

Antología de textos

Persona y trascendencia

Dirección Académica de Formación Integral

Universidad Anáhuac

ÍNDICE

Presentación

Lecturas:

1. Felicísimo Martínez, *Quiero saber la verdad: Fr. Tomás de Aquino, O.P.*
2. Luis Romera Oñate, *Finitud y Trascendencia*
3. Joseph Ratzinger, *Fe y futuro*
4. Agustina Borella, *El misterio del mal*
5. Luis Miguel Arroyo, *Humanismo y cristianismo. El Humanismo ateo.*
6. Gerardo Iván Juárez, *El hombre como ser religioso en Martin Buber*
7. José Morales, *Revelación y religiones*
8. Andrés Felipe Barrero y Robert Ojeda, *Religión y "Posmodernidad"*
9. Pablo Blanco Sarto, *La razón en el cristianismo, una reivindicación de Joseph Ratzinger*
10. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*
11. Juan Pablo II, *Fides et Ratio*
12. Nostra Aetate , *Declaración del Concilio Vaticano II.*

Bibliografía

Presentación

Estimado Alumno/a de la Universidad Anáhuac:

El problema de Dios, tarde o temprano se presenta en el horizonte de todo el hombre. Para los creyentes su cuestionamiento será la incredulidad y para los no creyentes la posibilidad de la credibilidad; esto nos deja muy claro que el tema de Dios es un dilema humano. ¿Cuáles han sido las posturas a lo largo de la historia sobre este tema, cuáles las respuestas a este cuestionamiento?

En la presente antología de textos de la materia de Persona y Trascendencia queremos llevarte de la mano por algunas propuestas que presentan posturas muy diferentes. En esta antología hemos seleccionado los diferentes textos que presentamos basándonos en lo siguiente: hemos seleccionado dos tipos de textos siguiendo una columna vertebral.

La columna vertebral que cruza la antología es que todos los autores tratan desde diferentes ángulos la relación entre la fe y la razón, ya que estos son los rieles por donde camina el hombre para tratar de resolver el tema de Dios que se le pone delante independientemente de cualquier época en la que se encuentre.

Dios y su existencia. El problema de Dios no se encierra en esta pregunta, sino que de este planteamiento se desprenden los siguientes que se abordan en los textos seleccionados:

1. Con el estilo ágil de Felicísimo Martínez que nos muestra algunos principios fundamentales de santo Tomás de Aquino nos preguntamos si podemos conocer la verdad y qué conocemos de ella. Nos propone que «Dios se ha adelantado a mostrar la verdad a hombres y mujeres» y que podemos llegar a la Verdad partiendo del hombre compuesto de materia y espíritu y del mundo creado.
2. De la propuesta de Luis Romera Oñate, teniendo como referencia a Cornelio Fabro, hacemos una reflexión sobre el hombre que es «una síntesis de una dimensión eterna (un yo que siempre es el mismo) y de dimensiones temporales» que se desenreda en una vida que busca respuestas al sentido de vida.
3. Joseph Ratzinger, el inminente teólogo católico nos ofrece sus propias reflexiones acerca de la fe y el futuro sin llegar a algo conclusivo en este tema, sino «más bien intentan abrir camino y mostrar como la fe, si permanece fiel a sí misma, tiene algo que ofrecer a este futuro».
4. Ante un tema tan actual y lleno de misterio para el hombre como lo es el mal, que cuestiona un supuesto fundamento perfecto y bondadoso, Agustina Borella nos explica la tesis de Leibnitz primero y después de santo Tomás para comprender un poco más esta realidad en la que nos propone la realidad del mal como privación y como posibilidad para un bien mayor.

5. Las posturas ante el problema de Dios son varias, algunas sostienen un ateísmo radical que excluyen no sólo a Dios, sino al hombre mismo, ya que en un mundo contemporáneo hay «que hablar de indiferencia o, mejor, de increencia, porque lo que ha desaparecido no es sólo la fe en Dios, sino la realidad misma de la fe, la creencia, el hecho mismo de creer», como afirma Luis Miguel Arroyo apoyado en Henri de Lubac.
6. Otras posturas, como la que nos presenta Gerardo Juárez en Martin Buber, enseña que el hombre es un ser religioso que se encuentra con un Tú divino «donde el sentido de hombre cobra plenitud en la relación mutua con alguien que está haciendo vivo su encuentro».
7. José Morales, de la mano de expertos en el estudio de las grandes religiones, nos explica la realidad de que Dios siempre ha hablado al hombre, pero es en el cristianismo donde se lleva a cabo la revelación de Dios cuando se comunica a sí mismo por medio de Jesús de Nazaret.
8. Ante un mundo posmoderno, ¿cuál es el papel de la religión? Andrés Felipe Barrero nos muestra con estadísticas en América Latina que la religión «influye ya muy poco en la sociedad» por lo que llega a hacer una propuesta muy actual preguntándose «si se puede hablar de una religión en la posmodernidad o una religión posmoderna».
9. Después de hacer el recorrido por las grandes religiones, Pablo Blanco Sarto nos lleva a recuperar «la postura del cristianismo, según repite Ratzinger una y otra vez, que es positiva y complementaria: la fe admite la crítica de la razón, a la vez que el conocimiento humano se amplía y enriquece con la revelación».
10. San Juan Pablo II, en su encíclica *Veritatis Splendor*, recuerda el esplendor que tiene la libertad humana cuando está guiada en su acción por la verdad. ¿Qué sentido tiene esta noción en nuestra materia? Es lo que da luz a la respuesta de fe en el hombre que debe ser libre, teniendo como guía la verdad de Dios, aspirando a una opción fundamental basada en el amor.
11. Esta encíclica de san Juan Pablo II, *Fides et ratio*, puede ser una síntesis de los temas vistos en la materia, ya que el texto comienza por invitar a hacer preguntas importantes de la existencia sin dejar de lado el conocimiento que viene de la fe y la necesidad de la filosofía que ayude a encontrar sentido al hombre contemporáneo.
12. Finalmente, una propuesta concreta y abierta de la Iglesia católica sobre las relaciones con las demás religiones no cristianas cierra la antología de textos con la declaración *Nostra aetate*, señalando que «la Iglesia no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero».

