

# Introducción

Estuve recientemente en un congreso en el que una teóloga profesional respondió a una pregunta sobre una cuestión de moral diciendo: “Todas las normas morales son construcciones sociales, y están, por tanto, sometidas a revisión”. No sé exactamente qué pretendía decir con eso, pero sé que no recurrió a ese argumento simplemente como una declaración descriptiva que explica la naturaleza problemática de las afirmaciones morales en nuestro tiempo. Su declaración no lamentaba la “crisis de humanismo” que ha tenido lugar en la edad moderna, esa crisis que Gianni Vattimo explica como la reducción del ser a valores.<sup>1</sup> Esa declaración no se hizo con el más mínimo sentido de pérdida o de desesperanza; de hecho, se hizo para afirmar que el conocimiento de eso era beneficioso. Después de todo, si todas las normas morales son construcciones sociales, tenemos que reconocer a la fuerza las limitaciones de nuestras convicciones morales, y nunca podremos imponérselas a otras personas. Su propuesta funciona para crear una sociedad más tolerante, en la que ninguna explicación del bien, hecha por una comunidad o por un individuo, tenga prioridad sobre ninguna otra.

No me cabe duda de que la afirmación de esa teóloga expresa lo que mucha gente en el ámbito cultural norteamericano *piensa* acerca de la naturaleza de la vida moral. Tras haber enseñado ética

---

<sup>1</sup> Gianni Vattimo trata de esa “crisis de humanismo” en *The End of Modernity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1989. Edición en español: Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Editorial Planeta De Agostini, Barcelona, 1991.

cierto número de años en cursos universitarios de primer ciclo y de postgrado, ya no me sorprende lo más mínimo cuando alguien saca a relucir que todas las normas morales son construcciones sociales, y por lo tanto, relativas y limitadas. Es moneda corriente, aunque sea (como voy a sostener) una moneda falsa.

### **Las normas morales como construcciones sociales**

Por ejemplo, la mayoría de mis estudiantes, cuando enseñé durante varios años en una universidad católica, no provenían de un ambiente secular, sino que habían pasado por el sistema educativo católico y habían recibido instrucción moral y religiosa. Uno podría esperar que tuvieran una comprensión de la moral diferente de la que había expresado la teóloga protestante liberal citada más arriba. Y sin embargo, mis estudiantes tenían con frecuencia una visión bastante similar de la vida moral. Yo solía empezar mi curso de ética social con un caso que me servía de prueba, tomado de una novela, el *Cántico por Leibowitz* de Walter Miller.

Hacia el final de esta novela, unas potencias rivales se enzarzan en un conflicto nuclear, y la lluvia radiactiva que se produce como consecuencia genera un enorme sufrimiento. Para dar respuesta a ese sufrimiento, el gobierno establece un organismo de asistencia llamado “Estrella Verde”. La gente que ya no puede ser ayudada puede acudir a una clínica “Estrella Verde” para verse aliviada de su dolor mediante una muerte que le es administrada por un médico. El doctor Cors supervisa las clínicas, y le pide permiso a un sacerdote, el padre Zerchi, para usar su monasterio en los trabajos de asistencia. El padre Zerchi se lo concede siempre que no se practique la eutanasia en una propiedad de la Iglesia. Pero el doctor Cors es un hombre de sólidos principios, que vive según una norma moral: “El dolor es el único mal que yo conozco”. Todo lo que pueda hacerse para aliviar el dolor, incluido el suicidio asistido por un médico, ha de hacerse. El padre Zerchi es también un hombre

de principios sólidos que cree en la enseñanza de la Iglesia, según la cual intentar matar directamente, sea a nosotros mismos o a otros, es algo intrínsecamente malo.

Tanto para Zerchi como para Cors, estos principios son parte del tejido del que está hecha su existencia. Pero estos dos principios entran en conflicto cuando se dirime el destino de una mujer soltera y de su hijo, que están sufriendo irremediamente los efectos de la lluvia radiactiva. Estando en el monasterio, Cors le aconseja a ella que reciban el tratamiento que “Estrella Verde” les ofrece a ella y a su hijo, con el fin de evitar el sufrimiento ulterior por el que inevitablemente van a tener que pasar. Mientras Zerchi cree que tiene que hacer todo lo posible para evitar que reciban “el remedio”, Cors cree que su deber para con la mujer y para con el niño es salvarlos del inevitable sufrimiento que el supersticioso sacerdote trata de imponerles.

Cuando ponía a los estudiantes frente a este conflicto, al principio me sorprendía de la frecuencia con que se negaban a emitir un juicio sobre ninguna de las posiciones, la de Cors o la de Zerchi. Muchos estudiantes se negaban a reconocer las diferencias entre las dos posiciones, y trataban de hacerles sitio a las dos. Muchos se explicaban así: “Yo, personalmente, creo que la eutanasia es un mal, pero nunca impondría mis valores a otra persona. Cada persona tiene que decidir por sí misma cuáles son sus valores y luego ha de vivir de modo coherente con esa decisión”. Los estudiantes decían después que sus compromisos morales eran, ante todo, “valores” que ellos tenían, preferencias personales que no deberían ser “impuestas” a otros. Los valores morales no eran más que construcciones sociales. Esta actitud les hacía aparecer como tolerantes y les permitía “estar de acuerdo en el desacuerdo” con otros que tenían valores completamente distintos debidos a construcciones sociales alternativas. Al tratar de ser tolerantes con ambas posiciones, sin embargo, los estudiantes no se daban cuenta de que ya habían tomado posición a favor del doctor Cors, no sobre el contenido de la cuestión concreta, sino sobre la percepción del modo en que

funciona el lenguaje moral. A diferencia de Zerchi, Cors pensaba que la moral era fundamentalmente una cuestión de preferencia individual. Si, debido a sus convicciones religiosas, la mujer hubiera estado de acuerdo con Zerchi en que la eutanasia es un mal, Cors no habría impuesto el remedio de la “Estrella Verde”. Pero ella estaba indecisa, no estaba segura de estar de acuerdo con Zerchi. Por lo tanto, Cors estaba obligado a ayudarla a tomar su propia decisión.

Lo más interesante de la novela de Miller es que Cors y Zerchi representan no simplemente dos posiciones morales, sino también dos explicaciones sociopolíticas diferentes de la vida moral. Los dos representan, por supuesto, la distinción básica que está en todos los libros de texto entre una teoría moral consecuencialista (Cors) y una teoría moral deontológica (Zerchi). Pero lo que Miller reconoce es que estas “teorías éticas” aparecen con unas formaciones sociales detrás. Cors representa el poder del estado-nación moderno. Es un funcionario del estado, exactamente igual que Zerchi es un funcionario de la Iglesia.

