

CARIDAD Y AUTONOMÍA, VERSUS COACCIÓN Y HETERONOMÍA. UNA NUEVA MANERA DE ENTENDER EL CRISTIANISMO COMO ANTÍDOTO DEL PENSAMIENTO ÚNICO

Josep Rafel Moncho i Pascual
Universitat de València

1. CARIDAD, REGLA DE ORO Y AUTONOMÍA (EL NUEVO TESTAMENTO)

Partiremos de la Regla de Oro evangélica: «Así, cuanto deseáis que los otros os hagan, hacédselo vosotros: eso es la Ley y los Profetas».¹ Convendría hacer una exégesis inicial de dicha regla.

Tal Regla de Oro encarna y formula el precepto de la caridad, al menos en lo concerniente al amor del prójimo. Si analizamos la estructura de la Regla de Oro /a/ y la del precepto del amor al prójimo /b/, veremos que ambas estructuras se superponen y son paralelas o cuasi-equivalentes. En efecto la Regla de Oro /a/ contiene: /a2/ cuanto deseáis que os hagan, /a1/ hacédselo. Y el precepto del amor al prójimo /b/ contiene: /b1/ amarás al prójimo, /b2/ como a ti mismo. Si el amor de /b/ es amor de obras, de acciones, entonces no hay dificultad en realizar la comparación de las dos estructuras y verificar su ajuste recíproco. El /b2/ supone que se tiene amor a sí mismo, por supuesto con obras. La Regla de Oro reemplaza perfectamente el /b2/ ‘como a ti mismo’ con el /a2/ ‘queréis que os hagan’. De ambas maneras se expresa bien una igualdad de rango entre el yo y el prójimo para el amor: el (amor) del yo es medida del amor del prójimo. Hay una pequeña diferencia: en /b2/ el yo se ama a sí mismo; en el /a2/ el yo desea que el prójimo le ame; pero, claro, ese deseo es, entitativa o efectivamente, amor de sí.

En todo caso, la Regla de Oro nos parece una versión nueva, una reelaboración del precepto de la caridad. En realidad, se la propone como resumen de la ley y de la moral. Pero porque conviene entenderla como expresión del precepto fontanal de la caridad.

Pero quizás fuera mejor ir por partes. Parece ser que la aplicación de la Regla de Oro a nuestros deseos funciona bien en la mayoría de los casos. Pero hay algunos casos, serían los casos de los ‘deseos perversos’, en los cuales la aplicación de la Regla deja de ser funcional.² Pongamos un caso manifiesto: el del deseo masoquista. En el deseo masoquista uno mismo desea ser maltratado; la aplicación de la Regla llevaría a que hiciéramos sufrir a los demás; lo cual es algo inconveniente.

Por eso sería mejor, presentar la Regla de Oro como resumen grosso-modo y aproximado de las normas morales. Ahora, una posible manera de excluir y desautorizar los deseos perversos sería la de proceder a la formulación y derivación de normas, pero instaurándolas con consensos colectivos (eventualmente universales, incluso implícitos) que excluyan a los deseos perversos.

¹ *Mateo* 7, 12; cf. *Lucas* 6, 31.

² Lo tratamos en Moncho (2004: 103).

Los autores de la tradición confunden los deseos utópicos (deseos de repartir riquezas, de no castigar...) con los deseos perversos. Es fácil de ver que entendían la utopía como desorganización social. Nosotros no excluimos los deseos utópicos de la aplicación de la Regla de Oro; pues creemos que la utopía supone progreso, realización y mejora social.

Hay que decir que nuestra interpretación eleva el status de la Regla de Oro. Pues tradicionalmente se la relacionaba con el talión, como hace Dihle.³ Nosotros juzgamos así su postura: a) histórica o genéticamente hablando, cabe muy bien que la Regla de Oro derive del talión; b) sin embargo, el contexto del Evangelio la presenta como formulación del precepto de la caridad (de amar al prójimo como a sí mismo); lo cual es una actitud radicalmente distinta del talión: el 'hace' (en que textualmente consisten la Ley y los Profetas) no es retributivo; es una iniciativa ante-retributiva, incluso independiente de toda retribución.

Conviene concretar que la Regla de Oro es, más precisamente, una expresión percutiente del amor fraterno. Respecto al doble precepto del amor (Dios y el prójimo),⁴ se advierte que pone a Dios entre paréntesis. Ello se debe a que Dios está automáticamente (inconscientemente en el caso del ateo) incluido en la relación al prójimo.

La mejor prueba de ello es el diálogo que se presencia en el juicio final.⁵ «Tuve hambre y me disteis de comer...» «¿Cuándo Señor?...» «Cuando lo hicisteis a uno de estos pequeños.» La caridad, objeto del juicio final, es únicamente la caridad del prójimo. Pero Dios se identifica con el prójimo. En otras palabras, se ama a Dios, cuando se ama al prójimo. El servicio del prójimo es el todo del servicio del Señor.

Conviene insistir en la idea. El prójimo personifica al Señor. Éste tan sólo exige la relación con el prójimo. De manera que la relación con Dios está encapsulada y vehiculada dentro de la relación al prójimo.

Esta tesis ha de salvar varios escollos. Primero está el doble precepto del amor: «amarás a Dios con todas tus fuerzas...y al prójimo como a ti mismo».⁶ Esa duplicidad de preceptos es lo que da pie a las teorías tradicionales del 'orden de la caridad': Dios en lugar eminente, luego el prójimo (y yo mismo en un lugar intermedio).

Hay que entender que la Regla de Oro corrige el doble precepto y, como éste es de origen mosaico, corrige a su vez el Antiguo Testamento.

Es fácil de ver que la concepción veterotestamentaria honraba a un Dios nacional, culto conocido como henoteísmo, al cual Israel consagró por anatema la conquista de Canaán, con la aniquilación de todos los nativos, incluidos ancianos, mujeres y niños e incluidos los animales domésticos como asnos y camellos. Tal es el origen de la 'limpieza étnica' que, originariamente, se presenta como acto religioso de obediencia, promesa y ofrenda sacrificial.⁷

Estas aberraciones sólo pueden darse por superadas con la formulación de la Regla de Oro, de la cual se dice «esto es la Ley y los Profetas».⁸

Queda suficientemente ilustrado que la Regla de Oro se refiere a la caridad humana o amor del prójimo en perspectiva humana. La referencia a Dios está ausente, o si se quiere, entre paréntesis.

La formulación de la Regla de Oro, «haced a los demás lo que queréis que os hagan», supone privilegiar como criterio moral el deseo humano. Exceptuando los casos de los deseos perversos, la Regla es bastante segura, es manifestación de la caridad en sentido eminente, y es fontanal como la caridad para la derivación de normas.

³ Dihle (1962: 80ss).

⁴ *Mateo* 22, 34-40.

⁵ *Mateo* 25, 35ss.

⁶ Cf. *supra*, nota 4.

⁷ Cf. nuestra obra Moncho (2001: 35-40).

⁸ *Mateo* 7, 12.

