

**Antonio Bentué B.**  
Profesor de la Facultad de Teología  
Pontificia Universidad Católica de Chile

## La Iglesia y la cultura moderna (*Veritatis Splendor*. Una propuesta moral para hoy)\*

La *Veritatis Splendor* constituye una propuesta moral para el hombre de hoy; pero para los católicos cobra la importancia particular de ser, más allá de su carácter de propuesta universal, un texto magisterial de conducción normativa en el nivel propio del Magisterio ordinario que le corresponde. En este breve ciclo, de dos ponencias, a mí me toca ubicar la Encíclica desde el contexto de la cultura moderna.

Voy, pues, a intentar hacerlo en tres momentos complementarios:

- I. Rasgos descriptivos de la cultura moderna y posmoderna.
- II. Perspectiva propia del Magisterio eclesial.
- III. Algunos problemas e interrogantes que se suscitan.

### I. RASGOS DESCRIPTIVOS DE LA CULTURA MODERNA Y POSMODERNA

Plantearse los rasgos de la modernidad con relación a la Iglesia es de hecho plantearse la historia de un conflicto. El interrogante que se suscita inmediatamente es: qué hay en la modernidad que cause conflicto a la Iglesia y también qué hay en la Iglesia que resulte conflictivo para la modernidad. Sólo después de resolver este interrogante podría lograrse la búsqueda de pistas de encuentro real.

El concepto de modernidad remite a una determinada cosmovisión cultural que irrumpe en Occidente debido al descubrimiento de determinados instrumentos de racionalidad nuevos con respecto a la situación anterior, a la cual podríamos denominar, por lo mismo, una cosmovisión cultural *premoderna*.

Los rasgos propios de toda cultura derivan de las preguntas que la realidad suscita a la conciencia humana en búsqueda de la felicidad propia. Ante todo la pregunta por las causas de lo que observa en el mundo que lo rodea (la pregunta científica) (1). En la cultura premoderna el ser humano, al no detectar causas adecuadas de ciertos fenómenos en la misma naturaleza, postula *causas sobrenaturales*, cuya actuación pretenden

\* Conferencia dictada en el ciclo sobre *Veritatis Splendor*, organizado por la Facultad de Teología.

(1) Aristóteles, *Metafísica*, I,5.

describir los *mitos*. La existencia de esas causas sobrenaturales lleva al hombre a sentirse temeroso al saberse a merced de poderes de los que depende y a intentar influir sobre su actuación. El intento de poder controlar o bien de inhibir la actuación de tales poderes sagrados se elabora en los *ritos*, particularmente en su tendencia mágica (2).

De esta manera, la cultura premoderna se expresa en una cosmovisión mítico-ritual (mágica) como la forma de comprender el ser mundano y de intentar tener algún control sobre él, para así poder vivir tranquilo.

No cabe duda de que esta cosmovisión constituye el marco cultural de todas las expresiones religiosas, incluida la bíblico-cristiana. Pues bien, es con respecto a ella que se plantea el problema de confrontación de parte de la cultura moderna.

Hay acuerdo en definir lo propio de la modernidad como la afirmación de la *autonomía* del ser mundano y, por lo mismo, de la razón que intenta comprenderlo y actuar sobre él. Esa afirmación surge históricamente en Occidente junto con la Ilustración, aunque tenga raíces que remontan mucho más atrás (3). El contexto que provocó este notable cambio cultural fue el descubrimiento de indicios, y de instrumentos que permitían investigarlos mejor, que apuntaban hacia la comprensión de los fenómenos observados en el mundo como efectos determinados por causas inherentes a la misma naturaleza, que hacían posible explicar los hechos cada vez más sin ninguna necesidad de recurrir a hipótesis causales sobrenaturales. De esta manera la razón moderna ha ido substituyendo la hipótesis de causas sobrenaturales (míticas) por la de causas naturales (científicas, en el sentido moderno *positivo* del término). Y paralelamente ha ido cambiando el recurso ritual-mágico de actuación sobre las causas sagradas por el de la aplicación técnica de aquellas hipótesis científicas. Este proceso de substitución suele denominarse de *secularización* o *desacralización* (4). Max Weber atribuye este proceso, que él denomina de *desencantamiento* (Entzauberung) también a factores inherentes al mismo sentido religioso, que, según él, se dio particularmente en la Reforma luterana (5). Así, en la medida en que la Iglesia había vinculado su fe a la cosmovisión mítico-ritual (*premoderna* o *sacral*), la nueva cosmovisión le aparece como adversaria e incompatible con esa fe. Se plantea entonces el conflicto entre *fe* y *razón moderna*. De este conflicto hay ejemplos clásicos que remontan ya a la Edad Media por el movimiento cultural tendiente a substituir el pensamiento idealista deductivo-platónico (de *ideas innatas*) por el inductivo realista-aristotélico (de *observación empírica*). Conflicto que se reflejó ya en el siglo XII protagonizado sobre todo por la llamada Escuela de Chartres (6)

(2) Cf. B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, Ed. Ariel, 1974.

(3) Metz, Moltmann y Delmüller, en *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1973; también, L. Goldmann, *La Ilustración y la sociedad actual*, Caracas. Monte Avila, 1968.

(4) Cf. art. de Vanzan. *Secularización*, en Diccionario Teológico interdisciplinar, vol. VI, Salamanca. Sígueme, 1987, pp. 272 ss; también cf. mi artículo *Teología y cultura secularista*, en Teología y Cultura, Sociedad Chilena de Teología. Santiago, CENCOSEP, 1992, pp. 33-51.

(5) Así dice: "El desencantamiento del mundo y el desplazamiento de la vía de salvación, desde la *huida del mundo* contemplativo a la transformación del mundo activo, se han dado únicamente en las grandes Iglesias del protestantismo ascético occidental", Ensayos sobre Sociología de la religión, Madrid, Ed. Carabaña, 1985-1988, vol. I, pp. 212-213.

(6) Cf., al respecto, M-D. Chenu, *La théologie au XII siècle*, en *Études de Philosophie médiévale*, Paris, 1957; o mi resumen sobre el tema en *La opción creyente...*, Salamanca, Sígueme, 1986, pp. 211-213.

y que seguirá durante los siglos XIII y XIV, como lo ha expresado magistralmente Humberto Ecco en *El nombre de la rosa* (7).

Uno de los hechos más significativos en ese proceso de creciente conflicto es el de Galileo: ¿quién tiene razón: la Biblia o la ciencia?

