

LA SECULARIZACIÓN DEL PECADO ORIGINAL Y LA AUTORREFORMA DEL HUMANISMO

ORIOLO QUINTANA
Universitat Ramon Llull

BERTA SÁENZ ALMAZÁN
Universidad de Barcelona

RESUMEN: El proyecto humanista de la modernidad requería que no hubiera un pecado original, tal como sostuvo el cristianismo, que impidiera alcanzar cada vez mayores cuotas de libertad y progreso. Así, los ilustrados hablaron de las condiciones sociales y políticas que podían obstaculizar el progreso humano, pero no de limitaciones inherentes a la naturaleza humana. Por pecado original entendemos, con la tradición teológica, aquel defecto de base que nos impide alcanzar ciertos bienes. Con el paso de los siglos, algunas consecuencias indeseadas de la modernidad han llevado a ciertos humanistas a intentar una reforma de las ideas básicas de su propia filosofía. Sus reflexiones, centradas en la vulnerabilidad, secularizan —en un sentido funcional e indirecto— la vieja idea del pecado original para pensar los límites inherentes a nuestra condición.

PALABRAS CLAVE: humanismo; pecado original; secularización; Levinas; Esquirol.

The secularization of the original sin and the self-reform of Humanism

ABSTRACT: The humanist project of modernity required that there be no original sin, as Christianity maintained, that prevented us from achieving ever greater quotas of freedom and progress. Thus, the Enlightenment spoke of the social and political conditions that could hinder human progress, but not of limitations inherent in human nature. By original sin we understand, with the theological tradition, that basic defect that prevents us from attaining certain goods. Over the centuries, some unintended consequences of modernity have led certain humanists to attempt a reform of the basic ideas of their own philosophy. Their reflections, focused on vulnerability, secularize —in a functional and indirect sense— the old idea of original sin in order to think about the limits inherent in our condition.

KEY WORDS: Humanism; Original sin; Secularisation; Levinas; Esquirol.

INTRODUCCIÓN

El siguiente artículo tiene como objetivo defender tres tesis. La primera sería la siguiente: para deslegitimar y contrarrestar los peores efectos de la fe en el progreso, y para defenderse de nuevas doctrinas que le amenazan, el humanismo ha empezado, desde hace algunas décadas, a hacer circular la idea de la imperfectibilidad del ser humano. Esto constituye una esencial autorreforma, puesto que el registro histórico demuestra que fue el humanismo quien creó la fe en el progreso y la perfectibilidad humana.

La segunda tesis es la siguiente: la idea de la permanente perfectibilidad del ser humano, para emerger, necesitó abandonar la doctrina cristiana del pecado original. Y la tercera: la recirculación de la idea de imperfectibilidad humana podría ser interpretada, legítimamente, como una secularización funcional de la doctrina del pecado original.

En este artículo se entenderá por «humanismo», siguiendo a Harari (2016, pp. 322-344), aquella filosofía que situó al ser humano en el centro de lo existente, declarándolo el ser más sagrado y supeditando todo valor y juicio al juicio humano, independiente de cualquier revelación supuestamente sobrenatural. Entendemos como autores humanistas a aquellos que escriben al margen e independientemente de las fuentes tradicionales cristianas, porque entienden justamente que el juicio humano debe desarrollarse al margen de la revelación religiosa. Hoy tendemos a identificar humanismo y secularidad: entendemos el humanismo como desvinculado de las religiones tradicionales e independiente de ellas —por ejemplo, Copson (2015, pp. 2-4). Ciertamente, es un movimiento que puede y debe remontarse a la antigua Grecia y al Renacimiento, pero que en el siglo XVIII llegó a la expresión particular que nos interesa: la incompatibilidad entre el humanismo y la religión tradicional; la desvinculación, en Europa, del humanismo y del cristianismo. Es bien conocido que los autores de la Ilustración —véase, por mencionar uno, Condorcet (1796)— entendieron como incompatible la presencia del cristianismo y la posibilidad de verdadero progreso humano, abriendo una tradición que llegaría hasta el siglo XXI, en el que muchos entienden el humanismo y el cristianismo como difícilmente compatibles (Vaughn, 2003, p. 9).

La lista de autores que desvinculan el humanismo y la religión tradicional de Occidente es numerosa, y en el presente trabajo vamos solo a señalar algunos de ellos a título ilustrativo; nos centraremos en aquellos que han querido señalar la doctrina cristiana del pecado original como especialmente incompatible con el humanismo (Orwell y Vaughn). Lo más frecuente, como señalaron en su día Allen y Bachelder (1985, p. 52) hablando de humanistas como Feuerbach y Fromm, es que la idea del pecado original ni siquiera aparezca en los escritos de este tipo de autores. Ello se debe a que, si el humanismo va a defender que el bien del ser humano debe estar en el centro de todo empeño humano, se tiene que dar por sentado que el ser humano es susceptible de alcanzar por sí mismo cada vez mayores cotas de bien. Si no es capaz de ello, no tendría mucho sentido trabajar para su bien. Por lo menos, esta ha sido, creemos, la tendencia predominante dentro del humanismo durante los siglos XVIII y XIX.

El humanismo ha entrado en una fase de autorreforma. Un buen número de autores —que en el presente escrito llamamos «reformadores»: Levinas, Esquirol, Mèlich, Riechmann, Rosa— han empezado a proponer unas nuevas bases para el humanismo. La diferencia entre el humanismo y la propuesta de los reformadores se puede formular con claridad. Según el humanismo, el bien del ser humano debe estar en el centro de todo empeño humano *porque* el ser humano es susceptible de alcanzar por sí mismo cada vez mayores cotas de bien. Los reformadores afirman que el bien del ser humano debe estar en el centro de todo empeño humano *aunque hay un límite al bien que el ser humano puede alcanzar*. Partimos de una inicial situación de insuperable sufrimiento, de un sufrimiento intrínseco a nuestra condición que no puede ser borrado. El único progreso que cabe es el manejo de tal condición insuperable, pero no está a su alcance remediar el dolor.

