

DANIEL IGLESIAS GRÈZES

La sal de la tierra

El choque entre la religión
cristiana y la cultura secularista

Serie Aportes para una contracultura cristiana

Volumen 2

DANIEL IGLESIAS GRÈZES

Copyright © 2021 Daniel Iglesias Grèzes

Todos los derechos reservados.

CONTENIDO

Dedicatoria	2
Prólogo	3
1 Los desafíos éticos y sociales de la técnica	5
2 Dos antropologías en conflicto	19
3 La acción política de los católicos	29
4 La civilización del amor	39
5 El testimonio cristiano en la sociedad secular	45
6 Cristianismo y relativismo	51
7 El año 1968	53
8 El progresismo como religión	57
Colofón a cargo de San John Henry Newman	59
Acerca del autor	60

DEDICATORIA

Dedico este libro a todos los que han militado esforzadamente durante muchos años por la defensa del derecho humano a la vida y los derechos naturales de la familia en el Uruguay, con una mención especial a: Carlos Iafigliola, Dr. Gustavo Ordoqui, Lic. Néstor Martínez, Pbro. Eliomar Carrara, Dr. Víctor Bordoli, Ing. María de las Nieves Freira, Ing. Agr. Álvaro Fernández, Dra. María Lourdes González, Dr. Eduardo Casanova, Dr. León Muñoz, Dr. Juan Antonio Pisano, Dr. Gianni Gutiérrez, Lic. Miguel Pastorino, Lic. Adriana Abraham, Esc. Gianella Aloise, Marta Grego, María Teresa Rodríguez y Dr. Carlos Álvarez Cozzi (fallecido este año; pido una oración por su alma).

PRÓLOGO

*“Vosotros sois la sal de la tierra. Mas si la sal se desvirtúa, ¿con qué se la salará? Ya no sirve para nada más que para ser tirada afuera y pisoteada por los hombres. Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte. Ni tampoco se enciende una lámpara y la ponen debajo del candelero, sino sobre el candelero, para que alumbré a todos los que están en la casa. Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos”.*¹

El presente volumen es el segundo de una serie cuyo objetivo central es contradecir varias corrientes de pensamiento predominantes en nuestra cultura contemporánea. El cristianismo constituye hoy la verdadera contracultura, en la que los seres humanos podemos redescubrir el modo de vivir una vida verdadera, buena y bella y de construir una sociedad más humana y fraterna, según la voluntad del Creador. En esta serie, un humildísimo aporte a la renovación de la cultura cristiana, expongo puntos de vista sobre Dios, el hombre, el mundo, la ciencia y la sociedad que hoy no se encuentran con mucha frecuencia en la prensa y la academia, dado que son desestimados o despreciados (sin razón suficiente, en mi opinión) por gran parte de los intelectuales de nuestro tiempo.

Dos antropologías principales se disputan la adhesión de las mentes y los corazones de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, especialmente en el ámbito de nuestra civilización occidental: la antropología cristiana y la antropología materialista, secularista e individualista. La antropología cristiana tiende a construir una “civilización del amor”, mientras que la otra antropología mencionada tiende a construir una “cultura de la muerte”. La absolutización de la libertad de elección, que entroniza a una arbitrariedad caprichosa como valor supremo, tiende a la auto-destrucción del hombre y de la sociedad. En cambio, el respeto de la verdad sobre el hombre y la sociedad conduce a la verdadera y plena libertad.

Frente a los innumerables voceros actuales del falso evangelio de la autoestima egocéntrica y la autorrealización egoísta, radicalmente independiente y autosuficiente, los cristianos seguimos proclamando el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo: hemos sido creados por Dios, que es Amor, por amor y para el amor. En fidelidad al mensaje de Jesús, los cristianos, con la fuerza del Espíritu Santo, procuramos vivir, según la Ley de Cristo, la gran virtud de la caridad, el amor cristiano: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros”.²

En la presente obra intento sobre todo mostrar el carácter crítico de nuestra actual situación cultural, política y social. Las presentes controversias sobre el aborto, la eutanasia, la agenda LGBT y otros temas semejantes

no son desacuerdos accidentales o secundarios entre corrientes de pensamiento que pueden ser fácilmente armonizadas mediante el diálogo, el compromiso o la buena voluntad. Se trata en cambio de desacuerdos fundamentales entre formas de pensamiento y de vida esencialmente divergentes, que tienden a edificar dos clases opuestas de sociedad. Dichas controversias son expresiones del fuerte choque entre la civilización cristiana y la realidad que San Juan Pablo II llamó “cultura de la muerte”, y que yo llamo también “cultura del divorcio”.

Esta obra contiene varias reflexiones sobre la paradójica situación de los cristianos en el mundo: los cristianos están “en el mundo”, pero no son “del mundo”, porque han acogido positivamente el llamado de Dios a un destino trascendente, sobrenatural. Por ello deben oponerse a todo inmanentismo radical, como por ejemplo el que tiende hacia una tecnocracia amoral. Aunque no busco la originalidad, sino la verdad, podría decirse que en el Capítulo 3 propongo una nueva estrategia para la participación de los católicos en la vida política.

Dirijo este libro tanto a lectores cristianos como a no cristianos, con espíritu de diálogo y con la esperanza de poder serles de alguna ayuda en el intento de comprender más profundamente el Evangelio de Cristo y sus consecuencias en el ámbito social. A quien quiera conocer más sobre esta materia, le recomiendo leer el excelente *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, publicado por el Pontificio Consejo “Justicia y Paz” en 2004.

La sal de la tierra reúne y reedita en forma revisada 7 de los 25 capítulos de mi libro *Vosotros sois la sal de la tierra. El choque entre la civilización cristiana y la cultura de la muerte* (autopublicado en Lulu en 2011) y agrega un capítulo inédito (en lo que respecta a mis libros): el actual capítulo 8.

Doy gracias a mi esposa y a mis hijos por su comprensión y apoyo en el tiempo que me insumió la preparación de este libro.

1) *Mateo* 5,13-16.

2) *Juan* 13,34-35.

Daniel Iglesias Grèzes
Montevideo, 6 de agosto de 2021

1. LOS DESAFÍOS ÉTICOS Y SOCIALES DE LA TÉCNICA

En este capítulo reflexionaré sobre los actuales desafíos éticos y sociales de la técnica a la luz de las enseñanzas del Papa Benedicto XVI en su carta encíclica *Caritas in Veritate* sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, y sobre todo su Capítulo 6º, titulado *El desarrollo de los pueblos y la técnica*. Mi reflexión consta de una premisa básica y ocho tesis.

Premisa básica. Nuestra cultura contemporánea está caracterizada en gran medida por un desarrollo científico y tecnológico cada vez más veloz.

La revolución científica iniciada en el siglo XVII trajo como consecuencia la revolución industrial, que comenzó en el siglo XVIII y alcanzó grandes progresos en los siglos siguientes. A mediados del siglo XX la humanidad logró dominar las fuerzas encerradas en el átomo; y hacia fines del mismo siglo produjo la revolución electrónica o digital, que está generando lo que comúnmente llamamos la sociedad de la información y el conocimiento. En los años más recientes ha comenzado a delinearse una revolución biotecnológica, que podría llegar a tener impactos sociales mayores incluso que los de la revolución electrónica. Por eso Benedicto XVI dice que “El problema del desarrollo en la actualidad está estrechamente unido al progreso tecnológico y a sus aplicaciones deslumbrantes en el campo biológico”.¹

Primera tesis. La técnica, aunque *a priori* es moralmente ambivalente, es en términos generales algo muy bueno, porque responde a la vocación humana al trabajo y el desarrollo.

Veamos primero el punto de la ambivalencia moral. Lo que Benedicto XVI, citando a Juan Pablo II, dice de la globalización, podemos decirlo también de la técnica: Ella “«no es, *a priori*, ni buena ni mala. Será lo que la gente haga de ella». Debemos ser sus protagonistas, no sus víctimas, procediendo razonablemente, guiados por la caridad y la verdad”.²

Pasemos al segundo punto. A pesar de ser una espada de doble filo, la técnica es, hablando simplemente, algo bueno. El trabajo no es en sí mismo una maldición ni un castigo, sino una vocación fundamental del hombre y un medio muy importante para su santificación. Pues bien, la técnica es un instrumento principalísimo del que el hombre se vale para trabajar y cumplir así el mandato que Dios dio a nuestros primeros padres: “Creded y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla”.³ La técnica es una de las cualidades que distingue al hombre de los animales. Ella “consiste esencialmente en que el hombre se sirve de ciertos instrumentos producidos por él mismo. También algunos animales hacen algo parecido. Un mono, por ejemplo, tendrá gusto en usar un bastón. Pero la producción, con miras a

un fin, de instrumentos complicados con largo y paciente trabajo es típicamente humana”.⁴

Benedicto XVI presenta los aspectos positivos de la técnica y del progreso tecnológico de la siguiente manera: “La técnica... es un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre. En la técnica se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia. «Siendo... [el espíritu] 'menos esclavo de las cosas, puede más fácilmente elevarse a la adoración y a la contemplación del Creador'». La técnica permite dominar la materia, reducir los riesgos, ahorrar esfuerzos, mejorar las condiciones de vida. Responde a la misma vocación del trabajo humano: en la técnica, vista como una obra del propio talento, el hombre se reconoce a sí mismo y realiza su propia humanidad. La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano, cuyo origen y razón de ser está en el elemento subjetivo: el hombre que trabaja. Por eso, la técnica nunca es sólo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales. La técnica, por lo tanto, se inserta en el mandato de cultivar y custodiar la tierra (cf. *Génesis* 2,15), que Dios ha confiado al hombre, y se orienta a reforzar esa alianza entre ser humano y medio ambiente que debe reflejar el amor creador de Dios”.⁵

Segunda tesis. La técnica, para contribuir auténticamente al desarrollo humano, debe respetar la verdad del hombre.

En primer lugar, destaco un hecho muy sintomático. La proposición que afirma que “el auténtico desarrollo debe respetar la naturaleza” concita hoy un amplísimo consenso, porque sintoniza con la actual sensibilidad ecológica. Sin embargo, si aplicamos esa misma proposición al ser humano y, por ende, afirmamos que “el auténtico desarrollo humano debe respetar la naturaleza humana”, ese consenso se esfuma y se convierte en controversia, a menudo agria. Las lúcidas y oportunas enseñanzas de Juan Pablo II y de Benedicto XVI sobre la necesidad de una “ecología humana”⁶ son hoy “contraculturales”, “políticamente incorrectas”.

Al principio del Capítulo 6º de *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI subraya que el desarrollo humano debe respetar la verdad del hombre, es decir la naturaleza humana: “La persona humana tiende por naturaleza a su propio desarrollo. Éste no está garantizado por una serie de mecanismos naturales, sino que cada uno de nosotros es consciente de su capacidad de decidir libre y responsablemente. Tampoco se trata de un desarrollo a merced de nuestro capricho, ya que todos sabemos que somos un don y no el resultado de una autogeneración. Nuestra libertad está originariamente caracterizada por nuestro ser, con sus propias limitaciones. Ninguno da forma a la propia conciencia de manera arbitraria, sino que todos construyen su propio «yo» sobre la base de un «sí mismo» que nos ha sido

dato. No sólo las demás personas se nos presentan como no disponibles, sino también nosotros para nosotros mismos”.⁷

Para tratar de explicar esto, haré tres consideraciones, que corresponden respectivamente a la ontología, a la teología y a la moral fundamental.

La ontología tomista afirma la existencia de varias propiedades trascendentales del ser (unidad, verdad, bondad y belleza) que en cierto modo se identifican o son intercambiables entre sí. Ser y verdad se identifican, porque ser implica ser conocido por Dios. Ser y bien se identifican, porque ser implica ser querido por Dios. Como escribió Hans Urs von Balthasar, parafraseando polémicamente a Descartes: “*amor, ergo sum*” (“soy amado, luego existo”). Sin embargo, hay una prioridad lógica de la verdad sobre el bien. No se puede amar lo que no se conoce en absoluto, porque amar es querer y procurar el bien de la persona amada y para ello es necesario conocer ese bien de algún modo. Esto no quita que exista una realimentación positiva entre el conocimiento y el amor, porque también es cierto que no se puede conocer plenamente lo que no se ama.

Esto nos lleva a una consideración teológica. El teólogo suizo Romano Amerio afirma que en la base de la actual crisis eclesial se encuentra un ataque (en la línea del escepticismo) a la potencia cognoscitiva del hombre, ataque que supone una desviación metafísica. Se ha difundido mucho dentro de la Iglesia Católica una tendencia a la desvalorización radical del conocimiento y a la desvinculación del bien con respecto a la verdad.⁸ Amerio dice que, en última instancia, ese error proviene de una falsa teología trinitaria, en la cual el Espíritu Santo, la Persona-Amor⁹, procede sólo e inmediatamente del Padre, no del Padre y del Hijo, como afirma el dogma católico.¹⁰ Recordemos que, según el prólogo del Evangelio de Juan, el Hijo de Dios es el *Logos* (es decir, la Palabra o Razón, la Palabra Racional); y recordemos también que, según San Pablo, el mismo Cristo es la Sabiduría de Dios.¹¹ Por lo tanto, las mismas relaciones entre las tres Personas divinas nos indican que dentro de la Trinidad existe un orden que señala una prioridad lógica de la verdad con respecto al amor.¹² Esto no quita nada de lo que el mismo San Pablo enseña sobre la caridad como virtud cristiana suprema¹³: “la ciencia hincha, el amor en cambio edifica”¹⁴; y también: “Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy”.¹⁵ Como enseñó el mismo Jesucristo, el conocimiento de la verdad nos libera para el bien¹⁶; es decir que el conocimiento es para el amor. Escribe Amerio: “Así como en la divina Trinidad el amor procede del Verbo, en el alma humana lo vivido procede de lo pensado. Si se niega la precedencia de lo pensado respecto a lo vivido o de la verdad respecto a la voluntad, se intenta una dislocación de la Trinidad. Si se niega la capacidad de captar el ser, la expansión del espíritu

en la primacía del amor queda desconectada de la verdad, perdiendo toda norma y degradándose a pura existencia”.¹⁷

En tercer lugar, plantearé una consideración de moral fundamental. La moral cristiana está basada en una antropología metafísica y teleológica, es decir en una ciencia del ser humano caracterizada por las nociones de naturaleza humana y de fin último del hombre. Dios, que es Verdad y Amor, creó al hombre a su imagen y semejanza, haciéndolo capaz de conocimiento y de amor, y lo creó con una finalidad: para que el hombre alcance su felicidad plena conociendo y amando a Dios por toda la eternidad. La moralidad o inmoralidad de los actos humanos depende de su conformidad o no-conformidad con ese fin último del hombre. Es bueno todo acto humano que conduce al hombre a la comunión con Dios; es malo todo acto humano que separa al hombre de su fin, que es Dios. En síntesis, para comprender la moral cristiana necesitamos tener en cuenta por lo menos tres elementos básicos: primero, el hombre tal como es de hecho (la naturaleza humana, don de Dios que incluye la libertad humana); segundo, el hombre tal como puede y debe llegar a ser (la vocación o fin último del hombre, que incluye la gracia como oferta e impulso de salvación); y tercero, el camino que el hombre debe recorrer para llegar a ser lo que está llamado a ser a partir de lo que es (camino que está pautado por la ley moral natural y que implica el ejercicio razonable y responsable de la libertad humana).

Tercera tesis. Si no respeta la naturaleza humana, la técnica se convierte en una grave amenaza contra el mismo ser humano, en sus dimensiones individual y social.

Si las nociones de “naturaleza humana” y de “fin último trascendente del hombre” faltan o se oscurecen, como ocurre en las principales corrientes de pensamiento de la cultura contemporánea, el significado de la moral cristiana se vuelve incomprensible. Si Dios no existe y el hombre es sólo un producto del azar, su existencia no tiene ninguna finalidad objetiva, por lo cual tampoco puede existir ningún orden moral objetivo, ninguna ley moral natural. Por lo tanto, en última instancia todo está permitido. Al que no va a ningún lugar, cualquier camino le sirve. En la perspectiva atea, la moral se reduce a un conjunto de convenciones sociales con un valor puramente relativo y utilitario, más o menos como las normas de etiqueta o las leyes del tránsito. De allí se llega fácilmente a la noción liberal de una autonomía moral absoluta del individuo. La libertad de elección, que en la visión cristiana es sólo un medio para el desarrollo humano integral, pasa a ser considerada en el liberalismo como el valor supremo. Cuando predominan las ideologías relativista y liberal, se pierde el sistema de referencia adecuado para medir la moralidad de las distintas aplicaciones de la técnica y surge el peligro de una ciencia sin conciencia y de una cultura tecnocrática, que muy a menudo confunde lo técnicamente posible con lo moralmente lícito.