Aun cuando en el siglo XVI Lutero representa en buena parte la negación del pensamiento moderno (*sola fe*), paradójicamente puede considerarse como uno de los padres de la modernidad por dos razones: primero, porque al recurrir a la *sola fe* relega la razón humana como condenada a su propio destino y, por lo mismo, la deja sumida en su *autonomía* (8); y, en segundo lugar, porque al imputar a la Iglesia que ha caído en el racionalismo aristotélico-tomista (9), abandonando la *sola fe* en la Palabra. Lutero afirma también por ello la *autonomía* con respecto a la *tutela sagrada* de la Iglesia.

En el siglo XVIII el conflicto entre Iglesia y modernidad se hace ya imparable con las evidencias acumuladas en la *Enciclopedia* que multiplican los problemas señalados por Galileo sobre incompatibilidades flagrantes entre ciertos conocimientos aportados por las ciencias y determinados supuestos bíblicos.

En el siglo XIX se radicaliza la cosmovisión autónoma del ser y de la razón con la filosofía positivista, que propone una ontología del ser reducido a la materia: sólo es lo que puede empíricamente (positivamente) verificarse con los instrumentos propios de la racionalidad autónoma. Según esto, postular que algo es, sin que sea verificable de forma *positiva*, resulta *obscurantismo*; o sea, *no es* y, al hablar de ello como si fuera, se *obscurece* la auténtica comprensión del ser mundano.

Así culmina el proceso de secularización o desacralización propio de la modernidad. Por ello mismo Nietzsche imputará al cristianismo, y a la Iglesia, el haber sido responsable de imponer al hombre occidental la *nada* (es decir las creencias *sobrenaturales*) a costa del único ser constituido por el mundo *empírico* y sus posibilidades autónomas (10). De ahí que él intente también *aniquilar* esa nada y los supuestos valores cristiano-occidentales fundados en ella (11).

A partir de esta reivindicación autónoma total de la modernidad, en su forma radical atea, el hombre moderno ha intentado encontrar fundamentos también autónomos de los valores y, por lo mismo, de la acción ética. De esta manera surgieron las *utopías* modernas, de fines del siglo XIX y de los primeros setenta años del siglo XX. La utopía constituye una categoría cultural que, en su uso moderno, no tiene que ver con la "ilusión idealista o romántica" del tipo de *La Utopía* de Tomás Moro, sino con las "grandes proyecciones" que se asegura que serán realizadas en el futuro histórico. La utopía moderna es, pues, el cálculo de lo que la razón y la acción autónoma del

(7) El idealismo platónico ajeno al interés por la observación, representado por el monje bibliotecario "ciego", y el realismo inductivo aristotélico, representado por el fraile mendicante, con sus agudas observaciones empíricas, incluso con la "racionalidad instrumental" moderna de los lentes para así observar mejor los hechos.

(8) Cf. mi artículo antes citado, *Teología y cultura secularista*, pp. 37-39.

(9) Así escribía a un amigo: "Nuestra teología y San Agustín avanzan prósperamente y reinan en nuestra universidad con el auxilio de Dios. Aristóteles va cayendo poco a poco hacia su ruina, que será eterna..." (Citado por Villoslada, en Martín Lutero, vol. I. Madrid, BAC, 1973, p. 220).

(10) Cf. *El Anticristo*, n. 43, Madrid, Alianza Editorial, 1974, pp. 74-75.

(11) Cf., al respecto, el impresionante final de *El Anticristo* ("Guerra a muerte contra el vicio: el vicio es el cristianismo").

hombre será capaz de construir como resultado de su propia eficiencia acumulada en el tiempo.

Me parece que podríamos destacar tres utopías como las más importantes y englobantes de la última modernidad. En primer lugar, la utopía del *bienestar total*, experimentado por el hombre como resultado del progreso indefinido, gracias a la ciencia y a la técnica. Esta utopía es alimentada particularmente por infraestructuras económicas de tipo capitalista, puesto que el progreso científico-técnico resulta muy costoso.

En segundo lugar está la utopía del *destino nacional*, como el logro de una especie de inmortalidad colectiva, que pueda contrarrestar la muerte de los individuos que componen la nación. Una nación cuyo destino de grandeza inmortal cubrirá de gloria a sus ciudadanos o a la raza que se identifica con ella. Así se legitiman y se fundamentan los valores militares de *defensa y seguridad nacional*, o también *los supremos intereses nacionales*.

Finalmente está la utopía *socialista*, que proyecta a futuro la solución de los problemas de convivencia, previendo su superación dialéctica como resultado de la eficiencia de la lucha de clases. La dimensión autónoma moderna de estas tres utopías se contraponen a las afirmaciones religiosas, consideradas como categorías premodernas (míticas) de felicidad celestial (Paraíso), de inmortalidad individual (Vida divina de resucitados) y de comunión trinitaria (Amor de Dios o Espíritu Santo). (12). En esta contraposición radica el conflicto de las utopías modernas con la fe cristiana.

Pero hoy día nos encontramos con que estas utopías también entran en conflicto con el supuesto básico de la misma modernidad: la autonomía de la razón positiva que sólo se mide por el proceso de verificación empírica.

El supuesto utópico del *bienestar total*, identificado con la felicidad, como resultado del proceso científico-técnico, durante este siglo ha ido produciendo efectos contradictorios: las terribles guerras mundiales y sectoriales (Vietnam, Laos, Irak, Israel...) han sido alimentadas por la ciencia y la técnica, que incluso amenaza con explosiones nucleares, cuya experiencia se dio ya en Hiroshima y Nagasaki o en accidentes como Chernovil; asimismo el problema ecológico es provocado por la ciencia y la técnica moderna amenazando con hacer invivible el planeta.

Por su parte, la utopía del *glorioso destino nacional* choca con la evidencia del peligro real que entraña el nacionalismo tal como se ha visto en el caso alemán, con Hitler, o en los riesgos del imperialismo japonés, norteamericano irakí o israelí. Y en América latina el problema planteado por los sistemas de *seguridad nacional* que son capaces de convertir la utopía de la nación no en factor de inmortalidad común, sino en elemento siniestro de muerte para los propios ciudadanos.

Y con respecto a la utopía socialista, el desenlace de la Perestroika y el destape provocado por los *gulags*, con las falsedades camufladas bajo los discursos utópicos, ha producido el derrumbe de la hipótesis utópica, con pretensión de científica, que postulaba el marxismo.

(12) Al respecto cf. la interpretación clásica hecha por L. Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, I parte, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975.

Esta triple decepción constituye una puñalada en el corazón de la euforia autónoma moderna, a partir de sí misma. Y ello va creando un nuevo contexto cultural que suele denominarse *posmodernidad* (13).