La referencia al deseo humano no debe conducir a una metafísica psicológica del deseo, con su peligro de falacia naturalista. Puede conducir a una metafísica moral o praxeológica: a considerar el deseo como instancia valorativa. No estamos lejos del dicho de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas.⁹ Que esto no entrañe una lógica de subjetivismo y división, se logra cuando los deseos consensúan al unísono los valores en pactos mundiales.

La referencia al deseo humano (de ser tratado de una determinada manera) delimita el espacio de la Regla de Oro como espacio de autonomía que el ser humano ‘desiderante’ exige. Pero, mientras que Kant y otros partidarios de la autonomía, la presentan como una autonomía ‘cognitiva’, la Regla de Oro presenta una autonomía peculiar, una autonomía ‘del deseo’ o desiderativa.

Sería interesante comparar la autonomía cognitiva moderna y la desiderativa de la Regla de Oro. Ésta se revelará como siendo más radical y más completa.

En efecto, en la autonomía cognitiva el sujeto no crea la norma moral, sino que accede a ella y la conoce, como preexistiendo la norma al sujeto y a su conocimiento. Este conocimiento lo convierte en juez de las cuestiones morales, con cierta independencia y prerrogativas. Pero tiene que aplicar una ley que le es impuesta y superior y que él mismo no crea.

En la autonomía desiderativa, el deseo propio da expresión y formula la norma moral. Queda en la oscuridad si deseo algo valioso en sí, o si lo valioso en sí lo es porque lo deseo. Estamos en un deseo germinal que está situado más allá de la disyunción y de la aporía entre subjetivismo y objetivismo del deseo y los valores.

Cabría una interpretación en la que el deseo, igual que antes el conocimiento, fuera comparsa, en la formulación de normas ajenas y objetivas. Pero nosotros pretendemos que el deseo expresa un punto de vista individual e inalienable. Mientras que el conocimiento representa una actividad que refleja la realidad, el punto de vista del deseo genera normas desde un plano más activo y más intrínseco al individuo.

Hay que dejar en la penumbra un espacio de objetividad a valores y normas. Pero ‘lo que deseáis que os hagan’ admite mayor gama de actitudes adoptables por el sujeto que la que permitiría el conocimiento.

En resumidas cuentas, la caridad bíblica, propuesta en la Regla de Oro, es el origen, el fundamento, premisa y resumen de toda ley moral. Tal es el nervio del mensaje bíblico.

Conviene subrayar ahora que la caridad, en su ropaje o versión de la Regla de Oro, es la norma básica de todas las normas.

Con la denominación de ‘norma básica’, queremos decir que toda norma natural o sobrenatural, deriva de la caridad o, equivalentemente, de la Regla de Oro. Ésa sería la pretensión de la Biblia cuando el Evangelio afirma de la caridad y de la Regla de Oro que son «la Ley y los Profetas».¹⁰ También sería la pretensión del artículo 1º de la DUDH,¹¹ al menos si se consideran conceptos aproximadamente sinónimos y convergentes la fraternidad de la DUDH y la caridad bíblica.

El problema que esta pretensión plantea sería: ¿qué hacer de las normas derivadas incongruentes con la caridad? Nosotros creemos que la caridad, despreciada en una norma derivada, debe revestir un rol y una función críticos respecto de la norma derivada incongruente e inconveniente.

El rol crítico de la norma básica puede oscilar entre dos planos:

- a) plano mínimo: declarar ‘anulable’ la norma derivada inconveniente;
- b) plano máximo: considerar ipso facto ‘nula’ la norma derivada inconveniente.

⁹ Protágoras en Vogel (1963: 86): ‘πάντον χρεμάτων μέτρον ἄνθρωπος,...»

¹⁰ Mateo 22, 34-40; 7, 12.

¹¹ En Truyol (1994).

Dejamos a la audiencia escoger el plano a aplicar, si el mínimo o el máximo. De todas formas, el plano mínimo está orientado hacia el máximo y permite proponerlo. Admitiríamos un plano mínimo para evitar una situación anárquica en la crítica de las normas vigentes.

Pasemos ahora a las dos formulaciones de la Regla de Oro:

- a) la negativa: «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti», presente en el Antiguo Testamento;¹²
- b) la positiva: «haced a los demás lo que queréis que os hagan a vosotros», presente en el Nuevo Testamento.¹³

Llama la atención que Singer considere equivalentes las dos formulaciones.¹⁴ En efecto, según dice, ‘A no quiere X’ (fórmula negativa) equivale a ‘A quiere no-X’ (fórmula positiva) y, viceversa, ‘A quiere X’ (fórmula positiva) equivale a ‘A no quiere no-X’ (fórmula negativa).

Pero frente a esta interpretación de Singer, cabe defender que las dos fórmulas, aunque estén emparentadas, son diferentes, regulan esferas diferentes. Inspirándonos en las virtudes de Bentham, a la fórmula negativa correspondería la virtud de ‘probidad’ (inhibición en la conducta negativa, no hacer daño a los demás); a la fórmula positiva correspondería la virtud de ‘beneficencia’, actuación altruista positiva.¹⁵

Con ello pretendemos indicar una posible base para la diferencia entre las fórmulas negativa y positiva de la Regla de Oro. La fórmula negativa, «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti», cubre exactamente el campo que St. Mill atribuye al principio del daño, que es un principio de justicia; mientras que la fórmula positiva va más allá. No serían, pues, equivalentes.¹⁶

Sin embargo, hemos de notar que la concepción corriente de la distinción entre probidad —justicia obligatoria— y beneficencia supererrogatoria no concuerda con el Evangelio. La escena del juicio final indica que los actos de caridad son actos de justicia y no actos supererrogatorios. Pero, aún así, se podría distinguir una caridad meramente negativa (probidad) de una caridad positiva (beneficencia).

Podemos recapitular nuestras ideas sobre la Regla de Oro.

(a) La Regla de Oro es traducción fiel del precepto evangélico de la caridad. Se notará que sólo enuncia el amor del prójimo, mientras que silencia y pone entre paréntesis el amor de Dios. Esto se ha de entender dentro de la interpretación de la escena del juicio final y pasajes convergentes, que entiende que Dios se ubica en la relación con el prójimo (en la práctica no hay relación directa con Dios sin mediación del prójimo).¹⁷ El lugar fundamental de la Regla de Oro es, en consecuencia, el lugar que revierte al precepto del amor en el Evangelio.

(b) La referencia de la Regla de Oro al deseo individual como criterio subraya que dicha Regla implica y encarna la autonomía moral del sujeto. Tanto la adopción de la regla básica, como la derivación de reglas subsidiarias, se han de entender en el marco de la autonomía de los individuos.

(c) Las dificultades de la aplicación de la Regla de Oro -diversidad e incoherencia de deseos, los deseos perversos- se solventarán concibiendo la autonomía no como una autonomía meramente subjetiva, sino como autonomía social o colectiva, o sea consensuada. El

¹² *Tobías* 4, 15.

¹³ *Mateo* 7, 12; *Lucas* 6, 31.

¹⁴ Singer (1963: 305), (1967: 365-367).

¹⁵ Bentham (1982: 283-284).

¹⁶ Cf. Wimmer (1980: 258).

¹⁷ Cf. Moncho (2004: 98-100).

consenso o autonomía consensuada libera de absurdos la aplicación de la Regla de Oro y la deducción de normas derivadas.