El Papa Benedicto XVI alerta contra estas tendencias con las siguientes palabras: “El desarrollo de la persona se degrada cuando ésta pretende ser la única creadora de sí misma. De modo análogo, también el desarrollo de los pueblos se degrada cuando la humanidad piensa que puede recrearse utilizando los «prodigios» de la tecnología. Lo mismo ocurre con el desarrollo económico, que se manifiesta ficticio y dañino cuando se apoya en los «prodigios» de las finanzas para sostener un crecimiento antinatural y consumista. Ante esta pretensión prometeica, hemos de fortalecer el aprecio por una libertad no arbitraria, sino verdaderamente humanizada por el reconocimiento del bien que la precede. Para alcanzar este objetivo, es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón”.¹⁸

En esta perspectiva, el error principal hoy en boga consiste en la concepción que reduce el desarrollo humano y social al mero desarrollo económico. El ser humano es una unidad sustancial de cuerpo material y alma espiritual. La sociedad que, por medios técnicos, busca únicamente el desarrollo material e ignora la dimensión espiritual y religiosa de la persona humana, sólo puede lograr un desarrollo que no respeta la verdad integral sobre el hombre y que, a la corta o a la larga, se vuelve contra el mismo hombre. Como respondió Jesucristo nada menos que a Satanás, “no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”.¹⁹

Al respecto, Benedicto XVI nos enseña lo siguiente: “El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el cómo, en vez de considerar los porqués que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori* del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos. Esta visión refuerza mucho hoy la mentalidad tecnicista, que hace coincidir la verdad con lo factible. Pero cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser. Incluso cuando el hombre opera a través de un satélite o de un impulso electrónico a

distancia, su actuar permanece siempre humano, expresión de una libertad responsable. La técnica atrae fuertemente al hombre, porque lo rescata de las limitaciones físicas y le amplía el horizonte. Pero la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral. De ahí la necesidad apremiante de una formación para un uso ético y responsable de la técnica. Conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser humano, se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser”.²⁰

Prosigue el Papa: “El desarrollo debe abarcar, además de un progreso material, uno espiritual, porque el hombre es «uno en cuerpo y alma», nacido del amor creador de Dios y destinado a vivir eternamente. El ser humano se desarrolla cuando crece espiritualmente, cuando su alma se conoce a sí misma y la verdad que Dios ha impreso germinalmente en ella, cuando dialoga consigo mismo y con su Creador. Lejos de Dios, el hombre está inquieto y se hace frágil. La alienación social y psicológica, y las numerosas neurosis que caracterizan las sociedades opulentas, remiten también a este tipo de causas espirituales. Una sociedad del bienestar, materialmente desarrollada, pero que oprime el alma, no está en sí misma bien orientada hacia un auténtico desarrollo. Las nuevas formas de esclavitud, como la droga, y la desesperación en la que caen tantas personas, tienen una explicación no sólo sociológica o psicológica, sino esencialmente espiritual. El vacío en que el alma se siente abandonada, contando incluso con numerosas terapias para el cuerpo y para la psique, hace sufrir. No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo”.²¹

Cuarta tesis. La grave amenaza de un progreso técnico amoral no es una mera posibilidad teórica sino una triste realidad que hiere seriamente a nuestra actual civilización.

En el siglo XIX, muchos racionalistas, positivistas, liberales y masones esperaban que la razón humana llegara a conocerlo todo, resolviendo todos los misterios; y que, rompiendo con todas las tradiciones irracionales del pasado (sobre todo religiosas), produjera por sí misma una nueva era de progreso indefinido. Sin embargo, todo el siglo XX, con sus dos guerras mundiales, sus totalitarismos, sus genocidios y sus bombas atómicas, fue un tremendo desmentido de este proyecto de la Ilustración y una prueba de su fracaso catastrófico. A pesar de estas evidencias, no se ha corregido sustancialmente el rumbo. En las últimas décadas, nuestra cultura ha pasado del racionalismo de la modernidad al irracionalismo de la post-modernidad, pero eso no ha hecho mella en el auge de la mentalidad cientificista y tecnocrática. Muchos hombres de nuestro tiempo han perdido la fe en las religiones, las filosofías y las ideologías políticas, pero sin embargo

conservan la fe en el progreso. Generalmente ellos ponen su confianza absoluta sólo en la ciencia y en la técnica, a las que convierten así en ídolos.

El filósofo escocés Alasdair MacIntyre, en *After Virtue (Tras la Virtud)*²², uno de los libros de filosofía política más influyentes de nuestra época, narra de forma elocuente y penetrante la historia del surgimiento y el auge del relativismo o subjetivismo moral en nuestra civilización occidental, destacando especialmente la influencia del pensamiento de Kant y de Nietzsche en ese proceso. MacIntyre sostiene que el subjetivismo moral (al que él llama “emotivismo”) ha llegado a predominar en tal grado en el ámbito público que ha vuelto imposible dilucidar en ese ámbito los debates morales más importantes de nuestra época, debido a la falta de principios intelectuales comunes entre los diversos interlocutores o contendientes. El mismo autor afirma que los tres personajes más característicos de nuestra época son el gerente (*manager*), el terapeuta y el vividor rico (*the rich aesthete*). El rasgo común más saliente de esos tres personajes es su amoralidad. El *manager* y el terapeuta típicos tratan los objetivos como algo dado, más allá de su competencia, y se dedican a aplicar de forma eficaz y eficiente las técnicas empresariales o terapéuticas requeridas para que su empresa o su paciente “funcionen”, alcanzando los fines que se han propuesto. El vividor rico elige sus propios fines en términos igualmente amorales, buscando maximizar su placer, riqueza o poder individual. Los tres personajes manipulan hábilmente a sus semejantes.

Benedicto XVI, además de hacer un análisis general de la crisis causada por el desequilibrio entre el gran desarrollo técnico y el escaso desarrollo moral y espiritual en las sociedades contemporáneas, analiza también dos ámbitos particulares donde ese desequilibrio es especialmente grave. Consideraré ahora el primero de esos ámbitos (los medios de comunicación social), dejando para la tesis siguiente el otro ámbito (el de la biotecnología y la bioética). Acerca de los medios, Benedicto XVI dice —entre otras cosas— lo siguiente: “El desarrollo tecnológico está relacionado con la influencia cada vez mayor de los medios de comunicación social. Es casi imposible imaginar ya la existencia de la familia humana sin su presencia. Para bien o para mal, se han introducido de tal manera en la vida del mundo, que parece realmente absurda la postura de quienes defienden su neutralidad y, consiguientemente, reivindican su autonomía con respecto a la moral de las personas. Muchas veces, tendencias de este tipo, que enfatizan la naturaleza estrictamente técnica de estos medios, favorecen de hecho su subordinación a los intereses económicos, al dominio de los mercados, sin olvidar el deseo de imponer parámetros culturales en función de proyectos de carácter ideológico y político”.²³

El afán desenfrenado de lucro que prevalece hoy en tantas empresas tiene consecuencias particularmente graves en las empresas que gestionan grandes medios de comunicación social, pues éstas detentan una enorme

influencia social, que con demasiada frecuencia es utilizada como vehículo para difundir una mentalidad consumista, hedonista e individualista, que conforma una antítesis de los tres consejos evangélicos: pobreza, castidad y obediencia. Se produce así una especie de invasión del mal o contaminación moral en nuestras familias y sociedades. Por otra parte, la democratización de la información posibilitada por Internet ofrece hoy a la Iglesia una gran oportunidad para la evangelización de la cultura, contrariamente a lo que sucede con la televisión y la prensa escrita, controladas por un número relativamente pequeño de grupos muy poderosos.

Quinta tesis. La causa primera del actual divorcio entre la tecnología y la moral es el pecado original.

En el n. 68 de *Caritas in Veritate*, un texto que cité antes, el Papa aludió al mito de Prometeo, que tiene algunas semejanzas con el relato bíblico del pecado original. Según la mitología griega, Prometeo, uno de los titanes, robó fuego del cielo y lo transmitió a los hombres, iniciando así la primera civilización humana. Prometeo no recibió el desarrollo como un don de lo alto, sino que lo arrebató por la fuerza, por lo que fue castigado por Zeus. Análogamente, Adán y Eva, en la dramática instancia de la caída, se dejaron seducir por el deseo de llegar a ser como dioses, pero obrando en contra de la voluntad de Dios. El pecado original no residió en que Adán y Eva quisieran ser como dioses, pues Dios mismo los había creado a su imagen y semejanza y los había llamado a ser sus hijos, sino en que comieron del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, el único que Dios les había prohibido comer. Su pecado tampoco consistió en querer conocer el bien y el mal (puesto que esto es lo que corresponde a una conciencia recta), sino en querer determinar por sí mismos, arbitrariamente, qué era el bien y qué era el mal para ellos. Adán y Eva desoyeron la ley moral inscrita en su propia conciencia y obraron en contra de su misma naturaleza. Quisieron ser felices al margen de Dios o en contra de Dios, cosa absurda e imposible. Un agudo pensador comentó que el dogma del pecado original es el único dogma cristiano que es susceptible de una cuasi-comprobación empírica. En efecto, es fácil constatar que, en el ámbito de nuestra experiencia, rige lo que podríamos llamar la "ley de la culpabilidad universal". Todos nosotros, con nuestras culpas leves o graves, contribuimos a embrollar las cosas en todos los niveles y ámbitos.

La Biblia vincula el origen de la técnica con la descendencia de Caín²⁴ y asocia una portentosa obra técnica, la construcción de la torre de Babel²⁵, con un momento importante en la historia del pecado. Esto nos indica que, en el hombre caído por el pecado, el poderío técnico puede convertirse en una herramienta muy eficaz de alienación y de desunión social.

Sexta tesis. Si extrapolamos simplemente la actual tendencia a un desarrollo técnico mayormente desvinculado de la ley moral natural,

nos enfrentamos a la oscura perspectiva de una sociedad cada vez más deshumanizada.

El Papa Benedicto XVI se detiene a analizar un ámbito (el de la bioética) donde esa tendencia se muestra hoy con máxima claridad. Dice lo siguiente: “En la actualidad, la bioética es un campo prioritario y crucial en la lucha cultural entre el absolutismo de la técnica y la responsabilidad moral, y en el que está en juego la posibilidad de un desarrollo humano e integral. Este es un ámbito muy delicado y decisivo, donde se plantea con toda su fuerza dramática la cuestión fundamental: si el hombre es un producto de sí mismo o si depende de Dios. Los descubrimientos científicos en este campo y las posibilidades de una intervención técnica han crecido tanto que parecen imponer la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia. Estamos ante un *aut-aut* decisivo. Pero la racionalidad del quehacer técnico centrada sólo en sí misma se revela como irracional, porque comporta un rechazo firme del sentido y del valor. Por ello, la cerrazón a la trascendencia tropieza con la dificultad de pensar cómo es posible que de la nada haya surgido el ser y de la casualidad la inteligencia. Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve abocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas”.²⁶

La biotecnología divorciada de la ética está generando hoy problemas cada vez más graves y parece estar empeñada en una tarea de deshumanización que C. S. Lewis, en el título de uno de sus libros²⁷, denominó “la abolición del hombre”, o sea de la naturaleza humana y, por consiguiente, de la humanidad.

Continúa Benedicto XVI: “Pablo VI había percibido y señalado ya el alcance mundial de la cuestión social. Siguiendo esta línea, hoy es preciso afirmar que la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica, en el sentido de que implica no sólo el modo mismo de concebir, sino también de manipular la vida, cada día más expuesta por la biotecnología a la intervención del hombre. La fecundación *in vitro*, la investigación con embriones, la posibilidad de la clonación y de la hibridación humana nacen y se promueven en la cultura actual del desencanto total, que cree haber desvelado cualquier misterio, puesto que se ha llegado ya a la raíz de la vida. Es aquí donde el absolutismo de la técnica encuentra su máxima expresión. En este tipo de cultura, la conciencia está llamada únicamente a tomar nota de una mera posibilidad técnica. Pero no han de minimizarse los escenarios inquietantes para el futuro del hombre, ni los nuevos y potentes instrumentos que la «cultura de la muerte» tiene a su disposición. A la plaga difusa, trágica, del aborto, podría añadirse en el futuro, aunque ya subrepticamente *in nuce*, una sistemática planificación

eugenésica de los nacimientos. Por otro lado, se va abriendo paso una *mens eutanásica* [mentalidad eutanásica], manifestación no menos abusiva del dominio sobre la vida, que en ciertas condiciones ya no se considera digna de ser vivida. Detrás de estos escenarios hay planteamientos culturales que niegan la dignidad humana. A su vez, estas prácticas fomentan una concepción materialista y mecanicista de la vida humana. ¿Quién puede calcular los efectos negativos sobre el desarrollo de esta mentalidad? ¿Cómo podemos extrañarnos de la indiferencia ante tantas situaciones humanas degradantes, si la indiferencia caracteriza nuestra actitud ante lo que es humano y lo que no lo es?²⁸

La extrapolación de estas tendencias ya presentes en la actual “cultura de la muerte” nos enfrenta a un futuro posible particularmente inquietante, anticipado en la novela (profética, en mi opinión) *Un mundo feliz*²⁹ de Aldous Huxley, que hace casi 90 años previó el advenimiento de una sociedad hedonista, masificada y clasista, marcada por la manipulación del origen de la vida humana, por medio de la clonación. De proseguir el curso actual, el ser humano se convertirá en un producto técnico más, comprable y vendible por catálogo.

Séptima tesis. Nuestro Señor Jesucristo, único Redentor del hombre y Salvador del mundo, es también el Salvador de la ciencia y de la técnica.

Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, asumió la naturaleza humana y, al asumirla, la redimió, uniéndola a su divinidad. Nada de lo verdaderamente humano le es ajeno. Dado que la ciencia y la técnica son realidades humanas, Cristo también ha redimido la ciencia y la técnica.

El físico, historiador y teólogo húngaro Stanley Jaki, en varias de sus numerosas obras, insistió en que Cristo es el Salvador de la ciencia, mostrando que sólo el cristianismo proporcionó las condiciones espirituales y culturales adecuadas para hacer posible el florecimiento de la ciencia.³⁰ No es ninguna casualidad que la ciencia moderna haya nacido en la civilización cristiana, y no en otras.

Jesucristo fue carpintero³¹ e hijo adoptivo de un carpintero.³² En el original griego, en ambos casos se utiliza el término *tektion*, que significa carpintero, pero tiene también un sentido más amplio de artesano, albañil o constructor. De ese término deriva la palabra “arquitecto”, que etimológicamente significa “constructor principal”. Los años de la vida oculta de Jesús en Nazaret nos muestran que Jesús santificó el trabajo, en su caso concretamente un trabajo técnico. Por lo tanto, también para nosotros la técnica puede ser un medio de santificación. En la parábola de la casa sobre roca³³, Jesús, el *tektion*, enseña el camino de salvación para nuestra civilización técnica. Debemos reconstruirla sobre la roca firme de la Palabra de Dios revelada por Cristo. Él mismo es la piedra que los constructores desecharon y que se ha convertido en piedra angular del edificio espiritual

del que todos debemos formar parte como piedras vivas.³⁴ “Si el Señor no edifica la casa, en vano trabajan los albañiles”.³⁵

Octava tesis. Para superar la actual crisis moral de nuestra civilización técnica, necesitamos ante todo personas y comunidades santas.

Benedicto XVI escribió que “El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común”.³⁶

Durante su largo pontificado, el gran Papa San Juan Pablo II insistió mucho en que el primer deber de los cristianos es ser santos.³⁷ De ahí que un elemento fundamental de su “estrategia evangelizadora” (por así decir) fueron las canonizaciones y beatificaciones, que llevó a cabo en gran número, para re-proponer con fuerza al mundo el testimonio de los santos. Para ser santos, es decir, para alcanzar la plena realización de nuestra vocación sobrenatural, no alcanza la práctica de las virtudes técnicas. Todos sabemos, por experiencia, que es posible ser un buen ingeniero, un buen mecánico o un buen pianista y ser a la vez una mala persona. Para llegar a ser hombres cabales necesitamos adquirir y practicar otra clase de virtudes, las virtudes morales, que no nos perfeccionan en uno u otro aspecto particular, limitado o relativo, sino globalmente, en cuanto personas. A las virtudes morales, el santo añade las virtudes teologales practicadas en grado heroico.