Durante la época dorada del humanismo hubo diversas concepciones del bien para el ser humano, entendiéndose por el bien la libertad, o el bienestar material, o la paz, o la estabilidad política, o la sociedad sin clases, o el conocimiento, o el desarrollo tecnológico. Durante los siglos XVIII y XIX se entendió la implantación progresiva de estas realidades liberadoras como la expresión del autoperfeccionamiento del ser humano. La presencia y progresiva implantación de estas realidades buenas demostrarían y actualizarían la capacidad humana de perfeccionarse.

Los reformadores del humanismo siguen defendiendo que el bien del ser humano debe estar en el centro de todo empeño humano, pero han dejado de creer que el ser humano sea intrínsecamente perfectible; ello implica que cualquier mejora en sus condiciones objetivas de vida es precaria y, si perdura, ello no responde a una verdadera mejora moral del ser humano, sino a circunstancias contingentes. El progreso material es impotente ante el sufrimiento intrínseco humano. Los reformadores consideran que hay una condición inicial imborrable, ante la cual se puede desplegar el único progreso humano posible: un manejo más compasivo de la herida intrínseca humana. Niegan que haya otro progreso a nuestro alcance.

El humanismo clásico presupone, creemos poder afirmar, que el ser humano es susceptible de alcanzar progresivamente y por sí mismo mayores cotas de bien. Esta es la idea central de la Ilustración, y a decir de ciertos e influyentes autores contemporáneos, la base de la cultura popular en occidente (Taylor 1994) y la promesa que legitima tanto la economía de mercado como el empeño tecnocientífico en su conjunto (Harari, 2016, pp. 387-426). Kant dio cuenta de este dogma cuando dijo (2006, p. 39):

La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.

Es decir, con el instrumento de la mera razón y por deseo de la naturaleza, el ser humano puede alcanzar la felicidad o perfección que se proponga. Con variaciones, esta expresión de Kant es la tesis central del humanismo, que nosotros formularíamos así: no hay, *a priori*, ningún impedimento para que el ser humano alcance progresivamente mayores cotas de bien por sus propios medios.

En un plazo de algo más de trescientos años, el humanismo parece haber evolucionado hacia una postura muy distinta: los reformadores del humanismo creen hoy que se puede acompañar el dolor de los demás y se puede aligerar el sufrimiento, pero que este no puede ser verdaderamente remediado. Hay un dolor intrínseco en la existencia humana que ningún tipo de progreso puede eliminar; lo que no es necesariamente una mala noticia, porque es por esta herida, por esta dependencia y vulnerabilidad, que puede aparecer lo mejor del ser humano. Pero incluso si aparecen estas mejores actitudes —los cuidados—, hay un límite al bien al que el ser humano puede aspirar. Hay un dolor

intrínseco en el existir humano que debe ser acompañado. El bien, para el ser humano, es, en este sentido, reactivo: consiste en una respuesta compasiva ante el mal que produce sufrimiento. El ser humano puede intentar aligerar el mal cuando este se presenta, pero no puede eliminar el mal que produce sufrimiento, ni de golpe ni progresivamente. Incluso si un ser humano vive en condiciones materiales óptimas, hay en él un dolor que debe ser acompañado. Además, en último término, la eliminación del mal no sería deseable, porque entonces la bondad humana no podría aparecer: si se eliminara el sufrimiento, se eliminaría lo mejor del ser humano. Por ello los reformadores del humanismo antagonizan con los transhumanistas. En cualquier caso, para los reformadores, y en contra del humanismo clásico, sí hay un impedimento para alcanzar mayores cotas de bien: la irremediable imperfección humana, su vulnerabilidad, su dependencia, su herida intrínseca. La propuesta de reforma se resume en la circulación de esta idea.

Por supuesto, el panorama del humanismo actual no es homogéneo y hoy es fácil encontrar humanistas que, a pesar de las duras lecciones del siglo XX, todavía creen en las posibilidades de autoperfección humana. El siglo XX reveló la condición vulnerable del hombre y, sin embargo, leemos (Norman, 2004, p. 63):

[Humanism] acknowledges the terrible record of man's inhumanity to man. These are grounds for sober realism, but not for despair. The ideal to which we can aspire is not a remote non-human ideal. It is one which is formed from our experience of what human beings are capable of at their best. It is an ideal that comes from within our own humanity.

El reconocimiento de la condición vulnerable del hombre le hace más moderado y capaz de compasión, pero no altera su fundamental capacidad de progresar sin límites hacia más altas cotas de satisfacción y todavía tiene un ideal de autoperfección al alcance. Los reformadores del humanismo, sin embargo, han puesto en duda esta capacidad.

Al buscar, dentro del panorama de la historia de las ideas, una antropología que considere que hay límites a la capacidad de autoperfeccionamiento humano, uno se encuentra irremediablemente con la idea de pecado original, en particular, con las consecuencias antropoteológicas que Agustín y Lutero extrajeron de la doctrina del pecado original. En la siguiente sección del artículo fijamos esta doctrina y, en la última, discutiremos la presencia de esta doctrina en los reformadores del humanismo. Karl Löwith argumentó que la idea de progreso era una *secularización* de la idea cristiana de *providencia divina* (2013). Lo hizo en una época (1949) claramente marcada por una crisis de confianza en el progreso. Hoy, la amenaza proviene de la filosofía del transhumanismo, a la que hay que oponer una doctrina que niegue la capacidad humana de autoperfeccionarse. La excelencia moral humana no reside en una futura adquisición de nuevas capacidades, sino en la capacidad ya presente de acompañar una vulnerabilidad y una herida intrínseca que es propia de nuestra condición. En vez de una capacidad permanente de autoperfección, hay una situación humana dada, no superable y no perfecta. Así, al rechazar la posibilidad de convertirse en

dioses, como defienden los transhumanistas, los reformadores del humanismo están, creemos, revisitando la doctrina del pecado original y el mito del génesis. Para los reformadores del humanismo, la excelencia moral es el manejo de esta imperfección humana, y no el intento vano y contraproducente de superarla. En el último apartado explicaremos cómo debe entenderse el concepto de secularización para aplicarlo, con legitimidad y fundamento, a esta reavivación del concepto de pecado original que hemos detectado.

Conviene aclarar, para concluir esta introducción, que este es un estudio preliminar que reúne los indicios necesarios para iniciar un debate. La selección de autores es solo ilustrativa y hay ausencias significativas. Creemos, sin embargo, que los autores reunidos aquí y los indicios aportados son suficientes para hacer plausible la tesis de la secularización del pecado original. Un verdadero estudio requeriría una extensión que superaría con creces el presente formato.