La euforia propia de la autonomía moderna ha caído en una decepción profunda, sin por ello renunciar a la total autonomía que constituye la característica básica de la modernidad. En esto la posmodernidad es una radicalización de la modernidad y no su superación (14). La renuncia decepcionada a las utopías modernas lleva a asumir simplemente la finitud autónoma, sin proyecciones ilusorias que la disimulen. Es una ontología *light*, a la cual el hombre se sabe condenado, aun cuando la experimente a menudo como *insoportable* (Milan Kundera: "La insoportable levedad del ser"). Esta cultura posmoderna del *desencanto* toma distancia, por lo mismo, de todos los grandes discursos modernos (utópicos) o premodernos (mítico-religiosos). No está *ni ahí* con ellos. No le interesan ni las grandes narraciones del pasado (Tradicición) ni las del futuro (Utopía y Escatología). Sólo le interesa la concreta y fugaz realidad del presente: el ahora y aquí. No quiere que le roben ese modesto ser presente, con grandes discursos sobre el pasado o sobre el futuro. Y en función de ese presente relativiza toda proyección de un deber ser que pretende hacerse normativo para *mi presente*. La experiencia del peligro que entrafía todo discurso absoluto lleva a preferir la relativización de todo. Ello explica por qué con la posmodernidad vuelve una especie de preferencia por el politeísmo en lugar del monoteísmo. Se piensa que afirmar un solo Dios absoluto genera absolutismos históricos que amenazan la modesta tranquilidad del presente finito de cada cual. Quien afirma un solo Dios, que además es el suyo, tiende a imponerlo intolerantemente a los otros. Mejor, pues, que cada uno tenga sus propios dioses. El relativismo religioso parece garantizar mejor la tolerancia y evitar así caer en nuevos absolutismos desquiciadores. Esta sensación puede acrecentarse más aún con la actual experiencia del fanatismo de los diversos fundamentalismos religiosos, islámicos, cristianos (ex Yugoslavia) o budistas (Corea) y puede, en parte, confirmarse históricamente (15).

El relativismo en la concepción del ser lleva consigo también la relativización de la acción moral. Se tiende a una moral no fundada ni en utopías autónomas (sociedad sin clases, nación, progreso), ni en principios religiosos, a los cuales se niega su pretendida dimensión "natural". No hay una *naturaleza moralmente normativa*, sólo hay *he-*

- (13) Puede verse el libro de Autores Varios, *Utopía y posmodernidad*, Salamanca, 1986; también los ya clásicos J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, y G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura posmoderna*, Barcelona, 1986.
- (14) El Documento de Santo Domingo describe la posmodernidad como "espacio abierto a la trascendencia" (n. 252), con un concepto algo "optimista" de lo posmoderno, como si se tratara de una especie de "retorno de lo sagrado". Pero eso no corresponde mucho a lo que los tratadistas "posmodernos" mismos consideran como tal. La vuelta de lo sagrado parece tener que ver más bien con el carácter "relativizador" o incluso "politeísta" de la posmodernidad y no como valoración positiva de la "verdad religiosa".
- (15) Ya desde el primer intento histórico de reforma monoteísta, el de Aken Aton en el Imperio medio egipcio, que fracasó precisamente por su intolerancia que se hizo insoportable tanto para la casta sacerdotal amonita, como para el mismo pueblo que no quiso renunciar a su esperanza en la inmortalidad adquirida gracias a la fe en el mito de Osiris (Cf. W.F. Albright. *From the stone age to christianity. Monotheism and the historical process*. New York, 1957, pp. 218-223). Después se vieron intolerancias fuertes en la conquista musulmana del Irán por parte del tercer Califa, como también a veces en la penetración de los cristianos en el continente americano.

hombre será capaz de construir como resultado de su propia eficiencia acumulada en el tiempo.

Me parece que podríamos destacar tres utopías como las más importantes y englobantes de la última modernidad. En primer lugar, la utopía del *bienestar total*, experimentado por el hombre como resultado del progreso indefinido, gracias a la ciencia y a la técnica. Esta utopía es alimentada particularmente por infraestructuras económicas de tipo capitalista, puesto que el progreso científico-técnico resulta muy costoso.

En segundo lugar está la utopía del *destino nacional*, como el logro de una especie de inmortalidad colectiva, que pueda contrarrestar la muerte de los individuos que componen la nación. Una nación cuyo destino de grandeza inmortal cubrirá de gloria a sus ciudadanos o a la raza que se identifica con ella. Así se legitiman y se fundamentan los valores militares de *defensa y seguridad nacional*, o también *los supremos intereses nacionales*.

Finalmente está la utopía *socialista*, que proyecta a futuro la solución de los problemas de convivencia, previendo su superación dialéctica como resultado de la eficiencia de la lucha de clases. La dimensión autónoma moderna de estas tres utopías se contraponen a las afirmaciones religiosas, consideradas como categorías premodernas (míticas) de felicidad celestial (Paraíso), de inmortalidad individual (Vida divina de resucitados) y de comunión trinitaria (Amor de Dios o Espíritu Santo). (12). En esta contraposición radica el conflicto de las utopías modernas con la fe cristiana.

Pero hoy día nos encontramos con que estas utopías también entran en conflicto con el supuesto básico de la misma modernidad: la autonomía de la razón positiva que sólo se mide por el proceso de verificación empírica.

El supuesto utópico del *bienestar total*, identificado con la felicidad, como resultado del proceso científico-técnico, durante este siglo ha ido produciendo efectos contradictorios: las terribles guerras mundiales y sectoriales (Vietnam, Laos, Irak, Israel...) han sido alimentadas por la ciencia y la técnica, que incluso amenaza con explosiones nucleares, cuya experiencia se dio ya en Hiroshima y Nagasaki o en accidentes como Chernovil; asimismo el problema ecológico es provocado por la ciencia y la técnica moderna amenazando con hacer invivible el planeta.

Por su parte, la utopía del *glorioso destino nacional* choca con la evidencia del peligro real que entraña el nacionalismo tal como se ha visto en el caso alemán, con Hitler, o en los riesgos del imperialismo japonés, norteamericano irakí o israelí. Y en América latina el problema planteado por los sistemas de *seguridad nacional* que son capaces de convertir la utopía de la nación no en factor de inmortalidad común, sino en elemento siniestro de muerte para los propios ciudadanos.

Y con respecto a la utopía socialista, el desenlace de la Perestroika y el destape provocado por los *gulags*, con las falsedades camufladas bajo los discursos utópicos, ha producido el derrumbe de la hipótesis utópica, con pretensión de científica, que postulaba el marxismo.

(12) Al respecto cf. la interpretación clásica hecha por L. Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, I parte, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975.

Esta triple decepción constituye una puñalada en el corazón de la euforia autónoma moderna, a partir de sí misma. Y ello va creando un nuevo contexto cultural que suele denominarse *posmodernidad* (13).