Al final de su ya citado libro *Tras la Virtud*, Alasdair MacIntyre subraya que nuestra civilización, en su presente estado de crisis moral, tiene una urgente necesidad de comunidades abocadas a la conservación y el cultivo de la práctica de las virtudes morales. Haciendo un paralelismo entre la situación actual y la del final del Imperio Romano de Occidente, MacIntyre dice que, en nuestro caso, los bárbaros ya llevan bastante tiempo gobernándonos y termina afirmando que esperamos a un nuevo San Benito, indudablemente muy distinto del primero.³⁸

G. K. Chesterton escribió una vez que la actual crisis moral es ante todo una crisis mental. Creo que hay mucho de verdad en ello. Por eso, sin negar nada de lo anterior, agregaré que hoy también necesitamos con urgencia doctores o maestros que cultiven eficazmente el apostolado intelectual, la evangelización de la cultura. Nos puede animar una idea que expuso Christopher Dawson en uno de sus libros: el enemigo contra el que luchamos (podríamos llamarlo el "secularismo tecnocrático") puede parecer un Leviatán inexpugnable, pero tiene un punto débil: es un monstruo grande con un cerebro pequeño. Creyendo firmemente que somos humildes portadores del único mensaje de salvación que nuestro mundo necesita y en cierto modo también espera, no nos desanimemos; y redoblemos nuestros esfuerzos por cooperar, en la verdad y la caridad, con la obra redentora de Jesucristo, el Técnico que nos liberó —entre otras cosas— también de nuestra

tendencia a convertir la técnica en instrumento de esclavitud. Confíemos en Él, quien nos alienta diciéndonos: “En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo”.³⁹

- 1) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 69.
- 2) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 42.
- 3) *Génesis* 1,28.
- 4) J. M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico*, Editorial Herder, Barcelona, 1986, p. 78.
- 5) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 69.
- 6) Cf. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 51.
- 7) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 68.
- 8) Esta tendencia se nota en muchos de los errores de la teología católica “progresista” (sobre todo post-conciliar), por ejemplo en materia de diálogo ecuménico, interreligioso y con los no creyentes.
- 9) Así lo llama Juan Pablo II en su carta encíclica *Dominum et Vivificantem*, 10.
- 10) Cf. Eugenio IV, Bula *Laetentur coeli* (6/07/1439), DS 1300-1302, FIC 503-504; Eugenio IV, Bula *Cantate Domino* (4/02/1442), DS 1330-1331, FIC 505-508; Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios* (30/06/1968), nn. 8-13, FIC 509-514.
- 11) Cf. *1 Corintios* 1,24.
- 12) La nueva analogía trinitaria propuesta por Karl Rahner es consistente con el *Filioque* católico: basándose en la idea de la auto-comunicación de Dios al mismo Dios, Rahner concibe al Padre como aquel que emite y recibe esa auto-comunicación, al Hijo como aquel que es emitido y al Espíritu Santo como aquel que es recibido. Lo auto-comunicado no puede ser recibido si antes no es emitido. Por lo tanto el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo (cf. Karl Rahner, *The Trinity*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1999, c. III, especialmente pp. 101-102).
- 13) Santo Tomás de Aquino enseña que la caridad es forma, motor, madre y raíz de todas las virtudes (cf. Cuestión Disputada *De Caritate*, a. 3).
- 14) *1 Corintios* 8,1.
- 15) *1 Corintios* 13,2.
- 16) Cf. *Juan* 8,32.
- 17) Romano Amerio, *Iota Unum*, Tomo 3, Capítulo XV, n. 147.
- 18) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 68.
- 19) *Mateo* 4,4.
- 20) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 70.
- 21) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 76.
- 22) Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 1984, *Second edition*.

- 23) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 73.
- 24) Cf. *Génesis* 4,22.
- 25) Cf. *Génesis* 11,1-9.
- 26) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 74.
- 27) C. S. Lewis, *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.
- 28) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 75.
- 29) Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Plaza & Janés Editores S.A., Barcelona, 1994, 9ª edición. Esta obra, cuyo título original es *Brave New World*, fue publicada por primera vez en 1932.
- 30) Cf. Stanley L. Jaki, *The Savior of Science*, Real View Books; y Stanley L. Jaki, *Christ and Science*, Real View Books; en: <http://www.realviewbooks.com/catalog8.html>
- 31) Cf. *Marcos* 6,3.
- 32) Cf. *Mateo* 13,55.
- 33) Cf. *Mateo* 7,24-27.
- 34) Cf. *1 Pedro* 2,4-8.
- 35) Salmos 126,1.
- 36) Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 71.
- 37) Por ejemplo, cf. Juan Pablo II, carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 30-31.
- 38) “Es siempre peligroso establecer paralelismos demasiado precisos entre un período histórico y otro; y entre los más engañosos de tales paralelismos están aquellos que han sido establecidos entre nuestra propia época en Europa y Norteamérica y la época en la cual el Imperio Romano declinó adentrándose en la Edad Oscura. No obstante existen ciertos paralelismos. Ocurrió un punto de inflexión crucial en esa historia anterior cuando hombres y mujeres de buena voluntad se apartaron de la tarea de apuntalar el *imperium* Romano y cesaron de identificar la continuación de la civilidad y de la comunidad moral con la conservación de ese *imperium*. Lo que ellos se propusieron lograr en lugar de eso –a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo– fue la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales la vida moral podía ser sostenida, de modo que tanto la moralidad como la civilidad pudieran sobrevivir en la era adveniente de barbarie y oscuridad. Si mi descripción de nuestra condición moral es correcta, deberíamos también concluir que desde hace algún tiempo también nosotros hemos alcanzado ese punto de inflexión. Lo que importa en esta etapa es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales la civilidad y la vida intelectual y moral puedan ser sostenidas a través de la nueva edad oscura que ya está sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir los horrores de la última edad oscura, nosotros no estamos enteramente carentes de fundamentos para la esperanza. Esta vez, sin embargo, los

bárbaros no están esperando más allá de las fronteras; ellos ya han estado gobernándonos por bastante tiempo. Y es nuestra falta de conciencia de esto lo que constituye parte de nuestro problema. No estamos esperando a un Godot, sino a otro –indudablemente muy diferente– San Benito.” (Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 1984, *Second Edition*, p. 263; traducido del inglés por mí). MacIntyre, nacido en Escocia en 1929 y residente en los Estados Unidos, se convirtió al catolicismo a principios de los '80 y ahora procura seguir un enfoque tomista en la filosofía moral. El texto aquí reproducido es el párrafo final de *After Virtue*.

39) *Juan* 16,33.

2. DOS ANTROPOLOGÍAS EN CONFLICTO

Dos visiones del hombre

Occidente se presenta hoy como una civilización dividida, una especie de campo de batalla espiritual entre visiones del hombre profundamente antagónicas entre sí; sobre todo dos: la antropología cristiana y la antropología materialista, principalmente en su variante individualista.

La antropología cristiana considera al ser humano como un animal racional, una unidad sustancial de cuerpo material y alma espiritual, un ser inteligente y libre, creado a imagen y semejanza de Dios. La inteligencia humana tiende naturalmente a la verdad (la adecuación del pensamiento a la realidad). El ser humano es capaz de conocer y comunicar a otros la verdad de lo real. Además, la voluntad humana tiende naturalmente al bien y a la felicidad, y puede y debe alcanzarlos a través del ejercicio de su libertad. La felicidad no está en el egoísmo, sino en el don de uno mismo a Dios y a los demás. El hombre ha sido creado libremente por Dios, por amor, para conocer y amar a Dios y, en un mismo movimiento, también a los demás seres humanos. Según la antropología cristiana, el amor no es una atracción bioquímica ni un sentimiento romántico, sino la búsqueda comprometida y perseverante del bien de la persona amada.

Por ejemplo, los siguientes textos de la Sagrada Escritura ponen de manifiesto esa visión cristiana del hombre:

“Porque ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco nadie muere para sí mismo. Si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor”.¹

“Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará. Pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma? Pues ¿qué puede dar el hombre a cambio de su alma?”²

“Yo soy para mi amado y mi amado es para mí”.³

“Yo seré para él padre y él será para Mí hijo”.⁴

“Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y Él, Dios-con-ellos, será su Dios... Ésta será la herencia del vencedor: Yo seré Dios para él, y él será hijo para Mí”.⁵

La antropología materialista, en cambio, ve al hombre como un mero animal, producto del azar, cuya existencia carece de un fin último objetivo, por lo que en definitiva le conviene pasar la vida buscando el placer. El materialista suele ser también nominalista. En ese caso niega la existencia de la naturaleza humana, del orden moral objetivo y del bien común. De ahí que muy a menudo el materialismo lleve al individualismo. La antropología individualista sostiene el ideal de un ser humano sin vínculos, ataduras, ni compromisos absolutos. Así se tiende a romper la debida relación del

hombre con Dios (es decir, la religión). Según el individualismo, el ser humano existe para sí mismo y busca siempre sólo y exclusivamente su propio bien, su propia felicidad. La caridad (el amor cristiano), la búsqueda desinteresada del bien de la persona amada, no existe. El pretendido altruismo no es más que un egoísmo oculto o disfrazado. El amor es un tipo de atracción que busca en definitiva el propio placer, la propia felicidad. Esta visión del hombre se expresa, por ejemplo, en la siguiente cita de Fritz Perls, fundador de la Terapia Gestáltica: “Yo hago lo mío y tú haces lo tuyo. No estoy en el mundo para llenar tus expectativas. Y tú no estás en el mundo para llenar las mías. Tú eres tú y yo soy yo. Y si por casualidad nos encontramos es hermoso. Si no, no puede remediarse.”

El individualismo se relaciona con el relativismo, doctrina que niega la capacidad humana de conocer la verdad de lo real. El relativismo no define la verdad como adecuación del pensamiento con la realidad, porque considera que la realidad es incognoscible; por lo tanto el relativismo reduce la verdad a la mera coherencia: la adecuación del pensamiento consigo mismo. Al perder el acceso al terreno común de la realidad objetiva, independiente del sujeto, en el relativismo cada uno queda prisionero de sus propias ideas, de su propia subjetividad, en última instancia incomunicable.

El individualismo se relaciona también con el liberalismo y el utilitarismo. Al perderse de vista la relación de la libertad con la verdad, se tiende a absolutizar la propia libertad de elección, que no es vista ya como un medio para un fin (el libre don de uno mismo en el amor), sino como un fin en sí misma. Además, se tiende a absolutizar el propio placer y a procurar la realización del individuo por medio de la satisfacción de todos sus deseos.

Dos visiones del matrimonio

La antropología cristiana y la antropología individualista también dan lugar a dos visiones enfrentadas del matrimonio.

Según la antropología cristiana, el ser humano no existe por sí mismo ni existe sólo ni principalmente para sí mismo. Según un dicho de nuestro Señor Jesucristo, “hay más alegría en dar que en recibir”.⁶ Por eso el cristianismo ve al matrimonio como una alianza de amor. Según la doctrina católica, el matrimonio es un consorcio de toda la vida entre un hombre y una mujer, ordenado por su propia índole natural al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de los hijos.⁷ La causa eficiente del matrimonio es el mutuo consentimiento matrimonial. Éste es “el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio”.⁸ Se trata de una mutua entrega y aceptación total, absoluta e incondicional, que es ratificada y sellada (consumada) en la primera relación conyugal, mediante la cual los dos se hacen “una sola carne”.⁹ Según la doctrina católica, las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad, la fidelidad, la indisolubilidad y la

apertura a la procreación. Para ser válido, el mutuo consentimiento debe tener por objeto el verdadero matrimonio, que incluye dichas propiedades esenciales. Por ejemplo, un matrimonio contraído con mentalidad divorcista (“me caso, pero si me va mal me divorcio”) es un matrimonio nulo. No en vano el matrimonio ha sido considerado en todas las culturas (casi hasta nuestros tiempos) como una realidad sagrada. Según la doctrina católica, el contrato matrimonial válido entre dos bautizados se identifica con el sacramento del matrimonio. El matrimonio cristiano es signo e instrumento de la unión de amor fiel, indisoluble y fecunda entre Cristo y su Iglesia.

Según la antropología individualista, el ser humano existe en definitiva para sí mismo, busca siempre y en todo lugar nada más que su propia felicidad. Esta antropología es consistente con una visión del matrimonio como un mero contrato. El matrimonio consistiría en un mero intercambio de bienes y servicios entre los cónyuges y se diferenciaría de otros contratos por el hecho de implicar una cohabitación o convivencia de índole sexual. Dado que –según esta visión– el matrimonio es un mero contrato, cuyas cláusulas no provienen de la naturaleza humana ni de un orden moral objetivo, sino de la voluntad de las partes contratantes, en el contexto de un consenso social mayoritario que la condiciona en parte, no se ve por qué (siempre y cuando se lograra ese consenso) el contrato matrimonial debería ser sólo entre un hombre y una mujer, y no, por ejemplo, entre dos hombres o dos mujeres. En esa misma línea, tampoco resulta claro por qué el matrimonio debería ser sólo entre dos personas, y no entre tres o más. El carácter subjetivista de esta visión del matrimonio hace que tampoco la generación y educación de los hijos sea un fin esencial del pacto matrimonial. Por lo tanto, uno podría casarse legítimamente con o sin voluntad de tener hijos con su pareja. Tener o no tener hijos sería una cuestión en el fondo independiente del matrimonio: podría haber matrimonios que buscaran sólo una especie de disfrute egoísta entre dos, excluyendo positivamente la procreación; y matrimonios que buscaran procrear mediante la intervención de terceros, ajenos al pacto conyugal. En esta visión del matrimonio tampoco hay lugar para la indisolubilidad matrimonial. Al ser el matrimonio un mero contrato, parece normal que ese contrato pueda ser disuelto bajo ciertas condiciones, por ejemplo, por acuerdo mutuo de las partes. Más aún, el individualismo radical implica en último término la posibilidad de disolver el matrimonio por la sola voluntad de una cualquiera de ambas partes. Se produce así una trivialización del matrimonio, que termina siendo a veces un contrato menos exigente que el contrato con una empresa de televisión por cable. Es claro que un matrimonio así concebido ha perdido todo vestigio de carácter sagrado, por lo cual no es de extrañar que sea celebrado por medio de una ceremonia laica.

Dos visiones de la sociedad

Según la antropología cristiana, el hombre es siempre un ser individual y social a la vez. Para el ser humano, la sociedad no es un mal necesario, sino un bien. El hombre no existe para sí mismo, para buscar un disfrute egoísta de la vida, sino para dar gloria a su Creador (que es Amor), amando a Dios y al prójimo. Los dogmas de la comunión de los santos y del pecado original indican los lazos misteriosos pero reales que unen entre sí a todos los individuos humanos. Si alguien se eleva moralmente, eleva en cierto modo a la humanidad entera; y si alguien se degrada moralmente, degrada en cierto modo a toda la humanidad. La doctrina social católica supone la existencia, no sólo de los bienes de los individuos, sino también de un “bien común” de la sociedad. El logro o el aumento del bien común favorece, aunque de modos diversos, a todos los miembros de una sociedad. La vida social no es como un “juego de suma cero”, donde si alguien gana es porque otro u otros pierden. La misma doctrina sostiene los dos principios (correlativos) de solidaridad y de subsidiariedad. El principio de solidaridad establece que, en definitiva, todos somos responsables de todos. No me es lícito dejarme dominar por la indiferencia hacia los demás, ni desentenderme absolutamente de la suerte de mi prójimo, como hizo Caín, el primer fratricida: “Yahveh dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?» Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?»”¹⁰ Por su parte, el principio de subsidiariedad establece que la solidaridad social no debe ejercerse de un modo desordenado, como si cualquiera pudiera entrometerse en cualquier asunto ajeno, sino dentro de un orden en el que se respete adecuadamente el ámbito de libertad y responsabilidad de cada persona y cada organización. De este principio resulta por ejemplo: que el Estado no debe absorber las responsabilidades que corresponden a las personas, las familias, las empresas, las organizaciones de la sociedad civil, etc.; que el gobierno nacional no debe hacer lo que pueden hacer mejor los gobiernos locales; que una comunidad de naciones no debe atropellar la soberanía de las naciones que la integran; etc. La sociedad cristiana ideal es, según una bella expresión del Papa San Pablo VI, una “civilización del amor”, donde cada miembro de la sociedad, actuando de modo solidario y subsidiario, busca, no sólo su propio bien, sino el bien de su familia, de su empresa, etc. y el bien común de su nación y de toda la humanidad. No hay libertad sin solidaridad, y no hay solidaridad sin amor.