1. LA INCOMPATIBILIDAD DEL HUMANISMO Y LA IDEA DEL PECADO ORIGINAL

Según el catecismo de la Iglesia Católica (Catecismo, 405), «Como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana quedó debilitada en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al dominio de la muerte, e inclinada al pecado (inclinación llamada “concupiscencia”)».

El pecado original es una doctrina que afirma que el ser humano está intrínsecamente marcado por el mal. Existen la ignorancia, el sufrimiento y la muerte —y la inclinación al pecado, doctrina que el humanismo negará.

Lo que nos interesa destacar aquí es que para el cristianismo los males derivados del pecado original constituyen un límite al perfeccionamiento humano. Solo Dios puede poner remedio a estos males; no está en el ser humano la capacidad de superarlos.

La inclinación al pecado, según la doctrina de la Iglesia, no desaparece nunca. Es una consecuencia imborrable del pecado original, que actúa incluso después del paso de la gracia. Lutero también creía en la inclinación humana al pecado, y por ella se distanció del humanismo incipiente. Cabe recordar aquí *De Servo Arbitrio*, libro con el que Lutero insistía en la inclinación humana al pecado. La inclinación humana al mal hace que la libertad humana, el libre albedrío, sea completamente impotente para la mejora moral. Admite Lutero que con esfuerzo se puede lograr cierto crecimiento y progreso hacia la justicia, pero que esa justicia no constituye un verdadero bien, pues el bien reside enteramente fuera del hombre. No se progresa ni cuando se progresa (Lutero, 1522, p. 288):

Y aunque admitiésemos que el libre albedrío pueda experimentar algún progreso por medio del esfuerzo propio, sea en dirección a las buenas obras, o en dirección a una justicia conforme a la ley civil o moral, no obstante, no progresará en dirección a la justicia que vale ante Dios.

Lutero polemizaba con Erasmo de Rotterdam. Su acusación principal era que Erasmo ponía la gracia al servicio del hombre en favor de su progreso moral, de manera que la gracia era posibilitadora de la divinización del hombre (Lutero, 1522, p. 246):

¿Estimaremos que el precio de su sangre es tan bajo que solo alcanzó para redimir lo de menos valor en el hombre, y que, en cambio, lo más excelente en el hombre tiene de por sí el valor suficiente para poder prescindir de Cristo; de modo que en lo sucesivo predicaremos a un Cristo que es el redentor no del hombre entero, sino de su parte de menor valor, a saber, de la carne, mientras que el hombre mismo es su propio redentor en lo que respecta a su parte más noble?

Erasmo había defendido previamente que la gracia divina curaba al ser humano de sus pecados, esto es, que la gracia liberaba al hombre de sus peores instintos para que pudiera escoger lo mejor. Como humanista, Erasmo defendía las posibilidades humanas. En concreto, defendía la posibilidad humana inherente de producir el bien, de progresar moralmente. Lutero, por su parte, negaba la posibilidad del progreso moral: incluso si un hombre era capaz de abstenerse de sus bajos instintos, no era ello prueba de progreso moral, porque el hombre no era capaz de generar el bien. El bien procedía enteramente de la gracia. Para Erasmo, como humanista cristiano, la gracia, en cambio, facilitaba la producción humana del bien.

Esta vieja polémica antropoteológica nos permite fijar bien qué entendemos por pecado original más allá de la función que esta doctrina tiene en el mito cristiano sobre la salvación humana. Más allá de si se trata de un castigo divino por la desobediencia y la soberbia —tema que casi no se encuentra en los reformadores del humanismo—, lo que nos interesa es que esta doctrina tiene como consecuencia la negación de la posibilidad humana de autoperfeccionarse sin límites. Entenderemos por pecado original la doctrina de que hay un límite a la autoperfección del ser humano. Por culpa del pecado original, el ser humano no puede alcanzar cualquier perfección que se proponga. Incluso si logra alguna mejora en sus condiciones de vida, hay una realidad intrínseca al ser humano que es insuperable. Lo que hace interesante la doctrina del pecado original es que de ella se puede derivar la idea de la incapacidad radical del hombre para superar ciertos límites. Hay bienes que simplemente no están a su alcance.

La interpretación luterana del pecado original negaba la posibilidad del progreso moral. Esta doctrina contrasta con la doctrina clásica del humanismo, según la cual el hombre sí es capaz de progreso moral por sí mismo, expresada en tiempos bastante recientes por los autores norteamericanos en su *The case for Humanism* (2003, p. 9). Al inventariar las creencias constitutivas del humanismo, estos autores no olvidan citar la siguiente fórmula: «Humanity is not fallen by nature and is capable of moral self-improvement».

¿Cuándo empezó la doctrina de la capacidad humana de automejora, esto es, cuando empezó a ignorarse la doctrina que expresaba Lutero en su libro *De Servo Arbitrio*? Los autores anteriores a la Ilustración (y Rousseau) dudaron de

la capacidad humana de autoperfeccionarse, aunque esta creencia arraigó con fuerza gracias a autores posteriores. Rousseau, por ejemplo, afirmó la bondad natural del hombre, pero sostuvo una visión negativa de la cultura y la civilización, entendiendo que esta era productora de cadenas para un ser humano que vivía libre en el estado de naturaleza. Para Rousseau, la cultura no era sinónimo de mejora. Hobbes, al exponer la tesis de la guerra de todos contra todos como estado natural del hombre, apuntó a una visión negativa del ser humano y a la imposibilidad de automejora (Richmond, 2023). Otra excepción a la creencia en la bondad del ser humano fue el escepticismo de Montaigne.

Estos tres autores hubieran objetado a la creencia casi unilateral sobre el progreso humano que sostuvieron los autores ilustrados. Por otro lado, la tesis hobbesiana, en realidad, a duras penas puede considerarse una doctrina humanista, por lo menos desde el punto de vista aquí defendido, porque desactiva toda posibilidad de que el ser humano alcance por sí mismo mayores cotas de bien entendido como la libertad y la autonomía en un sentido político. Más bien, para Hobbes la servidumbre al Estado es lo máximo a lo que el ser humano puede legítimamente aspirar —aunque ello, en cierta manera, es también una doctrina sobre la posibilidad de progreso autónomo del ser humano hasta mayores cotas de bien, tomado éste como la estabilidad política en vez de la libertad (una idea ciertamente preilustrada).