Así, el conflicto entre Cors y Zerchi no es sólo una lucha entre dos teorías éticas, sino un conflicto acerca de qué formaciones sociales hacen que nuestra “ética” tenga sentido. Por ejemplo, para asegurarse de que a cada individuo le está permitido seguir sus propios valores, Cors recurre al poder del estado para crear un terreno de juego “neutral” en que a la mujer se le permita tomar la decisión por sí misma. Zerchi, trabajando al servicio de su propia conciencia, toma a la mujer y al niño y los mete en su coche para llevarlos a donde puedan estar seguros, al santuario del monasterio. Trata de incorporarla al espacio de la Iglesia. Como respuesta, Cors llama a la policía, que reduce a Zerchi y le impide físicamente insistirle a la mujer en sus puntos de vista.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Walter M. Miller, *A Canticle for Leibowitz*, Bantam Books, New York, 1976, pp. 296-297. Edición en español: Walter M. Miller, *Cántico por Leibowitz*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.

Este breve incidente retrata el fuerte contraste entre las “éticas” de los dos hombres. No es sólo una diferencia entre dos teorías acerca de cómo se toman las decisiones, o la diferencia entre un sacerdote que está vinculado a una tradición y a una formación social (la Iglesia), y un médico que quiere que la gente piense por sí misma. La diferencia decisiva entre ellos tiene que ver con *qué* formación social ayuda a dar sentido a su lectura particular de lo que es el bien. Para Cors, el estado-nación asegura las condiciones sociales en que a cada persona se le da la libertad de decidir lo que es el bien. El bien de Cors resulta ser que el dolor es el único mal que él conoce, pero admite que ésta no es la única concepción del bien. Y sin embargo, esta concepción del bien necesita del poder del estado para asegurar al individuo contra las injerencias de otras concepciones del bien. Esta concepción del bien está tan vinculada a una tradición y a una formación social como lo está la de Zerchi. Zerchi vive en un mundo diferente, que es tan real como el de Cors. Para Zerchi, el bien es parte del buen orden de Dios, e incluso se halla en Dios mismo. Esta bondad produce un mundo en que ciertas cosas son intrínsecamente buenas y ciertas cosas son intrínsecamente malas. Debido a que la meta de la vida no es simplemente la evitación del sufrimiento, sino la vida en Dios, su mundo entra en conflicto con el de Cors. Una diferencia esencial entre ellos es la formación social que da sentido a sus éticas: la vida de la Iglesia y las enseñanzas de su tradición, o el poder de ser un individuo, garantizado por el estado-nación moderno.

Así, cuando una teóloga contemporánea sostiene que “todas las normas morales son construcciones sociales”, dice una verdad profunda. Todas las normas morales suponen que tras ellas hay cierta formación social. El encuentro entre Cors y Zerchi pone bien de relieve esa verdad. No puede haber en nuestra vida cotidiana una explicación del bien sin una formación social que constituye la condición para que podamos darle sentido a esa explicación. La ética no se da en el vacío; siempre se da en el interior de las formaciones sociales y políticas.

Hasta cierto punto, mi argumentación a lo largo de este libro coincide con esta teóloga contemporánea: el bien es una formación social. Sólo podemos verlo participando en los ordenamientos concretos de algunas formaciones sociales y poniéndolos por obra. Espero convencer al lector de que la bondad de Dios reclama nuestra participación en un orden jerárquico de formaciones sociales que privilegia a la Iglesia por encima de cualquier otra formación social. Tal orden es necesario para que podamos participar en la bondad de Dios. Esto no pone a la Iglesia a resguardo de toda crítica, pero supone que la crítica moral proviene siempre de algún lugar, de dentro de alguna formación social concreta, y no desde la perspectiva de un observador neutral.

Y sin embargo, cuando esa teóloga sostiene que todas las normas morales, en cuanto construcciones sociales, han de someterse a revisión y a crítica, presupone la existencia en alguna parte de un espacio neutral y universal donde esa crítica puede tener lugar. Pero ese espacio es difícil de localizar. Es un espacio que se sitúa sólo con respecto a la norma suprema de la crítica y de la revisión, siempre presente y siempre evanescente. Igual que mis estudiantes, que se terminaban poniendo de parte del razonamiento moral del doctor Cors, esta teóloga simplemente había aceptado una forma de lenguaje moral dominante en la época moderna, una forma inextricablemente vinculada al estado-nación y al libre mercado. Con la segunda parte de su aforismo moral, ella ha subordinado la centralidad de la Iglesia a la hora de concebir el bien a la concepción del bien que tienen el estado y/o el mercado. Ha intercambiado los bienes, de manera que esos “bienes” estén más determinados por su “valor” de cambio que por el hecho de ser bienes. El resultado va a ser una pérdida sistemática de la capacidad de hablar o de pensar con verdad sobre la bondad de Dios.

El hecho de decir que todas las normas morales son construcciones sociales, y concluir de ello que son limitadas, relativas, y siempre sujetas (*a priori*) a revisión, no sólo subordina la formación social que llamamos *Iglesia* a la del estado y/o a la del mercado; es

también intrínsecamente contradictorio. Quien hace esa afirmación, si realmente cree en ella, y cree en ella hasta el fondo, es o a-racional o irracional, porque la afirmación se contradice a sí misma. Hacer esa afirmación es producir un argumento moral acerca de las normas morales. Si la afirmación es verdadera, entonces también ella está sometida a revisión, y es por lo tanto potencialmente falsa. Esto es, tenemos que someter a revisión la declaración moral de que “todas las normas morales son construcciones sociales, y están por tanto sometidas a revisión”. Si la afirmación pretende ser una afirmación *verdadera*, entonces tiene que ponerse a sí misma en cuestión, porque no es nada más que una construcción social sometida a revisión. Es decir, quienes proponen este modo de ver las cosas, tendrían que decir, de un modo más completo: “Todas las normas morales son construcciones sociales, y están por tanto sometidas a revisión, y esta norma moral cae también dentro de esta categoría. Por lo tanto, hemos de estar abiertos a la posibilidad de que *no* todas las normas morales sean construcciones sociales y, por tanto, de que no estén sometidas a revisión”. Aunque esto *puede* decirse, no tiene sentido alguno. Es una afirmación que carece de significado. Es un brindis al sol.