En cambio, según la antropología individualista el ser humano existe para sí mismo y los demás seres humanos son en cierto modo sus adversarios. Se suele decir que “mi libertad termina donde empiezan las libertades de los demás”. Esta frase tan común implica una noción individualista de la libertad. Si lo que yo quiero es maximizar mi libertad y los otros limitan mi libertad, la aparición de los otros es una mala noticia para mí. El filósofo existencialista y marxista Jean Paul Sartre sintetizó esta

visión individualista en una frase famosa: “El infierno son los otros”. ¿Qué implica el individualismo cuando se aplica a escala social? Thomas Hobbes, el pensador inglés del siglo XVII que sentó las bases de la filosofía política absolutista, partió de este principio: “*Homo homini lupus*” (“El hombre es el lobo del hombre”). Según Hobbes, los seres humanos somos por naturaleza enemigos los unos de los otros. Por lo tanto, en el “estado de naturaleza” con frecuencia los hombres se dañaban y mataban los unos a los otros. Para poner fin a ese peligroso estado de anarquía, los hombres realizaron el “contrato social”, renunciando a sus libertades individuales a favor del monarca absoluto, en busca de seguridad. Jean-Jacques Rousseau, partiendo de una antropología mucho más optimista (suyo es “el mito del buen salvaje”), llegó a una conclusión parecida: el hombre es bueno por naturaleza, pero la sociedad lo corrompe y esclaviza. Según Rousseau, en el “contrato social” el individuo cede sus derechos a la “voluntad general”, que es infalible, y así alcanza la verdadera libertad. En la visión de Rousseau, la soberanía absoluta, que según Hobbes correspondía al monarca absoluto, pasa a pertenecer al “pueblo”. De este modo Rousseau y la Revolución Francesa (de la que fue uno de sus principales inspiradores) sembraron la semilla de los modernos totalitarismos colectivistas. En la perspectiva individualista de Hobbes, Rousseau y otros pensadores, la sociedad es un mal necesario y el “contrato social” es un intento de balancear la libertad y la seguridad de los individuos. Es interesante notar que gran parte de la “derecha” y de la “izquierda” políticas comparten la misma premisa individualista. La “derecha” intenta maximizar la libertad a expensas de la seguridad, mientras que la “izquierda” busca maximizar la seguridad (o magnitudes correlativas a ella, como la justicia y la igualdad) a expensas de la libertad. Para el individualista, el amor verdadero, la búsqueda desinteresada del bien ajeno, no es más que una quimera. Por tanto, la sociedad individualista no es una “civilización del amor”, sino una trama trabajosa y en cierto modo *contra natura* que intenta lograr el equilibrio de los distintos intereses de los individuos, necesariamente contrapuestos entre sí.

Dos visiones de los derechos humanos

Según la antropología cristiana, el ser humano tiene derechos porque tiene deberes. Un derecho no es otra cosa que la contracara de un deber. Mis derechos son los deberes que los demás seres humanos tienen para conmigo. Al crear al hombre, Dios le dio una naturaleza determinada (la de “animal racional”, es decir animal espiritual, personal) y lo elevó dándole una vocación sobrenatural: llegar a la perfecta comunión de amor con Él en la vida eterna. Los actos humanos (conscientes y libres) son moralmente buenos o malos según que conduzcan al hombre a su fin último (Dios) o lo alejen de él. La ley moral no es una coacción impuesta al ser humano desde afuera, sino que es la ley natural e interior que rige su propio desarrollo en

cuanto persona. Actuar moralmente equivale exactamente a obrar según la razón, según la verdad de nuestra misma naturaleza humana. Hemos sido creados por amor y para el amor, por lo cual debemos amar a Dios y a nuestro prójimo. La ley suprema del amor implica determinadas consecuencias: las normas morales particulares. Por lo tanto se debe distinguir entre la dignidad humana ontológica, que corresponde a la naturaleza humana y es independiente de los actos buenos o malos del hombre, y la dignidad moral, que puede crecer o decrecer en función de la moralidad o inmoralidad de los actos humanos. En virtud de su creación, cada hombre es siempre “imagen de Dios”, pero su semejanza con Dios puede aumentar o disminuir en función del ejercicio de su libertad responsable. Los derechos humanos básicos tienen su fundamento en la dignidad humana ontológica, es decir en un don gratuito del Creador. Por lo tanto son inherentes a la naturaleza humana y son inalienables. Nada ni nadie, tampoco nada que hagamos o dejemos de hacer, podrá despojarnos jamás de ninguno de esos derechos, porque la voluntad de Dios es inmutable. En la filosofía del derecho, esta visión cristiana de los derechos humanos se conoce como “iusnaturalismo”: los derechos humanos son naturales, anteriores a cualquier ley positiva. Al Estado no le corresponde crear, modificar o suprimir esos derechos, sino simplemente reconocerlos. Tanto la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas como la Constitución de la República Oriental del Uruguay denotan una impronta iusnaturalista.

En cambio, según la antropología individualista, tanto los derechos como los deberes humanos surgen del “contrato social”. Como consecuencia del “primado del yo”, los derechos tienen primacía frente a los deberes. De ahí que hoy se hable tanto de los derechos humanos y tan poco de los deberes humanos. En la filosofía del derecho, esta visión individualista de los derechos humanos se conoce como “positivismo jurídico”: los derechos humanos surgen del consenso social y dependen de las leyes humanas positivas. La ley puede crear, modificar o suprimir los derechos humanos. La combinación de la democracia liberal y el positivismo jurídico crea el peligro de la “dictadura de las mayorías”. La mayoría de los ciudadanos o de sus representantes, por vías formalmente “democráticas”, puede despojar a una minoría (por ejemplo, los seres humanos aún no nacidos, los enfermos terminales, etc.) de sus derechos humanos. Se trata de un caso particular de la “ley del más fuerte”, en el que la fuerza determinante es la del número de votos. Nadie puede garantizar que, siguiendo este camino, que hoy pasa por ejemplo por la legalización del aborto, la eutanasia y el suicidio asistido, no volvamos a caer mañana en la legalización de la esclavitud. De hecho hoy los “embriones sobrantes” de la fecundación *in vitro* son tratados con frecuencia peor que algunos esclavos del siglo XVIII.

Dos visiones de la laicidad

La antropología cristiana conduce a una visión de la laicidad como legítima autonomía de los asuntos temporales, de la cultura humana y de la comunidad política.¹¹ Esta visión de la laicidad contradice tanto al integrista, que niega la autonomía de la realidad creada, como al secularismo, que la exagera considerándola como independencia respecto de Dios. Mientras que el integrismo une indisolublemente a la fe cosas que le pertenecen sólo accidentalmente, el secularismo separa de la fe cosas que le pertenecen sustancialmente. El Concilio Vaticano II rechaza ambos errores, afirmando que las cosas creadas y la sociedad gozan de leyes y valores propios, que el hombre debe descubrir y emplear, y que la realidad creada depende de Dios y debe ser usada con referencia a Él.¹² La laicidad así entendida debe ser considerada como un fruto maduro del cristianismo. Está implícita en la famosa sentencia de Jesús: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.¹³ Todo es de Dios, pero de tal modo que hay un ámbito que es también del César, aunque éste esté subordinado a Dios. Más de una vez Benedicto XVI ha llamado “laicidad positiva” a esta visión de la laicidad.

En cambio la antropología individualista lleva a identificar la laicidad con el laicismo, que procura la exclusión de la religión del espacio público. El individualismo concibe a los individuos como mónadas aisladas entre sí que buscan sólo su propia autorrealización individual. Al absolutizar la libertad de elección del individuo, tiende a desvincular a éste de sus semejantes, “liberándolo” de toda atadura o compromiso permanente con ellos, del tipo que sea: matrimonial, familiar, social, etc. El mismo impulso ideológico que forma esta “sociedad de la desvinculación”¹⁴ tiende a desvincular al hombre de Dios, “liberándolo”, por lo menos en el ámbito público, de la relación religiosa con Él. Esta visión de la laicidad es un fruto de la Ilustración racionalista. No busca sólo una separación entre la Iglesia y el Estado, sino una “separación sin reconocimiento”. Tiende a organizar la vida social como si Dios y la religión no existieran. Con frecuencia da lugar a una actitud hostil contra la religión, sobre todo la religión católica, principal defensora de la ley moral natural. El laicismo pretende quitar a los cristianos el derecho a actuar como cristianos en política y quitar a la Iglesia el derecho a enseñar su doctrina moral social. En nombre de la “tolerancia”, es intolerante con la fe de la Iglesia Católica; y, en nombre de la libertad de pensamiento, pretende imponer la filosofía relativista como requisito indispensable para la pacífica convivencia democrática.

Dos espíritus contrapuestos

En esta sección final procuraré mostrar que las dos antropologías principales de nuestro tiempo (la antropología cristiana y la antropología materialista-individualista) provienen de dos espíritus contrapuestos y tienden a producir frutos contrarios entre sí. “Dos amores construyeron

dos ciudades: el amor de Dios hasta el desprecio de uno mismo, la ciudad de Dios; el amor de uno mismo hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrena”.¹⁵

El amor de Dios aquí referido es la caridad, virtud teologal que proviene de un don del Espíritu Santo. Obviamente, el “desprecio de uno mismo” implicado por la caridad no debe ser entendido como una especie de “auto-odio”, que sería enfermizo y maligno, sino como abnegación y sacrificio por amor, en el sentido de la Cruz de Cristo. El Evangelio no prohíbe el amor bien entendido a uno mismo (prohibición que sería absurda, porque necesariamente queremos nuestra propia felicidad), sino que lo ubica en su verdadero contexto: el amor a Dios sobre todas las cosas y el amor al prójimo como a uno mismo, con el mismo amor de Cristo. La caridad une al hombre a Dios y a su prójimo, formando una comunión divino-humana, que es la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios.

En cambio, el amor de uno mismo hasta el desprecio de Dios es el pecado capital de la soberbia, que llevó a Lucifer a su orgullosa y trágica decisión de no servir a Dios. Por las insidias del demonio el pecado entró en el mundo y se difundió luego en la humanidad caída. El pecado divide y desune: separa al hombre de Dios y a los hombres entre sí, sumiéndolos en la espantosa confusión de un conflicto de todos contra todos. Por el pecado, el hombre se encuentra dividido incluso en sí mismo, alienado, separado de la verdad más íntima de su mismo ser y de su verdadera vocación.

En el nivel personal y en el nivel social, debemos pues elegir entre Babel y Pentecostés, entre el espíritu del mal y el Espíritu de Dios. Los frutos de esas dos posibles elecciones son dramáticamente opuestos entre sí. “Por mi parte os digo: Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais. Pero, si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes, sobre las cuales os prevengo, como ya os previne, que quienes hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios. En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley. Pues los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias. Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu”.¹⁶

Samuel Huntington alcanzó fama mundial mediante la siguiente tesis: la política internacional del siglo XXI estará dominada por el choque de civilizaciones, y especialmente por el choque entre las civilizaciones occidental e islámica. Por mi parte creo que hay muchas y buenas razones

para sostener que la principal amenaza a la paz mundial no será el choque entre el Occidente y el Islam, sino el choque de Occidente consigo mismo, su rebelión secularista contra sus propias raíces cristianas.

En la parábola del trigo y la cizaña Jesucristo nos enseña que el Reino de Dios y el reino del diablo coexistirán y se enfrentarán entre sí hasta el fin del mundo, cuando Dios manifestará su juicio definitivo sobre cada ser humano, retribuyendo a cada uno según sus obras.¹⁷ La pugna entre ambos reinos se produce no sólo en el nivel individual, sino también en el nivel social, tendiendo a constituir por una parte una civilización o cultura del amor y por otra parte una “anti-civilización” o “cultura de la muerte”.¹⁸ Si bien es cierto que esta pugna se ha dado siempre en toda sociedad humana desde el pecado original de nuestros primeros padres, cabe afirmar que ella ha adquirido una especial intensidad en nuestros días y en particular en nuestra civilización occidental. Para entender esto, quizás nos ayude esta reflexión: desde el primer pecado, siempre ha habido egoísmo en el mundo; pero es propio de nuestra época el haber “racionalizado” el egoísmo, convirtiéndolo en una ideología: el individualismo. Es por esto, sobre todo, que Occidente aparece hoy como una civilización dividida en dos: la cultura cristiana y la cultura individualista y secularista. Tanto en nuestra América como en la vieja Europa se enfrentan hoy claramente esas dos concepciones principales del hombre y del mundo, profundamente antagónicas entre sí. Dado que la familia es la célula básica y fundamental de la sociedad humana, no es extraño que ella esté en el centro de la lucha entre esas dos culturas.

Más allá de los males comunes a todas las épocas (guerras, hambrunas, epidemias), el mundo actual sufre algunos males muy característicos de nuestra época, consecuencias directas de una amplia difusión de la mentalidad individualista. En un paralelismo con las diez plagas de Egipto, enumeraré a modo de ejemplo diez plagas típicas del mundo actual: el aumento y la trivialización del divorcio; el surgimiento y auge de la eugenesia; la eutanasia, que retoma, en nuestra civilización técnica, las antiguas prácticas paganas de eliminación de los “indeseables”; la búsqueda de un “paraíso artificial” a través de la drogadicción; la anticoncepción, fruto envenenado de la “liberación sexual”; la legalización del aborto, la mayor lacra moral de nuestra época; la multiplicación de los concubinatos, debido al individualismo aplicado a las relaciones entre el hombre y la mujer; la promoción de la homosexualidad y la transexualidad a través de la ideología de género; la reproducción humana artificial, que trata al hombre como un mero producto de la técnica; y, finalmente, el aumento de los suicidios, claro síntoma de la desesperación que inunda a una sociedad que parece olvidar cada vez más el sentido trascendente de la vida, del amor, del trabajo y del sufrimiento del hombre. Quiera Dios que, bajo el impulso de su gracia, podamos resistir la embestida de la cultura individualista,

mantenernos firmes en la fe católica y apostólica, y dar muchos frutos de alegría y paz (¡la alegría y la paz de Cristo!) en un mundo que tanto los necesita.

- 1) *Romanos* 14,7-8.
- 2) *Marcos* 8,34-37.
- 3) *Cantar de los Cantares* 6,3.
- 4) 2 *Samuel* 7,14.
- 5) *Apocalipsis* 21,3.7.
- 6) *Hechos de los Apóstoles* 20,35.
- 7) Cf. *Código de Derecho Canónico*, canon 1055,1.
- 8) *Código de Derecho Canónico*, c. 1057,2.
- 9) *Génesis* 2,24.
- 10) *Génesis* 4,9.
- 11) Cf. Concilio Vaticano II, constitución pastoral *Gaudium et Spes*, nn. 36, 59, 76.
- 12) Cf. Concilio Vaticano II, constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 36.
- 13) *Mateo* 22,21.
- 14) Como la llama el político católico español Josep Miró i Ardèvol.
- 15) San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 14,28.
- 16) *Gálatas* 5,16-25.
- 17) Cf. *Mateo* 13,24-30.36-43.
- 18) Cf. Juan Pablo II, *Gratissimam sane*, Carta a las familias, 2/02/1994, n. 13.