Así pues, con la Ilustración se inauguró abiertamente la época de la fe en el progreso, esto es, en la capacidad humana de alcanzar mayores cotas de bien por sus propios medios. La fe ilustrada en el progreso tiene conocidos representantes: Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-81) y Marie Jean Caritat, marqués de Condorcet (1743-94), por poner dos ejemplos. Aunque ninguno de los dos define en rigor en qué consistía el bienestar o la felicidad humanas, ambos afirmaron que los descubrimientos científicos y la libertad en lo político se reforzarían mutuamente y, juntos, contribuirían decisivamente al bienestar humano (Meek, 2023).

De la misma época, pero en el ámbito de las islas británicas, se puede mencionar a Hume (1993) y a Adam Smith (1994) como portadores de la misma fe. Especialmente llamativo es el caso de Smith, que, con su conocida doctrina de la mano invisible, defendió la espontaneidad del progreso, entendido como una mejora de la vida económica, que se daría inevitablemente si los políticos reconocieran el fenómeno y no se obstinaban en proteger las industrias nacionales (Smith, 1994, pp. 485-487, p. 745).

Los mencionados autores, junto con Immanuel Kant, empezaron una conversación sobre el progreso y cómo debía producirse, que se alargó en el siglo XIX con autores como Hegel —Hegel, curiosamente, y en contraste con Kant, creyó que la guerra era ineliminable y la condición del progreso humano¹—

¹ Señalemos de paso que Hegel creía en la bondad de la doctrina del pecado original, puesto que esta doctrina enseñaba que el hombre «en su situación inmediata e inculta, se encuentra en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse», justamente a través de la cultura. Hegel no suscribe la noción de que el pecado original impide el progreso, tal como la usamos aquí (2004, p. 44).

(Meek, 2023) —o Marx en Alemania y Comte en Francia. En la Inglaterra del s. XIX, defendieron la idea del progreso; J. S. Mill— para quien el progreso derivaba del progreso de las ideas (1906, p. 604) —y Herbert Spencer— que siguió un esquema más determinista y biologicista (1899).

En plena continuidad con el texto seminal de Picco della Mirandola sobre la dignidad humana y la posibilidad propia del ser humano de escoger su lugar en la creación, el siglo XIX vio nacer una inusitada fe en las posibilidades de autoperfeccionamiento del ser humano. Es especialmente significativo el último capítulo de la obra de William Winwood Reade, *The Martyrdome of Man*, de 1872, que, leído hoy, tiene unas extrañas resonancias con la filosofía transhumanista. Siguiendo las exaltaciones de «la religión del hombre» de la que hablaron tanto Comte como Feuerbach, Reade creía en la inmortalidad del alma, el Cielo y la vida futura. Estas, sin embargo, no se correspondían a una vida sobrenatural o posthistórica, sino a una etapa histórica futura habitada por una humanidad con un poder divino, por la cual se hacían hoy los sacrificios necesarios (Reade, 1872, p. 537):

We teach that the soul is immortal; we teach that there is a future life; we teach that there is a Heaven in the ages far away; but not for us single corpuscles, not for us dots of animated jelly, but for the One whom we are the elements, and who, though we perish, never dies, but grows from period to period and by the united efforts of single molecules called men, or of those cell-groups called nations, is raised towards the Divine power which he will finally attain. Our religion therefore is Virtue, our Hope is placed in the happiness of our posterity; our Faith is the Perfectibility of Man.

Una obra como *The Martyrdome of Man* tuvo una notable influencia en su época. La obra aparece citada por Conan Doyle en sus obras de ficción protagonizadas por Sherlock Holmes (Doyle, 1890, p. 196). Influyó en George Orwell, el cual, confesadamente inspirado por Reade, afirmó la perfectibilidad del hombre. Hay numerosas citas orwellianas sobre su fe en esta perfectibilidad (Quintana, 2018, pp. 194-197); nombremos aquí solo una, aquella en la que el autor pone de relieve la creencia en la perfectibilidad humana frente a la visión pesimista, paulino-luterana, del pecado original como aquello que impedirá cualquier mejora social (Orwell, 1998, vol. 19, p. 294):

[They say] Man is of nature sinful, and cannot be made virtuous by an act of Parliament. Therefore, though economic exploitation can be controlled to some extent, the classless society is for ever impossible ... but there is no reason for thinking that the greed for mere wealth is a permanent human characteristic.

Nótese cómo es constante en los humanistas clásicos que una mejora social —en este caso, la sociedad sin clases— es entendida por los enemigos del socialismo como imposible, por una natural tendencia humana al dominio y la voluntad de acaparar recursos. Sin embargo, los socialistas creen que el deseo de riquezas no es una característica humana permanente, esto es, que el ser humano puede cambiar hacia tendencias más generosas y prosociales.

Como veremos a continuación, la aportación de los reformadores del humanismo consiste en negar las exaltaciones sobre la divinización humana de la que hablaba Reade («the divine power which we will finally attend»). Para los reformadores del humanismo —como para los cristianos— hay una situación intrínseca negativa e insuperable para el ser humano. Existe el dominio de la muerte y el sufrimiento, que los cristianos hacían derivar del pecado original. Para los reformadores, sí existe la posibilidad del progreso humano, porque esta situación inicial no impide, en contra de la concepción luterana del pecado original, un progreso moral. Sin embargo, aunque se puede mejorar, no todo el bien que se propone el ser humano está a su alcance.

2. LA AUTORREFORMA DEL HUMANISMO

El siglo XX trajo una destrucción de la fe en el progreso. Los desastres de ese siglo conllevaron una enorme desconfianza en la capacidad humana de automejorar moralmente. Adorno y Horkheimer deben ser citados aquí una vez más por su *Dialéctica de la Ilustración* y su constatación terrible de que las herramientas de liberación de la humanidad se convirtieron en aparatos de opresión. Sin embargo, es difícil encontrar en sus obras la sugerencia de que el ser humano tiene algún defecto en su naturaleza que le impide, de raíz, una automejora moral. Más bien, el diagnóstico de estos filósofos respecto al fracaso de la Ilustración como proyecto de liberación reside en la adopción indiscriminada de la mentalidad tecnológica y su combinación con nuevas mitologías, dando lugar a una reificación del ser humano que posibilita la barbarie (Horkheimer, 1998, p. 85).