Además, la afirmación es ridícula, no sólo porque se contradice a sí misma y, por lo tanto, no puede ser verdadera, sino también porque nadie vive así de hecho, al menos nadie que piense que ser bueno es importante. La afirmación carece de la *factibilidad* obvia de la bondad cotidiana. Si alguien viviera de acuerdo con la máxima “*todas* las normas morales son construcciones sociales, y están sometidas a revisión”, entonces su vida diaria sería más difícil de lo que ya es, si no imposible. ¿Y si mi vecino decide revisar la prohibición moral de matar a sus vecinos? ¿O si mis hijos deciden revisar la prohibición del parricidio? ¿O mi nación, la prohibición del genocidio? Por supuesto, vivimos en un mundo donde todas esas cosas son posibles, pero aceptar esa posibilidad como una afirmación positiva de lo que constituye la moral va más allá del absurdo. La afirmación de que “todas las normas morales son construcciones

sociales, y están sometidas a revisión” contiene una dosis suficiente de verdad como para provocar temor, pero nunca podrá ser entendida como ejemplo positivo de moral “práctica” por una persona moral seria en sus planteamientos, y mucho menos por un *teólogo* serio que cree que vivimos en un mundo creado y redimido por Dios.

### **Dios y el Bien, y la Bondad como un predicado trascendental del Ser**

Si Dios crea el mundo y lo redime, ¿debemos obrar como si todas las normas morales fuesen construcciones sociales, siempre sometidas a revisión? ¿No constituye una afirmación así una especie de ateísmo? ¿No representa semejante percepción de las cosas un rechazo a la actividad creadora y redentora de Dios como base de la posibilidad de vivir una vida buena? Tal vez no. Por supuesto, para evitar ese ateísmo necesitaremos volver sobre nuestros pasos para ver dónde se ha equivocado la ética moderna. Esto no significa adoptar una nostalgia romántica por el pasado, simplemente significa discernir por qué este viaje ha terminado como ha terminado, y compararlo con otros caminos que nos podrían permitir seguir adelante. No hay motivo alguno para seguir golpeando un muro que se encuentra al final de la etapa cuando se puede dar la vuelta fácilmente y encontrar otro camino.

La búsqueda del bien en la que nos embarcó Immanuel Kant ha terminado en ese punto muerto. Al volver a recorrer hacia atrás algunas de sus etapas, hasta la Edad Media, podemos encontrarnos con otros caminos posibles. De hecho, esta obra va a apoyarse en Santo Tomás de Aquino para identificar algunos de esos caminos. Santo Tomás de Aquino puede ayudarnos a concebir algunas *construcciones sociales* que no impliquen aceptar el ateísmo. Podemos afirmar la actividad creadora y redentora de Dios como base de un conocimiento y de una existencia del bien que no estén sometidos



a revisión. Y al mismo tiempo, podemos afirmar que tanto el conocimiento como la realidad de esta bondad están mediados, con respecto a nosotros, por una formación *social*, accesible a los sentidos. En otras palabras, podemos afirmar a la vez un fundamento absoluto para nuestro pensamiento y para nuestro vivir de un modo ético (ese fundamento es Dios, que es bueno), y reconocer la naturaleza contingente de ese pensamiento y de ese vivir (pues tiene lugar en una formación social particular, histórica, a saber, en la Iglesia).

Esta obra se apoya en Santo Tomás de Aquino, no porque supongamos equivocadamente que podemos retornar al siglo XIII, o porque lo deseemos. Pensar con Santo Tomás de Aquino —incluso si no podemos, ni pretendemos, pensar como él pensó—, ofrece un camino alternativo fuera del marasmo en que nos hallamos al final de la modernidad. Quienes de entre nosotros somos teólogos protestantes tenemos que reconocer la complicidad de nuestras tradiciones a la hora de conducirnos al final de la modernidad. Esto no significa que la protesta haya terminado, pero mirando a Santo Tomás podríamos encontrar un camino para terminar la protesta, en lugar de contentarnos con repetir la protesta como si fuera un fin en sí misma. La búsqueda del bien llevada a cabo por Santo Tomás tenía lugar junto con una búsqueda de la verdad y de la belleza que los entendía a los tres (la verdad, la belleza y el bien) como relacionados entre sí, y como garantizados en Dios, aunque no estén tan garantizados entre nosotros. Esta búsqueda del bien lo buscaba como un “predicado trascendental del ser”.

En el mundo medieval, la verdad, el bien y la belleza se entendían como “predicados trascendentales” del *ser*. “Ser” significa aquí aquello que verdaderamente *es*, aquello cuya esencia es el fundamento sobre el que todas las cosas son y del que todas las cosas participan. La *existencia* de las cosas no era una mera existencia; las cosas podían existir sólo porque el ser es verdadero, bueno y bello. Los predicados trascendentales del ser son el ser en otra forma: en la forma de verdad, de bien y de belleza. Lo que es no viene definido por su mero estar ahí empírico, o por su mera existencia como una

entidad distinta. En cambio, decir que algo “es” era decir al mismo tiempo que participa en lo que es verdadero, bueno y bello. Su verdad, su bondad y su belleza son correlativas a la plenitud de su “seidad”. Así pues, la realidad no es simplemente un espejo de algunas formas puras trascendentales, sino que lo que “es” participa de los predicados trascendentales del ser viniendo a ser lo que ese “es” debe ser. Cualquier realidad que “es” sólo puede ser comprendida en su existencia considerando la profundidad trascendental que ofrecen los predicados trascendentales. Esa profundidad impide que la realidad misma se convierta en una mera cosa, desconectada de otras cosas. Pone en relación cada cosa con la verdad, el bien y la belleza que Dios es.

El ser se entendía como el primer trascendental porque “es el acto primero de todas las cosas”. La verdad, el bien y la belleza ponen en relación el ser con cuerpos animados como nosotros. La verdad pone en relación el ser con una mente. Aunque es “convertible” con el ser, al mismo tiempo le añade algo. Le añade “conformidad con el intelecto”.<sup>3</sup> Como Santo Tomás de Aquino proponía, la verdad es la “correspondencia” o la “adecuación” de la mente a una cosa, pero esta adecuación no puede tener lugar sin la bondad y la belleza,<sup>4</sup> pues la verdad de las cosas participa en un juicio estético en que la “adecuación” o la *convenientia* de una cosa a su verdadero fin, que es el bien, es determinada por el juicio de un sujeto acerca de la armonía o *proportio* de esa cosa con su verdad y su bondad. En otras palabras, el reconocer que un árbol es hace algo más que afirmar en una proposición que un árbol existe. Expresa un juicio acerca de que la cosa que tenemos delante alcanza los fines que el término “árbol” designa. Semejante juicio es “belleza”, y Santo To-

---

<sup>3</sup> Véase Jan Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 141. Edición en español: Jan Aertsen, *Individuo y estado en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2001.

