).

¹¹ Una lúcida descripción de este proceso, desde el punto de vista ético, se encuentra en C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *La dimensione mondiale dell'etica*, 35-45. Cf. también J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*. Studi di teoria politica, Feltrinelli, Milano 1998.

por abajo en la búsqueda de un mínimo punto de acuerdo común, con el resultado de profundas desorientaciones a la hora de reconocer y apreciar valores que son moralmente relevantes. De este modo, la crisis actual de valores y la falta de finalidad compartida llegan a no ser más únicamente expresión de una sana *disensión* de conciencias críticas sino que, con más frecuencia, manifiestan una *renuncia* a buscar y trabajar eficazmente debido a la incapacidad para comprenderse.

Al poner el acento sobre el pluralismo actual como realidad *de hecho* quizás nos sintamos también ayudados a reconocer dos posibles tentaciones que brotan ante esta condición, obviamente bastante compleja, de nuestro vivir¹². Por una parte está la tentación de juzgar ingenuamente el pluralismo como si fuera, en sí mismo, un valor positivo, casi como un ideal, incluso cuando se trata de diversidades religiosas, culturales, morales, políticas bastante profundas. Se puede llegar a infravalorar la dificultad objetiva presente en donde faltan referencias de sentido común: un espacio común interpretativo que pueda ofrecer un vocabulario de valores en cuyo interior se hagan comprensibles los términos particulares de experiencia, y se puede incluso llegar a perder de vista la fragmentación y la contraposición que se crean y el sacrificio de la capacidad para proyectar y participar que nace de él. Es la tentación de *ingenuidad* a la que con frecuencia se le acompaña de una confianza verosímilmente idealista en un tipo de bondad instintiva de la humanidad, que gobernaría a los individuos y a los pueblos allí donde se encontrarán mínimamente defendidos en su propia subsistencia.

Junto a esta primera tentación hay otra no menos relevante y que tal vez se ha vuelto predominante en nuestros contextos de vida. Se trata de la insoportable actitud que hoy se manifiesta con respecto al pluralismo, y, de manera tendencial, con respecto a cualquier forma de diversidad en el plano étnico, cultural, religioso, así como en el plano de las convicciones y de los objetivos perseguidos. La seriedad de esta tentación se revela en el miedo al otro que tiende a eludir encuentros personales y maduraciones culturales, aun antes de que nazcan, invocando la defensa propia y la búsqueda del *omoios*, actitudes que, siempre de manera más clara,

¹² El carácter seductor de estas tentaciones y su configurarse de modo concreto son explícitamente afrontados en S. BASTIANEL, *Rapporto tra carità e politica. Aspetto etico*, en F. MARINELLI - L. BARONIO (eds.), *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, 223-241; ÍD., *Moralità nella vita sociale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011.

impiden crecimientos humanos por temor a la confrontación. Los intentos por superar los conflictos con esta actitud se llevan con frecuencia a cabo con métodos y medios internamente coherentes con el mismo conflicto y sus causas. De algún modo la superación del conflicto tiende a ser interpretada en la lógica del hacer valer, en la medida de lo posible, el propio punto de vista *porque es el propio* (y, naturalmente, añadiendo *porque es el verdadero*).

Si miramos a la vida política de nuestras naciones, pero también al modo de vivir de nuestras comunidades cristianas, contando con el espacio de información permitido y la inteligencia media que podemos tener de lo que sucede, vemos que con frecuencia es de este tipo la comprensión que se vive sobre nuestro vivir comunitario. La afirmación de los derechos, la búsqueda de garantías para ellos, la misma tarea institucional de cuidado de lo común y de lo público son casi siempre entendidas en una perspectiva de bien privado, hasta el punto de legitimar incluso abusos arbitrarios en el plano del derecho reconocido, en la evasión o en el uso impune de la misma legalidad. Entonces vemos a los individuos y a los grupos individuales que buscan imponerse lo más posible con el coste mínimo y el provecho inmediato. Con frecuencia, el mismo recurso a la dimensión pública parece el intento de hacer soportable un conflicto radical, teniendo como ayuda algunas reglas de compromiso¹³.