La euforia propia de la autonomía moderna ha caído en una decepción profunda, sin por ello renunciar a la total autonomía que constituye la característica básica de la modernidad. En esto la posmodernidad es una radicalización de la modernidad y no su superación (14). La renuncia decepcionada a las utopías modernas lleva a asumir simplemente la finitud autónoma, sin proyecciones ilusorias que la disimulen. Es una ontología *light*, a la cual el hombre se sabe condenado, aun cuando la experimente a menudo como *insoportable* (Milan Kundera: "La insoportable levedad del ser"). Esta cultura posmoderna del *desencanto* toma distancia, por lo mismo, de todos los grandes discursos modernos (utópicos) o premodernos (mítico-religiosos). No esta *ni ahí* con ellos. No le interesan ni las grandes narraciones del pasado (Tradicición) ni las del futuro (Utopía y Escatología). Sólo le interesa la concreta y fugaz realidad del presente: el ahora y aquí. No quiere que le roben ese modesto ser presente, con grandes discursos sobre el pasado o sobre el futuro. Y en función de ese presente relativiza toda proyección de un deber ser que pretende hacerse normativo para *mi presente*. La experiencia del peligro que entrafía todo discurso absoluto lleva a preferir la relativización de todo. Ello explica por qué con la posmodernidad vuelve una especie de preferencia por el politeísmo en lugar del monoteísmo. Se piensa que afirmar un solo Dios absoluto genera absolutismos históricos que amenazan la modesta tranquilidad del presente finito de cada cual. Quien afirma un solo Dios, que además es el suyo, tiende a imponerlo intolerantemente a los otros. Mejor, pues, que cada uno tenga sus propios dioses. El relativismo religioso parece garantizar mejor la tolerancia y evitar así caer en nuevos absolutismos desquiciadores. Esta sensación puede acrecentarse más aún con la actual experiencia del fanatismo de los diversos fundamentalismos religiosos, islámicos, cristianos (ex Yugoslavia) o budistas (Corea) y puede, en parte, confirmarse históricamente (15).

El relativismo en la concepción del ser lleva consigo también la relativización de la acción moral. Se tiende a una moral no fundada ni en utopías autónomas (sociedad sin clases, nación, progreso), ni en principios religiosos, a los cuales se niega su pretendida dimensión "natural". No hay una *naturaleza moralmente normativa*, sólo hay he-

- 
- (13) Puede verse el libro de Autores Varios, *Utopía y posmodernidad*, Salamanca, 1986; también los ya clásicos J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, y G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura posmoderna*, Barcelona, 1986.
- (14) El Documento de Santo Domingo describe la posmodernidad como "espacio abierto a la trascendencia" (n. 252), con un concepto algo "optimista" de lo posmoderno, como si se tratara de una especie de "retorno de lo sagrado". Pero eso no corresponde mucho a lo que los tratadistas "posmodernos" mismos consideran como tal. La vuelta de lo sagrado parece tener que ver más bien con el carácter "relativizador" o incluso "politeísta" de la posmodernidad y no como valoración positiva de la "verdad religiosa".
- (15) Ya desde el primer intento histórico de reforma monoteísta, el de Aken Aton en el Imperio medio egipcio, que fracasó precisamente por su intolerancia que se hizo insoportable tanto para la casta sacerdotal amonita, como para el mismo pueblo que no quiso renunciar a su esperanza en la inmortalidad adquirida gracias a la fe en el mito de Osiris (Cf. W.F. Albright. *From the stone age to christianity. Monotheism and the historical process*. New York, 1957, pp. 218-223). Después se vieron intolerancias fuertes en la conquista musulmana del Irán por parte del tercer Califa, como también a veces en la penetración de los cristianos en el continente americano.

*chos naturales*, a los cuales es bueno, es decir satisfactorio, atenerse. Y el hecho básico para los vivientes, en ese sentido la *ley natural*, está en el *amor propio* de cada uno. De ahí Fernando Sabater deriva un intento de *ética*, como amor propio (16). De esta manera se dejan los conceptos de *bien común* utópico, que tienden a convertirse en ideologías contrarias al bien concreto, por limitado que sea, del individuo. Se prefiere, pues, partir del *bien individual*, lo que cada uno experimenta como satisfactorio para él. Y se supone que en esa misma búsqueda se encontrará el equilibrio necesario con el bien del vecino, puesto que, de no tomarlo en cuenta, el poder del otro podría resultar una amenaza contra mi propio bienestar. Así, la ética de la relación con los otros se convierte en *pragmática*. Pragmatismo que determinará todas las relaciones familiares, económicas, políticas, internacionales. Las normas sociales se fundarán, pues, en consensos pragmáticos y no en valores utópicos o en principios religiosos o morales. Si cambia el consenso, cambiará también la norma de convivencia, sin que de por sí valga más una que la otra. La norma es sólo el resultado pragmático de un consenso social y, por lo tanto, relativa a los intereses de los diversos grupos o individuos que componen esa sociedad. Así, la *verdad* queda relegada a un ejercicio *lúdico* sin ningún valor normativo. En este sentido cito un texto muy ilustrativo de Fernando Sabater: "De la discusión rara vez sale la luz. Pero hay que felicitarse por ello, pues nada es tan humanamente grato como la discusión y nada tan pedantemente opresivo como la conclusión luminosa que la zanja. Lo falso y lo artificioso son un momento imprescindible y estéticamente jocoso de la verdad: quien olvida esto, ha nacido para ilustrarse en Pravda o en el ABC" (diario español conservador) (17).

## II. PERSPECTIVA PROPIA DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

En las primeras raíces de la perspectiva moderna, que como ya dijimos tienen lugar en el siglo XII con la influencia del pensamiento inductivo, el Magisterio de la Iglesia tuvo una actitud inicialmente reacia. Así se explica su reticencia con respecto a Abelardo y a la Escuela de Chartres. Ello se refleja muy bien, por ejemplo, en la queja insinuada por Guillermo de Conches en este texto:

"Ignorando las fuerzas de la naturaleza, ellos quieren que permanezcamos sumidos en su ignorancia; nos niegan el derecho a la búsqueda y pretenden obligarnos a quedar ahí como troncos en una creencia sin inteligencia" (18). Asimismo explica el rechazo que, en 1277, el obispo de París, Esteban Tempier, hizo en nombre de Roma, de 219 proposiciones teológicas, de las cuales al menos diez tocaban posturas de Santo Tomás de Aquino (19). Sin embargo, el renacimiento marcará la valoración positiva de

(16) Madrid, Ed. Mondadori, 1988. En la misma línea, pero aún con mayor radicalidad nietzscheana, lo había elaborado M. Stirner, en *El único y su propiedad*, Barcelona, Ed. Labor, 1974 (donde pretende fundar la ética en la "voluntad de poder").

(17) Citado por Andreu Marqués, en *Contracultura i passotisme*, en CED, Girona, 1981.