<sup>4</sup> Véase Catherine Pickstock & John Milbank, *Truth in Aquinas*, Routledge, London, 2000, pp. 5-9, para una excelente discusión y una defensa de la verdad como correspondencia.

más de Aquino sostiene que “la belleza y la bondad en una cosa son fundamentalmente idénticas; pues ambas se basan en lo mismo, a saber, en la forma; y en consecuencia, la bondad es alabada como belleza”.<sup>5</sup> La diferencia es de orden lógico. La bondad tiene relación con el “fin” de una cosa, mientras que la belleza se relaciona con una cognición basada en el gozo de los sentidos en las cosas. Santo Tomás afirma que “incluso los sentidos son una especie de razón”.<sup>6</sup> Así, la verdad de las cosas no es simplemente el modo en que la mente refleja la realidad para sí misma en una especulación desapegada. La relación de la verdad con el bien y la belleza significa que todos los trascendentales son inseparables de los sentidos y de los deseos que constituyen al ser creado.

La bondad es la relación del ser con la parte apetitiva del alma humana. Como observa Francesca Murphy: “El bien es el ser en cuanto deseable”.<sup>7</sup> Tanto en la verdad como en el bien, la relación central entre ellos y el ser es su *convenientia* o su “adecuación”.<sup>8</sup> Nosotros no deseamos por desear. El deseo presupone un fin. El fin de nuestro deseo es el bien. Del mismo modo, nosotros no *pensamos* simplemente en virtud de que tenemos el puro poder de hacerlo; pensamos siempre con alguna intención. Esas intenciones presuponen la verdad. La “adecuación” del ser con nuestro apetito depende del bien y lo afirma. La adecuación del ser con nuestro intelecto depende de la verdad y la afirma. Pero la bondad y la verdad no son simplemente facultades cognitivas en el sujeto; están también en las cosas mismas. De otro modo no podría haber armonía, ni

---

<sup>5</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (citada en adelante como *ST*), I, q. 5, a. 4, ad 1. Véase también Catherine Pickstock & John Milbank, *Truth in Aquinas*, pp. 7-8. Comentando este pasaje de la *Summa*, escriben: “Así, la Belleza muestra por medio de sí la Bondad, y el Bien lleva a la Verdad”. Edición española del texto latino: Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 5 vols., BAC, Madrid, 1955. Edición en español: Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 5 vols., BAC, Madrid, 1988-1994.

<sup>6</sup> Santo Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

<sup>7</sup> Francesca Aran Murphy, *Christ the Form of Beauty*, T & T Clark, Edinburgh, 1995, p. 218.

<sup>8</sup> Jan Aertsen, *Nature and Creature*, p. 145.

*proportio*. Y sin embargo, el juicio estético también ayuda a que una cosa alcance su fin. Es hecha verdadera por nuestro gozo en el cumplimiento de su fin. Así la verdad, la bondad y la belleza, no son ni puramente objetivas ni puramente subjetivas. Son las dos cosas a la vez.

Incluso la relación de Dios con el mundo no es la de una esencia abstracta a la que la creación se contenta con imitar. La “idea arquetípica” según la cual la mente divina crea el mundo es la Segunda Persona de la Trinidad, la Palabra hecha carne, cuya existencia temporal era radicalmente contingente, incluso dependiente del “sí” de María y de la permanente re-presentación de su cuerpo en la Iglesia y por medio de la Iglesia. Por medio de Él fue hecha la creación, y en Él la creación vuelve a Dios. Nosotros no “hacemos” posible a Jesús, pero estamos llamados a hacerle presente mediante nuestra participación en este movimiento. Esto lo hacemos mediante nuestro propio “sí”, mediante nuestros propios actos de obediencia. La historia importa, y nuestras “acciones” son recibidas por Dios como dones que, por tanto, siempre contendrán más de lo que hubieran podido contener por sí solas, porque son siempre acciones traspasadas por la gracia. Esas acciones no pueden explicarse sólo en términos de nuestra propia actividad; Dios está presente en ellas—incluso antes de que se las ofrezcamos a Dios— de tal modo, que participamos en la obra redentora de Dios. Como el “sí” de María, nuestros actos de obediencia se convierten en lugares de la actividad divina por los que la bondad de Dios se cumple y se completa en el tiempo. Pero eso no añade nada a la bondad de Dios, que está ya siempre completa y no tiene carencia alguna. Porque la bondad de Dios está en Dios “de la manera más excelente”, su bondad es siempre la fuente y la medida de la nuestra, y no al revés. Tomás de Aquino lo expresa así:

Dios es el supremo bien sin más, y no sólo como existente en un género o en un orden de cosas. Pues el bien se atribuye a Dios [...] en la medida en que todas las perfecciones deseables fluyen de Él como de la primera causa. No fluyen de Él, sin embargo,

como de un agente unívoco [...], sino como de un agente que no concuerda con sus efectos ni en especie ni en género. Ahora bien, la semejanza de un efecto en una causa unívoca se halla en ella de manera uniforme; pero en una causa equívoca se halla de manera más excelente; como el calor se halla en el sol de una manera más excelente que en el fuego. Por tanto, como el bien está en Dios como en la primera causa de todas las cosas, si bien no unívoca, tiene que estar en él del modo más excelente; y por ello se le llama el bien supremo.<sup>9</sup>

Dicho con otras palabras, la bondad que es Dios sólo puede estar en una relación de analogía con la bondad que nosotros conocemos. Así, la bondad de Dios no puede equipararse con nuestra bondad, pues eso la convertiría en unívoca, y haría de la bondad un “género” al que tanto Dios como la creación podrían estar subordinados. Pero tampoco nuestra “bondad” puede ser tan completamente equívoca que no exista relación alguna entre ella y Dios. Eso significaría negar nuestra participación en la bondad de Dios por medio del acto creador. La bondad de Dios es, por tanto, la medida de nuestra bondad, pero es una medida que nunca se presenta a nosotros en una forma que podamos controlar. Esa medida se descubre por lo que el don de Dios nos añade a nosotros, que es la gracia.