La posibilidad de la caída en la barbarie afectó también a los supervivientes del desastre, como Levinas. En su antropología ya no hay lugar para las exaltaciones humanistas y la fe ciega en el progreso. Hay más bien el establecimiento de una esencial vulnerabilidad humana, que tematiza a través del concepto de la pasividad. Para Levinas, la bondad humana consiste, mucho antes que en un gesto deliberado de cuidado, en el hecho de que estamos expuestos los unos a los otros. El ser humano nunca puede ser indiferente al prójimo, porque está esencialmente afectado por él. De esa experiencia básica surge la responsabilidad: cualquier acción que tome es una respuesta a los efectos y peticiones que recibe del otro, de los otros. Levinas no concibe una libertad desligada del otro, sino como margen de acción orientada y medida desde el principio por la huella de la alteridad en mí. Pero una respuesta posible y probable es, como sabemos, ignorar ese vínculo social y defendernos como seres separados que luchan los unos contra los otros para sobrevivir. Por contrapartida, el bien que, como decíamos, sí está a nuestro alcance, consiste en utilizar todo nuestro ingenio y nuestra libertad para prevenir el momento de inhumanidad, el momento de girar la espalda ante los otros (Levinas, 2020, p. 29):

La experiencia aguda de lo humano enseña, en el siglo XX, que los pensamientos de los hombres van soportados por las necesidades; [...] que el hambre y el miedo pueden acabar con toda humana resistencia y con toda libertad. De esta miseria de los hombres, de este imperio que las cosas y los malos ejercen sobre el hombre, de esta animalidad, no se trata de dudar. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Y saber o tener conciencia es tener tiempo para evitar y prevenir el instante de la inhumanidad.

Como decíamos más arriba, cualquier mejora en la condición externa del ser humano es precaria, más bien un producto de la contingencia. La inhumanidad acecha. Levinas generará una matriz de pensamiento y una brújula para los reformadores del humanismo. Es él quien pondrá en juego de manera decisiva los conceptos de vulnerabilidad y pasividad esenciales del ser humano².

La doctrina de la pasividad y vulnerabilidad del ser humano, tal como la han ido exponiendo los reformadores, se aleja mucho de la doctrina hobbesiana de la maldad natural. Sin embargo, tienen algo en común: ambas niegan que el ser humano sea intrínsecamente perfectible. El ser humano tiene una condición innata que no puede cambiarse: para Hobbes, la maldad natural, para los reformadores, la marca del sufrimiento y de la muerte. Para Levinas y los reformadores del humanismo no se trata de meter en cintura al ser humano —como parecía apuntar Hobbes y como reeditó Sloterdijk en sus *Reglas para el Parque Humano*³. La idea de maldad connatural ha desaparecido; pero no completamente. Más bien, ha vuelto muy atenuada, casi completamente desactivada. Se trata de una sutil objeción al ser humano, una objeción que hace de la necesidad, virtud. El ser humano no puede eliminar el mal, no puede escalar la cadena del ser, no puede perfeccionarse a su antojo. No es malo, pero algo en él pone límites a su progreso. Este algo (su vulnerabilidad, su herida) no le incapacita para la bondad, pero sí para ciertos bienes.

Esta doctrina se aleja de la idea de la maldad intrínseca del ser humano, pero se acerca a la idea del ser humano como incapaz de producir cualquier bien que se proponga. Por sus acciones, el ser humano es capaz de amortiguar el embate del mal. Pero aquello que sería verdaderamente interesante, aquello verdaderamente útil, esto es, disminuir la cantidad de mal a base de producir el bien, como habían soñado algunos humanistas, esto no está a su alcance. El ser humano no puede hacer desaparecer el mal del sufrimiento y de la muerte. Como en el cristianismo, el mundo va a continuar siendo, a decir

² En los siguientes párrafos nos centraremos en la obra de Esquirol, aunque lo que se diga de él debería repetirse, *mutatis mutandis*, de autores como Butler o Mèlich. Véase la tesis doctoral de Berta Sáenz (SAÉNZ, 2023, pp. 92-94); y véase MÈLICH 2010, en especial las páginas 239-246.

³ SLOTERDIJK 2006, 45: «La tarea de este super-humanista no sería otra que la planificación de propiedades en una élite que habría que criar expresamente por el bien de todos». Meter en cintura al ser humano con ayuda de una élite transhumana. Resuena el *homo homini lupus*.

de los reformadores, aquel proverbial valle de lágrimas que quisieron negar los primeros humanistas. O, como dice Esquirol recuperando un cuento popular, el cielo se da en la misma situación infernal de tener las manos atadas a unos cubiertos muy largos que nos impiden traernos los alimentos a nuestra boca, pero con la diferencia de que, en él, nos alimentaremos los unos a los otros (Esquirol, 2015, p. 71). He aquí el espacio para la bondad y el cuidado.

Esquirol hace arrancar su ensayo *La penúltima bondad* (2018, p. 8) con una aparente negación de la condición caída del hombre. Sin embargo, al cabo de solo dos páginas, su posición queda bien clara. Esquirol afirma (2018, p. 10): «Ni la perfección ni la plenitud son de este mundo».

La pretensión humanista clásica, la que cree en la perfectibilidad humana —trazable desde Picco della Mirandolla hasta las exaltaciones humanistas à la Reade, que proclamaba el destino humano de alcanzar el poder divino— queda desactivada. El ser humano no alcanzará la plenitud ni la perfección en este mundo. Más bien, Esquirol se coloca en la misma tradición que Heidegger y Levinas, en tanto que en ambos, a pesar de sus diferencias (2018, p. 18): «se vislumbra un distanciamiento de aquel humanismo que pone al ser humano en el centro de un despliegue y de una conquista».