Una convivencia civil en la que parecen prevalecer conflictividad y fragmentación de proyectos sobre el carácter limitado de propuestas responsables compartidas es una realidad que tiende a formar conciencias «a su imagen y semejanza», funcionales para el propio consolidarse. Algunas veces de un modo explícito, con más frecuencia de forma latente, se abre fácilmente camino una tentación «dimisionaria», que puede adoptar apariencias y justificaciones diversas. De varias maneras, se trata siempre de una tendencia a justificar el hecho como *inevitable*, con juicios y

¹³ Presente a nivel de las mentalidades y de las estructuraciones comunes de relaciones interpersonales, la cuestión posee, no desde ahora, notables implicaciones tanto jurídicas como políticas y caracteriza también el difícil proceso de reconocimiento normativo de los derechos de personas y de pueblo. Cf. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990; G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e suo significato*, CEDAM, Padova 1957; D. GROSSMAN, *Con gli occhi del nemico*, Mondadori, Milano 2007; A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Cittadella Editrice, Assisi 2003.

comportamientos consecuentes. En última instancia se propone compartir como valor y meta civil la oportunidad de conceder el espacio más amplio posible a la esfera de lo privado con una clara falsificación del sentido y la finalidad «humana» del *bien común*. En lugar de una intencionalidad compartida de comunión y criterio de búsqueda y de elección del bien como tal, el bien común consistiría en garantizar las condiciones necesarias para alcanzar el bien privado buscado de manera privada. Una figura de conciencia como esa llega a ser la del que confía solamente en lo que está a disposición de sus propias manos. Allá donde está ampliamente difundida no puede ser otra cosa que expresión de desconfianza generalizada, con tendencia a crear una estructura de relaciones pluralistas que concede el mínimo inevitable al encuentro, social o religioso, con una actitud radical de defensa y sospecha¹⁴. Esta cuestión tendrá, directamente, una validez ética.

3. DIVERSIDAD DE ANTROPOLOGÍAS, COMUNIDAD DE CONCIENCIA ÉTICA: UNA REALIDAD CONFIADA

El momento histórico que estamos viviendo debería, pues, empujarnos a la reflexión: en el encuentro de las diversidades culturales, religiosas, de valores, las divergencias respecto a problemas concretos son, muchas veces, la expresión de diferencias bastante más profundas. De hecho, existen opciones previas globales acerca del sentido de la existencia y de la convivencia humana que guían orientaciones y modelos de vida dispares. Si hemos entendido que el conocimiento de los datos y la preferencia de elección entre posibilidades reales están siempre radi-

¹⁴ Retomando términos queridos por la reflexión de J. Rawls, podemos decir que no se puede constituir ninguna teoría sobre la justicia evitando considerar la «escasez de recursos» de valor que caracteriza a muchas sociedades contemporáneas. De hecho, recursos compartidos son no solo los de orden material o técnico, sino también las capacidades de valorar lo posible dirigiéndose hacia proyectos comunes, a la luz de finalidades compartidas y de interpretaciones compartidas de la realidad; pero precisamente en esto se juega la libertad de conciencia y de responsabilidad de conciencias. Allí donde lo «común» queda reducido o acumulado en el «único» y cae la reciprocidad, al menos como intención de relaciones sociales, allí cae cualquier posible formación de entendimiento. La finalidad seguirá centrada en la persecución de lo propio, no en la convivencia y la responsabilidad de generar vida con otros en esta tierra. Cf. J. RAWLS, *Una teoría della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1997, 21-168.

calmente marcadas por la intencionalidad de la persona y del sentido que se reconoce al existir humano, deberíamos considerar la dificultad objetiva de las antropologías, visiones de fe e interpretaciones filosóficas que tienen dificultad en conciliarse. Estas contribuyen a formar mentalidades diversas ante los mismos problemas, construyen escalas de valores y juicios dispares acerca de las mismas realidades, con obvias consecuencias para las soluciones propuestas. Por otra parte, en el momento presente estas diversas visiones sobre la vida son un hecho tan profundamente arraigado y consistente que sería ingenuo considerarlo provisorio.