Los trascendentales, pues, no son unas formas estables en sí mismas al margen de todo contenido teológico. Su descubrimiento se hace mediante la existencia de la Palabra hecha carne. De hecho, no existen fuera de las procesiones eternas de Dios. Sólo tienen sentido dentro de un marco teológico donde las procesiones que son el Dios Trino —el Hijo del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo—, generan la sobreabundancia que hace posible la creación sin que la creación sea divina o constituya un límite para Dios. La creación no sucede a causa de cierta materia primordial que ya

---

<sup>9</sup> Santo Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 6, a. 2, resp.

“es”. La creación surge “de la nada”. Esto es una confesión judía y cristiana que proclama que aparte de Dios no hay nada, y que esta nada no es un “ser”, una potencialidad eterna que espera actualización. La *creatio ex nihilo* preserva la idea de que lo que “es” viene sólo de la sobreabundancia de Dios, y no de que Dios haya puesto límite o moldeado alguna materia preexistente exterior a Dios. La creación que tiene como origen la sobreabundancia de Dios no le añade nada ni le resta nada a Dios. Eso significa que el “bien” no es un criterio independiente con el que podamos evaluar a Dios y a la creación. Dios y la creación no pueden ser introducidos bajo una categoría más amplia llamada “bien”, igual que no pueden ser introducidos bajo una categoría más amplia llamada “ser”.

Los trascendentales no median la presencia de Dios en el mundo de tal modo que la bondad que se halla en el mundo sea Dios. Si fuera así, no habría motivo alguno para la redención que tiene lugar en la Encarnación, en la vida, en la muerte y la resurrección de Jesús. Lo que sucede más bien es que la bondad que hallamos en el mundo señala hacia la bondad que es Dios y participa de ella, pero no es idéntica a ella. Por esta razón, lo específico de la forma a través de la cual esta bondad se nos ha revelado a nosotros es indispensable. Esta forma es Jesús de Nazaret. Él es nuestro camino hacia la bondad que es Dios. Sólo en Él tenemos lo infinito en lo finito de un modo en que lo finito no es destruido por lo infinito, sino que es restaurado, preservado y sostenido. En las encarnaciones griegas paganas, la presencia de la divinidad en la finitud destruye lo finito provocando una catástrofe sobre ello, precisamente porque la frontera entre ambos se ha transgredido. Pero en la Encarnación cristiana, nuestra participación finita en lo infinito hace posible participar en una bondad que está más allá de nosotros, una bondad que es trascendente, una bondad infinita. Para la teología cristiana, desear a Jesús es desear el bien. Jesús es la presencia corporal del infinito que rasga la inmanencia del ser, pero sin destruir el ser por medio de una catástrofe. Al revés, el ser es restablecido en su bondad propia. Jesús es la manifestación plena y perfecta de

la bondad de Dios, que no necesita ser desvelada progresivamente. Lo es como bondad infinita dada por entero en la historia, pero que nunca es enteramente agotada. Esto hace que la Iglesia sea indispensable, tanto para el conocimiento como para la participación en la bondad de Dios, pues la Iglesia re-presenta a Jesús al mundo como objeto de deseo. Esto también hace posible para nosotros confesar que las normas morales son, en efecto, “construcciones sociales”. Pero nosotros no podemos diseñar el proyecto de tal construcción. Sólo cuando reconocemos que la bondad de Dios es la medida que hemos de realizar en el tiempo y en el espacio deja de ser peligroso para nosotros conceder que las normas morales son construcciones sociales, sin que esa concesión signifique negar la existencia de Dios.

## El Bien y el Espíritu Santo

Aunque Jesús es la forma de la bondad que se da en la existencia humana, los teólogos medievales atribuían con frecuencia el predicado trascendental de la bondad a la obra particular del Espíritu Santo. Teológicamente, esto tiene todo el sentido del mundo, porque, como Yves Congar ha observado en su obra magistral sobre el Espíritu Santo, “el Espíritu se ve como el responsable de nuestra santificación, de la inhabitación y de la relación de familiaridad con Dios, y Él «inhabita nuestros corazones»”.<sup>10</sup> El papel del Espíritu Santo en la vida moral cristiana da a la explicación cristiana de la moral un carácter peculiar, y casi amoral, pues una traducción pneumatológica de la vida moral en esta clave significa que no puede ser considerada principalmente como resultado de un esfuerzo. El Espíritu Santo es central para la vida moral cristiana porque

---

<sup>10</sup> Yves Congar, *I believe in the Holy Spirit*, A Crossroad Herder Book, New York, 1997, p. 12. Edición en español: Yves Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona, 1991.

“dota” a los creyentes para unas obras que ellos no pueden lograr por sus propias fuerzas.

El Espíritu nos “dota” (al menos) de tres maneras diferentes y específicas. En primer lugar, el Espíritu hace posible la misión de Jesús y de su Iglesia. En el bautismo de Jesús, el Espíritu identifica a Jesús como el que cumple esa misión. Como el Espíritu formó a Jesús en el seno de María, así el Espíritu da forma a la misión de Jesús en su bautismo, en su crucifixión y en su resurrección. Y lo mismo que la efusión del Espíritu posibilitó la misión de Jesús, así también Jesús derrama su Espíritu sobre su Iglesia para continuar esa misma misión (Hch 1, 8). En otras palabras, la economía de la salvación refleja las relaciones teológicas que se dan en el Dios Trino; esta economía tiene lugar “en el Espíritu”.

Esto lleva a la segunda acción específica del Espíritu que hace posible el bien. El Espíritu representa la permanente presencia de Jesús en la Iglesia, que le da los carismas necesarios para su institución en el tiempo. Como lo expresa Congar, “el Espíritu no inventa o introduce una economía nueva y diferente. Da vida a la carne y a las obras de Jesús”.<sup>11</sup> La Iglesia no es la institucionalización rutinaria de un carisma original que ahora ha sido domesticado. Esta distinción entre un carisma original y su institucionalización, una distinción creada por el sociólogo Max Weber, no puede hacer justicia a la constitución pneumatológica de la Iglesia. Debido a la obra del Espíritu, el carisma no se “convierte en rutina” en una institución, sino que la presencia constante de los carismas hace posible la institución. Tanto los ministerios dentro de la Iglesia (expresados por la imposición de las manos), como sus roles sacramentales y proféticos, sólo pueden darse debido a la presencia constante de los carismas en y por el Espíritu Santo. Pero la finalidad de esos ministerios y de esos roles no es simplemente mantener una institución; su finalidad es producir la santidad en nosotros.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 57.