«Ama et quod vis fac»¹⁸ es una frase célebre de San Agustín que ilumina grandemente el funcionamiento de la caridad e, indirectamente, el de la Regla de Oro. La caridad sería como un radar, como un instinto que guía automáticamente hacia la conducta correcta y procedente. ¿La caridad engendra un conocimiento moral, un juicio moral por inclinación o connaturalidad? Esto nos recordaría el principio aristotélico de la *Ética* a Nicómaco: «Así pues, es manifiesto que la rectitud del apetito en relación al fin es la medida de la verdad en la razón práctica»,¹⁹ tratándose de un fin que es sinónimo de valor o virtud. Cabe pensar que, por nuestra conducta, nos transformamos en múltiples sentidos. La transformación operada por la caridad es la única que garantiza un juicio correcto. Las demás transformaciones generan modos diversos, pero incorrectos, de juicios morales. Esa manera de la caridad de proceder cuasi-automáticamente a un juicio moral correcto por inclinación, es un cierto tipo de autonomía; pues ella sola permite el juicio moral correcto, liberado de toda otra condición.

La referencia más antigua a la autonomía se halla en San Pablo.²⁰ Sobre este texto vuelven casi todos los Padres de la Iglesia. Pero el tema se descentra, por ser el único texto de la Biblia que podría ser interpretado como una referencia a la ley natural.

En realidad, no está claro que el texto contenga una referencia clara a la ley natural; pero se ha entendido así por el ablativo ‘phýsei’, traducido en latín por ‘naturaliter’.

El pasaje reza: «como quiera que los gentiles (‘éthne’), que no tienen ley, hacen naturalmente lo de la ley, éstos, sin tener ley, son su propia ley (‘autoi eisi nómos’); los cuales evidencian la obra de la ley escrita en sus corazones, etc.»

La mayoría de los autores entiende que San Pablo habla aquí de una ley natural, ‘escrita en los corazones’, etc. Pero nosotros juzgamos que el texto no contiene ninguna mención de la ley natural.

Razonemos por partes. «Los gentiles que no tienen ley»: es una referencia a la ley mosaica, no tienen la ley mosaica. «Hacen naturalmente lo de la ley»: es verdad que en la denominación de ley natural el epíteto ‘natural’ parece referirse al conocimiento de ella en sus principios más generales, el cual sería un conocimiento natural, fácil, universal; ahora bien, en vez de la expresión ‘ley natural’ aparece la expresión ‘obrar naturalmente’ (‘phýsei’ o por naturaleza en griego). Pues bien, ‘obrar naturalmente’ equivale aquí a obrar según un principio intrínseco, interiormente presente, es lo que se suele decir ‘escrito en el corazón’. Por un lado, la ley natural cumple sí esa condición, es un principio interior, escrito en el corazón. Por otro lado, sin embargo, no enlaza bien con el verbo ‘obrar’ (hubiera sido mejor enlazarla con el verbo ‘conocer’). Seguramente, la expresión ‘obrar naturalmente’ convendría mejor a la ley nueva o evangélica. Ésta cumple la condición de ser un principio interior, escrito en el corazón.²¹ El ‘obrar naturalmente’ designa la eficacia de tal principio sobrenatural a nivel de conducta. Eso es precisamente lo que no se puede atribuir a la ley natural; pues se pretendería que todos tienen la ‘ley natural’ como principio interior; que, por lo tanto, todos cumplirían natural e infaliblemente la ley natural; pero tal cosa es una consecuencia absurda. El cumplimiento de la ley natural no es infalible. Por ello, interpretamos que dicho ‘obrar naturalmente’ sólo se puede atribuir a la ley nueva como principio revelado, interior y eficaz (cuando está presente). Se trata, por consiguiente, de una referencia a la ley nueva o evan-

¹⁸ San Agustín: *In Ioannis epistolam tractatus* 7, 8; en Migne (PL 35: 2033).

¹⁹ *Com. Ética* VI, 2, n° 1131, líneas 119.122: «Sic ergo manifestum est, quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione práctica».

²⁰ *Ad Romanos* 2, 14-16.

²¹ Santo Tomás, en la *Suma de teología*, I-II, q. 106, a. 1c dice: «en sentido principal la ley nueva es una ley interior, en sentido secundario es una ley escrita.»

gética, a la ley de la caridad. En otras palabras, San Pablo no habla de gentiles o paganos en general; habla de gentiles cristianos, convertidos.

El resto del pasaje no tiene mayor dificultad. «Sin tener ley», quiere decir otra vez ‘sin tener la ley mosaica’. «Son su propia ley», afirmación manifiesta y taxativa de autonomía, vuelve a ser una referencia a la ley evangélica, revelada, interior: ‘escrita en los corazones’, la cual se revela eficaz en la conducta.

Alegamos que nuestra interpretación no es gratuita. Coincide con la de San Agustín en el *De spiritu et littera*,²² obra del período de la polémica anti-pelagiana. La misma interpretación aparece en plena Edad Media con Pedro Lombardo.²³

Por otra parte, como este pasaje paulino es el único de toda la Biblia que podría hablar de la ley natural, de nuestra interpretación se deriva que la idea de ley natural es una idea totalmente ausente en la Biblia. La Biblia ignora totalmente la teoría de la ley natural. Pese a que los Padres de la Iglesia manifiesten una clara y decidida preferencia por la idea de ley natural. Pero ellos la heredan, no de la Biblia, ignorante de ella, sino de la filosofía griega y, en concreto, de los estoicos, de los cuales es transmisor Cicerón, entre otros.

Si la idea de ley natural no es de origen bíblico, síguese que el cristianismo y su moral serán compatibles con teorías alternativas. Tal situación abriría la cuestión de la renovación y reformulación de la moral en ambiente cristiano. Podría ser útil la indicación de Bergson,²⁴ quien distingue una moral dinámica, universal, de la emoción creadora, que remonta a la caridad cristiana, y una moral cerrada, de la presión social, de lo simplemente humano y grupal o cerrado, cuya relativa devaluación no nos ha de impresionar.

A nuestro juicio, la crítica de Marx a la explotación social, enmascarada y justificada por las ideologías, como son el derecho y la moral, ha de ser tomada en serio. Esto podría converger con la propuesta de la ‘crítica institucional’ de Toulmin,²⁵ aunque éste esté más cerca del utilitarismo. Tal postura concuerda con nuestra afirmación de que la moralidad simplemente humana es un producto social, convencional, variable, no necesariamente universal, a veces imperfecto, incluso cabe decir injusto y, por ende, criticable y mejorable.

La perspectiva resultante de nuestra interpretación del *Epistola ad Romanos* es doble. Por una parte postula la devaluación de la moral simplemente humana, sobre todo que la ley natural hace lo opuesto; pues canoniza y trascendentaliza lo simplemente humano, abstra-yéndolo de toda crítica y mejora, e instalándose en la consagración del conservadurismo o del ‘statu quo’.

Además, la perspectiva de la ley natural no conduce a la Biblia, conduce al estoicismo,²⁶ pasando por los Padres.²⁷

Mas por otra parte, San Pablo abre una segunda vía, más prometedora: la ley cristiana de la caridad, como hemos intentado interpretar; y le atribuye autonomía, caso primero en su género.