También en el interior de la Iglesia existe con frecuencia una diversidad que no toca solo cuestiones marginales. A la conciencia de una ausencia de homogeneidad, vivida no en la reciprocidad sino frecuentemente en la contraposición, se acompaña quizás el hecho de no constituir la mayoría dentro de los contextos mundiales, con la conciencia de no poder identificar, como ha sucedido en la historia, la verdad con los modelos culturales y políticos de la parte dominadora. Hay una gran diferencia entre diversidad y contraposición y, sobre todo, entre la aceptación de un hecho y su justificación histórica. De hecho, justificar teóricamente que la diversidad se convierta en oposición significaría vaciar de sentido la comunión inherente a la referencia al único Señor, a la Revelación y a la unidad de una tradición de fe. Pero significaría también la restricción del ámbito del diálogo entre personas de religión diversa, entre creyentes y no creyentes, entre grupos y mundos sociales diversos; y la restricción del hecho de que, creyentes y no creyentes, todos nosotros, seres humanos, tenemos necesidad de redescubrir el esfuerzo que se nos requiere en el terreno de lo auténticamente humano respecto a la búsqueda del bien común, de los valores y del modo concreto de promoverlos y ponerlos por obra.

En este sentido, si consideramos la situación de nuestros actuales contextos, con impulsos pluralistas que con mucha frecuencia, precisamente en nombre de los derechos de las conciencias, tienden a ampliar el espacio de las contraposiciones, comprendemos cómo en tales contraposiciones no están solo en juego sistemas de verdad, sino también actitudes y tipos de conciencia sobre los cuales necesitamos reflexionar. Por eso, la cuestión ética fundamental que se pondrá será precisamente la de un reclamo correcto, comunicable y verificable, a la conciencia personal y a la visión que tenemos del «común» a la hora de afrontar la realidad

pluralista de nuestra convivencia¹⁵. Tenemos necesariamente que volver al sentido y al fundamento humano de la experiencia moral de la responsabilidad consciente y libre, a aquello que debería unirnos a todos en cuanto seres humanos y sobre lo que, sin embargo, está con frecuencia presente una cierta ambigüedad.

Está claro que ninguna conciencia personal lo es sin autonomía de comprensión y juicio. Sería inútil el recurso a la responsabilidad de las elecciones, en la hipótesis del dejarse determinar por lo que propone como verdadero la interpretación o la experiencia vital de los otros, sin tener la conciencia personal de aquella verdad. Pero no debe olvidarse que precisamente esta conciencia personal nace en el interior de un mundo, madura por medio de un contacto con la alteridad. Ninguna consciencia es pura presencia por sí misma, ninguna verdad es del arbitrio del individuo, desprendida de verdades y significados, sentido y valores de la vida, mediados por la relación con otros, ligados a una tradición, a una cultura, a experiencias de sentido vividas y comprendidas, reflejadas en un camino común que nos ha engendrado y que se nos ha confiado. En este mismo espacio relacional descubrimos el poder llegar a ser libres, no ciertamente por estar desligados autárquicamente de los otros, sino por ser capaces de decidir por nosotros mismos, decidiendo entre las posibilidades que nos son dadas. Esto ocurre siempre en el interior de un

¹⁵ Señala P. C. Bori: «La referencia —sin duda absolutamente necesaria— a los valores, incluso irrenunciables, de la cultura de los derechos, no es suficiente para asegurar de ellos la actuación. Una cultura de los derechos no puede regir por sí misma todos los aspectos del actuar y convivir humano y político, y no puede sustituir una ética pública y privada»; tampoco la vuelta a un sistema de verdades está capacitada para formar un consenso en el que la pluralidad de las tradiciones culturales, religiosas, jurídicas, pueda realmente expresarse en un acuerdo de lecturas de lo real y de compromiso concreto de vida. En contextos pluriculturales, como los actuales, la formación del consenso tendrá que tener un carácter ético, basado en el fundamento humano consciente de la instancia moral y, por eso, capaz de asumir como tarea el reconocimiento histórico y recíproco desde los «convencimientos éticos fundamentales que mucha parte de la humanidad ha puesto y pone como fundamento del vivir social». Entre ellos se podrían recordar sobre todo la «regla áurea», la certeza de que «el derecho se pone en marcha solo con la condición del reconocimiento de la obligación hacia cualquier ser humano», el «privilegio del débil», la superioridad de quien sabe responder al mal con «la fuerza de la palabra indefensa», el valor del actuar en conciencia «prescindiendo de los frutos» reconocidos, el cuidado de la templanza, de la no violencia personal, de la «vida que se alcanza perdiéndola» (*Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova 1991, 107-108).

lugar, de una cultura, de espacios relacionales determinados. Lo que permite la maduración de nuestra libertad interior, una mirada sobre la realidad tendencialmente objetiva y no replegada, no es la supresión de esta realidad sino la trascendencia que se realiza a través de la comunicación, la confrontación, la aceptación de un otro¹⁶.