(18) *Philosophia mundi*, I, 22 (P.L. 177,56).

(19) Cf., al respecto, J. Chatillon. *L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII siècle. Le cas d'Etienne Tempier*, en *Le pouvoir*, Paris, 1978, pp. 13-45, también EV. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. I, Barcelona, Herder, 1987, pp. 766-768.

la nueva cultura por parte de la Iglesia. Ya el arte gótico, que comienza en el siglo XII vinculado especialmente a la Escuela teológica de Chartres, representa en la Iglesia una apertura al mundo exterior. En él se abren los grandes ventanales al mundo y éste penetra dentro de la Iglesia en colores a través de los imponentes "vitreaux", superando la introversión platónico-agustiniana reflejada en los sombríos templos románicos. Esta apertura, que permite denominar al siglo XII como el siglo del *renacimiento francés* (20), irá *in crescendo* hasta el siglo XIV con los papas de Avignon y el Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI.

Pero esta apertura de la Iglesia al mundo pasó pronto a convertirse en un nuevo intento por retornar al modelo fastuoso constantiniano y carolingio de cristiandad, como dominio sacral de la Iglesia sobre el mundo. Y es ahí donde vuelve a plantearse el conflicto. Ya dijimos en qué sentido la Reforma luterana representa, a pesar de su orientación premoderna de la *sola fe*, una ruptura moderna contra la tutela sacral de la Iglesia. Pocos años después de Lutero, esa crisis se verá reflejada con fuerza en la cuestión planteada por Galileo. La ruptura a partir de ese momento se fue agudizando, y en el siglo XIX (siglo del liberalismo positivista) será ratificada solemnemente por parte del Magisterio de la Iglesia con la Encíclica de Pío IX *Quanta Cura*, que se hizo pública junto con el *Syllabus* o *Colección de los errores y falsas doctrinas modernas* (21). Los ochenta anatemas del *Syllabus* culminan en el último que dice así: "Sea anatema quien diga que el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna" (n. 80). Aún así, muchos de los postulados modernos fueron penetrando en la Iglesia, particularmente en cierta teología católica. La mantención irrestricta de aquella ruptura marcó la intervención del Papa Pío X en la Encíclica *Pascendi*, de 1907, en la cual condena larga y detalladamente lo que denomina *modernismo* y que constituía el intento de compatibilizar las nuevas evidencias culturales propias de la modernidad con el significado de la fe católica. También esta Encíclica incluye como anexo un elenco de los sesenta y cinco *errores modernistas*.

Es particularmente significativa la siguiente condena: "Sea anatema quien diga que la Iglesia se muestra incapaz de defender eficazmente la moral evangélica, pues obstinadamente se apega a doctrinas inmutables que no pueden conciliarse con los errores modernos" (22). El conflicto de la Iglesia con la modernidad, que había sido un problema entre la cosmovisión moderna y cierta comprensión de la fe, derivó, en la segunda mitad de este siglo, en un *diálogo* entre las utopías *modernas* y la escatología cristiana. Diálogo que está notablemente representado por los papados de Juan XXIII y de Pablo VI, pero sobre todo por el Concilio Vaticano II. Incluso, en la Constitución *Gaudium et Spes*, el Concilio lleva ese diálogo hasta el reconocimiento de que en el origen del ateísmo moderno también tienen responsabilidad los cristianos que "por su mala manera de educar en la fe o de vivirla individual o colectivamente, han tapado en lugar de haber revelado el verdadero rostro de Dios y de la religión" (GS n.19). Por ello, *Gaudium et Spes* exige la "adaptación de la Palabra como ley de toda evangeli-

(20) G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay. *La renaissance du XII siècle...* Paris, 1932, pp. 275-312.

(21) En la carta del cardenal Antonelli, que se acompaña al envío del *Syllabus* a los obispos, se tilda a la época moderna como de "esta edad infelicitísima" (cf. Dz nota al título del *Syllabus*, n. 1700).

(22) Cf. Dz 2063, y en general n. 2001-2109.

zación" (GS n. 44), distanciándose así de actitudes autosuficientes y anatematizadoras. Y llega incluso a agradecer la crítica de los adversarios: "la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios" (GS n. 44 final).

La *posmodernidad* cambia el escenario del diálogo Iglesia-mundo confiriéndole un nuevo enfoque. La Iglesia ya no tiene ahora *adversarios* en el sentido anterior del término. El relativismo posmoderno conlleva la tolerancia también relativizadora con respecto a la misma Iglesia, a la cual se le deja hablar todo lo que quiera, sin escucharla pero sin enfrentarse tampoco a ella con vehemencia. El concepto moderno de autonomía se ha privatizado hasta el extremo de que a todos se les concede el mismo derecho a hablar por igual y con igual valor.

Ahora bien, la Iglesia, y por lo mismo su Magisterio, parte de la convicción del carácter no autónomo sino teónomo del mundo y del hombre. El ser mundano es *creatural* en su misma raíz. Tiene, por lo tanto, una apertura radical a la trascendencia (23), de la cual conserva la *imagen*, que constituye la inserción en su propio ser, como *ley natural*, de su origen divino.

Al hablar de la *moral natural*, pues, el Magisterio no se refiere a los meros procesos fácticos con que instintivamente funcionan los vivientes, y también los hombres, sino a que *por naturaleza*, es decir, al margen de la fe explícita, el hombre intuye un *deber ser* que le permite distinguir el hecho del derecho: lo que "de facto" es, como tendencia instintiva, de lo que debería ser, como intuición consciente. Este es el tema fundamental del capítulo II de la *Veritatis Splendor*, sobre todo de sus dos primeras secciones (cf. por ejemplo n. 42, n. 44...). Y ciertamente parece ser un dato antropológico la distinción que la conciencia humana hace entre el *hecho* y el *derecho*. Con la conciencia emerge esa diferenciación que no se halla en el mundo animal previo a la hominización. Y, efectivamente, siempre llamó la atención de los antropólogos el que, por ejemplo, siendo así que los animales no sienten ningún rechazo instintivo por el incesto, el ser humano siempre y en todas las culturas ha establecido formas de *prohibición del incesto* (24). Algo similar podríamos decir con respecto al instinto propio de la selva, según el cual, el más fuerte se impone a costa del más débil. La naturaleza deja eso a la regulación de la llamada *selección* natural; en cambio el hombre siempre ha normado ese instinto con limitaciones legales (25). Si bien es cierto que la antropología moderna suele interpretar ese hecho no como evidencia del vestigio de Dios en la naturaleza humana (*ley natural*), sino como intuición sutil (cultural) del hombre sobre las formas más útiles (funcionales) a los diversos miembros del grupo social, con vistas a evitar que el más fuerte (¡que puedo no ser yo!) se imponga siempre a costa del más

(23) Cf. la primera sección con que comienza el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*, I, cap. 1, n. 23-41.