Faltaría insistir en la especificidad del cristianismo, intentando distinguir y relacionar ahora la moral sobrenatural y la moral natural (que frecuentemente se hace remontar al Decá-

²² Migne (PL 44: 228).

²³ Cf. *Collectanea in Epistulam ad Romanos* II, 14-16: en Migne (PL 191: 1345).

²⁴ Cf. Bergson (1962).

²⁵ Véase Toulmin (1960).

²⁶ Cf. Cleantes en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, frag. 537, p. 121-123, que contiene el famoso *Himno a Zeus*, que se acaba así: «pues no hay en absoluto, para humanos o para dioses, un privilegio más alto que el de cantar siempre, como se debe, la ley universal. Cicerón dirá: «La auténtica ley es la razón, congruente con la naturaleza, invariable, eterna...pues para todos los pueblos y para todos los tiempos valdrá una ley única y eterna»: *De re publica*, libro III, cap. 22, n° 33.

²⁷ Algunas indicaciones sobre San Agustín en Moncho (2004: 50-52); sobre San Juan Crisóstomo en Moncho (2004: 54-55).

logo). Normalmente el tratamiento de la especificidad del cristianismo sobrenatural debería preceder la cuestión de la relación entre moral natural y sobrenatural. Pero cabe que la cuestión se revele como una caja de sorpresas.

Parece ser que la diferencia específica de la moral cristiana estriba más en su fin sobrenatural, que es la bienaventuranza eterna, que no en su contenido normativo, en el cual no se diferenciaría de la moral natural. Al parecer, la bienaventuranza eterna o perspectiva del ‘más allá’ sería prácticamente lo único que especifica la moral cristiana.

Y, entonces, moral sobrenatural y moral natural se relacionan como el ‘más allá’ y el ‘más acá’, lo celeste y lo terreno.

Sin embargo, las dos morales parecen coincidir por lo que se refiere a las normas de conducta. Hay un inmenso ‘overlap’ entre las dos; las normas de las dos se solapan, se entrecruzan, se cubren mutuamente. Si dejamos aparte la consideración de sus fines, las dos se identifican en sus normas.

Ahora bien, las normas legítimas derivan de valores. Pues bien, queremos aclarar que también a nivel de valores fundantes hay coincidencia entre las dos morales. Se trata básicamente de la caridad, acompañada de un principio de autonomía moral.

En este sentido, la moral sobrenatural de la caridad es primera en el ‘ordo cognoscendi’. Ella media para llegar a concebir adecuadamente la moral natural: ésta heredaría sus principios de la otra, aunque sea por vía analógica. Luego lo desarrollaremos.

Hemos de precisar que, cuando hablamos de caridad, nos referimos básicamente a la caridad del prójimo. En consecuencia tenemos que poner entre paréntesis a Dios y al amor de Dios.

Si se nos presta una atención serena, podemos avanzar varios argumentos. En primer lugar un reconocimiento social oficial de Dios y su amor excluiría de la pacífica convivencia a los ateos. La puesta entre paréntesis de Dios permite que los ateos se justifiquen con la misma caridad del prójimo que los creyentes.

En segundo lugar, los postulados leibnizianos y kantianos de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma giran en torno a una remuneración de la conducta moral en el más allá.²⁸ Esto según Kant sería ‘heteronomía’, que vicia ‘a radice’ toda la motivación ética. Kant evita tal dificultad pasando del ‘conocimiento’ a la ‘creencia’ de la remuneración. Nosotros atajamos más directamente la dificultad con la puesta de Dios entre paréntesis.

Ha poco sugeríamos que hay una coincidencia o cuasi-coincidencia de principios aplicables a las dos morales. Serían dos principios: el principio fundamental de la caridad y, el principio anejo de la autonomía moral. Lo podemos razonar un poco.

A nuestro entender, la caridad es la esencia del cristianismo bíblico y de su moral.²⁹ Tal caracterización no es tanto nuestra como del propio Evangelio, cuando dice: «de estos dos preceptos pende toda la Ley y los Profetas».³⁰

Pero la caridad, ella sola, no caracteriza la moral evangélica sobrenatural. La acompaña la propia autonomía moral, afirmada por San Pablo, y que nosotros comentamos a continuación.

Creemos que hay tres vías para demostrar y certificar que la caridad y la autonomía moral son inseparables. Se trata de examinar las condiciones de posibilidad de la aplicación de la intención caritativa en la conducta. En efecto:

- (a) Se puede aplicar la intención de caridad por el canal de los preceptos legales si éstos son correctos. Como el modelo (o ‘primum analogatum’) del precepto legal es el precepto

²⁸ Véase el *Codex iuris gentium* de Leibniz en Dutens (1768); consúltese su extracto en Riley (1988). Véase Kant (1967: 140-151).

²⁹ Véase Moncho (2004: 96-98).

³⁰ *Mateo* 22, 40.

democrático, también se deriva, en segundo lugar, que la plena democracia directa instaure un orden legal en el que el individuo es autolegisador, o sea, autónomo.

- (b) Se puede aplicar la intención de la caridad a la crítica institucional de preceptos legales incorrectos. También en esa dimensión crítica el individuo afirma su juicio y es autónomo.
- (c) Se puede aplicar la intención de la caridad de maneras personales, no previstas por la ley positiva ordinaria. (Tradicionalmente se hablaba de acciones supererrogatorias). De nuevo aquí el individuo afirma su juicio autónomo.

Nuestro razonamiento parte de la presencia de los dos principios en la ley sobrenatural nueva, para llegar a su presencia en el orden natural, concibiéndolos aquí de manera analógica.

Pero en este orden de ideas hay un detalle crucial. El motivo normativo de la caridad es la ‘necesidad’ del prójimo, como se puede desprender fácilmente de la consideración del juicio final.³¹ Tal ‘necesidad’ es con toda precisión una realidad natural que no se capta por revelación, ni necesita sea alcanzada mediante la revelación.

Ello tiene diversas consecuencias importantes.

Primero, los valores y normas son básicamente los naturales. Lo sobrenatural no añade más valores y normas. Sólo hace que los intensifica y los eleva del plano natural al teologal.

Sí, pues, decimos que normas y valores se engendran en el plano natural, de donde pasan y se transmiten al plano sobrenatural, síguese que elogiaremos una cierta humildad de la teología que renuncia a perspectivas imperialistas para explicarlo todo desde el punto de vista teologal.

En último lugar, la puesta de Dios entre paréntesis tiene una inmediata compensación para el punto de vista cristiano: Dios y su amor están ipso facto y automáticamente detrás del amor del prójimo.

Este lugar de Dios supone la irrenunciabilidad del amor del prójimo. De tal manera que un amor de Dios sin amor del prójimo es un acto incompleto e imperfecto. Y, en general, todo misticismo que suponga el acceso directo a Dios, sin contar con el prójimo, es un falso misticismo o, más en general, falsa religión.

¿Cómo funciona la autonomía cristiana, anunciada por San Pablo? Parecería suponer la predicación evangélica y la infusión de la gracia por vía sacramental. Estos detalles se pueden obviar en la moral natural: tendríamos una caridad y una autonomía moral sin necesidad de predicación ni de sacramentos.