A través de esta realidad de encuentro madura también la moralidad de la conciencia; más bien el acontecimiento original de la moralidad como tal se da en el encuentro con el otro¹⁷. Estando ante mí, el otro me interpela, en mi libre conciencia, a hacerme responsable para volver a comprender todo lo que se refiere a mí a partir de su presencia, para volver a comprender por qué, en virtud de una acogida real, son la gratuidad y la bondad del don las que forman la novedad de horizonte de sentido personal. En la experiencia moral, autonomía y responsabilidad se dan juntas (las dos), una como condición de la otra. Hacerse responsable es una instancia normativa y es instancia de plenitud; implica que la conciencia sea autónoma; pero autonomía moral no es arbitrariedad, es capacidad de un juicio objetivo y no preocupado por avalarse. Es más, hasta que el sujeto comprende lo que verdaderamente tiene valor en la preocupación por sí mismo, el último criterio de plenitud y de evaluación será la afirmación de sí mismo, la libre expansión del propio yo, no la acogida libre y responsable del otro, es decir, la gratuidad. Aun aceptando las reglas de una pacífica convivencia, si este es el tipo de conciencia, no existe moralidad humana. Entonces no habrá solo la dificultad que exige la diversidad, sino que, en el origen de la contraposición, estará la propia figura que obstaculiza al otro o lo quiere reducir a algo funcional. El compartir la finalidad, la comunicación sobre valores, no podrá existir como capacidad real de participación: si sucede se dará de

¹⁶ Una constatación análoga se da también desde el punto de vista de teorías económico-sociales contemporáneas. Véase, por ejemplo, cómo A. Sen distingue el auténtico multiculturalismo de lo que podría ser llamado «monoculturalismo plural». Ello se da cuando «coexisten dos estilos o tradiciones una junto a la otra, sin encontrarse recíprocamente», produciendo una pérdida de libertad crítica y de racionalidad responsable (*Identità e violenza*, 159).

¹⁷ De manera más amplia, y sobre el sentido y el carácter constitutivamente social del fenómeno moral, véase S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980; ÍD., «Consciência: autonomia e comunidade», en *Ética: consciência e verdade. XXII Semana de Estudos Teológicos 5-9 de Fevereiro de 2001*, Faculdade de Teologia, Lisboa-Portugal 2001, 65-85.

modo casual o incluso como elección estratégica, no porque se esté dispuesto a cuestionar la propia orientación y los propios proyectos existenciales.

Naturalmente, también en el caso de la aceptación condicionada del otro, la relación permanece, así como también permanece el poder de usar la presencia de los otros para conseguir de ello ventajas; pero en este caso, el otro o los otros, parecidos o distintos de mí, son rechazados como personas y también yo me rechazo como persona: de hecho está en cuestión la novedad de un sentido humano que alcanza mi vivir como criatura precisamente desde la calidad de mi relación con el otro. De este modo, y partiendo de la negación, no tendría sentido hablar de valores *humanos* porque perdería valor aquella relación verdadera de acogida que da origen a su efectivo valer. Solo en la realidad de una relación gratuita, que ciertamente implica también la renuncia a un proyecto custodiado y defendido exclusivamente como propio, tiene sentido hablar de valores humanos, de pluralidad vivida en la tensión común hacia el bien, de lo común como criterio de discernimiento y reconocimiento del bien en su objetividad.

Me parece importante poner este acento en la moralidad reconocida y ejercitada en un contexto pluralista. Las dificultades que presenta este contexto y las realizaciones parciales y limitadas del bien, podrán ser entonces interpretadas a partir de un *telos* humano que es válido para todos los hombres: la comunión buscada como fin de la existencia, la tensión común hacia ella entendida como sentido y culminación humana y como criterio de valoración en cuanto exigencia de honestidad, instancia humanamente vinculante de moralidad. Pero precisamente en este sentido, en un común descubrimiento de la libertad responsable de la gratuidad que como seres humanos nos es posible y no es automática ni dada por supuesto, nos preguntamos: ¿de qué manera puede servir de ayuda la fe cristiana? ¿Dónde se encuentra el horizonte específico cristiano a la hora de interpretar y vivir la realidad pluralista de nuestro presente?