3. LA ACCIÓN POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS⁰

La dimensión política de la fe cristiana

Al afirmar la legítima autonomía de la comunidad política, la Iglesia Católica reconoce no tener las soluciones a todos los problemas políticos que enfrentan las sociedades humanas. Por ejemplo, no es tarea de la Iglesia enseñar a los uruguayos si debemos o no privatizar la Administración Nacional de Combustibles, Alcohol y Portland (ANCAP); y es muy dudoso que sea tarea suya determinar si y hasta qué punto específico es conveniente o no para los latinoamericanos adoptar los diez lineamientos generales de política económica agrupados por John Williamson bajo el nombre de “Consenso de Washington”. En este terreno tienen la palabra los partidos y las ideologías políticas. Ésta es una de las razones por la que la Iglesia prohíbe a los clérigos ejercer cargos del gobierno civil y participar activamente en partidos políticos.¹ La Iglesia tiene una sola cosa que ofrecer a los hombres: nada más ni nada menos que la Palabra de Dios hecha carne, Jesucristo, el Salvador del mundo, quien nos ha revelado la verdad acerca de Dios y la verdad acerca del hombre. Por otra parte, sin embargo, esta verdad revelada acerca del hombre se refiere tanto a la dimensión individual como a la dimensión social del ser humano. La fe cristiana tiene consecuencias ineludibles en el terreno de la moral social. Por ende la Iglesia cuenta con valiosísimos principios orientadores en el área de los asuntos culturales, políticos y económicos, a tal punto que se puede afirmar que “no existe verdadera solución para la 'cuestión social' fuera del evangelio”.² “El carácter secular es propio y peculiar de los laicos... A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios”.³ No se ha de confundir la secularidad del laico con el secularismo. Este último propone una visión dualista que disocia absolutamente los ámbitos público y privado de la vida del hombre, relegando la religión únicamente a la esfera privada. Esta visión procede de un racionalismo que considera a la fe como un sentimiento irracional que desune a los hombres y que no tiene derecho de ciudadanía en el ámbito público, por ser éste un ámbito reservado a la mera racionalidad. Empero, en verdad no tenemos que dejar de ser cristianos al salir de nuestras casas o templos y entrar a las escuelas, los lugares de trabajo, el Parlamento, etc. Debemos actuar como cristianos siempre y en todo lugar, también en el ámbito político.

Los dos problemas políticos principales

El problema político principal del siglo XX podría sintetizarse aproximadamente en la siguiente pregunta: *¿Cuál debe ser el rol del Estado en la vida de la sociedad?* Las distintas respuestas a esta cuestión suelen ser representadas gráficamente sobre un eje horizontal: a) en la extrema izquierda se ubica el

socialismo colectivista, en el que el Estado asume un rol totalitario; b) en la extrema derecha se ubica el liberalismo individualista, en el que el Estado asume un rol mínimo; c) entre ambos extremos se ubica toda una gama de posiciones más moderadas.

Desde la perspectiva de la fe católica, existe un pluralismo político legítimo. Las propuestas políticas legítimas para un católico deben ser compatibles con los siguientes dos principios básicos de la doctrina social de la Iglesia: a) el principio de solidaridad, según el cual el Estado debe promover la justicia social, tutelando especialmente los derechos de los débiles y los pobres;⁴ b) el principio de subsidiariedad, según el cual el Estado no debe sofocar los derechos del individuo, la familia y la sociedad, sino que debe promoverlos.⁵ Si uno se mueve desde el centro hacia la derecha sobre el referido eje horizontal, llega un momento en que deja de respetar el principio de solidaridad. En cambio, si uno se mueve desde el centro hacia la izquierda, llega un momento en que deja de respetar el principio de subsidiariedad. Entre ambos puntos está la zona del pluralismo político legítimo.

Los conflictos políticos cotidianos se dan habitualmente entre las distintas posiciones existentes sobre ese eje horizontal. Sin embargo, de vez en cuando determinados asuntos ponen de manifiesto otro problema político fundamental, que podría formularse así: *¿Cuál debe ser la actitud del Estado con respecto a la ley moral natural?* Las distintas respuestas a esta segunda cuestión podrían ser representadas gráficamente sobre un eje vertical: A) En la parte superior ubico la respuesta que postula una actitud positiva del Estado hacia la ley moral natural. Aquí se inscribe la doctrina católica, ya que según ésta el Estado existe para buscar el bien común y esto sólo puede lograrse respetando el orden moral establecido por Dios en la naturaleza humana.⁶ B) En la parte central ubico la respuesta del liberalismo político, que postula una actitud neutral del Estado hacia la cuestión del bien y el mal. C) En la parte inferior ubico las respuestas radicales que postulan una actitud negativa del Estado hacia la ley moral; por ejemplo: la “dictadura del relativismo”, que hace de la negación del orden moral objetivo un postulado básico del Estado democrático. Creo que, por diversas razones, entre las cuales ocupa un lugar de primer orden el fracaso del sistema comunista, este “eje vertical” asumirá un papel cada vez más importante en la vida política de las sociedades del siglo XXI, llegando quizás a superar la notoriedad del “eje horizontal”.⁷ A continuación procuraré mostrar que esto ya está ocurriendo.

La “sociedad del divorcio”⁸

Utilizaré la metáfora del divorcio para caracterizar la sociedad occidental contemporánea en su vertiente individualista y secularista, que parece ser la dominante. Nuestra sociedad puede ser descrita como “sociedad del

divorcio”, pues ha divorciado o está divorciando realidades que deben permanecer unidas en fecunda relación. En efecto, ella se caracteriza por varios “divorcios”, que paso a describir.

En primer lugar, la cultura actual se caracteriza por *el divorcio entre la fe y la razón*, “las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”.⁹ El capítulo IV de la encíclica *Fides et Ratio* sintetiza magníficamente la historia del pensamiento occidental bajo el punto de vista de la relación entre la fe y la razón. La tercera y última parte de ese capítulo se titula *El drama de la separación entre fe y razón*.¹⁰ Allí Juan Pablo II muestra cómo la síntesis de fe y razón lograda por Santo Tomás de Aquino y la teología escolástica del siglo XIII se fue oscureciendo a lo largo de los siglos sucesivos. El gran Papa relaciona la separación entre fe y razón con “el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea”¹¹: el hombre actual está amenazado por los resultados de su propio trabajo.¹² Después de haber sufrido los influjos del nominalismo de fines de la Edad Media, la vertiente paganizante del Renacimiento, la tendencia fideísta de la Reforma protestante, la Ilustración racionalista, el idealismo y el materialismo de los siglos XIX y XX y el relativismo de la post-modernidad, hoy nuestra cultura occidental tiende a ver a la verdad como esclavizante y a la certeza como una amenaza a la tolerancia que posibilita la convivencia pacífica.

En segundo lugar, nuestra cultura se caracteriza por una crisis de la familia, cuya raíz principal es *el divorcio entre marido y mujer*. Cuando una sociedad introduce la disolución del matrimonio en su legislación, deja de ser cristiana, porque el divorcio presupone una antropología individualista incompatible con el cristianismo. En efecto, la mentalidad divorcista supone en el fondo que el ser humano es incapaz de amar de verdad, comprometiéndose radicalmente con otra persona para toda la vida, o bien asume que un compromiso absoluto con otro es una esclavitud destructiva. Esta concepción divorcista ha sido impuesta a los pueblos cristianos por la fuerza de la ley civil y se difunde como una enfermedad contagiosa.

En tercer lugar, nuestra moderna sociedad secularista se caracteriza por *el divorcio (no la sana distinción o separación) entre la Iglesia y el Estado*. Este divorcio asume formas diferentes en distintos países. Uruguay se inspiró en el modelo secularista radical de Francia (un modelo de separación sin reconocimiento) y lo aplicó con inusitado rigor, organizando el Estado casi como si la religión no existiera. Citaré aquí las conclusiones de un brillante artículo sobre este tema: “La primera conclusión es que, cuando tuvimos que elegir una modalidad de separación entre el estado y las confesiones religiosas, los uruguayos elegimos una solución particularmente radical [la laicidad a la francesa]... y claramente marginal en el mundo democrático. La segunda conclusión es que, cuando tuvimos que aplicar esa solución, lo hicimos tal vez con coherencia pero ciertamente con una intransigencia que

ni siquiera encontramos en los padres de la idea. La tercera conclusión es que los uruguayos seguimos sin discutir ese modelo, pese a que sus propios autores lo están sometiendo a revisión. Creo que todo esto debería llevarnos a reflexionar sobre nuestras opciones normativas y nuestras prácticas institucionales”.¹³ Desgraciadamente, el laicismo radical está cobrando cada vez más fuerza en gran parte del mundo.

En cuarto lugar recuerdo que en todo el mundo existe hoy una fuerte tendencia al *divorcio entre la moral y el derecho*. Esta tendencia se manifiesta, con frecuencia creciente, mediante numerosas iniciativas (exitosas o no) a favor de la legalización del aborto, la fecundación *in vitro*, la experimentación con embriones, la clonación humana, la eutanasia, el suicidio asistido, el divorcio por la sola voluntad de cualquiera de los cónyuges, las “uniones libres”, el “matrimonio homosexual”, etc. En la cultura relativista, la moral pertenece al ámbito de los sentimientos, de lo irracional, de lo privado, sin vigencia en el ámbito público. La ley se comprende y se practica en clave positivista. Se busca proteger los derechos humanos, pero éstos son privados de su fundamento trascendente, exponiéndolos a ser desconocidos o distorsionados por la dictadura de la mayoría. Se inventan nuevos y falsos derechos humanos: los “derechos sexuales y reproductivos”. Se producen impunemente muchos atentados contra la libertad de educación y la libertad de expresión acerca de temas morales, etc.

En quinto lugar, se difunde actualmente con mucha fuerza en todo el mundo una ideología feminista radical, llamada “perspectiva de género”, que procura el *divorcio entre la naturaleza y la cultura*. Se minimiza la importancia de lo natural (el “sexo”) y se prioriza el “género”, concebido como una mera construcción cultural. Se sostiene la existencia de múltiples “géneros” (al principio se hablaba de cinco géneros y hoy se habla de cientos) y se defiende la libre elección de la “orientación sexual”, como un derecho humano básico. Se promueve la “diversidad sexual” y se denuncia cualquier visión discrepante con esta ideología como fundamentalismo y discriminación.

En sexto lugar, desde hace unos 60 años se promueve el *divorcio entre la relación sexual y la procreación*, primero mediante la anticoncepción y luego también a través de la fecundación artificial. La anticoncepción tiende a banalizar las relaciones sexuales, privándolas de su apertura a la fecundidad, mientras que la fecundación artificial tiende a convertir al ser humano en un producto de laboratorio, comprable por catálogo.

En séptimo y último lugar, el “humanismo secular” que padece nuestra civilización se caracteriza por el *divorcio entre la moral, por un lado, y la economía, la ciencia y la tecnología, por otro lado*. La ciencia y la tecnología practicadas sin límites éticos se convierten en una gran amenaza contra el género humano. Incrementan cada vez más el poder del hombre, pero éste sigue desorientado en torno a la forma correcta de usar ese poder siempre creciente. La

economía tiende a sustentarse en una visión reduccionista del ser humano como simple productor o consumidor de bienes y servicios. La empresa, motor de la economía, tiende a estar motivada principalmente por un afán desenfrenado de lucro. Si bien últimamente se está difundiendo la noción de responsabilidad social empresarial, muchas veces esta noción encubre una nueva manifestación del viejo economicismo. Así la responsabilidad social empresarial se convierte, en muchos casos, en una continuación del afán desordenado de lucro por otros medios; y el “marketing social” se vuelve una herramienta más del *business as usual*.

Los siete “divorcios” enumerados tienen su primer principio en el “divorcio” fundamental entre el hombre y Dios, propio del ateísmo práctico, cuya primera consecuencia es el “divorcio” entre el hombre y su prójimo, propio del individualismo. Frente a esta triste y amenazadora situación, los cristianos debemos asumir con renovado ardor la gran tarea de la evangelización de la cultura, re-edificando la cultura cristiana y sembrando la buena noticia de la verdad cristiana en las familias, las empresas, los centros educativos, los medios de comunicación social, los partidos políticos, etc. Nuestra tarea política consiste fundamentalmente en reconstruir en la sociedad los vínculos deshechos por la “cultura del divorcio”.

Tres modelos de participación política

Como nos recordaron hace años los Obispos uruguayos, la acción política de los católicos debe ser regida por los tres principios básicos sintetizados en esta célebre máxima eclesiológica: “Unidad en lo necesario, libertad en lo opinable, caridad en todo”.¹⁴ La unidad en lo necesario exige que nuestra lealtad primera y fundamental esté referida a Jesucristo y a la doctrina católica, tal como ésta es enseñada por el Magisterio de la Iglesia. La libertad en lo opinable supone que cada católico tiene plena libertad de opinión y de acción en todos los asuntos sobre los cuales la doctrina de la Iglesia no se pronuncia; pero debe evitar presentar su opinión como la única legítima para un cristiano.¹⁵ La caridad, forma de todas las virtudes, no puede dejar de informar también los actos políticos. A continuación describiré brevemente, en función de estos tres principios, tres modelos de participación política del pueblo católico.

El primer modelo es el del partido político católico “único”. Digo “único”, no porque implique la inexistencia de otros partidos, sino porque este partido confesional, con el apoyo explícito o implícito de la Jerarquía de la Iglesia, es considerado como el único que puede ser votado legítimamente por los ciudadanos católicos. Este modelo privilegia la unidad en detrimento de la libertad. En Uruguay hubo un intento de aproximación a este modelo a principios del siglo XX, mediante la creación de la Unión Cívica.

El segundo modelo es el de la pluralidad de partidos políticos, generalmente aconfesionales. Se reconoce de buen grado que cada ciudadano católico puede votar legítimamente a cualquier partido cuya propuesta sea sustancialmente compatible con la fe cristiana. Este modelo privilegia la libertad en detrimento de la unidad. En nuestro país se impuso después del Concilio Vaticano II y sigue aún vigente, predominando incluso la idea de que la época de los partidos confesionales ha pasado y que los católicos deben insertarse en los partidos aconfesionales para actuar “como levadura en la masa”.

Estos dos modelos no se dieron de un modo químicamente puro. Generalmente el partido católico “único” no llegó a reunir los votos de todos los católicos de su respectivo país. Por ejemplo, en Uruguay, en su época de mayor auge (a mediados del siglo XX), la Unión Cívica no llegó a captar más que un 5% de todo el electorado. Por otra parte, hoy es frecuente encontrar ciudadanos católicos en todos los partidos políticos, incluso en aquellos que son incompatibles con la fe católica.

Estos dos modelos de organización (o desorganización) de la participación política del pueblo católico se han enfrentado al siguiente dilema. La vida política cotidiana transcurre habitualmente en el “eje horizontal”. En este eje muchas veces hay menor distancia entre un católico y un no católico, ambos de centro-izquierda o ambos de centro-derecha, que entre dos católicos, uno de centro-derecha y otro de centro-izquierda. Así el primer modelo se ve sometido a una fuerza centrífuga que tiende a dividir al partido confesional según las distintas tendencias “horizontales”. Empero, la vida política tiene también un “eje vertical”, con frecuencia oculto, pero siempre determinante. Ocurre normalmente que los partidos políticos no confesionales, organizados en función del “eje horizontal”, albergan posiciones muy heterogéneas con respecto al “eje vertical”. Cuando esto se pone de manifiesto, los ciudadanos católicos que votaron a partidos no confesionales por razones de afinidad en el “eje horizontal” suelen percibir súbitamente que esos partidos (o algunos de sus sectores) traicionan radicalmente sus convicciones del “eje vertical”. También suele ocurrir que los ciudadanos católicos entrevén que sus discrepancias en el “eje horizontal” son menos importantes que sus acuerdos en el “eje vertical”. Así el segundo modelo se ve sometido a una fuerza centrípeta que tiende a reconstituir un partido confesional.

Los defectos de ambos modelos contribuyeron a la situación de gran debilidad política que sufren los católicos, en Uruguay y en el mundo. En el primer modelo, como ya dije, las diferencias entre los ciudadanos católicos sobre asuntos opinables generaron divisiones importantes dentro del partido católico. En el segundo modelo (el actual), la dispersión de los católicos entre muchos partidos políticos (inclusive más allá de los límites del pluralismo legítimo) generó una profunda desunión entre ellos en el

terreno político, desunión que es una de las causas principales de la pérdida de influencia de los católicos en la sociedad.

Teniendo esto en cuenta, propongo un tercer modelo, que intenta combinar los principios de unidad y libertad de una manera más adecuada a la actual situación histórica. Me refiero a una *plataforma política cristiana "transversal"*. Sus miembros, manteniendo su adhesión a distintos partidos políticos compatibles con la fe cristiana y su libertad de acción en los asuntos opinables, actuarían unidos –como si fueran un solo partido– en todas aquellas materias en las que la doctrina cristiana exige una postura definida. Esta plataforma política cristiana no sería un partido político y por lo tanto no participaría en las elecciones con listas propias. Se configuraría como una corriente de pensamiento y de acción transversal a los partidos políticos. En el Parlamento, la plataforma que propongo podría funcionar de un modo análogo a la bancada feminista. Las legisladoras feministas pertenecen a distintos partidos, opinan y votan de un modo divergente en multitud de asuntos, pero convergen a la hora de defender lo que ellas entienden como derechos de la mujer.