El humanismo de Esquirol se aleja del humanismo del siglo XIX, que pretendía llegar a la divinización del ser humano, y del transhumanismo, que tiene las mismas pretensiones. El ser humano no puede conquistar el mal ni en sí mismo ni en el mundo. No cabe la autoperfección. En la antropología de Esquirol, el ser humano se caracteriza por su capacidad de sentir y ser herido, capacidad que, por su reflexividad, se convierte en una afección infinita (2018, pp. 33-37 y pp. 42-44). Su vulnerabilidad es su humanidad. Su defecto es su humanidad. Por lo tanto, su lucha no es la de la perfección —y la eliminación de su defecto—, sino la de aumentar su vulnerabilidad, esto es, su imperfección. Esquirol constata —como tantos otros reformadores del humanismo— que la prosecución de la perfección agota y crea malestar (2018, p. 84): «Parece como si a los norteamericanos y, cada vez más a los europeos, les falte el lenguaje para expresar la dificultad de la existencia, y por eso tanta frustración, tanto malestar y tantas pastillas».

Más le conviene al ser humano ejercer la bondad (Esquirol, 2018, p. 99), aunque sea inútilmente, que buscar la perfección. Al ser humano le conviene el conocimiento, pero no un conocimiento en pos de la autodivinización (Esquirol, 2018, p. 118), sino aquel que propicia una mayor humildad. Si, para Picco della Mirandola, la dignidad humana radicaba en la capacidad del ser humano de ascender por la cadena del ser, según Esquirol, la dignidad humana consiste en poder proferir una palabra de vida ante la muerte, una palabra que viene del amor y del pensamiento como recepción sensible de lo que hay. Esta palabra será liquidada por la muerte, y, sin embargo:

La pasión del pensamiento y del amor es una frase con inicio pero sin final, como un solo verso inacabable. Una frase donde toda palabra viva es

penúltima. Eso sí: frase con letras minúsculas. Somos bien poca cosa: «¡Pobres de nosotros!». I, sin embargo, ¡capaces de vida! He ahí la dignidad⁴.

La misión del ser humano ya no es mejorar el mundo, sino conservarlo — Esquirol cita a Marquard, usando aquella genial expresión de «construir la tierra en la tierra» (2021, p. 92). Pero esta misión no es más que la mera extensión del mandamiento de los cuidados. En el humanismo clásico el mandamiento era el progreso, tanto a nivel colectivo como a nivel individual: la idea de la autorealización es la idea de progreso, que es la idea del auto-perfeccionamiento. En el humanismo reformado, el cuidado es igualmente colectivo e individual. Los nuevos mandamientos son correlatos de la antropología reformada: no se puede eliminar el sufrimiento, el ser humano no es intrínsecamente perfectible. Porque ni la perfección ni la plenitud son de este mundo.

3. LA SECULARIZACIÓN DE PECADO ORIGINAL

Puede que J.C. Mèlich, en su libro *Ética de la compasión*, no pretendiera decir que el ser humano es un ser caído. Sin embargo, afirma (2010, p. 40):

Los seres humanos no podemos eludir el dolor de vivir porque somos desertores, porque somos seres que hemos abandonado (al menos en parte) nuestro centro, no acabamos de saber cuál es nuestra definitiva ubicación en el cosmos y desconocemos a priori qué decisiones debemos tomar, hacia dónde tenemos que dirigirnos.

Como Esquirol, también afirma que destruir los defectos del ser humano sería acabar con su humanidad (Mèlich, 2010, p. 41), por lo que no cabe hablar de perfeccionamiento. Toda perfección sería inútil y autodestructiva —la incapacidad de producir el bien. Para Mèlich, no debe hablarse del bien del ser humano, sino de la más discreta bondad de las personas (2010, p. 223).

Jorge Riechmann debe ser considerado también un reformador del humanismo, y ha llegado a sus convicciones reformistas llevado por la urgencia de los problemas ecológicos (2017, p. 37): «Somos simios averiados, somos vasijas resquebrajadas... pero contamos con una potente caja de herramientas para la autoreparación: la construcción cultural. Fingir que no disponemos de esa caja de herramientas es pura mala fe».

Riechmann, como los viejos cristianos, cree en la condición defectuosa del hombre, pero como los humanistas, cree que la cultura lo puede arreglar. En este pasaje está polemizando con John Zerzan, el cual, ante la complejidad de la cuestión ecológica, defiende alegremente la conveniencia de volver sin más a las sociedades cazadoras-recolectoras presimbólicas. La creencia en la

⁴ Las mismas ideas se repiten en *Humà, més humà*, libro escrito por Esquirol en 2021. En este libro se identifica el autor como *humanista* (2021, 66), formula la excelencia de lo humano como «debilidad y ternura» (2021, 57); aquello que define lo humano es su herida infinita (2021, 72), la ética debe ser la ética «que cuida y que acompaña» (2021, 88).

automejora a través de la Ilustración del ser humano parece sólida en Riechman (2017, p. 39). Ahora bien (2017, p. 50), «Si elimino lo manco, lo deficiente, lo incompleto, aniquilo lo humano».

Diríase que Riechmann también quiere dejar claro, a pesar de su convicción ilustrada de la posibilidad de mejora, que lo humano es lo deficiente, lo incompleto (2017, p. 8): «Hay que ser un auténtico botarate para no saber que la vida tiene manchas de aceite, manchas de orina, manchas de tinta y de sangre». Es un reformador: cree en el progreso por la cultura, pero le falta la autoconfianza que el humanismo tuvo en su época dorada. Para explicar los peligros del trans-humanismo, Riechmann echa mano de materiales cristianos (2017, p. 108): «La tentación de llegar a ser dioses gracias al conocimiento es demasiado fuerte. No hemos salido de la escena primigenia en el Jardín del Edén».

Y, para prevenir estos peligros, echa mano de los materiales del humanismo reformado, aquel que aboga por rebajar las pretensiones del humanismo clásico:

Nuestra meta: convertirnos en chimpancés morales (biológicamente somos *el tercer chimpancé*, como bien recordaba Jared Diamond), no transformarnos en dioses extraterrestres.

¿«Terraformar» planetas en el espacio exterior? No, humanizarnos en cuanto seres humanos.

No querer viajar a Marte, no querer ser un dios, no querer no morir.