4. LA PRESENCIA DEL CRISTIANO COMO TAREA

El horizonte de comprensión abierto por la fe en Jesucristo propone algunos elementos básicos sobre la acción de Dios y su intencionalidad

que forman la conciencia del cristiano también en relación con la cuestión que planteamos. Recordamos algunos.

Dios es creador del hombre. Ya los relatos del *Génesis* indican en la creación una finalidad de comunión en ese actuar de Dios: la persona humana es creada como interlocutora de Dios (que le habla y espera respuesta); está constituida en relación con (la otra) las otras personas en un contexto de posibilidades de vida aptas para vivir bien juntos (el jardín); a ellos les es confiada la historia que Dios ha iniciado y las posibilidades de vida que él ha ofrecido. La palabra creadora está cargada de una intencionalidad que constituye «la naturaleza» humana, el sentido de la existencia personal y de la historia, la posibilidad de plenitud confiada a la libertad de estas criaturas: asumir en la historia en la que Dios opera la misma intencionalidad de su operar, creando la *comunión* de la familia humana en la *participación* en los frutos de la tierra que hay que *cultivar* precisamente para que sea lugar y posibilidad de una vida compartida. El acontecimiento creador es interpretado en términos de alianza, don y llamada en la historia¹⁸.

Esta interpretación constituye la trama de la entera revelación bíblica con la cual se llega a identificar no una teoría sobre Dios y su mandato, sino la experiencia de su comunicarse y de su actuar con los seres humanos, en el interior de lo humano, a través de aquella relación de participación y de aquella nuestra respuesta histórica (de los seres humanos) que el mismo Dios quiere, hace posible, alimenta y nos confía. Por lo demás, y precisamente como interpretación, el acontecimiento creador concebido en términos de alianza nace no como relato de un comienzo histórico, sino como síntesis reflexionada de una experiencia largamente comprendida y madurada, que hunde sus raíces en el Éxodo-Sinaí, en la iniciativa de la proximidad gratuita del Señor concretamente experimentada y que identifica realmente el futuro de una posible respuesta. Esta llamada no es nunca genérica; es personal, compartida, madura en la existencia compartida de un pueblo, porque es relación y exige relación. Pero precisamente en el encuentro con culturas diversas, Israel caerá poco a poco en la cuenta de que no es la exclusividad de la pertenencia

¹⁸ Sobre este aspecto, y con mayor amplitud, véase S. BASTIANEL - D. ABIGNENTE, «La terra e l'uomo. Vita politica, vita morale, fede cristiana», en *Theologica e storica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna XI*, Edizioni Della Torre, Cagliari 2002, 129-151; S. BASTIANEL, «Dov'è?». *La domanda di responsabilità: Servitium* 110/3 31(1997) 147-161.

a la tradición comprendida como posesión exclusiva sino la aceptación de la intencionalidad de comunión de Dios con todos los hombres lo que realmente identifica la fe y lo que lleva a su maduración a la propia tradición de los padres a través del encuentro con la providencia de Dios que trabaja en toda la humanidad. De este modo los textos de los relatos de los orígenes que abren la revelación bíblica nacieron de un encuentro, de algún modo «pluralista», lugar real en el que maduró la primera teología hebreo-cristiana, y sobre todo la condición en la que la propia experiencia de fe caminó como purificándose y, al mismo tiempo, dilatándose: de la tienda a la tierra cohabitada; de una experiencia detallada a la continuidad de la historia; del Dios de la propia familia al Dios de todos los hombres¹⁹.

El mismo texto del Génesis, en los capítulos que siguen a la narración de los orígenes, pero quizás mucho más antiguos, recuerda que se trata de un encuentro que no puede darse por descontado; como no puede darse por descontada la fraternidad ni siquiera en la familia patriarcal más antigua, cuando la dificultad para entenderse no se debe a la diversidad de culturas sino a la prepotencia y las desavenencias que nacen del privilegio de sí. La eficacia del pecado está presente y es reconocible en la historia, precisamente en esta fraternidad traicionada que a veces obstaculiza en el momento de nacer cualquier colaboración sobre las finalidades que se deben perseguir y cualquier comprensión de valor, impidiendo así el plan de comunión de Dios, contradiciéndolo en su realización, negándose a él al negarse a cumplir la llamada a la comunión.