El ideario de la nueva organización consistiría en toda la doctrina social de la Iglesia y sólo la doctrina social de la Iglesia. El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* sería para ella una referencia teórica básica. La *Carta de los Derechos de la Familia* publicada por la Santa Sede en 1983 podría servirle casi como un breve programa de principios, dado que, desde el punto de vista de la familia, especifica lo que el Papa Benedicto XVI llama “principios no negociables” de los católicos en la vida política: derecho a la vida, constitución natural del matrimonio y de la familia, libertad de educación, libertad religiosa, bien común, etc.

Para ser una fuerza operativa, históricamente relevante, esta plataforma política cristiana debería trascender la mera unidad teórica o doctrinal y llegar al plano de la acción. Esto requiere la forja de acuerdos mínimos para llevar los principios a la práctica, lo cual supone el cultivo de una cultura de cooperación. Ilustraré esto con un ejemplo: todo cristiano debe rechazar la legalización del aborto, por lo cual debe apoyar alternativas al aborto. Pues bien, pienso que los cristianos laicos deberíamos superar la tendencia a sobrevalorar nuestras diferencias de matices sobre aspectos secundarios y mostrarnos capaces de unirnos en torno a proyectos concretos de alternativas al aborto, aunque esos proyectos realicen opciones contingentes. Más aún, deberíamos superar la tendencia a ejercer nuestras responsabilidades políticas de un modo individualista o anárquico, y organizarnos adecuadamente, aceptando la existencia de liderazgos.

La organización propuesta tendría un “núcleo” formado por católicos fieles al Magisterio de la Iglesia, pero estaría abierta a cristianos no católicos, creyentes no cristianos y no creyentes de buena voluntad que reconozcan la vigencia de la ley moral natural. Desde el punto de vista canónico, la nueva

entidad en cuestión podría ser una asociación privada de fieles. Es decir que la Iglesia la reconocería como una asociación católica, pero que no actúa oficialmente en representación de la Iglesia, sino de un modo autónomo. Obviamente, sería una asociación voluntaria, pero sería muy conveniente que tendiera a abarcar a todos los políticos y legisladores católicos y a concitar el apoyo de todos los ciudadanos católicos del país. Naturalmente, sería importante que la Jerarquía de la Iglesia viera con simpatía una iniciativa de este tipo (o al menos no se opusiera a ella) y que se estableciera un diálogo fructífero entre los Obispos y la nueva asociación.

La creación de una plataforma política cristiana transversal a fin de practicar la “unidad en lo necesario” en el terreno político no es en absoluto una tarea fácil. Entre los obstáculos principales destaco los siguientes dos: por una parte, algunos católicos rechazarán esta iniciativa, calificándola de un modo superficial, erróneo e incluso irrelevante como “preconciliar”; por otra parte, los sectores laicistas la rechazarán por considerarla falsamente como un atentado contra la laicidad del Estado. Sin embargo, la auténtica laicidad no puede suponer que los cristianos se vean impedidos de brindar su aporte a la comunidad política en cuanto cristianos.

Termino este capítulo con algunas conclusiones prácticas. La grave situación actual requiere que los fieles laicos salgamos cuanto antes de la apatía o la resignación políticas. Lo primero que debemos procurar es que los cristianos conozcan la doctrina de la Iglesia y no voten a candidatos o partidos cuyas propuestas la contradicen gravemente. La demanda para una fuerza política cristiana existe; falta sólo organizarla y manifestarla. Es necesario que nos fijemos objetivos realistas y que trabajemos fraternalmente unidos para alcanzarlos. En el camino no faltarán dificultades ni persecuciones. Estemos dispuestos al sacrificio por el Reino de Cristo.

0) Cf. Instituto Arquidiocesano de Bioética “Juan Pablo II”, *En defensa de la vida y de la familia en el Uruguay*, Montevideo, 2009, Presentación, pp. 9-10.

1) Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 285,3; 287,2.

2) Juan Pablo II, encíclica *Centesimus Annus*, n. 5; cf. n. 43.

3) Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 31.

4) Cf. Juan Pablo II, encíclica *Centesimus Annus*, nn. 10 y 15.

5) Cf. Juan Pablo II, encíclica *Centesimus Annus*, nn. 11 y 15.

6) Cf. Concilio Vaticano II, constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 74.

7) Cf. Juan Pablo II, encíclica *Centesimus Annus*, n. 42.

8) Cf. Instituto Arquidiocesano de Bioética “Juan Pablo II”, *Compendio de Bioética Cristiana*, Montevideo, 2008, Prólogo, p. XIII.

9) Juan Pablo II, encíclica *Fides et Ratio*, exordio.

10) Juan Pablo II, encíclica *Fides et Ratio*, nn. 45-48.

11) Juan Pablo II, encíclica *Fides et Ratio*, n. 47.

12) Cf. *Ídem*.

13) Pablo da Silveira, *Laicidad, esa rareza*, en: Roger Geymonat (compilador), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Ediciones La Gotera, Montevideo, 2004, p. 211.

14) Cf. Conferencia Episcopal Uruguay, *Católicos. Sociedad. Política. Documento pastoral y de trabajo de los Obispos para las Comunidades en el Año Electoral 2004*, pp. 65-66.

15) Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 212,1; 227; 747,2.

4. LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

La virtud moral como justo medio

Aristóteles y otros filósofos de la Antigua Grecia sostuvieron que cada virtud moral se encuentra en un justo medio, flanqueada por dos vicios contrarios: un defecto y un exceso. Por ejemplo, la virtud de la valentía (el coraje perfecto) está en el justo medio entre la cobardía (un defecto de coraje) y la temeridad (un exceso de coraje). Otro ejemplo: la templanza en la comida y la bebida está en el justo medio entre un vicio por defecto (el ayuno exagerado) y un vicio por exceso (la gula), ambos perniciosos para el ser humano. Esta antigua forma de sabiduría moral fue sintetizada por el filósofo romano Séneca en un conocido aforismo: “todo con moderación”.

Los teólogos cristianos asimilaron esta idea de la filosofía griega y la integraron en el plano superior de la doctrina moral cristiana. Esto se puede apreciar en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, que aplica este principio de forma sistemática. Así, por ejemplo, Santo Tomás considera que se puede faltar a la virtud de la castidad tanto por un exceso (la lujuria, afán desorbitado de placer sexual) como por un defecto (la insensibilidad, falta total del sentimiento de atracción sexual).

Es preciso aclarar que esta concepción aristotélica y tomista de la virtud como justo medio no equivale a una “áurea mediocridad”. No se parte de los errores opuestos para promediarlos y llegar así a un punto medio, sino que desde la altura del bien hay dos formas distintas de caer, por exceso y por defecto. Lo originario no son los errores, sino la verdad y el bien. La verdad no es una cosa intermedia lograda a partir de los errores. Cuando Santo Tomás combate dos errores opuestos, lo hace remontándose al principio falso que ambos errores tienen en común y poniendo en su lugar al principio verdadero.

La virtud cristiana como paroxismo del amor

En los Evangelios se comprueba que la actitud más profunda que Jesucristo quiere suscitar en sus discípulos es la de una entrega radical, no una simple vía media o un mero equilibrio entre extremos opuestos.¹ En un pasaje famoso del último libro de la Biblia Dios rechaza enérgicamente a los tibios, prefiriendo a aquellos que son fríos o calientes.² Evidentemente el mensaje cristiano demuestra gran interés en evitar que la vida moral degenera en una “áurea mediocridad”. De ahí que las tres virtudes teologales que caracterizan la vida cristiana (fe, esperanza y caridad), en su última esencia, no sigan la antigua regla de la moderación. En efecto, ninguna de las tres tiene un límite superior. Siempre podemos y debemos aspirar a creer, esperar y amar más intensamente. Es cierto que, en el nivel de la aplicación práctica, la regla de la moderación es conservada. Por ejemplo, la caridad impulsa a dar limosna a los pobres; pero la determina-

ción del monto de la limosna en cada caso concreto pone en juego, a través de la virtud de la prudencia, un equilibrio entre los extremos de la mezquindad egoísta y la prodigalidad insensata. Sin embargo, esto se da dentro de una clara jerarquía de valores. San Pablo, en el Capítulo 13 de su Primera Carta a los Corintios, subrayó que sin caridad (es decir, sin amor) ninguna virtud tiene verdadero valor moral ante Dios. Por eso San Agustín escribió que las virtudes practicadas sin caridad no son más que “espléndidos vicios”; y Santo Tomás de Aquino expresó esta jerarquía de valores diciendo que la caridad es la “forma” (o sea, el núcleo esencial) de todas las virtudes.

El “centro” católico

Apliquemos ahora las consideraciones anteriores a la vida política. En el capítulo anterior sostuve que los dos problemas políticos principales pueden plantearse por medio de las siguientes preguntas: ¿Cuál debe ser el rol del Estado en la vida de la sociedad? ¿Y cuál debe ser la actitud del Estado con respecto a la ley moral natural? La representación gráfica sobre una línea horizontal de las respuestas a la primera pregunta da un sentido inteligible a los conceptos corrientes de “izquierda” y “derecha”, muy utilizados todavía en política, pero cuyo significado suele ser bastante vago. Esto permite comprender en qué sentido la postura política de todos los católicos debe ser de “centro”. Sólo en determinado segmento central de ese eje horizontal imaginario (o sea, en un “justo medio”) se cumplen a la vez el principio de subsidiariedad y el principio de solidaridad, dos pilares básicos de la doctrina moral social católica. Sólo allí, entonces, está la zona del pluralismo político legítimo dentro de la Iglesia Católica. Fuera de esa zona, en cambio, se ubican las posturas políticas incompatibles con la fe o la moral católicas.

La civilización del amor

Al igual que la noción de la virtud moral como justo medio, la concepción expuesta en el numeral anterior es correcta, pero –considerada aisladamente– es algo insatisfactoria. Psicológicamente es fácil asociar el “centro” político con una suerte de tibieza apocada o aburrída. Conviene pues complementar lo dicho con otro enfoque que ponga de relieve el valor excepcional de ese “centro” y que en cierto modo reduzca a una unidad los dos errores contrarios que se le oponen. En este punto nos resulta de ayuda inspiradora la feliz expresión del Papa Pablo VI, quien llamó “civilización del amor” al ideal cristiano de sociedad perfecta. Nótese que, según la concepción cristiana, el amor, hablando con propiedad, sólo es posible entre personas. Para el cristiano, el amor no es una mera atracción bioquímica ni un incontrolable sentimiento romántico, sino un acto espiritual: la voluntad firme y perseverante de hacer el bien a la persona

amada. El “principio personalista” está en la base de la doctrina social de la Iglesia: “El hombre, comprendido en su realidad histórica concreta, representa el corazón y el alma de la enseñanza social católica. Toda la doctrina social se desarrolla, en efecto, a partir del principio que afirma la inviolable dignidad de la persona humana”.³ Pues bien, es posible demostrar que tanto la dignidad de la persona humana como la caridad social se diluyen en ambos extremos del espectro político, entendido según el citado eje horizontal. En la extrema derecha predomina una antropología individualista que niega la posibilidad del amor auténtico, la búsqueda desinteresada del bien del otro. El individualista piensa que el hombre busca siempre y en todo lugar nada más que su propio interés y que, aun cuando parece actuar de un modo altruista, sigue siendo totalmente egoísta, aunque a través de vías más sutiles. En la extrema izquierda predomina una antropología colectivista que concibe al individuo como un mero nodo de relaciones sociales, sin una identidad sustancial propia e inmutable. Por eso, en definitiva, al colectivista no le importa la persona en sí misma, sino sólo su contribución al conjunto de la sociedad o a la “revolución”. En ninguno de ambos extremos se valora realmente a la persona ni se comprende su esencial vocación al amor espiritual. Para que haya una sociedad sana se necesita que haya al menos dos personas que se amen: pero para las ideologías mencionadas sólo existe –en última instancia– uno al que vale la pena amar: uno mismo (para el individualista) o la sociedad (para el colectivista). Ambos extremos tienden al ateísmo materialista; y, como bien dice el Concilio Vaticano II, “sin el Creador, la criatura se diluye”.⁴

Nueve sectores

En el capítulo anterior mostré que las distintas respuestas a la segunda cuestión política fundamental (¿Cuál debe ser la actitud del Estado con respecto a la ley moral natural?) pueden ser representadas gráficamente sobre un eje vertical. Representando ambos ejes (horizontal y vertical) en un mismo plano y combinando las tres respuestas básicas que esboqué para cada una de las dos cuestiones planteadas, resulta que el plano queda dividido en nueve sectores. Sólo tres de esos nueve sectores dan respuestas coherentes entre sí a las dos cuestiones, por lo que los otros seis sectores son poco frecuentados en la práctica. Veámoslo.

La doctrina católica se inscribe en el sector “central superior”. Precisamente por su aprecio fundamental por la dignidad de la persona humana, imagen de Dios, la doctrina social de la Iglesia reconoce la necesidad de que el Estado valore y respalde la ley moral natural, expresión de esa dignidad. Y esa misma dignidad hace que cada persona humana sea digna de ser amada por sí misma, por lo cual se debe respetar su libertad y se debe buscar su bien. De ahí surgen, en definitiva, los principios de subsidiariedad y solidaridad.

El liberalismo clásico postula la autonomía moral absoluta de cada individuo humano. En esta perspectiva la ley moral natural se diluye, al menos en su vigencia social. Por eso el liberalismo se inscribe en el sector “derecho central”. La neutralidad moral del Estado (propia del liberalismo en el eje vertical) se traduce –en el eje horizontal– en la no injerencia del Estado en la economía, que permite el libre ejercicio de la neutralidad moral del mercado. Subrayo aquí una incoherencia básica de los “liberales de izquierda”: rechazan la neutralidad moral del mercado, a la par que aceptan y promueven la neutralidad moral del Estado.

El socialismo clásico es ateo y materialista, rechaza la ley moral natural y considera a la familia como una institución opresiva, que debe ser combatida, al igual que la Iglesia. Por eso el socialismo se inscribe en el sector “izquierdo inferior”. Su tendencia totalitaria le lleva a pretender derogar la ley moral natural y a promover actitudes abiertamente inmorales como si fueran derechos humanos. Por eso hoy hay más enemigos del derecho humano a la vida y de los derechos de la familia en las filas de la “izquierda” que en las de la “derecha”.

¿El catolicismo es un conservadorismo?

En la perspectiva del eje vertical, pues, el católico no se ubica en un justo medio, sino en la vanguardia de la promoción y la defensa de la dignidad humana. En esa misma perspectiva también se puede apreciar que el liberalismo, pese a ser un error muy grave, está menos alejado de la cosmovisión católica que el socialismo. De ahí que a menudo se asocie (erróneamente) a la Iglesia Católica con posiciones políticas liberales. La perspectiva del eje vertical nos da una visión de la vida política que en cierto modo se parece a la situación del siglo XIX, cuando en general se concebía al conservadorismo (representado en muchos países principalmente por católicos), el liberalismo y el socialismo como las tres grandes fuerzas políticas y se los percibía como ordenados en el sentido expuesto: girando 90° el eje vertical en sentido horario, el catolicismo queda situado a la derecha, el liberalismo en el centro y el socialismo a la izquierda.

¿Es correcto entonces caracterizar el empeño del católico en la arena política como “conservadorismo”? Obviamente esto depende de qué se entienda por “conservador”. Si se trata de conservar el aprecio y el respeto del orden moral objetivo, el católico es necesariamente “conservador”; pero si se trata de conservar un orden social injusto, cualquiera que sea, es clarísimo que el católico no debe ser “conservador”. En realidad, la injusticia social no es, propiamente hablando, un “orden”, sino un desorden, que el católico debe empeñarse en corregir, precisamente en virtud de su apego al orden moral. No hay entonces ninguna contradicción en la postura católica, como la que sugirieron tantos periodistas desnortados que caracterizan al Papa Juan Pablo II como “conservador en lo doctrinal y

progresista en lo social”. La verdad libera. La verdad sobre el hombre revelada por Dios en Cristo y transmitida por la Iglesia se traduce en lo social en un empeño por la auténtica liberación integral del hombre y por la justicia social. Por lo demás, en las cuestiones opinables entre católicos debe reinar la libertad. Así, por ejemplo, el empeño de los católicos conservadores del siglo XIX por conservar los regímenes monárquicos no surgía de la esencia del catolicismo, sino de una opción discutible y contingente. Es necesario distinguir cuidadosamente esa clase de opciones de las consecuencias políticas ineludibles del Evangelio de Cristo.