El tema del pecado original, tal como aquí lo hemos descrito, a saber, como la doctrina que afirma que hay un límite a la autoperfección del ser humano a su antojo, va aflorando aquí y allá en los reformadores del humanismo. Como ya se ha dicho, que el ser humano tenga vedados ciertos bienes no implica, para los reformadores, que las personas no podamos actuar correctamente: según los reformadores, debemos adoptar una ética de la compasión, una ética de los cuidados. Simplemente han dejado de creer que un buen comportamiento por parte de la gente, llevado incluso a una hipotética universalización, pudiera cambiar la situación inicial humana o fuera a suponer un perfeccionamiento de la condición humana. Esta será siempre herida, sufriente, desamparada, en la intemperie, incompleta. No se pasa más allá. Incluso creando unas mejores condiciones de vida, incluso comportándose correctamente, el ser humano seguiría siendo un simio averiado que aspira a comportarse moralmente —por seguir la metáfora, algo defectuosa, de Riechmann.

Ni la plenitud ni la perfección son de este mundo (Esquirol, 2018). En palabras de Mèlich, en una ética de la compasión «no hay lugar para el Bien (o el Deber o la Dignidad)» (2010, p. 49).

Son todas ellas expresiones como mínimo reminiscentes, si no equivalentes, de la idea de la incapacidad humana de autoredimirse. No se pasa más arriba. El ser humano no tiene ningún mecanismo para asegurarse todos los bienes que desee debido a su insuperable condición precaria, sufriente, permanentemente amenazada.

Desde luego, no será a través de la tecnología como se producirá el bien para el ser humano. Hartmut Rosa refuta esta idea central del humanismo clásico y del transhumanismo en su libro *Lo indisponible*. El libro, que debe leerse junto al anterior *Resonancia*, parece contener la tradicional crítica de Adorno y Horkheimer a los excesos de la mentalidad tecnológica (Rosa, 2020, p. 11), en el sentido de que ésta solo entiende el mundo como objeto de una intervención agresiva para ponerlo al servicio de las finalidades humanas. Ahora bien; considerando que la verdadera relación humana no alienada con el mundo es una relación de *resonancia*, proclama Rosa que tal relación es estrictamente indisponible. La relación sana con el mundo no puede ser producida por iniciativa humana. Es una respuesta co-construida con el mundo, sin que el mundo pueda ser forzado —y la tecnología fuerza al mundo (2020, p. 43): «el hecho de que la otra persona pueda decir “no” o “no ahora” es una precondition para poder resonar con cualquiera de ellas».

Aquello que constituye el bien de la existencia humana no se puede producir. Al contrario, aquello que se produce tecnológicamente imposibilita la resonancia, la relación plena y existencialmente significativa con el mundo. Así, por ejemplo, Rosa especula con la posibilidad de establecer una relación resonante (auténtica) con un robot-mascota, para negarla (2020, pp. 44-48). Solo aquello que tiene un elemento de indisponibilidad puede producir el bien del ser humano (o resonancia).

Rosa admite abiertamente que el concepto de indisponibilidad nació en el marco de la teología cristiana, concretamente en un libro de R. Bultmann, de 1930, justamente en el contexto de negar la posibilidad de dominar o controlar tecnológicamente el mundo (Rosa, 2020, p. 58). La indisponibilidad es el atributo que le conviene a Dios, admite Rosa: en la teología cristiana la gracia es algo que se recibe sin merecimiento y que comporta, por parte del creyente, una predisposición a recibir sin poder ganar, exigir u obligar a la gracia; lo que significa que, en términos *sociológicos* —Rosa finge que su disciplina es la sociología—, uno debe relacionarse con la resonancia —y con el mundo— exactamente de la misma manera, como quien espera la gracia (2020, p. 59).

Rosa tendrá mucho interés en apartarse de la correlación fácil, pero errónea, entre voluntad de control como el mal del ser humano y la apertura o predisposición a la resonancia como lo bueno (2020, pp. 86-101), porque el dinamismo de la vida social se genera precisamente por la coexistencia de lo que se puede controlar y lo indisponible (2020, p. 87) y porque es a través de la voluntad de control como el ser humano consigue bienes esenciales: aquellos relacionados con su subsistencia y bienestar físico y con el progreso material. A pesar de no querer hacer esta identificación perezosa, las doctrinas de Rosa apuntan al final a que aquello que de verdad llena la vida del ser humano, su bien, es esencialmente indisponible porque depende de relaciones que no se pueden controlar por completo.

Se podría parafrasear a Kant y decir que Rosa, corrigiendo al humanismo clásico, sugiere que la naturaleza permite que el hombre extraiga por completo de ella todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia

animal. Sin embargo, por lo que respecta a su felicidad o perfección, la sociología de Rosa ha determinado que el ser humano no puede, ni por medio de la propia razón ni por ningún otro, procurársela por sí mismo.

¿Se puede decir, pues, que los reformadores del humanismo han secularizado la idea de una situación humana inicial insuperable, marcada por el sufrimiento y la muerte, esto es, con la idea de límite que resuena con la doctrina del pecado original del hombre? La respuesta dependerá, evidentemente, de lo que se entienda por secularización. ¿Cómo debe usarse este término, cuál es su significado más propio?

Se puede afirmar que un concepto religioso ha sido secularizado en las doctrinas del caso cuando se puede «desvelar el sentido oculto de lo actual a través de lo que subyace» (Casanovas, 2023, p. 153). Esto puede decirse en un sentido fuerte o en un sentido débil. El sentido fuerte consistiría en afirmar *que no puede entenderse la reforma del humanismo sino a través del concepto histórico de pecado original, que subyace a esta reforma*. El segundo, el que creemos que hemos asumido hasta aquí, es que *se puede entender la reforma del humanismo a través del concepto histórico del pecado original*.

El sentido fuerte parecería implicar que sin conocer la doctrina del pecado original la reforma del humanismo no sería inteligible (cuando de hecho, lo es perfectamente) y también, que la reforma del humanismo no se hubiera podido producir sin la existencia previa de la doctrina de pecado original. Este sería un argumento contrafactual, y, por lo tanto, perfectamente irrelevante. El sentido fuerte también implicaría que los reformadores del humanismo tienen una agenda oculta cuando escriben: o bien intentan recircular la doctrina del pecado original a escondidas, con una agenda neo-evangelizadora —porque son cripto-cristianos, algo así como *closeted Christians*— o bien son hostiles al cristianismo y no quieren reconocer la deuda que los conceptos de dependencia, vulnerabilidad, indisponibilidad, etc., tienen con esta doctrina cristiana.