(24) Ver, en este sentido, C. Lévy-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1976. Asimismo la tesis doctoral de Ivan Simonis, que muestra esa constante tal como indica su mismo título: *Lévy-Strauss o la pasión del incesto*, Paris, Mouton, 1968 (Barcelona, Ed. Cultura Popular, 1969).

(25) *Ojo por ojo y diente por diente*, que se encuentra ya en formulación similar en uno de los Códigos legales más antiguos de la humanidad, el *Código de Hammurabi* (n. 196ss; cf. Pritchard, *La sabiduría del antiguo Oriente*, Barcelona, Ed. Garriga, 1966), no es una ratificación del simple instinto de poder vengativo, sino su primera limitación legal: si te quitan un ojo, tú sólo sácale uno y no los dos, aunque tuvieras poder para hacerlo (cf. Gn 4, 15).

débil (26). Heidegger pretende descubrir, en esa estructura existencial de la conciencia de un *deber ser*, la llamada a la *existencia auténtica* del hombre como enfrentamiento heroico (trágico) de la *nada* (27).

La perspectiva magisterial en la Iglesia considera que, más allá de los mecanismos funcionales, conscientes o subconscientes, que determinan las leyes humanas en su origen, está la intuición, inserta por el Creador en su misma naturaleza, de un fundamento absoluto de sentido, que constituye, a la vez, el punto de referencia objetivo sobre el bien y el mal. La ausencia de este fundamento implicaría la radical inconsistencia de toda norma ética, tal como lo vio ya Dostoiewski en *Los hermanos Karamazov* (“Si Dios no existe, todo está permitido”), como también el mismo Nietzsche, al aniquilar la ética que él llama judeo-cristiana, como resultado de la muerte de Dios. Asimismo, en otra perspectiva, lo ha visto también L. Wittgenstein cuando, al final de su famoso *Tractatus*, escribe: “El *sentido* del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en él* no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así, pues todo lo que ocurre y todo ser así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo” (28).

La consecuencia inevitable de la muerte de Dios, como imposibilidad, en definitiva, de fundar un *deber ser* por parte del hombre, para la Iglesia confirma el carácter creatural del hombre en su *intuición natural* de una ley a la cual debe atenerse si quiere que su vida tenga *sentido*.

A partir de ahí, la Encíclica concreta los elementos objetivos constitutivos de esa ley natural. Tal ley no es una simple *apertura natural* a Dios, sino también una intuición de determinados actos que deben hacerse y, sobre todo, de los actos que *nunca pueden cometerse*. “Los principios negativos de la ley natural son universalmente válidos: obligan a todos y cada uno, siempre y en toda circunstancia”. La razón que de esto aporta la Encíclica es que “el mandamiento del amor de Dios y el prójimo no tiene en su dinámica positiva ningún límite superior, sino más bien uno inferior, por debajo del cual se viola el mandamiento” (n. 52). Si bien considera, al mismo tiempo, que “es necesario buscar y encontrar *la formulación* de las normas morales universales y permanentes *más adecuadas* a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la Verdad”. Y sigue algo significativo: “Esta verdad de la ley moral –igual que la del depósito de la fe– *se desarrolla* a través de los siglos. Las normas que la expresan siguen siendo substancialmente válidas, pero deben ser precisadas y determinadas *eodem sensu eademque sententia*, según las circunstancias históricas del Magisterio de la Igle-

(26) En esta línea lo expresó ya San Pablo al decir: “Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos” (1 Cor 15,32; Is 22,13). Ver también la tesis de E. Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa. El totemismo en Australia*, Buenos Aires, Shapere, 1968; también S. Freud, *Totem y tabú*. Madrid. Alianza Editorial, 1975; o C. Lévy-Strauss, *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba, 1976); cf. también sobre este tema, mi librito *La cultura o Dios*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1983, en su primera parte: *La selva humana*.

(27) Cf. *El ser y el tiempo*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 21 ss.

(28) *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Ed. 1985, n. 6. 41, p. 197.

sia, cuya decisión esta *precedida y acompañada* por el esfuerzo de la lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica” (n. 53).

En este texto se aplica el significado doctrinal de la fórmula *fe y costumbres*, como dos partes igualmente integrantes de los contenidos *definidos* magisterialmente por la Iglesia. Y no cabe duda de que en la comprensión de la fe cristiana la *praxis*, o acción moral, constituye una dimensión esencial de la misma fe (cf. Mt 25, 40ss; 1 Jn 4).

### III. ALGUNOS PROBLEMAS E INTERROGANTES QUE SE SUSCITAN

Al confrontar las orientaciones básicas, así como las concreciones que de ellas hace la Encíclica, con las perspectivas culturales propias de la modernidad *posmoderna* actual, uno no puede dejar de captar algunos problemas que suscitan los respectivos interrogantes.

Quiero centrarme brevemente en cuatro aspectos:

1. La razón principal del rechazo posmoderno –y en eso es también posnietzscheano– a los *grandes discursos* de supuestos absolutos objetivamente normativos para todos, que estaban en las utopías modernas o en el monoteísmo religioso, es la percepción de que ellos afectan gravemente la modesta posibilidad de *ser feliz* que le cabe al hombre. Pues bien, la Encíclica asume que la ley natural remite al sentido último de la vida y, por lo mismo, a la felicidad; pero ello no queda claro para quien lee el texto desde la cultura ambiental ajena a la Iglesia. La pretensión de que cumplir la ley moral haga realmente feliz debería fundamentarse muy bien para que el receptor capte la razón de ser de la Palabra que se transmite en la Iglesia: la Buena Noticia como el *por nuestra salvación*, que constituye su razón de ser. El rechazo posmoderno (y nietzscheano) al *discurso religioso y moral* es precisamente debido sobre todo a que mucha gente no ve la relación entre ese discurso y la propia felicidad, sino que más bien aquél le aparece como contrario a ésta. El punto de partida de la Encíclica, con su primer capítulo centrado en el *cumplimiento del Decálogo* por parte del joven rico, orienta ya el enfoque hacia una forma *condicionada* (“si quieres entrar en la vida...”), colocando ante la conciencia la ley antes que la Gracia. Esto quizá pudo ser evitado habiendo partido en primer lugar de las Bienaventuranzas y de la experiencia paulina reflejada en su carta a Romanos cap. 7 y 8, donde el primer acento está puesto en la felicidad inherente al descubrimiento de la Gracia. De ahí deriva la toma de conciencia de una ley que es consecuencia de la Gracia y expresión actuante de la felicidad que ésta aporta.