El horizonte abierto por la fe cristiana propone la comprensión de esta comunión como realidad posible sobre esta tierra, ofrecida a nosotros, seres humanos, en la existencia de Jesús, en su Pascua, en la eficacia histórica de esta Pascua que concierne a toda la humanidad²⁰.

¹⁹ Cf. W. EICHRODT, *Teologia dell'Antico Testamento, 1. Dio e popolo*, Paideia, Brescia 1979; N. LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Katholisches Bibelwerk 2005; C. WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989; D. ABIGNENTE - S. BASTIANEL, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il pozzo di Giacobbe, 2009, 51-95.

²⁰ Sobre la eficacia de la existencia y de la pascua de Jesús, leídas en perspectiva ética tanto en relación con la experiencia de consciencia personal como con el constituirse de la vida de la iglesia, véase S. BASTIANEL, *Vita morale nella fede in Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

Hemos sido salvados en Jesucristo. Este es el contenido central de nuestra fe cristiana. Pero esto quiere decir que a la experiencia de la fe cristiana pertenece radicalmente la conciencia de ser perdonados. La proximidad de Dios que se cumple y que nos ha sido revelada en la encarnación del Verbo, en la vida y en la pascua de Jesús, pone como fundamento de nuestra experiencia de fe —y, por tanto, de nuestra autocomprensión de creyentes— la experiencia de un amor recibido que es totalmente gratuidad, misericordia y perdón. Por este amor salvador nos reconocemos constituidos en la nueva alianza, en la comunión con él que debemos vivir en la historia, una historia ya cualificada por la asunción de la intencionalidad del operar de Dios en la humanidad de Jesús. La universalidad de la salvación en Cristo es también el don que funda y sostiene la conciencia de la universalidad del amor al prójimo a la que estamos llamados: se trata siempre de estar con Él en su operar.

En el contexto antes mencionado decíamos que no es posible ser «neutrales». El horizonte de la fe cristiana aporta a esta imposible neutralidad una perspectiva de esperanza con la indicación de una llamada a vivir en esta historia «de parte de Dios» y con sus criterios reconocidos en la humanidad de Jesús, asumiendo la misma intencionalidad de su actuar. El sentido de la propia vida y el camino para llegar a su realización están pues reconocidos en el devenir creador de proximidad solidaria (GS, SRS).

Ello cualifica en profundidad la comprensión de nosotros mismos y la mirada sobre el otro. ¿Quién es en realidad el otro, que no posee el don de la fe cristiana explícita? Para la mirada creyente se trata de una persona creada por Dios y que Él quiere salvado en Jesucristo. ¿Cómo se explica la honradez de esa persona y su sincera búsqueda del bien? Tenemos que reconocer *el operar del Creador en su experiencia moral*; un operar de la gracia que lo hace capaz de vivir objetivamente según la voluntad de Dios. Sus eventuales y reconocibles errores nos recordarán nuestros posibles errores, partiendo de aquellos ya reconocidos. El hecho de que esa persona puede no ser totalmente sincera y moralmente limpia nos recordará que también nosotros hemos sido perdonados y todavía tenemos necesidad de la misericordia de Dios con la cual, sabemos, que podemos contar (para nosotros y para todos los hombres).

Tenemos también que prestar atención al modo como afrontamos los problemas sobre los contenidos de conocimiento moral al nivel de valores en los diversos ámbitos de la vida, que de ordinario son objeto mani-

fiesto de diversidad y contraste. Lo que hemos recordado hace un momento sugiere particularmente dos subrayados.

Ante todo es necesaria una sólida formación en la fe para llegar a una inteligencia creyente de la realidad para, de ese modo, poder interpretar lo humano a partir de Jesucristo. El riesgo está, de hecho, en la reducción de la «moral de los cristianos» a una realidad prevalentemente cultural, sin la visión de una moralidad vivida y entendida como discípulos, en familiaridad con la palabra y la presencia del Señor.