- 1) Cf. *Mateo* 16,24-26.
- 2) *Apocalipsis* 3,15-16.
- 3) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 107.
- 4) Concilio Vaticano II, constitución *Gaudium et Spes*, n. 36.

5. EL TESTIMONIO CRISTIANO EN LA SOCIEDAD SECULAR

Una reflexión sobre el secularismo

Jesucristo es el Rey de Reyes, el Rey del Universo, pero su Reino no es de este mundo.¹ Nuestra vocación cristiana nos impulsa a contribuir al crecimiento del Reino de Cristo en el mundo. Los fieles cristianos laicos, en particular, están llamados a vivir esa vocación inmersos en las realidades temporales, ordenándolas de acuerdo con la voluntad de Dios revelada por Cristo y transmitida por la Iglesia. Sin embargo el creciente influjo de la ideología secularista, orientada hacia la completa disociación entre la fe religiosa y la vida pública, se presenta como un gran obstáculo para el cumplimiento de esta misión cristiana en el mundo. Conviene pues que reflexionemos sobre el secularismo.

El auténtico principio de laicidad (asumido por la doctrina social de la Iglesia) implica una distinción entre la esfera religiosa y la esfera política. No me detendré aquí a analizar este principio, que permite garantizar a la vez la libertad religiosa y la legítima autonomía de la comunidad política. Sólo recordaré que, según el conocido adagio escolástico, “distinguir no es separar”; y mucho menos –agregar– divorciar, construir un foso infranqueable entre ambas esferas, impidiendo la sana y fructífera cooperación entre ambas. El liberalismo clásico, con su pretensión de establecer la neutralidad moral del Estado, representaba una amenaza a la auténtica laicidad. Sin embargo, la actual tendencia a la “dictadura del relativismo”, con su pretensión de que la pacífica convivencia social esté basada en la renuncia de cada ciudadano a las certezas absolutas en el ámbito religioso y moral, representa un notable agravamiento de esa amenaza.

El cristiano en el mundo contemporáneo

Cada vez se habla menos de la “civilización occidental y cristiana”. Es preciso reconocer que, aunque en Europa y en América los cristianos seguimos constituyendo la mayoría de la población, hace mucho tiempo que en ambos continentes las ideologías dominantes en la clase dirigente y en la clase intelectual son incompatibles con el cristianismo. Me refiero (en una rápida enumeración) al racionalismo de la Ilustración, al liberalismo individualista y secularista, al materialismo, al marxismo, al economicismo, al positivismo, al psicoanálisis freudiano y a un largo etcétera. La mayoría de las principales fuerzas políticas del siglo XX fueron anticristianas. Cabe suponer, entonces, que el colectivo con mayor responsabilidad en la construcción del mundo contemporáneo, con sus luces y sus sombras, no es el de los cristianos sino el de los autodenominados “librepensadores”. Sin embargo, estos últimos no han entonado aún un *mea culpa*, haciéndose cargo

de las múltiples taras de la clase de mundo que edificaron.

El cristiano occidental vive en una civilización “post-cristiana” y está llamado a evangelizarla, contribuyendo a la formación y el crecimiento de una cultura cristiana en el seno de esa misma civilización. Lleva a cabo esta misión evangelizadora con el testimonio de sus palabras y sus obras, manteniendo una íntima unidad entre fe y vida, pensamiento y acción.

En el siglo XX la Iglesia Católica fue una vez más la Iglesia de los mártires. En el contexto de la preparación del Gran Jubileo del año 2000, por disposición del Papa Juan Pablo II, se constituyó en Roma la Comisión Nuevos Mártires. Hasta el día 31/03/2000 esta Comisión recogió 12.692 testimonios (procedentes de casi todo el mundo) sobre nuevos mártires cristianos. Andrea Riccardi, historiador y fundador de la Comunidad de San Egidio, en su muy recomendable libro *El siglo de los mártires* (de Plaza & Janés Editores S.A., Barcelona, 2001), presenta una conmovedora síntesis de estos testimonios, que permiten vislumbrar cómo –en tantísimos casos– la fidelidad cristiana floreció hasta el heroísmo en medio de dificultades impresionantes. A lo largo de todo el siglo XX cientos de miles (quizás millones) de cristianos dieron su vida por Cristo, muriendo asesinados por odio a la fe en la Rusia soviética, en los países comunistas de Europa del Este y de Asia, en los países islámicos, en la Europa de Hitler, en el México revolucionario, en la España republicana, en los conflictos del África o de la América Latina... ¡También en nuestros días, Dios sigue siendo admirable en sus santos!

Todavía hoy la Iglesia católica es clandestina en China (el país más poblado del mundo), sufre la violencia de fanáticos hindúes en la India (el segundo país más poblado) y de fanáticos musulmanes en Indonesia, Pakistán, Egipto, Irak, etc., y sufre injustas restricciones a su libertad en muchos países (Cuba, Vietnam, Arabia Saudita, Irán, etc.). En los países liberales de Occidente, aunque no hay persecuciones sangrientas, hay discriminaciones más sutiles y no menos efectivas. Por muchos medios el poder dominante ha buscado y sigue buscando marginar a la Iglesia de la vida pública y social, relegando la religión a la categoría de fenómeno exclusivamente privado, fundado en sentimientos irracionales que no tienen ningún valor en la arena política. La actual civilización occidental tiene fuertes raíces cristianas, pero no puede decirse que hoy sea cristiana. Basta abrir un diario o prender la televisión para darse cuenta de ello. Un ejemplo entre miles: la amenazadora perspectiva de la clonación humana. Como bien dijo Francisco de Goya, “el sueño de la razón produce monstruos”.

Secularismo y secularización

En este apartado presentaré unas someras reflexiones sobre el secularismo y la secularización. Llamo "secularidad" o "laicidad" a la autonomía relativa de las realidades mundanas con respecto a la fe cristiana.

La secularidad así entendida forma parte del mensaje del Evangelio. Llamo "secularismo", "laicismo", "inmanentismo" o "humanismo secular" a la ideología que concibe la realización de la persona y de la sociedad humanas al margen de su relación religiosa con un Dios trascendente al mundo. Es claro que, según esta definición, el secularismo tiene una estrecha relación con el ateísmo práctico (vivir como si Dios no existiese). Además, aquí llamo "secularización" al proceso histórico de desarrollo e implantación de la ideología secularista. La relación entre el secularismo y la secularización (así definidos) es análoga a la que existe entre cristianismo y cristianización. Por supuesto, el término "secularización" puede tener también otros significados. Por ejemplo, se podría distinguir entre una "secularización positiva" (relacionada con el avance de la secularidad) y una "secularización negativa" (relacionada con el avance del secularismo). Como decían los escolásticos, *de definitionibus non est disputandum* (las definiciones no se discuten). Dicho de otro modo, existen grados de libertad en el lenguaje, y las discusiones terminológicas son de segundo orden con respecto a las discusiones sustanciales sobre un asunto dado. Basta que los términos utilizados sean comprensibles.

Discernir cuáles elementos de nuestra historia y nuestra cultura responden al concepto expuesto (negativo) de secularización y cuáles cabrían dentro de una acepción más amplia y positiva del término "secularización" es una cuestión demasiado compleja y ardua para abordarla adecuadamente en este breve análisis. No obstante, diré que las difíciles relaciones entre la Iglesia y el mundo en nuestra época no se deben sólo a la incompreensión mutua, a una oposición sólo aparente que podría ser eliminada mediante el diálogo, la cooperación y la buena voluntad. Esa incompreensión mutua entre cristianos y "humanistas laicos" ha existido y existe, y es un factor importante. Sin embargo, el enfrentamiento entre cristianismo y secularismo tiene una causa mucho más profunda: una oposición sustancial, no eliminable sino mediante la conversión del secularista o la apostasía del cristiano. En qué medida influye cada una de estas dos causas en cada individuo alejado de Dios o en la sociedad secularista en su conjunto es un misterio que para cada ser humano sólo puede ser objeto de un juicio relativo y provisional. En definitiva, el juicio absoluto y último queda siempre en manos de Dios.

El tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado es un aspecto particular del problema general de la secularidad y el secularismo. El carácter pluralista de la sociedad moderna (la de nuestra época histórica y la del futuro previsible) es incompatible con el Estado confesional. Mediante la separación entre el Estado y la Iglesia muchas veces también la Iglesia ganó libertad en más de un aspecto. La Santa Sede aceptó esa separación en varios concordatos de las últimas décadas. En mi opinión, más allá de discusiones teóricas, en esos casos se trata de reconocer jurídicamente una

realidad práctica: la sociedad ya no es cristiana y en esas condiciones el Estado cristiano es más bien una ficción jurídica. De todos modos, es fundamental comprender que, si algún día volviera a darse el Estado católico, lo que es dudoso, éste debería respetar concienzudamente la libertad religiosa de todos los ciudadanos, católicos y no católicos. La libertad religiosa es un principio esencial de la doctrina política católica; y ese principio rige tanto para los Estados confesionales como para los aconfesionales.

Sin embargo, el tema de la secularización desborda ampliamente el tema de las relaciones Iglesia-Estado. Abarca, por ejemplo, la secularización de la educación pública, y se relaciona a menudo con ideologías estatistas que promueven un rol exagerado del Estado en la vida social. Muchos cristianos “progresistas” albergan sentimientos ambiguos o contradictorios sobre la secularización. Tienden a valorarla positivamente y a presentarla como una liberación de la Iglesia de lo que llaman “constantinismo”, pero no pueden negar que se relaciona (como causa o como efecto) con una disminución de la fe. El proceso de secularización ha implicado un retroceso de la fe cristiana en el ámbito público y social. Ni siquiera quienes se empeñan en destacar los aspectos positivos de la secularización en sentido amplio pueden negar que los tres continentes de tradición cristiana (Europa, América y Australia) están viviendo un proceso agudo de descristianización. Cuantitativamente –al menos en términos de porcentajes– los cristianos han disminuido a lo largo de los siglos XX y XXI. Los vehículos de esta descristianización son sobre todo culturales: la formación, por medio de los sistemas educativos públicos, y la información, a través de los medios de comunicación social. De ahí la urgencia de reedificar una cultura cristiana. La Iglesia existe para propagar la fe cristiana, para evangelizar; si falla en esto, falla en su misión esencial. La Iglesia Católica tiene una garantía divina de indefectibilidad en la fe verdadera, mediada por la infalibilidad del Magisterio papal. Sabemos que los poderes del infierno no prevalecerán contra la Iglesia; pero no sabemos a través de qué etapas históricas ella pasará en su camino hacia el triunfo escatológico, ya consumado en Cristo y en los santos.

El avance del secularismo va de la mano de la declinación de la filosofía cristiana en general y del tomismo en particular. La fe cristiana exige una filosofía metafísica y realista. El realismo no se identifica con el tomismo, pero la encíclica *Fides et Ratio* enfatiza el carácter ejemplar de Santo Tomás de Aquino como filósofo cristiano. Según Josef Pieper, las dos características básicas del pensamiento tomista son una teología abierta al mundo y una secularidad teológicamente fundada. Opino que un cristiano de hoy que aspire a una buena formación filosófica debería primero procurarse una sólida formación tomista y a partir de allí abrirse con mucho discernimiento al diálogo con las demás corrientes de pensamiento. Esto no

implica dejar de reconocer que es conveniente actualizar el tomismo, poniéndolo a dialogar más intensamente con la ciencia y los problemas contemporáneos.

Los católicos “progresistas” tienden a interpretar el masivo apartamiento de fieles católicos de la doctrina moral (sobre todo la moral sexual) enseñada por el Magisterio de la Iglesia como un “signo de los tiempos” de carácter positivo, vinculado a la secularización. No obstante, la verdad no se vota, ni en ciencia ni en materia de fe y costumbres. Si una gran parte del pueblo cristiano no sigue los imperativos de la moral cristiana, no se sigue de ello que esa parte del pueblo esté guiado por el Espíritu Santo y que la Jerarquía esté equivocada. Situaciones similares –y tal vez peores– se han dado a lo largo de la historia de la Iglesia; y la Iglesia siempre salió adelante manteniéndose fiel al Evangelio y a sus exigencias.

1) Cf. *Juan* 18, 33-37.

6. CRISTIANISMO Y RELATIVISMO

Uno de los aspectos principales de la moderna sociedad pluralista es la gran difusión que ha alcanzado en ella el relativismo cultural, moral y filosófico.

“Cultura” es la parte del ambiente hecha por el hombre. El relativismo cultural parte de la constatación de las amplias diferencias existentes entre las diversas culturas. En efecto, las diversas sociedades humanas han dado lugar a distintas lenguas, distintas tradiciones, distintas formas de pensar y de actuar, etc. A partir de allí el relativismo cultural niega la existencia de una escala de valores que permita juzgar objetivamente a todas las culturas. Esta tendencia a dar el mismo valor a todas las manifestaciones culturales está en profunda contradicción con la fe cristiana. Es verdad, como se dice con frecuencia, que el Evangelio debe encarnarse en todas las culturas (éste es el gran problema de la “inculturación” del cristianismo, tan agudo hoy en África y en Asia). Pero esto no implica solamente buscar modos de expresión de la fe cristiana adecuados a cada cultura, sino también —y principalmente— transformar todas las culturas según el Evangelio. La Iglesia debe “alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación... Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre”.¹ Por lo tanto, no es correcto aceptar costumbres contrarias a la voluntad de Dios (por ejemplo: la poligamia o el infanticidio en muchas sociedades primitivas; la prostitución o la pornografía en muchas sociedades modernas) con el argumento de que son características de una cultura y que el respeto debido a esa cultura implica aceptarla tal cual es. El pecado debe ser combatido tanto en el nivel individual como en el nivel social o cultural. El tan mentado “pecado social” no es otra cosa que un pecado arraigado en la cultura.

Esto nos lleva al tema del relativismo moral, doctrina que niega la existencia del bien y el mal en un sentido absoluto. En un sistema relativista, el bien y el mal se convierten en conceptos totalmente relativos, en función de los pensamientos o deseos propios de cada individuo, cada cultura o cada época histórica. Combinado con el individualismo, el relativismo moral conduce a que cada uno busque la felicidad a su manera y a dar el mismo valor a todas las maneras de buscar la felicidad. No es necesario razonar mucho para convencerse de que esta mentalidad amoral tiende a facilitar todo tipo de inconductas. A esta funesta concepción el cristianismo opone la fe en la existencia y vigencia de la ley moral, natural y revelada. La ley moral natural ha sido inscrita por Dios en la conciencia de cada ser humano

y puede ser conocida incluso por la sola razón natural, sin la ayuda de la Divina Revelación. Está basada en el respeto a la dignidad del hombre, creado por Dios. La ley moral cristiana ha sido revelada por Dios a los hombres en Jesucristo y puede ser conocida por la fe en la Divina Revelación. Lleva a su plenitud la ley moral natural y está basada en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

Consideremos por último el relativismo filosófico, doctrina que niega la existencia de la verdad absoluta. En este sistema, verdad y falsedad se vuelven conceptos puramente relativos. Cada persona tiene “su verdad”. Se da igual valor a todas las opiniones y puntos de vista subjetivos. Esta versión moderna del escepticismo es en definitiva absurda, ya que postula como verdad absoluta que la verdad absoluta no existe. El relativismo filosófico corrompe completamente las bases sobre las que se asientan todo diálogo, todo razonamiento y toda ciencia. De por sí tiende a facilitar la manipulación y la violencia: cuando en una sociedad se debe tomar una decisión conjunta, si es imposible que uno convenza a otros de la verdad de su opinión apelando a su valor objetivo, independiente del sujeto, sólo le queda tratar de manipularlos (procurando con engaño y astucia que los otros hagan lo que él quiere) o de vencerlos mediante la fuerza (ya sea física o electoral), para imponerles su modo de pensar. Se advierte fácilmente la frontal oposición entre el relativismo filosófico, por un lado, y la fe cristiana, la recta razón y el sentido común, por otro lado.

La vida cristiana no es sólo gracia; es también lucha. Los cristianos no podemos dejar de luchar a favor de la verdad y del bien y, por consiguiente, contra el relativismo.

1) Pablo VI, exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, nn. 19-20.

7. EL AÑO 1968

Mayo de 1968 es recordado como el "mayo francés". Fue el mes de la rebelión estudiantil en las universidades de París y de otras ciudades de Francia, que tuvo una gran repercusión en buena parte del mundo. Las rebeliones estudiantiles en Estados Unidos, México, Uruguay, etc. se inspiraron en parte en el "mayo francés".