Es cierto que ello se dice en la Encíclica (“Dios es la fuente de la felicidad del hombre”, n. 9 final, o también “la vida moral se presenta como la respuesta debida a las iniciativas gratuitas que el amor de Dios multiplica en favor del hombre”, n. 10), pero no constituye su médula motivadora, ni su proceso metodológico pastoral, al poner el énfasis en el condicional: “Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos”, y establecer que “de este modo se enuncia una estrecha relación entre la vida eterna (que se explicita poco como felicidad) y la obediencia a los mandamientos” (n. 12).

Desde la ratificación dogmática hecha por el Concilio de Cartago en 418 contra Pelagio, quedó claro que el fundamento más profundo de la moral es su carácter de

*consecuencia* de la Gracia, debido al descubrimiento gozoso que el hombre hace de ser incondicionalmente amado por Dios. A esa conciencia, más tarde, el Concilio de Trento añadirá la convicción también dogmática del carácter universal de ese amor que predestina a la Gracia (“voluntad salvífica universal” y no la selectiva o marginadora que postulaba Lutero) (29).

De la toma de conciencia de ese anuncio del Reino de Gracia surge la capacidad de responder también gozosamente en la línea del Reino.

2. El segundo problema se suscita al identificar la “ley natural”, inserta en la conciencia de todas las personas, con preceptos concretos normativos también universalmente, como expresión de una verdad moral objetiva para todos.

Determinados datos históricos plantean ciertos cuestionamientos al respecto al mostrar cómo la conciencia religiosa y moral de otras culturas no parece considerar de *moral natural* algunos actos que a la Iglesia le parecen objetivamente inmorales para todos.

Así, por ejemplo, el consejo de suicidio, dejándose morir, que las venerables Leyes de Manu del Hinduismo proponen a los brahmanes ancianos que han llegado al estado de Bodisattva (30); o también la incitación a hacer la guerra con que Krishna alega contra el pacifismo de Arjuna, en el Baghavad Gita (31), lo cual se encuentra también en diversos pasajes bíblicos y del Corán (32).

La respuesta a esta objeción podría ser que esa *conciencia religiosa*, expresada con prescripciones ajenas a lo que la Iglesia considera de *ley o moral natural*, es un tipo de conciencia *invenciblemente errónea*. Pero si ello es así en las tomas de conciencia de grandes tradiciones religiosas de la humanidad, pareciera que en definitiva el criterio de la *moral natural* es la moral revelada en el evangelio y que, por lo mismo, el concepto de *moral natural*, al margen de la revelación cristiana, no resulta operativo a menudo en la aplicación concreta de preceptos (33).

3. Lo anterior se conecta con otro problema, más de fondo, que ha sido destacado por Aníbal Edwards en su comentario a “la *Veritatis Splendor* en óptica epistemológica” (34).

Por un lado, la Encíclica argumenta a partir de la afirmación católica de la *ley natural*, que teológicamente tiene su fundamento en el *carácter creatural* del hombre, hecho “a imagen y semejanza de Dios” y que por lo mismo su estructura natural no es finalmente autónoma, sino teónoma. Pero, por otro, no desarrolla el carácter *analógico*, inductivo de la estructura cognoscitiva del hombre con respecto a la verdad trascenden-

(29) “Si alguien dijere que la gracia de la justificación sólo se concede a los predestinados a la vida, y que todos los restantes, que son llamados, ciertamente son llamados, pero no reciben la gracia, como predestinados que son al mal por el poder divino, sea anatema”, Dz. 827.

(30) Cf. *Leyes de Manu*, libro VI, n. 77 y 78.

(31) “Así, pues, disponte a luchar, Arjuna, con la mente fija en el Atman y sin apego a los frutos de la acción”, n. 31 (*Yoga de la acción*). Barcelona, Ed. Carlo Fabretti, 1978.

(32) Por ejemplo Ex 17.16 (“Yahvé es la guerra contra Amalec para siempre”), y del Corán cf. II. 187/191 (“Si os combaten, matadlos, esta es la recompensa para los infieles”).

(33) A ello hace referencia de nuevo Wittgenstein en su *Tractatus* al afirmar: “Por lo tanto tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental”, *op. cit.*, n. 6.42; 6.421.

(34) Publicado en las NOTAS de *Teología y Vida*, vol. XXXV (1994), 1-2, p. 122-125.

te y a la Norma absoluta. Edwards señala, en ese sentido, la “extrema cautela (que tiene la Encíclica) para evadir toda formulación expresa de la *analogia entis* como marco metafísico creatural, pese a que la relación objetiva creador-creatura es eje y columna vertebral de todos sus argumentos” (35). En cambio, la base magisterial más significativa en este punto, que se encuentra en el IV Concilio de Letrán, de 1215, resulta bien explícita: “Sed perfectos por perfección de la gracia como vuestro Padre celestial es perfecto por perfección de naturaleza; es decir, cada uno a su modo, porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la creatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza” (36).

La conciencia de esta *mayor desemejanza* llevó a Santo Tomás a negar (contra la opinión deductiva platónica de San Agustín) la existencia de verdades eternas *creadas* (37). Por eso la misma Encíclica postula el *desarrollo temporal* de la doctrina moral determinado por el carácter discursivo del sujeto humano, que integra así la verdad *ad modum recipientis* (38). Ello obliga, según el mismo texto, “a buscar continuamente un modo más adecuado de comunicar la doctrina a los hombres de su tiempo, porque una cosa es el depósito mismo de la fe (y la moral), es decir, las verdades, y otro el modo en que se formulan, conservando su mismo sentido y significado” (VS n. 29). Aníbal Edwards comenta: “Sólo contra la mente expresa de *Veritatis Splendor*, n. 29 citado, es válido hablar *en general* y sin mayor precisión de *aplicar* (39) la ley del Señor como quien conoce en-sí *verdades eternas creadas* y reduce el trabajo racional a *aplicar* en terreno concreto *la proposición en sí* de esta intelección” (40).

Cuando la Encíclica habla de la *verdad revelada* (n. 29 final) se refiere a la verdad eterna increada y no a ninguna verdad en la creatura. Es en ese sentido que Santo Tomás decía que “nuestra fe no termina en el enunciado (creado), sino en la Realidad (increada) (41). Parece, pues, que el carácter de inmutabilidad de la verdad a nivel de la formulación tiene que entenderse desde esa perspectiva analógica y no como una identificación objetiva sin más entre la formulación humana y la realidad trascendente.

Además, el carácter de *inmutable* se aplica sólo a lo *definido* en un Magisterio *ex cathedra*, que, como tal, explicita *infalliblemente* el sentido de la verdad revelada.