La tercera acción específica del Espíritu es la de agente de santificación, que aplica los beneficios del sacrificio de Cristo a los creyentes en su vida común. El Espíritu produce esos dones, frutos y virtudes infusas sin los cuales la vida moral cristiana no puede tener sentido. Así, la correlación medieval entre el Espíritu Santo y la bondad como predicado trascendental del ser tiene un perfecto sentido teológico. Esta correlación, por supuesto, nunca excluye a las otras dos personas de la Trinidad del papel que también tienen en nuestra vida moral; pero el papel único del Espíritu es actualizar lo que es potencial en la misión de Cristo y de su Iglesia, conduciéndolo a su plenitud acabada. Participar en esta misión es estar ordenado hacia ese bien que caracteriza la vida propia de Dios.

La bondad como predicado trascendental del ser nos impide decir que las normas morales son sólo construcciones sociales, mientras que al mismo tiempo nos permite reconocer que la formación social que llamamos “Iglesia” es indispensable para el bien. La Iglesia es necesaria para la posibilidad de la actualización histórica de la bondad de Dios y, al mismo tiempo, esa bondad trasciende a la Iglesia. Pero la bondad trasciende a la Iglesia sólo a través de la forma categórica que se le da a través de la mediación de la Iglesia. Igual que el “sí” de María hace a Dios presente en el mundo de tal modo que la ortodoxia cristiana confiesa que ella ha dado a luz a Dios, así en la proclamación de la Palabra y en la celebración de la Eucaristía la Iglesia *hace* a Dios presente en el mundo. Este hacer no es nunca una mera construcción social diseñada por un poder humano inmanente. Está siempre presente sólo por medio del don original de Dios, un don mediado por unas formaciones sociales específicas. Esto significa que el bien no es una categoría evidente por sí misma, a partir de la cual podemos evaluar a Dios y a las criaturas. Es un don descubierto en y por medio de nuestra situación en algunas formaciones sociales. El bien está aquí inextricablemente unido a Dios. Dios es el fundamento de la vida ética, pero esa vida ética sólo acontece por medio de formaciones sociales contingentes.

No hace falta subrayar que la primera parte de esa ecuación (Dios como fundamento de la vida ética) no es aceptada en amplios sectores de la sociedad o del mundo académico. Ésa es la influencia de Kant, que pensó que el bien mismo es independiente de Dios y de nuestro conocimiento de Dios. Aunque Kant también afirmó que Dios es al menos un postulado necesario para la *posibilidad* del bien (su prueba moral de la existencia de Dios), el daño ya estaba hecho. La necesidad de Dios vino a ser sólo hipotética, subordinada a la prioridad de la razón universal y de la voluntad, y la ética se soltó de los grilletes de cualquier fundamentación teológica.

El legado de Kant ha marcado profundamente nuestro pensamiento moral y nuestra praxis, tanto entre quienes conservan como entre quienes rechazan su pensamiento acerca de la ética. Nietzsche y mucha de la filosofía postmoderna niegan a la vez la existencia de Dios y la del bien. En ese tipo de pensamiento apelar al bien es, con toda probabilidad, una estrategia de poder disfrazada, mediante la cual algunas personas controlan a otras personas. Aunque nosotros podemos *pensar* que lo bueno y lo verdadero existen en alguna parte como seres estables capaces de medir y de ordenar nuestras vidas, tales entidades no existen. Por lo tanto, necesitan ser “deconstruidas”. Dios ha muerto, y el *bien* y el *mal* han dejado de existir. Otros aceptan la existencia del bien, pero niegan toda conexión intrínseca entre el bien y Dios. Iris Murdoch, por ejemplo, ha sostenido la “soberanía del bien” sobre otros conceptos, incluyendo “las ficciones teológicas”.<sup>12</sup> Esto permite que el bien trascienda las construcciones sociales y que, al mismo tiempo, permanezca independiente de cualquier pretensión o consideración teológica. Contrariamente a todas estas formas de pensar, yo voy a defender en este libro que la única base factible para una existencia *verdaderamente* humana tiene que fundamentarse en Dios que es bueno.

---

<sup>12</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, p. 79. Edición en español: Iris Murdoch, *La soberanía del bien*, Caparrós Editores, Madrid, 2001.

Uno tendería a pensar que la segunda parte de la ecuación, el que nuestro pensamiento y nuestra práctica de la ética tienen lugar en una formación social particular e histórica, es algo que se acepta ampliamente, pero las apariencias engañan. En primer lugar, el que Kant haya elevado la voluntad individual a un estatus de trascendental, significa que la libertad individual y los omnipotentes estados-nación que garantizan esa libertad tratan invariablemente de destruir la particularidad de cualquier otra formación social. Igualmente, el ejercicio supuestamente libre de nuestra voluntad individual en nuestro mundo postmoderno se nutre de un mercado global que lo consume todo, y que también devora a cualquier institución social que se ponga en su camino, incluyendo el estado. Así, aunque la mayoría de los autores modernos afirman reconocer la naturaleza contingente y social de nuestro pensamiento y de nuestra conducta en relación con la ética, la realidad de nuestra situación actual desmiente esa afirmación.<sup>a</sup>

En este contexto es en el que voy a defender un enfoque cristiano de la “ética” fundamentado en el Dios que es bueno, y socialmente localizado en una institución particular, la Iglesia. Para hacer esto, voy a centrar mi atención no sólo en la bondad de Dios, sino también en Jesucristo como encarnación y revelación completa de Dios y de la bondad de Dios. Sólo en la Segunda Persona de la Trinidad somos capaces de descubrir la unidad entre lo trascendental y lo temporal, entre lo absoluto y lo contingente. Sólo en la Encarnación nuestra participación finita en lo infinito puede hacer posible la participación en una bondad que está más allá de nosotros, una bondad que es trascendente, una bondad infinita. En consecuencia,

---

<sup>a</sup> La desmiente precisamente porque tanto el estado como el mercado se presentan como formaciones “universales” o con pretensión de universalidad, de forma que no admiten (en la práctica) otras formaciones sociales que resistan a sus categorías éticas fundamentales, tales como “la razón” o “la libertad”, que, precisamente tal como las entienden (y las practican) las sociedades contemporáneas, serían categorías universales, y no el fruto de una formación social y cultural específicamente moderna (y, por tanto, contingente). [N. de los Tr.].

sólo en el cuerpo de Cristo, cuerpo que conocemos con el nombre de Iglesia, somos capaces de desarrollar el bien, por medio de la realización de los sacramentos (bautismo y Eucaristía), y de la acción continua del Espíritu Santo, que nos dota y a la vez nos capacita para continuar la misión de Cristo en nuestra vida cotidiana.