Esto último, ni lo podemos saber, ni realmente nos importa mucho. Emitir juicios de intenciones es casi inevitable y, sin embargo, nunca son concluyentes. Se podrían lanzar muchas otras hipótesis sobre las metas implícitas de los reformadores sin poder concluir nada al respecto.

El debate de la secularización, según explica Casanovas (2023, p. 149), está en estos casos en decidir si la conexión que se establece entre lo nuevo y lo viejo responde a algo funcional o sustancial. En el primer caso, la secularización se define como «una re-ocupación por parte de categorías modernas de las funciones que lo religioso ofrece a la sociedad». En el segundo, como «una transmutación de unas ideas originalmente religiosas a otras que le son deudoras». Creemos que no se puede hablar de transmutación, porque no hay la continuidad temporal entre la era cristiana y la presente reforma del humanismo que el concepto de transmutación parece requerir, ni se puede hablar de deuda, porque este concepto parece implicar que, como decíamos más arriba, lo nuevo no puede entenderse sin lo viejo. Y no es el caso.

Así, la reforma del humanismo se da por la secularización de la idea del pecado original solo en el sentido de que las categorías de vulnerabilidad y

pasividad, *tienen la misma función* en el humanismo reformado que el pecado original tenía en el sistema filosófico-teológico del ya casi extinto cristianismo. Se trata, pues, de una secularización funcional, esto es, una ocupación por parte de categorías modernas de las funciones que lo religioso ofrecía a la sociedad.

La función de la doctrina del pecado original, entendido como un límite al bien al que el ser humano puede aspirar, era convencer al creyente que la autoredención era imposible, y con ello, que desconfiara tanto del pelagianismo —en el caso de San Agustín— como del humanismo —en el caso de Lutero—. Los conceptos como la vulnerabilidad, tienen una función paralela: que el ciudadano de hoy se convenza de la inviabilidad de ciertos proyectos de perfeccionamiento y con ello desconfíe tanto del transhumanismo como del humanismo patriarcal, expansivo, imperialista, y mire con mayor atención el ecofeminismo, la ética del cuidado y de la compasión, entre otras propuestas sensibles a los vínculos.

Así, la doctrina del pecado original, entendido como un límite al bien al que el ser humano podía aspirar, tenía una función en el cristianismo que se corresponde con la función de la vulnerabilidad en la actual reforma del humanismo. En este sentido débil, sí puede hablarse, y así lo defendemos, de secularización de un concepto antes religioso, hoy solamente antropológico, y puede decirse que esta secularización está sirviendo para la autorreforma del humanismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, D. F., & Bachelder, R. (1985). Psychiatry and religion: Judeo-Christian theism and Fromm's humanism, *Journal of religion and health*, núm. 24, 49-59.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Casanovas Combalia, X. (2023). *El precio de la fe en el progreso. El debate contemporáneo a propósito de Karl Löwith*, tesis doctoral de la Universidad de Barcelona, disponible en <http://hdl.handle.net/10803/689113>
- Condorcet (1796). *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*. New York: Lang and Ustick.
- Copson A. (ed.) (2015). *The Wiley Blackwell Handbook on Humanism*. London: John Wiley and Sons, Ltd. DOI:10.1002/9781118793305.
- Doyle, A. C. (1890). *The Sign of the Four*. London: Spencer Blackett.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistència íntima*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondat. Assaig sobre la vida humana*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Esquirol, J. M. (2021). *Humà, més humà: Una antropologia de la ferida infinita*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Harari, Y. (2016). *Sàpiens. Una breu història de la humanitat*. Barcelona: Edicions 62.
- Hegel, G. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

- Hume, D. (1993). Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences, *Selected Essays*, S. Copley and A. Edgar (eds.). Oxford: Oxford University Press, 56-57.
- Iglesia Católica (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*.
- Kant, I. (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Nacional de México.
- Levinas, E. (1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (2020). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Löwith, K. (2013). *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz.
- Lutero, M. (1522). *La voluntad determinada*, edición digital de la Iglesia Luterana Unida de Argentina y Uruguay, 1522, https://ia800905.us.archive.org/23/items/la_voluntad_determinada/la_voluntad_determinada.pdf
- Meek, M. (2023). "Progress", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/progress/>
- Mèlich, J. C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Mill, J. S. (1906). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. London: Longmans, Green and Co.
- Norman R. (2004). *On Humanism*. London: Routledge.
- Orwell, G. (1998). *The complete works of George Orwell. Edited by Peter Davison*. London: Secker and Warburg.
- Quintana, O. (2018). *La condició de l'home corrent. Un estudi sobre Coming Up for Air i l'humanisme de George Orwell*, tesis doctoral de la Universitat Pompeu Fabra disponible en <http://hdl.handle.net/10803/663371>
- Rosa, H. (2020). *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity.
- Reade, W. (1872). *The martyrdom of man*. London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Richmond, S. (2023). Challenges to Humanism, *Philosophy of the Social Sciences*, 0(0), 491-496, <https://doi.org/10.1177/00483931231200698>,
- Riechmann, J. (2017). *Tuits para el Siglo de la Gran Prueba. Disparos con parábola*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Sáenz, B. (2023). *¿Com cuidar en temps ateus? La interpel·lació de l'altre en Butler i Levinas*, tesis doctoral de la Universidad de Barcelona disponible en <https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/201278>
- Spencer, H. (1899). *Progress: Its Law and Cause, Essays: Scientific, Political and Speculative: Volume I*. New York: D.Appelton and Company.
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Smith, A. (1994). *The Wealth of Nations*. New York: E. Cannan (ed.), Modern Library.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Vaughn, L., & Dacey, A. (2003). *The case for humanism: An introduction*. Lanham/ Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield.

Universitat Ramon Llull, Barcelona
 IQS School of Management
 Càtedra de Ètica y Pensamiento Cristiano
 oriol.quintana@iqs.url.edu

ORIOI QUINTANA

Universidad de Barcelona
 Grupo de investigación Aporia
 bsaenz@ub.edu

BERTA SÁENZ ALMAZÁN

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]