Pero claro, si el amor caritativo es a la vez natural y sobrenatural, entonces el desarrollo de las tendencias naturales de fraternidad y solidaridad irá acompañado de la infusión de la gracia.

Todo se entenderá mejor si creemos que una sola cosa es necesaria: la caridad. Mientras que la fe es algo accesorio. Pues como dice San Pablo: «Si tengo una fe capaz de transportar montañas, y no tengo caridad, no soy nada».³²

2. COACCIÓN Y HETERONOMÍA (SAN PABLO Y SUS INTÉRPRETES)

Como ya hemos visto, la caridad es una perspectiva que incluye la autonomía moral. Podemos presentar la coacción como su antagonista; ésta se sitúa en una perspectiva que excluye la autonomía moral y, por contra, incluye la heteronomía.

³¹ *Mateo* 25, 35ss.

³² *1ª corintios* 13, 2.

San Agustín lo plantea perfectamente bien: «Pues quien por la caridad sirve, libremente sirve...con amor, no con temor, que es forzado».³³

En efecto, la autonomía es la libertad plena y más radical; la heteronomía, en cambio, es fuerza, temor y esclavitud. La primera ejercita el respeto de la dignidad humana y, primero, como autorespeto. Mientras que la heteronomía produce merma de la dignidad humana en la persona coaccionada.

Generalizando, en base al par autonomía/heteronomía cabe distinguir dos especies de morales: las morales autónomas y las morales heterónomas. Las primeras se conciben sin coacción sobre los espíritus; las segundas son morales transidas de coacción y, por lo tanto, degradadas y con visos de inhumanidad.

El tipo ideal de moral heterónoma o coactiva es la moral cuya ley dimana de la voluntad de un superior.³⁴ La precisión de que la voluntad del legislador es la voluntad del superior, latente o patente en Suárez, conlleva que obligación, poder y fuerza son conceptos convergentes; que las distancias entre dichos conceptos son menores, y que se presentan como vasos concomitantes.

La moral heterónoma que descansa en la voluntad del superior se despliega, consiguientemente, en una sociedad marcada por las relaciones de dominación.

Síguese que la moral heterónoma opera la ‘reducción cosal’ —reducción a cosa— de los sujetos o súbditos. Y que, por lo tanto, no es una entidad de valores, sino una dimensión de devaluación y alienación del ser humano.

Ahora bien, lo contrario de la voluntad del superior es la voluntad del igual. La hipótesis de las voluntades iguales se cumple exactamente en la democracia directa. Ello es posible por un proceso de convergencia y coincidencia de voluntades.

Puede parecer osado, pero nos parece que la autonomía moral de los sujetos humanos sólo se realiza de manera plena en la democracia directa. Dado que la voluntad general se evapora y no se expresa bien en la delegación, incontrolable, que ha lugar en la democracia indirecta o representativa.

La posibilidad de la democracia directa supone como condición el ‘mutuo interés’ entre los sujetos, contrariamente al ‘mutuo desinterés’ postulado por J. Rawls.³⁵

En todo caso, la coacción es un principio de organización social, que anula la caridad y, concomitantemente, anula la libertad. La caridad, reforzada por la noción de la autoridad como servicio,³⁶ indica un camino totalmente diferente de y opuesto al camino de la dominación, respaldada ésta en la coacción.

El Evangelio se expresa claramente contra la dominación y la coacción; sin embargo San Pablo se queda oscilante y abre una vía media: supresión de la coacción para los virtuosos —«la ley no está instituida para el justo»— pero aplicación de todo el arsenal coactivo y punitivo sobre los viciosos. Y si bien las restricciones del Evangelio a la coacción son de peso, en cambio, el rechazo de la coacción en San Pablo no nos parece suficiente.

Reproduzcamos un texto estratégico de San Pablo, que luego intentaremos comentar. El texto viene en la Iª a Timoteo 1, 8-10: «Ciertamente, lo sabemos, la ley es buena, si se toma como una ley, sabiendo que no ha sido instituida para el justo, sino para los insumisos y rebeldes, los impíos y los pecadores, los sacrílegos y los profanadores, los parricidas y matricidas, los impúdicos, la gente de costumbres infames, los traficantes de hombres, los perjuros, y demás transgresiones opuestas a la sana doctrina».

³³ *In Epistolam ad Galatas* 43; en Migne (PL 35: 2137): «Qui enim per charitatem servit, libere servit..., cum amore..., non cum timore quod cogitur».

³⁴ Ésta viene a ser la concepción de Suárez en *De legibus ac Deo legislatore*, libro I, cap. 5: véase Suárez (1967-68:I: 39) «la obligación de la ley no puede venir más que de la voluntad del legislador».

³⁵ Véase Rawls (1990: 129 & 171).

³⁶ Véase Moncho (2001: 46-48).

Nos importa el inciso «sabiendo que no ha sido instituida para el justo». Ha sido instituida para una serie de transgresiones y, resumiendo, podríamos decir que ha sido instituida para el injusto (igual a ‘pecador’ en el lenguaje religioso).

La interpretación del pasaje puede hacerse en varios niveles del significado del texto. El primer nivel se ocuparía de la coacción aneja a la ley, de la ley en su aspecto coactivo. La ley, en su aspecto coactivo o punitivo, no afecta al justo, afecta al injusto en sus transgresiones. Luego, la ley, como amenaza, no se dirige al justo; la ley descarga su arsenal punitivo sobre el injusto.

En un segundo nivel de interpretación, haremos uso del concepto de ‘motivación’. Y apelaríamos al principio de utilidad de Bentham, padre del utilitarismo.³⁷ De dicho principio se desprende que la ley determina lo que va a favor de la felicidad de las partes concernidas por la acción o, más en general, de la felicidad del mayor número.

Sucede que en múltiples ocasiones somos egoístas y no tomamos en consideración la felicidad de las partes concernidas. Éste es el gran escollo con el que tenemos que enfrentarnos.

Sucede, pues, que la ley se dirige a ciudadanos que poseen una motivación defectuosa e insuficiente para cumplirla. Son egoístas, no suficientemente altruistas. Por eso la ley prevé la coacción, una sanción o castigo. Y la amenaza del castigo completa o corrige la motivación del sujeto. Éste, por miedo al castigo, tomará en consideración la felicidad de las partes concernidas.

Con esa interpretación benthamiana se puede entender mejor a San Pablo. El justo no necesita la ley, o al menos, sus amenazas. Porque su motivación es correcta y completa; no es egoísta, es altruista, persigue la felicidad ajena; no necesita amenazas. Por eso se afirma que la ley «no ha sido instituida para el justo».

Las amenazas de la ley pesan sobre el injusto; están hechas para corregir su egoísmo, y llevarle a actuar en el sentido favorable a la felicidad ajena. Por lo tanto, la ley y sus amenazas están hechas para el injusto.