A ese Magisterio se refiere el texto del Vaticano I al que alude la Encíclica en la nota 100 para ilustrar el número 53 con que termina el capítulo primero de la segunda parte. Ahí la Encíclica aplica a la moral lo que el Vaticano I dice de los *dogmas*: “Por ello debe ser mantenido para siempre el mismo sentido de los *sagrados dogmas* que la Santa Madre Iglesia declaró” (es decir, definió, según la nomenclatura que el mismo

(35) *Op. cit.* p. 124.

(36) Dz 432. Esta *mayor desemejanza* propia del carácter analógico del conocimiento humano con respecto a las *verdades eternas*, lo ha asumido significativamente también el Nuevo Catecismo, refiriéndose explícitamente al texto del IV Concilio de Letrán, en el n. 43, y a la doctrina tomista en el n. 170.

(37) Cf. A. Edwards, *op. cit.*, p. 123.

(38) Cf. Sto. Tomás, *Summa Th.* II-II, q. 1, ar. 2.

(39) El texto original latino del n. 29 usa el término *accomodare*, que la traducción castellana da por *aplicar*, en forma indebida. Como dice Edwards: “Sto. Tomás evita la acepción genérica de *aplicar* la Ley del Señor, por las mismas razones que rechaza “verdades eternas creadas” (*op. cit.*, p. 124).

(40) *Op. cit.* p. 124.

(41) II-II, q.1, ar.2, ad2m.

Vaticano I usa en la definición de la infalibilidad papal) (42), o después en la de la Asunción de María (43).

La Encíclica lo asocia diciendo: “Esta verdad de la ley moral, igual que la del depósito de la fe... etc.” (n. 53); pero la *verdad moral* que se asocia al depósito de la fe infalible –los dogmas– únicamente puede ser la que, a su vez, esté *definida ex cathedra*; o bien, para ser considerada como *de fide divina et catholica* sin que haya habido una definición con *solemne iudicio* sino sólo proposiciones de Magisterio ordinario universal, debe constar que tal aplicación de la doctrina moral *se propone como que debe ser creída (credenda) por el hecho de ser divinamente revelada* (44). Lo cual no consta habitualmente, ni tampoco en esta Encíclica, de las aplicaciones concretas de principios morales inmutables.

Así, por ejemplo, ¿está definido infaliblemente, o ha sido propuesto como *divinamente revelado*, que el principio moral inmutable de *no matarás* implique que en ningún caso pueda haber excepción a ello? ¿O cuándo esto se ha definido así con relación a la aplicación concreta de algún otro principio moral?

En este sentido, pareciera que “la formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuadas a los diversos contextos culturales, como más capaz de expresar incansablemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad..., *se desarrolla* a través de los siglos” (n. 53) de una forma menos *precondicionada infaliblemente* que el desarrollo de la formulación de los *dogmas*.

4. Finalmente, una cuarta pregunta suscitada por la lectura de la Encíclica tiene que ver con el problema del *mal menor*.

La Encíclica afirma que “los preceptos negativos de la ley natural son universalmente válidos, obligan a todos y cada uno siempre y en toda circunstancia”, puesto que establecen “un límite por debajo del cual se viola el mandamiento” (n. 52).

Esto es claro siempre que la alternativa concreta a la que el hombre se enfrenta sea un bien debido *versus* un mal prohibido. Pero el problema surge cuando en lo concreto también puede aparecer una situación en que la única alternativa real sea: un mal indebido *versus* otro mal indebido. En ese caso suele apelarse a la opción por el *mal menor*. Y así parece aplicarlo el Magisterio en el tema de la violencia mortal (*no matarás*), al conceder la posible legitimidad extrema y dolorosa de la *pena de muerte* o de la *guerra justa* (45).

La aplicación se hace sobre la base de que puede “ser lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande...”; (en cambio) “no es lícito, ni aún por razones gravísimas, *hacer el mal* para conseguir el bien” (n. 80).

La pregunta es si a veces no puede darse el caso de que haya que *hacer un mal* para *evitar un mal mayor*. Y si esto no puede ocurrir de hecho no sólo en situaciones de violencia mortal, sino también en situaciones en que esté involucrada la sexualidad. Y

(42) Constitución *Pastor Aeternus*, c.IV, Dz 3074 (“*divinitus revelatum dogma esse definimus...*”).

(43) Cf. Const. Apostólica *Munificentissimus Deus* (“pronunciamos, declaramos y *definimos* ser dogma de revelación divina –*divinitus revelatum*–...”; Dz 3903).

(44) Cf. Const. del Vaticano I *De fide catholica*, c. III, Dz 3011.

(45) Cf., por ejemplo, *Nuevo Catecismo*, n. 2309 y 2266.

por qué el planteamiento del *mal menor* es asumido en situaciones posibles de violencia armada, donde están implicados miles de muertos, y en cambio no se plantea en situaciones realmente posibles en la vida conyugal.

Este es un tema que la cultura actual suscita desde su tendencia a la sinceridad sin tapujos y que la Iglesia, en su pastoral diaria, tiene que enfrentar con una apertura al discernimiento que sea capaz de descubrir posibles implicaciones del Espíritu en la ambigüedad de las situaciones siempre condicionadas por la estructura de pecado en que está insertó el ser humano.

El Magisterio ha tenido, pienso, esa capacidad audaz de discernimiento en aspectos relacionados con la violencia, como se ve, por ejemplo, en el texto notable de la Instrucción vaticana sobre *Libertad cristiana y liberación*, donde se puede leer: "Así, la búsqueda de la libertad y la aspiración a la liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en el cristianismo. *Esto es verdad también allí donde aquella búsqueda y aspiración encarnan formas aberrantes que se oponen a la visión cristiana del hombre y de su destino...*" (46).

#### PARA CONCLUIR

En la génesis de la posmodernidad como cultura ambiental de la actualidad, está la decepción con respecto a los *grandes discursos utópicos o escatológicos*. La gente de hoy, particularmente la juventud, tiende a valorar sólo lo que incide prácticamente en el ansia de felicidad que afecta a su vida concreta. Esa realidad tiene que ser insertada profundamente en la forma de evangelizar, si queremos que este *mundo nuestro crea* y así pueda *ser salvo*.

La Palabra de Dios no pretende *informarnos* con teorías, ni religiosas ni morales, sino que pretende *transformarnos*. Para ello la Palabra debe ser experimentada desde cada situación concreta como *salvífica* (cf. *Dei Verbum* n. 11). El esfuerzo del Magisterio, y de toda la Iglesia, es, pues, el de hacer realidad experimentada por la gente lo que dice la Encíclica en su inicio: "Los Pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, están siempre cercanos a los fieles en este esfuerzo, los acompañan y guían con su Magisterio, *hallando expresiones siempre nuevas de amor y misericordia* para dirigirse no sólo a los creyentes, sino a todos los hombres de buena voluntad" (Ver, Sp. n. 3).

(46) Cap. I, n. 5.