Un segundo aspecto que deberíamos tener presente es el hecho de que también para los cristianos se trata de caminar hacia un conocimiento y una vida moral siempre mejores. La iglesia naciente tuvo una conciencia profunda de esta realidad; antes bien, los escritos neotestamentarios nos muestran la maduración del seguimiento de los cristianos en el recuerdo del Señor capaz de interpretar lo humano en su historicidad constitutiva, huyendo de simples repeticiones de propuestas de valores y modelos comprendidos en el tiempo de modo diverso con un mayor grado de verdad reconocida, y permaneciendo atentos a la diversidad de circunstancias históricas y a la provocación de nuevas instancias incluso después de la venida de Jesús, igualmente distintas del ambiente prevalentemente judío del contexto primitivo. Pertenece a la moralidad de cualquier persona la responsabilidad de hacer todo lo que está en su mano para comprender mejor la realidad humana, con sus valores y los comportamientos respectivos que deben ser puestos en marcha. La sinceridad de la búsqueda, basada en el correcto conocimiento e información acerca de la objetividad de la realidad, deberían ser ayudadas por la fe como cuidado de lo humano, fundado en el actuar de Dios, y también como cuidado de la conciencia que es el lugar real de la acogida de Él. Al fundar la relación entre fe cristiana y complejidad del contexto fragmentario de nuestros días podríamos pensar que se trata de mediar la fe más como garantía de soluciones ciertas que como autenticidad de búsqueda histórica. No fue así para los primeros cristianos; al contrario, como ha ocurrido no raramente a lo largo de la historia, fue el encuentro con las diversidades culturales y religiosas lo que posibilitó la maduración del anuncio. También su testimonio se convierte para nosotros en una invitación a valorar los encuentros con las diversidades que hoy representan una posibilidad de crecimiento y de moralidad, en su doble vertiente de contribución que se ofrece o se recibe.

5. DIÁLOGO ÉTICO

El Concilio Vaticano II recordaba que la fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los otros seres humanos en la tarea de buscar la verdad y encontrar en ella soluciones a los problemas morales que surgen (GS16). Pensando en nuestro contexto actual, por muy difíciles que nos parezcan los intentos por encontrar horizontes de sentido común en cuyo interior madurar discusiones sobre valores y proyectos específicos, me parece que debo recalcar la importancia radical de esta invitación conciliar. No basta la tolerancia, no basta el reconocimiento de un pluralismo legítimo; es necesario un camino para compartir la búsqueda real de la verdad y del bien. De hecho el pluralismo constituye un conjunto de variaciones que tienden a la división y la contraposición, con el riesgo de minar el mismo fundamento de la experiencia de la moralidad, produciendo justificaciones incluso teóricas de una ética que pretende legitimar el aislamiento en la esfera privada y en la búsqueda del yo. En este contexto, el camino hacia la comunión no puede ser otro que el diálogo. Pero, cuidado: no puede ser un diálogo concebido como astuta arma para vencer al otro, ni para llegar a una victoria compartida con el objeto de obtener un resultado inmediato de entendimiento en el terreno práctico; tampoco un diálogo como recurso aparentemente inofensivo de alguien que permanece receloso de la comprensión de los otros. Este tipo de «diálogos», tan frecuentes en nuestros días, poseen un significado profundamente equívoco y llevan a la adopción de defensas, dejando siempre espacios menores de libertad, no solo a nivel de vínculos sociales y económicos que los acompañan y que prácticamente los despojan de sentido, sino también a nivel de mecanismos psicológicos y discursos persuasivos que prácticamente tienden a forzar la capitulación del que piensa o escoge de un modo distinto.

El camino al que me refiero es el de la actitud dialógica: se trata de entender la propia vida en el marco del diálogo con el otro, como existencia necesariamente dialógica y, por tanto, humana. La actitud a la que me refiero propone una modalidad interior de la relación de acogida, adoptando la instancia ética de la participación que hay que crear también en las dificultades objetivas que proceden de la diversidad.