Tendría que ser evidente que una “ética” semejante tiene que ser decididamente teológica. De hecho, espero persuadir al lector a que asuma una traducción teológica del bien, de modo que la cuestión referente a la relación entre Dios y el bien apenas pueda siquiera surgir. El simple hecho de plantearse la cuestión presupone, en efecto, que podemos tener el uno sin tener el otro, lo cual hace que la moral sea independiente tanto de la teología como de la Iglesia. Pero, si toda moral presupone unas formaciones sociales, ¿cuál es la formación social que hace posible que esta pregunta surja siquiera? Pudiera ser, como ha sostenido Emmanuel Katongole, que esa cuestión sólo se plantee “cuando el estado sustituye a la Iglesia como mediación social de la «salvación» común”.<sup>13</sup> En la exposición que sigue, espero ofrecer una concepción convincente del bien en la que la teología no quede reducida a ética, ni la ética sea comprendida independientemente de la teología, sino en la que la ética se hace inteligible desde la teología.

La ética social cristiana desarrollada en este libro será rechazada por muchos profesionales de la ética cristiana en nombre de una cierta preocupación caritativa. En nuestras sociedades pluralistas no podemos esperar que todas las personas participen en la vida de la Iglesia, pero sí podemos esperar que todas las personas sean morales y cumplan los requisitos básicos de la ley natural. Por lo tanto, sostendrán algunos, mi exposición introduce un factor de división innecesario en una sociedad ya excesivamente fragmentada. Espero poder mostrar convincentemente que esta preocupación legítima

---

<sup>13</sup> Emmanuel Katongole, *Beyond Universal Reason: The Relations between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2000, p. 3.

nos ha conducido a una concentración ilegítima en una moralidad común, universal, a expensas de una particularidad teológica católica.

Partiendo de la carne de Jesús y de su presencia en la Iglesia, sólo la teología puede ordenar debidamente las demás formaciones sociales: la familia, el mercado y el estado. La bondad de Dios se descubre no en una especulación abstracta, sino en una vida orientada hacia Dios que crea unas prácticas particulares que requieren privilegiar a ciertas instituciones sobre otras. La bondad de Dios sólo se puede descubrir cuando la Iglesia es la institución social que hace inteligibles nuestras vidas. Esto, por supuesto, lleva inevitablemente al reordenamiento de otras instituciones, tales como la familia, el mercado y el estado. Por esta razón, nuestro estudio de la bondad de Dios necesita una discusión sobre la Iglesia, la familia, el mercado y el estado.<sup>b</sup>

## La búsqueda de la Bondad

La obra que viene a continuación está dividida en dos partes. La primera parte subordina la ética a la teología, y saca a la luz las

---

<sup>b</sup> A este planteamiento, que me parece uno de los aspectos más lúcidos y luminosos del libro, yo añadiría una cuarta formación social (o una primera): la relación con la tierra, el trabajo (agrícola y ganadero en primer lugar), y la organización del trabajo. Podría decirse que esa perspectiva viene incluida en los intercambios de la economía, y en cierto sentido es verdad, pero también la vida del *oikos*, empezando por el matrimonio, es un permanente “intercambio de dones”. Creo que el trabajo y el cuidado de la tierra tienen una especificidad que es cada vez más necesario reconocer, y que es tan esencial a la existencia humana como las otras tres dimensiones que señala Long. La verdad es que entre las cuatro es tan difícil establecer un orden que hay que terminar reconociendo una especie de *perijóresis* o *circuminsesio* análoga a la de las personas en el Dios Trino. Ninguna puede ser aislada de las demás, y todas están presentes en todas, por más que cada una se refiera a una relación (o a una forma de relación) específica. Sobre la relación esencial entre el trabajo y la organización del trabajo, y la posibilidad de la evangelización y de la vida de la Iglesia es sumamente útil leer la última de las tres conferencias que forman el librito de Alasdair MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford University Press, London, 1967, que va a ser publicado próximamente en la editorial Nuevo Inicio de Granada. [N. de los Tr.].

terribles consecuencias de la subordinación alternativa de la teología a la ética. En el capítulo primero, “Más allá del mal y (hacia la fascinación) del Bien”, sostengo que, a pesar de nuestro uso rastreador del lenguaje moral y a pesar de las predicciones de Nietzsche, parecemos incapaces de prescindir del bien en la práctica de nuestra vida cotidiana. ¿Por qué? Una ética sin teología no puede explicar esto, porque el sorprendente poder que el bien tiene sobre nosotros sigue siendo un misterio. La teología es necesaria para dar sentido a la vida moral, precisamente porque la teología deja espacio para un bien misterioso y fascinante que nos llama hacia sí, en lugar de ver sólo un bien que alcanzamos, definimos, creamos, o explicamos exclusivamente por medio de nuestras actividades volitivas. La teología cristiana llama Dios a ese bien. Así, la filosofía debe estar al servicio de la teología si tiene que dar sentido a nuestra experiencia moral cotidiana. La vida moral no puede prescindir de Dios. Pero entonces es Dios quien ha de dar forma a la vida moral.

La filosofía moral contemporánea, sin embargo, está separada, quizás irremediablemente, de la teología.<sup>14</sup> Así, en el segundo capítulo, “La revolución ética de Kant contra la religión: la búsqueda de la libertad”, sostengo que el motivo de esta desafortunada situación es que la filosofía moral tomó un camino equivocado y emprendió una búsqueda inapropiada, la búsqueda de la libertad en lugar de la búsqueda del bien. La “revolución copernicana” de Immanuel Kant, como él mismo la llamó, es en gran parte responsable de esta otra búsqueda. La gente moderna busca ser libre, pero ya no buscamos a Dios. Sorprendentemente, no son las críticas de Kant a las pruebas de la existencia de Dios las que han dañado la búsqueda de Dios, sino que es su defensa de la necesidad de Dios para la moral

---

<sup>14</sup> Una importante excepción a esta separación es la obra del filósofo Alasdair MacIntyre, quien ha afirmado que “lo que la filosofía es y lo que puede legítimamente esperar alcanzar tiene que ser comprendido a la luz que aporta el evangelio cristiano”. MacIntyre explica esta posición en su artículo “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach Us?”, *The Thomist* 58 (1994), pp. 171-195.

la que hace a Dios inútil para la praxis moral. La vida moral no puede prescindir de Dios, pero la prueba moral de la existencia de Dios que propone Kant hace más daño a la teología que el pensamiento de los filósofos que han desarrollado una ética sin Dios. Kant se planteó una profunda cuestión: ¿cómo podemos pensar a Dios de un modo inteligible, dado que somos inseparables de nuestros sentidos? La cuestión de Kant era profunda, pero sus respuestas fueron engañosas. Esas respuestas significaron la pérdida de la teología en la búsqueda moral. No podemos obrar como si la revolución copernicana de Kant no hubiera sucedido, pero tampoco tenemos por qué limitarnos a repetir sus respuestas. Desgraciadamente, muchos profesionales cristianos de la ética repiten las respuestas de Kant, y evitan plantearse su pregunta. Respondiendo a su pregunta en la clave de una razón práctica que sea *teológicamente* práctica podemos acometer una búsqueda diferente.