Este análisis nos llevará a la conclusión de que las amenazas, como suplemento corrector de la motivación egoísta, son no obstante homogéneas al egoísmo. El móvil ideado —el castigo— se sitúa en el nivel de la perspectiva egoísta del injusto (con amenazas cuyo terror puede inclinar la balanza ante la acción). Por lo tanto, la ley, en su aspecto coactivo, no transforma al vicioso o injusto y a su motivación; como mucho lo endereza a golpes. Pero no le da la motivación correcta de un sano altruismo. Definitivamente, los valores correctos escapan al planteamiento coactivo.

Para desarrollar nuestra reflexión sobre el pasaje, convendría llamar la atención sobre la distinción entre atrición y contrición (quizá mejor entre dolor de atrición y dolor de contrición). La contrición es lo único que justifica, consiste en la verdadera caridad; es la motivación moral correcta. La atrición, o miedo del infierno, no es caridad, es egoísmo, no es valor moral correcto (aunque pueda predisponer al sacramento de penitencia).

Por lo tanto, el justo tiene una motivación moral correcta (igual que la contrición) y no necesita de la ley ni de la motivación de sus amenazas. La motivación mediante amenazas no es una motivación moral correcta (es como la atrición): sólo puede servir como fase preparatoria, pero no instauro al hombre en la vía moral.

Otra posible interpretación del pasaje paulino sería hacer referencia a la distinción kantiana entre autonomía y heteronomía, ya anunciada. La conducta autónoma es autoimpuesta y sirve al motivo único del respeto a la (propia) ley. La heteronomía obedece a móviles distintos del respeto a la ley; es una abdicación del ser humano que hace la ley, pues al no respetarla, no se respeta a sí mismo como legislador moral.

³⁷ Véase Bentham (1982: 11-12).

Ahora bien, el justo es autónomo porque crea o, al menos, interioriza en sí mismo la ley, y la aplica por respeto a ella. Pero el injusto sólo obra movido por las amenazas de la ley, y no encarna ningún respeto por ella; el injusto es heterónimo.

El pasaje de la Iª a Timoteo converge junto con otros pasajes bíblicos hacia la afirmación de la autonomía moral del justo; el justo no necesita la ley, pues la tiene interiorizada.

Pero la consideración paulina del injusto es incompleta. Lo condena a la heteronomía. El injusto necesita la ley, sus amenazas, sus sanciones. Como el móvil es deficiente, como continúa siendo egoísta, y no siente respeto por la ley, sino miedo, es tratado como ser indigno e infrahumano. En realidad, lo que necesitaríamos es un medio eficaz para subirlo de nivel, para que acceda a una existencia moral plena. La coacción es una claudicación de la humanidad, y San Pablo se ha quedado en ese momento o fase respecto de una fracción de la humanidad.

Cabe pensar que la coacción, restringida por San Pablo al injusto, puede ser una fase preparatoria, un mal menor. Pero no nos introduce en una existencia auténticamente humana, digna y moral. Por ello proponemos que el pensamiento de los filósofos actuales debiera insistir en encontrar alternativas válidas a la coacción para la resolución de los problemas sociales.

Ciertamente el Evangelio va más lejos que San Pablo en el rechazo de la coacción. El Evangelio tiene consejos superadores de la coacción. Pero quizás la humanidad no haya madurado aún bastante para digerirlos.

El tumor de la coacción forma la antítesis de la caridad; mientras que la caridad se revela unida a la autonomía, como expone el propio San Pablo según ya hemos visto, la coacción, en cambio, se revela unida a la heteronomía. Para la autonomía en San Pablo remitimos a sendos libros nuestros,³⁸ en ellos interpretamos a San Pablo de manera parecida a la de San Agustín y Pedro Lombardo.³⁹ Según San Pablo la ley de la caridad estaría ‘escrita en los corazones’, lo que Santo Tomás llama ley ‘interior’ o ‘indita’.⁴⁰

La ley interior encarna la autonomía, pero en un planteamiento diferente del de Kant. En efecto, se trata de la ley nueva evangélica, presente por la gracia y la caridad y, por ende, eficaz en el sentido supuesto por San Pablo.

San Pablo limitaría dicha autonomía a los virtuosos justos. El pecador no tiene ley interior, ni gracia, ni caridad, ni virtud; no es autónomo; y queda en manos de la heteronomía de la fuerza coactiva de la ley exterior (escrita según Santo Tomás), como bien expresa la enumeración de vicios en el mencionado pasaje de la Iª a Timoteo.

Nos parece, pues, que el rechazo de la coacción en San Pablo es insuficiente. Los consejos del Evangelio son más englobantes y de mucho mayor alcance.

La diferente aplicación de la ley a justos y a pecadores en San Pablo pervivirá en la tradición cristiana. Conviene recordar a un par de autores en ese sentido. El primero es San Agustín, quien distingue entre la ley eterna y la ley temporal. La afirmación básica es: la virtud del justo de San Pablo liberaría de la ley temporal, pero no de la ley eterna.

Esto es lo que se expresa en el diálogo *De libero arbitrio*,⁴¹ el cual pone en boca de Agustín: «Dices bien, a condición, sin embargo, de que tengas por inconcuso lo que la razón nos ha demostrado ya evidentemente, a saber, que los que viven según la ley temporal no pueden, con todo, quedar libres de la ley eterna, de la cual, como dijimos, procede todo lo

³⁸ Moncho (1992: 22-26) y Moncho (2004: 48-50).

³⁹ San Agustín: *De spiritu et littera* 26, 46, en Migne (PL 44: 128). Pedro Lombardo: *Collectanea in Epistulam ad Romanos* II, 14-16, en Migne (PL 191: 1345).

⁴⁰ I-II, q. 101, a. 1c: «principalmente la ley nueva es una ley interior, y secundariamente es una ley escrita». («Principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta»).

⁴¹ San Agustín (1963: 241), también en Migne (PL 32).

que es justo y todo lo que justamente se modifica. En cuanto a los que por su buena voluntad viven sumisos a la ley eterna, es claro, y me parece que tú ya lo ves suficientemente, que no necesitan ley temporal alguna».⁴²

Presupuesto del pasaje: la noción de ley eterna, justificación de la ley temporal; ésta deriva de aquélla. La ley temporal sería variable o modificable, mientras que la ley eterna no lo es. La ley eterna es un tema de los estoicos; se identifica con la ley natural y la ley eterna, de maneras a precisar.

La tesis de San Agustín se articula así: a) el que por su ‘buena voluntad’ -equivalentemente podemos decir ‘virtud’- se adhiere a la ley eterna, no necesita la ley temporal; b) los que se rigen por la ley temporal, no pueden quedar libres de la ley eterna, sí que la necesitan.

La ley eterna, en cuanto coincidente con la ley natural, exigiría un conocimiento fácil; en el sistema agustiniano habría que hablar de ‘iluminación’. Y logra su eficacia por la ‘buena voluntad’ o virtud. Así se traza un cierto ideal de ‘autonomía’. Dicha idea de autonomía coincide con la de Kant, en que el conocimiento no es fabricado, puesto que la coincidencia de los legisladores en el reino de los fines evita caprichos y, hace descubrir algo que está ahí, a saber, una ley objetiva.