Un diálogo que no sea instrumental, sino más bien aceptado como camino de comunión, se lleva a cabo en la escucha y en la palabra, para entender y hacerse entender, de modo que la experiencia comprendida

de cada uno sea situada junto a la experiencia, también comprendida, del otro²¹. En su validez ética positiva, capacidad de escucha no significa simplemente estar y escuchar, no significa rendirse a la mentalidad dominante; ni en el plano personal ni en el social significa acoger acríticamente lo que todos piensan y, naturalmente, no quiere decir falta de disenso. Incluso el mero estar escuchando a otro, expresión ya de paciencia, puede que no llegue a ser el camino real de comunión, porque podría ser todavía instrumental, como en el caso de una escucha dirigida a conseguir consenso y resultados eficaces. Escuchar al otro es entregarse a sí mismo al otro, darle el propio tiempo, las propias capacidades de comprender para acogerlo realmente tal como el otro es. Capacidad para escuchar la comprensión de valor de los otros y del proyecto de los otros quiere decir querer estar con el otro y, en cierta medida, ponerse de parte del otro sabiendo que es necesario conocer sus condiciones de vida y su mirada sobre la realidad, sus necesidades y posibilidades, sin excluirlo y sin querer configurarlo a la propia imagen. Esto no vale solo en la relación interpersonal entre un «yo» y un «tú» sino que también vale a nivel de participación social, religiosa y de estructuras de comunicación humana en los contextos actuales²².

Desde este punto de vista deberíamos notar dos cosas. Ante todo, que dialogar seriamente no es lo mismo que saber responder, y que la necesidad previa de escuchar no está simplemente en función de la solución

²¹ Sobre esta cuestión, cf. S. BASTIANEL, *Rapporto carità e politica. Aspetto etico*, en F. MARINELLI - L. BARONIO (eds.), *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, 223-241; ÍD., *La carità anima della morale cristiana*, en P. DONI (ed.), *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, Libreria Gregoriana Editrice, Padova 1986, 293-305; K. RAHNER, *Il dialogo nella società pluralistica: Nuovi Saggi 1*, Edizioni Paoline, Roma 1968, 77-93.

²² Ello supone el reconocimiento de la autoridad de la «razón» humana de todos, creyentes y no creyentes, y la formación de su «recta» instancia de conocimiento y decisión responsable. Una reflexión teológica en este sentido, ya fundada en la sabiduría bíblica y expresada en el pensamiento de Tomás, encuentra también hoy convergencia con el planteamiento de la segunda generación de la «escuela de Frankfurt», debido igualmente a la superación de una crítica radical de la razón que, en realidad, era para la primera generación de Frankfurt, crítica a las racionalizaciones funcionales de la sociedad burguesa. Cf. K. O. APEL, *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Marietti, Genova 1990; E. ARENS (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Queriniana, Brescia 1992; J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

que se debe ofrecer. La entrega de sí mismo durante la escucha debe darse, para que la comprensión de lo verdadero se dé a través de la recíproca comprensión, con una actitud de búsqueda gratuita y no de certeza de una previa reciprocidad establecida de antemano. Y aquí es necesario recordar que, en cualquier palabra que pronunciamos, en cualquier comunicación de valores que llevamos a cabo, el elemento decisivo no es solo lo que decimos sino también lo que realmente comunicamos a través del tipo de relación que mantenemos con el otro. Para que sea realmente significativa, toda palabra humana necesita ser puesta en un contexto auténtico de relación, esto es, necesita ser pronunciada en una proximidad que garantice su comprensión. Ciertamente vemos con mucha frecuencia que hay una evidente distancia entre los contenidos enunciados y las significaciones reales que adquieren en el contexto de la relación auténticamente creada, incluso cuando se trate de palabras teóricamente humanas pero expresadas de un modo «inhumano», pretendiendo que el otro se aproxime a la propia cultura de la verdad y al propio mundo.

Si en la fragmentada realidad de hoy día consideramos algunos valores como humanamente bastante relevantes, no podremos decirnos a nosotros mismos que se trata de ser indiferentes a la propuesta o que se debe renunciar a proponerlos. También este camino traicionaría la actitud dialógica y la verdadera discusión. Pero necesitamos recordar que en toda comunicación, en todo encuentro, en toda búsqueda de entendimiento, lo que cuenta es, junto y en cierto modo antes de lo que pensamos como verdadero para comunicar, la confianza efectiva que tengamos en la consciencia de los otros. Está en juego la verdad de la relación, su moralidad vivida en el hablar sobre contenidos morales.

Si los contenidos de la comunicación son valores no compartidos, el camino del diálogo activa la participación, posible en este momento, y que abre a ulteriores posibilidades. De este modo es activada y con ello testimoniada, incluso en los límites presentes, la participación en la experiencia ética reconocida en la base de una búsqueda común.