Una vez embarcados en una nueva búsqueda, una búsqueda del bien en lugar de la búsqueda de una libertad que carece de bondad sustantiva, podríamos encontrarnos a nosotros mismos descubiertos por Dios. En el capítulo tercero, sostendré que la revelación de Dios en Jesús nos revela qué significa ser humano y, por lo tanto, qué significa ser bueno. Puesto que el mal es la privación del bien, y no simplemente una cierta función de la condición humana, tenemos primero que conocer el bien para poder reconocer el mal. El bien es más fundamental para nuestra vida que su carencia, a la que nosotros llamamos mal.

Después, en el capítulo final de esta primera parte, “La ética cristiana como penitencia”, la práctica social de la vida sacramental de la Iglesia ofrecerá la base para una concepción de la bondad que reconoce que el bien es una construcción social y, a la vez, que esa construcción no tiene lugar por obra de las capacidades inmanentes poseídas por una humanidad cerrada en sí misma. La ética se hace necesaria, y a la vez posible, en la discrepancia entre lo que nos ha sido dado en nuestro bautismo y lo que deberíamos ser en nuestras celebraciones eucarísticas. Esto es a la vez una afirmación histó-

rica y teológica. Está en deuda con los argumentos históricos de Troeltsch. Él nos ha mostrado que la ética cristiana surge con el sacramento de la penitencia. Pero a diferencia de Troeltsch, yo no veo en la práctica de la penitencia una *dominación espiritual* que niegue la libertad individual. En cambio, veo en esta práctica la posibilidad de una libertad verdadera en la que nuestras vidas son orientadas y reorientadas hacia lo que es bueno. La ética social cristiana no tiene sentido alguno al margen del sacramento de la penitencia y de la correspondiente virtud de la penitencia. Pero eso implica también reconocer la importancia de las virtudes hacia las que el sacramento apunta, y las leyes que nos guían hacia esas virtudes.

La segunda parte del libro trata de mostrar cómo estas consideraciones teológicas conducen al ordenamiento apropiado de las formaciones sociales. Establezco el fundamento para este ordenamiento en el capítulo quinto, “Ecclesia: el ordenamiento de los deseos”, mostrando cómo ese orden apropiado sigue el orden de la ley dada a Moisés, en la que todas las personas deberían vivir. Por esta razón, la Iglesia (y también la sinagoga) tiene un lugar primordial en una economía de la virtud. La Iglesia hace posible el ordenamiento recto de los deseos que son producidos también por formaciones sociales tales como la familia (capítulo 6), el mercado (capítulo 7), y el estado (capítulo 8). La subversión de este recto ordenamiento ha llevado a consecuencias desastrosas en el mundo moderno. Por ejemplo, ¿cómo es que los estados-nación democráticos han sido algunas de las instituciones políticas más violentas y belicosas que los humanos hayan creado jamás? ¿Por qué la “ilustración”, que dio lugar a estos estados modernos, termina con la “ilustración” de una destrucción atómica incontrolada, aplicada directamente a los inocentes de Hiroshima y Nagasaki, y luego ritualizada políticamente en la Guerra Fría? Sostendré a lo largo de todo el libro que una explicación de esta situación es que los estados modernos se basan exclusivamente en la voluntad de poder. No conocen otra cosa que no sea la voluntad que los hace posibles. Sin la Iglesia, la familia, y los intercambios necesarios que requiere el mercado, el



estado moderno nos habría destruido a todos hace mucho tiempo. La búsqueda del bien tiene que ordenar nuestros deseos según el ejemplo de Cristo, de tal modo que demos al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Algunas carreteras, aeropuertos y sistemas de comunicación pueden ser debidos al César, pero Dios es la condición de posibilidad de todas las cosas.

Por más peligroso que sea el deseo ilimitado de poder del estado, el nacimiento del mercado global y de su predominio sobre todos los aspectos de la existencia humana constituye también una seria amenaza para el ordenamiento adecuado de los deseos humanos. El mercado global puede ser la última institución social católica que trata de redimirnos, por más que sea herética. El capítulo “Ágora” sostiene que a los cristianos nos importa bastante resistirnos al celebradísimo surgimiento del mercado global y de sus fascinaciones tecnológicas, precisamente porque ese mercado global es un texto teológico que trata de ofrecernos una salvación herética. Así, a lo largo de toda la segunda parte de este libro, el papel de la Iglesia como institución social se va a yuxtaponer al de otras instituciones sociales, como el estado, el ejército, la familia y el mercado. El núcleo del asunto está en que estas instituciones están ordenadas por Dios, pero esto significa precisamente que no pueden ser inteligibles por sí mismas y desde sí mismas. La inteligibilidad que puedan tener sólo puede ser rectamente determinada cuando se reconoce la centralidad de la Iglesia. La Iglesia es portadora de la ley divina. Sólo ella puede orientar nuestros deseos y nuestras actividades cotidianas hacia su propio fin, que es Dios. Estar “divinamente ordenado” es tener una sociedad en la que cada institución social está ordenada hacia su bien apropiado. En este sentido el bien es una construcción *social*. Lo descubrimos participando en un orden social apropiado que organiza la vida cotidiana, la vida ordinaria. Dentro de una concepción cristiana de ese bien, la Iglesia es la formación social que ordena todas las demás. Si la Iglesia no es la Iglesia, el estado, la familia y el mercado no conocerán su verdadera naturaleza propia. Sólo cuando la Iglesia es la Iglesia esas otras

*La bondad de Dios*

instituciones sociales pueden conocer su lugar propio. No es que la Iglesia “tenga” una ética social; más bien, la Iglesia es una ética social.