Pero la autonomía cognitiva del sujeto no basta. Se necesita una autonomía ‘material’. La ley se realiza en obras y adquiere así su eficacia. En San Agustín ello lo realiza la ‘buena voluntad’. La buena voluntad se opone a la concupiscencia o libido, que es el germen de todo mal.⁴³

De todos modos, la autonomía de la que estamos hablando no es autoproducción de la ley, ni tan siquiera en Kant; concretamente es conocimiento más obra expeditos de la ley.

Claro, creer en una ley natural como sistema completo de normas, lleva a considerar accesorio y prescindible el sistema legal temporal. Además, este último supone un aparato ‘coactivo’.

Consideremos que San Agustín habla de los que se someten a la ley temporal. Si la ley eterna bastase, se podría prescindir de la ley temporal. Ahora, cuando la ley eterna está decapitada de su autonomía ‘material’, y no tiene eficacia virtuosa, sólo entonces es funcional la ley temporal y coactiva. En efecto, ésta sólo se dirige a los ‘miseri’,⁴⁴ o sea, aquellos que no tienen buena voluntad y se dejan llevar por la concupiscencia, en una palabra, los viciosos.

San Agustín atribuye la coacción —‘*ius ulciscendi*’— a la ley temporal.⁴⁵ Convendría pensar en el estatuto que le reserva. Para San Agustín la coacción opera por el miedo y guarda así un cierto orden.⁴⁶ Suponemos que para él la coacción es un remedio; pero es un remedio imperfecto: no restaura el orden primigenio.

Ahora bien, los virtuosos que adhieren a la ley eterna, escapan a la ley temporal: como él dice, no la necesitan. Y, por lo tanto, escapan a la coacción gracias a su virtud. Tenemos un cierto modo de vida ideal, cuyo desarrollo se pensará como vida social, que puede pensarse sin ninguna inmixción de la coacción. Ese modo de vida también es ideal en el sentido de que sería el deseable para todos.

La conclusión que nos interesa es que la coacción no es deseable en una sociedad ideal.

Los elementos que intervienen en esta liberación, conceptual al menos, de la coacción, son ‘autonomía’ y ‘virtud’ (‘buena voluntad’ en lenguaje de Agustín). La autonomía y la virtud son atributos de la existencia ideal, atributos que hacen innecesaria la presencia de la coacción.

En una palabra, la coacción es un remedio torpe, inepto e imperfecto, cuya aplicación se reserva a los viciosos. No es más que un termómetro del poder del mal que viene a limitar el poder del bien. Va de par con el alcance condenatorio de la censura moral, o sea, del juicio

⁴² Itálicas nuestras.

⁴³ *De libero arbitrio*, libro I, cap. 3, nº 8.; en Migne (PL 32).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *De libero arbitrio*, libro I, cap. 15, nº 32; en Migne (PL 32).

⁴⁶ *Ibidem*.

moral reprobatorio. Por lo tanto, la coacción funciona expresando la impotencia del bien en el mundo; expresa un mundo radicalmente imperfecto y considerablemente negativo. Es, pues, la coacción el artilugio mental que sirve para expresar la impotencia moral.

Suárez es otro intérprete neurálgico de San Pablo, cuando éste dice que «la ley no está hecha para el justo».⁴⁷ Se expresa así: «La interpretación general de los escolásticos es que eso se entiende de la ley no en cuanto a su potestad directiva, sino en cuanto a la coactiva, y es que la ley se hizo para obligar —también a los justos— pero no para coaccionar a éstos, porque éstos no necesitan coacción».⁴⁸

La justificación de la coacción por los antiguos griegos decía que la coacción era necesaria porque las masas la necesitaban.⁴⁹ Suárez ha continuado esa línea de pensamiento, pues formula una concepción de la ley vista bajo el prisma de la coacción. Lo cual es totalmente contrario al ideal de autonomía y a los valores superiores que se expresan en ella.

Acabamos de leer que Suárez distingue, en la prolongación de Santo Tomás y de Aristóteles, dos aspectos en la ley, que son la potestad directiva y la potestad coactiva. Precisamente el sentido de tal distinción es el de asegurar el rol auxiliar de la coacción para con la moralidad, rol presente en los antiguos y medievales.

Siguiendo a San Pablo y a Santo Tomás, limita el peso del aspecto coactivo de la ley a los viciosos, y libera de él a los virtuosos. De esta manera, reafirma una importante restricción al alcance de la coacción.

Como quiera que San Agustín, como hemos visto, libraba a los virtuosos de la ley temporal, Suárez, en cambio, reinstaura a ésta parcialmente, pues no los libra de la ley temporal o humana, no ciertamente de su aspecto directivo, sino solamente de su aspecto coactivo. Por lo tanto, Suárez nunca considera superflua la ley humana, ni tan siquiera para los virtuosos, por lo que concierne a su aspecto directivo.

Pero hay un matiz nuevo: la ‘obligación’ es un concepto moderno, poderoso en Suárez, que será todavía esencial en el deber kantiano. Ahora bien, la ‘obligación’ es como la coacción, necesidad, si no contraria, cosa que frecuentemente sucede, al menos ajena y superior a la voluntad. La única diferencia es que la coacción en ciertos casos es irresistible, mientras que la necesidad moral es resistible. Pero ya vemos que, por su carácter necesitante con origen exterior, tiene notas por las que comulga con la coacción y que provienen de ella.

Creo que, si prolongásemos el concepto, la obligación moral, que proviene de una voluntad ajena y superior, es, como sentimiento, la interiorización propiamente dicha de las relaciones de dominación. Sin las relaciones de dominación la obligación suareciana sería impensable.

De ahí que coacción y obligación son conceptos que desaparecerían si desaparecen la dominación y las relaciones basadas en la dominación. Precisamente el ideal de democracia, pleno sobre todo en la democracia directa, con sus ideales universales de libertad e igualdad, significaría la desaparición radical de las relaciones de dominación. Por lo tanto, el ideal democrático, acompañado de los valores superiores y la autonomía, debe significar el ocaso de la coacción, e incluso el de la noción-satélite de la obligación constrictiva.

De modo que Suárez significa el tránsito a la modernidad con una cierta preponderancia indirecta de la coacción a través del concepto de obligación; en la prolongación de su trayectoria se encontrará Kant. En la discusión secular de partidarios y contrarios de la coacción, Suárez significa una radicalización indirecta, pero importante, de la coacción.

Los ideales utópicos que acompañan a la democracia y a la autonomía, no pueden ascender en Suárez. Una matización insuficiente la tenemos en el contrato político como fuente de

⁴⁷ *1^o a Timoteo* 1, 8-10.

⁴⁸ *De legibus ac Deo legislatore*, libro I, cap. 19, n^o 2, en Suárez (1967-68:I: 85).

⁴⁹ Véase Moncho (2001: 27).

la autoridad. El contrato suareciano establece a un soberano, y éste tiene el monopolio de la ley. Su postura es algo afín a la de Hobbes. En general, el consentimiento de los súbditos no es necesario para la obligación de la ley.⁵⁰ De modo que el contrato no lo vuelve democrático; no supera las ideas de jerarquía y dominación.