Mayo de 1968 fue un mes emblemático dentro de un año emblemático, en el que sucedieron muchas cosas memorables: el recrudecimiento de la guerra de Vietnam a través de una gran ofensiva del Vietcong; la invasión soviética a Checoslovaquia para aplastar la "primavera de Praga"; los asesinatos de Robert Kennedy y Martin Luther King en los Estados Unidos; el viaje del Apolo 8 alrededor de la Luna; etc. Fue una época caracterizada por el surgimiento de una nueva cultura juvenil, marcada por el auge del *rock and roll* (liderado por *The Beatles*), las drogas, la "liberación sexual", la brecha entre generaciones, la ideología marxista, etc. En el año anterior murió el "Che" Guevara en Bolivia; y en el año siguiente tuvo lugar el gran festival de Woodstock. En mi país (Uruguay) aumentaba la tensión sociopolítica debido ante todo a las acciones violentas de la guerrilla urbana de los Tupamaros, en el contexto de un profundo estancamiento económico.

Me pregunto qué queda de todo aquello hoy, más de 50 años después. En lo político, en 1968 muchos pensaban que el socialismo marxista se impondría muy pronto en todo el mundo. Sin embargo, la imagen de los tanques soviéticos en Praga representó el comienzo del fin de la expansión comunista. En el año 2000 los regímenes comunistas habían desaparecido de Europa Oriental y ya ni siquiera existía la Unión Soviética, la superpotencia enfrentada a Estados Unidos durante la "guerra fría", en busca de un imperio mundial. Hoy en Vietnam coexisten un gobierno comunista y una economía capitalista; y fábricas de Vietnam producen juguetes de plástico para la "cajita feliz" de McDonald's.

El legado cultural de 1968 parece más persistente que su legado político. Los *hippies* de aquellos tiempos fueron los pioneros de un estilo de vida más individualista, que se impuso progresivamente, en parte a través de los medios de comunicación social. El famoso lema *hippie* "Don't make war. Make love" ("No hagas la guerra. Haz el amor") denota no sólo pacifismo, sino también una concepción hedonista de la vida y de la sexualidad. En los últimos 50 años, el ascenso de esa concepción produjo una crisis del matrimonio y de la familia, paralela al auge del concubinato y el divorcio. El marxismo sobrevive bajo diversas formas de marxismo cultural, inspiradas en la Escuela de Frankfurt y en Antonio Gramsci. El esquema marxista de la lucha de clases se aplica hoy de formas nuevas: el feminismo radical incentiva el conflicto entre hombres y mujeres; el indigenismo radical

estimula el conflicto entre occidentales e indígenas; el ecologismo radical lo aplica al supuesto conflicto entre los seres humanos y los animales y las plantas (¡o incluso la misma Tierra!). En la visión neomarxista, el hombre blanco occidental y cristiano (sea burgués o proletario) es hoy el símbolo por excelencia del explotador; y por medio de la "interseccionalidad" se establece una especie de jerarquía de las víctimas, en la que una mujer indígena trans con una discapacidad tiende a ocupar un lugar cercano a la cima. La izquierda impulsa hoy "políticas de la identidad" (*identity politics*) que tienden a agudizar los conflictos entre los sexos, las razas, etc.

En lo eclesiástico, 1968 fue el año decisivo del dramático pontificado de Pablo VI (1963-1978). Pese a las dudas o debilidades que se le imputan en su gobierno de la Iglesia durante la gran crisis post-conciliar, el Papa Pablo VI tuvo el gran mérito de haber defendido firmemente la fe católica en aquellos tiempos tan revueltos. 1968 fue el año en que Pablo VI cumplió su rol de máximo guardián de la ortodoxia mediante tres actuaciones fundamentales para conservar el depósito de la fe.

El 30/06/1968, al concluir el Año de la Fe proclamado con motivo del 19º centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo en Roma, Pablo VI realizó una solemne profesión de fe, que se denominó *Credo del Pueblo de Dios*. En ese Credo magnífico el Papa volvió a exponer la fe católica de siempre, rechazando las desviaciones doctrinales principales que se agitaban o incubaban en ese momento.

El 25/07/1968 Pablo VI promulgó la carta encíclica *Humanae Vitae* sobre la regulación de la natalidad. Su rechazo de la anticoncepción, aunque perfectamente alineado con la Tradición eclesial, contradijo las expectativas de los sectores "progresistas" dentro de la Iglesia católica. Éstos recibieron la encíclica con grandes críticas en todos los niveles. El auge contestatario produjo una crisis de la aceptación generalizada del Magisterio pontificio dentro de la Iglesia. Desde entonces, al menos hasta 2013, el sentimiento antirromano siguió creciendo en los sectores referidos.

El 24/08/1968, la homilía de Pablo VI en la Misa que, en Bogotá (Colombia), dio inicio a la II Asamblea General de los Obispos de América Latina, desarrollada en los días siguientes en Medellín, fue muy importante para orientar adecuadamente esa asamblea, que ocurrió en un contexto histórico explosivo. Al evocar la Conferencia de Medellín, los medios de prensa tienden a relacionarla estrechamente con la Teología de la Liberación, que en realidad se desarrolló más bien a partir de 1971, cuando el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publicó un libro titulado precisamente *Teología de la Liberación*. Los principales teólogos de la liberación (como el mismo Gutiérrez, el brasileño Leonardo Boff y otros) estaban muy marcados por el influjo del marxismo. En los documentos de Medellín, la Iglesia latinoamericana hizo una opción preferencial por los pobres y un compromiso renovado por la justicia social, pero la tendencia filomarxista,

que ya existía en 1968, no prevaleció, en parte debido a la muy atinada homilía de Pablo VI, que descartó el odio, la violencia y la lucha de clases como caminos cristianos válidos en busca de la justicia social. En un pasaje de esa homilía, el Papa dijo: "Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía". El discurso de paz de Pablo VI surtió un efecto benéfico en un momento de gran tensión política y social en América Latina.

El "progresismo católico", que estaba en alza en 1968 y declinó desde los años '90, hoy está levantando cabeza una vez más. Los católicos fieles al Magisterio de la Iglesia debemos luchar hoy especialmente contra el individualismo y el relativismo que, aunque no se originaron en 1968, recibieron en los acontecimientos de ese año un respaldo importante.

8. EL PROGRESISMO COMO RELIGIÓN

La historia de Occidente durante los últimos 400 años es ante todo la historia del choque entre la religión cristiana y la anti-religión humanista secular.

Las creencias más típicas de nuestra cultura contemporánea son las siguientes: A) la razón humana natural es capaz de resolver todos los problemas; B) la historia humana es un proceso de progreso continuo que desembocará en un estado final de felicidad perfecta para todos; C) los valores éticos principales son la libertad, la igualdad, la fraternidad y los derechos humanos; D) la ciencia, la educación y la democracia son los medios principales que hacen avanzar a la humanidad hacia el progreso.¹

Esta forma de pensar está tan difundida hoy que no nos es fácil cuestionarla, ni damos cuenta de cuánto influye en nosotros. Es relativamente nueva: aunque tiene raíces anteriores, floreció fundamentalmente a partir de la Ilustración del siglo XVIII. Al igual que la revolución científica que la precedió, la revolución política, social y metafísica de la Ilustración se originó dentro de la civilización cristiana. Sólo en la Cristiandad, con su fe en el diseño inteligente del mundo por parte de Dios y en la racionalidad del ser humano, pudo darse y se dio la revolución científica; y sólo en la Cristiandad, con su fe en el libre albedrío humano y en la igual dignidad ontológica de todos los seres humanos, creados por Dios a su imagen y semejanza, pudo darse y se dio el desarrollo de la democracia moderna y su concepción inicial de los derechos humanos como dones inalienables de Dios, inherentes a la naturaleza humana.

La Ilustración es un fenómeno complejo, una gran mezcla de verdades y errores. Es difícil hacerse una idea exacta de ella y adoptar ante ella una actitud adecuada. El escritor católico G. K. Chesterton dijo que los valores modernos son ideas cristianas que se han vuelto locas. Por ejemplo: la libertad desconectada de la verdad alimenta un individualismo egoísta; la igualdad absolutizada conduce a un colectivismo despótico; y la fraternidad sin la redención es una utopía inalcanzable. A consecuencia de la Ilustración se han dado varios intentos de construir una sociedad perfecta prescindiendo de Dios. Se trata de organizar la sociedad para que funcione "como si Dios no existiera".

Aunque tuvo raíces cristianas, muy pronto la Ilustración se separó de ellas, dando lugar a una civilización cada vez más des cristianizada. Me bastará aquí evocar el carácter anticristiano de la Revolución Francesa y el carácter antirreligioso de la Revolución Rusa. Sólo comienza a entenderse la Ilustración cuando se la reconoce como una herejía cristiana, es decir una forma de cristianismo que repudió su matriz y se extravió. En el fondo la Ilustración es una nueva religión que, como el Islam, nació del cristianismo pero se convirtió en su adversario. Frente a la religión del Dios que se hizo hombre se alza hoy desafiante la "religión" del hombre que quiere hacerse Dios a sí mismo por medio de sus solas fuerzas.²

Dentro del cristianismo hay diversas "denominaciones": catolicismo, ortodoxia, anglicanismo, luteranismo, calvinismo, etc. Análogamente, la anti-religión humanista tiene también muchas "denominaciones", aunque éstas a menudo se combinan entre sí: racionalismo, liberalismo, masonería, socialismo, positivismo, hegelianismo, darwinismo, marxismo, freudismo, fascismo, relativismo, postmodernismo, etc.

Así como casi todos los primeros científicos modernos fueron cristianos, también lo fueron varios de los primeros pensadores ilustrados; pero dentro de la Ilustración fueron tomando fuerza primero el deísmo, más tarde el panteísmo y el agnosticismo, y finalmente el ateísmo. La mayoría de los ateos se adhiere acríticamente a los siguientes postulados indemostrables, que dan forma a una cosmovisión falsa y dañina: a) el ser material, el ser vivo y el ser racional surgieron espontáneamente; b) su evolución y su orden son sólo productos del azar y la necesidad; c) el ser humano es sólo un animal más y, como todos los animales, cesa de existir totalmente en la muerte; d) el ser humano y el mundo carecen de un propósito.

La cosmovisión atea se fue desarrollando e imponiendo gradualmente a lo largo de los últimos siglos, llegando a ser hoy la parte dominante de la cultura contemporánea en el nivel de las élites científicas, intelectuales y tecnocráticas. La mayoría de los miembros de esas élites creen en ella más o menos firmemente, o bien actúan como si fuera verdadera, dejándose llevar por la corriente principal. La hegemonía atea dentro de la "religión" del Progreso está dando frutos cada vez más amargos en la civilización occidental.

Muchos de los problemas debatidos dentro de la Iglesia católica en los últimos 150 o más años son parte de esta gran cuestión: ¿Cómo juzgar a la civilización moderna y cuál es la mejor forma de actuar frente a ella? Aun manteniendo incambiada la esencia de su doctrina, la actitud pastoral de la Iglesia frente al mundo moderno cambió mucho a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). En la práctica, se pasó de una cerrazón excesiva (que en algunos momentos rechazó, junto con su núcleo anticristiano, también aspectos positivos de la modernidad) a una apertura excesiva, que demasiado a menudo acepta aspectos negativos de la modernidad o incluso deja que la fe cristiana se disuelva lentamente en el ácido modernista.³ Para todos los cristianos es urgente encontrar un justo equilibrio en esta gran cuestión.

1) Cf. Philip Trower, *The Catholic Church and the Counter-Faith. A Study of the Roots of Modern Secularism, Relativism and de-Christianisation*, Capítulo 1.

2) Cf. Papa Pablo VI, *Discurso en la última sesión pública del Concilio Vaticano II*, 07/12/1965.

3) El modernismo es la variante "católica" de la pseudo-religión progresista.

COLOFÓN A CARGO DE SAN JOHN HENRY NEWMAN

"Hablando estrictamente, la Iglesia cristiana, como sociedad visible, es necesariamente una fuerza política o un partido. Podrá ser un partido victorioso o un partido perseguido, pero siempre será un partido, anterior en existencia a las instituciones civiles de las que está rodeado, formidable e influyente a causa de su divinidad latente hasta el final de los tiempos. La garantía de permanencia se concedió desde el principio no meramente a la doctrina del Evangelio, sino a la Sociedad misma construida sobre la base de la doctrina, prediciendo no sólo la indestructibilidad del cristianismo, sino también del medio a través del cual había de manifestarse ante el mundo. Así el Cuerpo de la Iglesia es un medio señalado por Dios hacia la realización de las grandes bendiciones evangélicas. Los cristianos se apartan de su deber, o se vuelven políticos en un sentido ofensivo, no cuando actúan como miembros de una comunidad, sino cuando lo hacen por fines temporales o de manera ilegal; no cuando adoptan la actitud de un partido, sino cuando se disgregan en muchos. Si los creyentes de la Iglesia primitiva no interfirieron en los actos del gobierno civil, fue simplemente porque no disponían de derechos civiles que les permitiesen legalmente hacerlo. Pero donde tienen derechos la situación es distinta, y la existencia de un espíritu mundano debe descubrirse no en que se usen estos derechos, sino en que se usen para fines distintos de los fines para los que fueron concedidos. Sin duda pueden existir justamente diferencias de opinión al juzgar el modo de ejercerlos en un caso particular, pero el principio mismo, el deber de usar sus derechos civiles en servicio de la religión, es evidente. Y puesto que hay una idea popular falsa, según la cual a los cristianos, en cuanto tales, y especialmente al clero, no les conciernen los asuntos temporales, es conveniente aprovechar cualquier oportunidad para desmentir formalmente esa posición, y para reclamar su demostración. En realidad, la Iglesia fue instituida con el propósito expreso de intervenir o (como diría un hombre irreligioso) entrometerse en el mundo. Es un deber evidente de sus miembros no sólo asociarse internamente, sino también desarrollar esa unión interna en una guerra externa contra el espíritu del mal, ya sea en las cortes de los reyes o entre la multitud mezclada. Y, si no pueden hacer otra cosa, al menos pueden padecer por la verdad, y recordárselo a los hombres, infligiéndoles la tarea de perseguirlos."

(John Henry Newman, *Los arrianos del siglo IV*; citado en: John Henry Newman, *Persuadido por la Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995, pp. 105-106).

ACERCA DEL AUTOR

Daniel Iglesias Grèzes nació en Montevideo (Uruguay) en 1959. Es casado y tiene tres hijos. Se graduó como Ingeniero Industrial (Opción Electrónica) en la Facultad de Ingeniería de la Universidad de la República en 1985, como *Magíster* en Ciencias Religiosas en el Centro Superior Teológico Pastoral en 1996 y como Bachiller en Teología Sagrada en el Instituto Teológico del Uruguay “Monseñor Mariano Soler” en 1997. En 1999, junto con el Licenciado Néstor Martínez y el Diácono Jorge Novoa, creó *Fe y Razón*, un sitio web católico de teología y filosofía. Durante once años (2006-2017) editó la revista virtual *Fe y Razón* y la colección de libros homónima. Es socio fundador del *Centro Cultural Católico “Fe y Razón”*. Desde 2010 colabora con el portal español *InfoCatólica* mediante su blog *Razones para nuestra esperanza*, y desde 2017 escribe para el diario *El Observador*, de Montevideo. El sitio www.danieliglesiasgrezes.wordpress.com presenta sus libros, artículos y otros escritos.

Otros libros del autor disponibles en *Amazon*

[*En el principio era el Logos. Apologética católica en diálogo con los no creyentes*](#), Editorial Vita Brevis, 2011.

[*Proclamad la Buena Noticia. Meditaciones sobre algunos puntos de la doctrina cristiana*](#), 2016.

[*Columna y fundamento de la verdad. Reflexiones sobre la Iglesia y su situación actual*](#), 2017.

[*Y el Logos se hizo carne. Apologética católica en diálogo con los no cristianos*](#), 2017.

[*Por el contrario... Aportes para una contracultura cristiana*](#), 2020.

[*Soy amado, luego existo. Darwinismo, diseño inteligente y fe cristiana*](#), Editorial Vita Brevis, 2021.

[*¿Crisis climática? Un análisis científico y ético*](#), Serie *Aportes para una contracultura cristiana*, Volumen 1, 2021.