La aceptación de la ley civil por parte del pueblo como condición para que obligue la discute Suárez en el libro III, cap. 19.⁵¹ Suárez expone en primer lugar la opinión que considera la aceptación popular de la ley como condición para que ésta obligue; tal opinión es la opinión común de los juristas. En segundo lugar expone la opinión que no condiciona la obligación de la ley a su aceptación popular. Eso es lo que sucede en los regímenes no democráticos: el soberano legisla sin tener en cuenta la aceptación del pueblo, sino exigiéndola.⁵² Esta segunda opinión es la que prefiere.⁵³

Aquí yace el último problema de los planteamientos suarecianos: la ley de los regímenes no democráticos obliga independientemente de la aceptación del pueblo. De modo que lo propio de la ley es que sea dada por una voluntad superior y dominante. Tal supuesto desaparecería en la democracia directa, donde la legislación nace de la universalidad libre e igualitaria del pueblo. Pero Suárez se instala mentalmente en un universo social concebido mediante las relaciones de dominación, de modo que la obligación resultará ser pariente de la coacción y la dominación. Pero, si postuláramos la realización de la democracia plena y de sus ideales utópicos, las relaciones de dominación desaparecerían; y con ellas desaparecería la coacción y hasta el mismo concepto de obligación constrictiva. Pues a una legislación libre y voluntaria corresponde una obediencia u observancia voluntarias. Con ello estamos apelando a unas coordenadas sociales futuras y, aunque utópicas, no imposibles.

En definitiva, el avance de la coacción en Suárez se corresponde con el vilipendio de la democracia y la no consideración de los ideales ajenos, como la autonomía.

Podemos concluir diciendo que el planteamiento democrático no es esencial a la concepción suareciana de la ley y su obligación. Prima el panorama de una autoridad encarnada en una voluntad ajena y superior, perfectamente legisladora y obligadora. Lo cual es un grave error: la ley legítima nace de la voluntad popular; y los demás regímenes dan aproximaciones torpes a la ley legítima. Esta ‘alienación’ de la ley —en una voluntad ajena y superior— tiene que ver, observaremos finalmente, con el moderno fenómeno de la centralización del poder que, en términos de Tocqueville, produce la igualdad de todos en la servidumbre,⁵⁴ o la igualdad de todos ante el amo.⁵⁵

Frente a estas ideas antidemocráticas, osamos insinuar que la democracia y sus ideales ajenos están implícitos en la noción de la autoridad como servicio del Nuevo Testamento.⁵⁶

Finalmente unas palabras de conclusión sobre ‘coacción y heteronomía’. La coacción es incompatible con la democracia y la autonomía. Mientras que ya vimos precedentemente que la caridad es compatible con la autonomía (no podría aplicarse sin ella). En ambas tesis hay un concepto implícito; es el de la dignidad humana; si se lo explicitara, podría tener un rol estratégico para la comprensión de nuestro tema. Efectivamente, por una parte la dignidad humana es la raíz y motivo de ambas actitudes, la caridad y la autonomía moral. Por otra parte, dignidad y coacción son entidades contrarias, que no se pueden compatibilizar cuando se entiende la coacción como principio de organización social.

⁵⁰ *Op. cit.*, libro I, cap. 11, n° 7, en Suárez (1967-68:I: 62).

⁵¹ Suárez (1967-68:II: 277-281).

⁵² *Op. cit.*, libro III, cap. 14, n° 7: en Suárez (1967-68:II: 279-280).

⁵³ *Op. cit.*, libro III, cap. 19, n° 9: en Suárez (1967-68:II: 280).

⁵⁴ A. de Tocqueville (1957: 72-73).

⁵⁵ A. de Tocqueville (1982:II: 196).

⁵⁶ Véase Moncho (2001: 46-48).

Completándose el círculo, la caridad conduce a la adopción de la tesis de la autonomía social. Por el contrario, la coacción como principio de organización social es irreductible a la autonomía e inasimilable por ella.

Que ambas tesis se unan en el concepto de ‘dignidad humana’ nos haría superar el pensamiento de la ‘bienaventuranza eterna’ como fundamento de la comunicación de la caridad. La bienaventuranza eterna debiera ser reemplazada por el propio concepto de dignidad humana como fundamento de una caridad repensada.

Hemos hablado oportunamente de poner a Dios entre paréntesis. Ello tendrá repercusiones importantes; habrá que poner entre paréntesis la remuneración eterna de la conducta moral, y, por ende, habrá que poner entre paréntesis los postulados kantianos de la razón práctica.

BIBLIOGRAFÍA

- BENTHAM, J. (1982): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Methuen, Londres).
- BERGSON, H. (1962): *Las dos Fuentes de la moral y la religión* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires).
- CICERÓN (1968): *De re publica. De legibus* (Loeb Classical Library, Londres).
- DE TOCQUEVILLE, A. (1957): *La democracia en América* (FCE, México).
- (1982): *El antiguo Régimen y la Revolución* (Alianza Editorial, Madrid), 2 vol.
- DIHLE, A. (1962): *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik* (Göttingen).
- LEIBNIZ, G.W.: *Codex iuris gentium*: DUTENS L. (ed.) (1768): *Gothofredi Guilielmi Leibnizii opera omnia IV* (Ginebra). También en RILEY (ed.) (1956): *Leibniz. Political Writings* (Cambridge Univ. Press, Cambridge).
- MONCHO-PASCUAL, J.R. (1992): *El yusnaturalismo cristiano-medieval* (autor-editor, Valencia).
- (1992): *Historia de la filosofía moral* (Campgràfic, Valencia).
- (2001): *La filosofía de la coacción a debate* (Nau Llibres, Valencia).
- PEDRO LOMBARDO: *Collectanea in Epistulam ad Romanos*: MIGNE: PL, 191.
- RAWLS, J. (1990): *Teoría de la justicia* (FCE, México).
- SAN AGUSTÍN (1963): *De libero arbitrio: Obras de San Agustín III: Obras filosóficas* (B.A.C., Madrid). También en MIGNE, PL, 32.
- : *De spiritu et littera*: MIGNE, PL, 44.
- : *In Ioannis epistulam tractatus*: MIGNE, PL, 35.
- SANTO TOMÁS (1964): SPIAZZI, R.M. (ed.): *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio* (Marietti, Turin, 3ª ed.)
- (1969): *Sententia libri ethicorum* (ed. Leonina de Opera Omnia, 22, Roma).
- (1988, 89, 90, 94 & 94): *Suma de teología* (B.A.C., Madrid).
- SINGER, M.G. (1963): «The Golden Rule»: *Philosophy* 38, 293-204.
- (1967): «Golden Rule»: EDWARDS F. (ed.): *The Encyclopedy of Philosophy III* (Londres, Nueva York), 365-367.
- SUÁREZ, F. (1967-68): *De legibus ac Deo legislatore* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid), 6 vol.
- TOULMIN, S. (1960): *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge Univ. Press, Cambridge).
- TRUYOL Y SERRA, (1994): *Los derechos humanos* (Tecnos, Madrid).
- VOGEL, J.G. (1963): *Greek Philosophy I: From Thales to Plato* (E.J. Brill, Leiden)
- VON ARNIM, H. (1969): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, (Teubner, Stuttgart).
- WIMMER, R. (1980): *Universalisierung in der Ethik. Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main).