Desde la pregunta por la búsqueda de la verdad hasta la revelación de Dios, estos autores, algunos de ellos ya no con nosotros, han escrito por lo que le preocupa al ser humano, por lo que anhela su espíritu dentro de una temporalidad evidente y, por este motivo hemos seleccionado su pensamiento, para que tú también junto con estas ideas te cuestiones y llegues a descubrir que eres un ser espiritual que busca certezas por las cuales jugarse la vida, que te descubras limitado con posibilidad de llegar a un Infinito-Fundamento del ser que brinda respuestas a tu vida y que te llama a tu realización plena, que llegues a encontrar razones por las que se puede creer de manera que sean el sostén de tu existencia.

Juan Pablo Po Sandoval

Quiero saber la verdad: Fr. Tomás de Aquino, O.P.¹

Felicísimo Martínez

“El error acerca de las criaturas lleva a afirmaciones falsas sobre Dios” [“error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam”] (Suma contra Gentiles, 2,3,6).

Santo Tomás buscó en la Biblia, en la Sagrada Escritura. Estaba convencido de que Dios se ha adelantado a mostrar la verdad a los hombres y mujeres. De lo contrario, sólo llegarían a ella “pocos, después de mucho tiempo y con muchos errores” (Suma Teológica). Y luego buscó y rebuscó en todas partes y en todas las personas. Consultó a filósofos y teólogos, a creyentes y no creyentes, a cristianos, judíos y árabes... a eclesiásticos y civiles... Buscó en la religión, en la política, en la economía, en la sociedad... Buscó en todas partes, porque en cualquier parte se pueden encontrar huellas de la verdad, y desde ahí podemos seguir el rastro de la verdad total.

¿Y qué encontró?

Encontró que el ser humano es cuerpo y alma a la vez, que está hecho de materia y espíritu. Algo tan obvio fue definitivo para su pensamiento. El cuerpo no es malo; la materia, tampoco. Nada de dualismos. Cuando Tomás lo descubrió, a pesar de que era hombre calmado y pacífico, dio un puñetazo en la mesa y exclamó: “¡Se acabó el maniqueísmo!” Estaba comiendo a la mesa de San Luis, el rey de Francia.

Porque somos seres de carne y hueso, nuestro conocimiento comienza por los sentidos: el gusto, el tacto, el oído, el olfato, la vista. Estas son las ventanas por las que el mundo llega a nosotros y nosotros nos asomamos al mundo. Son los canales por donde nos llega la corriente de información que luego procesa nuestro entendimiento. Pero los sentidos nos engañan con facilidad. Por eso hay que ser “razonables”, hay que usar la razón para distinguir lo que es realidad de lo que es pura apariencia. [...]

Tomás contempló este mundo extasiado. Y vio que todas las cosas eran buenas. Creyó y defendió la bondad de la creación. Y hasta llegó a decir que contemplando las maravillas de esta creación podemos encaminarnos hacia el conocimiento de Dios. Un universo tan movido, tan ordenado, tan armonioso, tan maravilloso... da que pensar. ¿No habrá un Dios detrás de tanta maravilla o en el corazón de tanta maravilla? Santo Tomás no quería demostraciones científicas de la existencia de Dios; pero sí quería encontrar caminos que nos permitieran rastrear las huellas y los vestigios de Dios hasta llegar a Él. El mundo no es

¹ Martínez, F., (2006). Quiero saber la verdad: Fr. Tomás de Aquino, O.P., Equipo PJV de la Familia Dominicana de España. Jubileo Dominicano 2006-2016. Predicación y Cultura 1212.

obstáculo para el conocimiento de Dios. Es un punto de partida importante para ir a su encuentro.

Tomás no habló de la diferencia entre el ser y el tener, como lo hacemos hoy. Eran otros tiempos. Pero sí habló de la importancia de ser. Y, como buen creyente, entiende que todos los seres, menos Dios, son seres creados, son creaturas. Que son buenos, porque participan de la bondad de Dios. Y los seres tienen tanta más bondad y más perfección cuanto más próximos están a Dios. Aquí el ser humano es un agraciado. Ocupa un lugar privilegiado en el cosmos. La inteligencia y el amor son su carta de presentación. Es un ser a la vez corpóreo y espiritual: su excelencia está en su capacidad de conocer y de amar. Por eso es imagen de Dios. [...] Allá, en el fondo de su ser, late un instinto natural de encontrarse con el Absoluto. Santo Tomás lo llamó “deseo natural de ver a Dios”.

Tomás estaba convencido de que el ser humano está creado para la felicidad. Aunque él la llamó “bienaventuranza”, pero es lo mismo. A nosotros y a nuestros contemporáneos nos llama la atención que coloque la felicidad “en la contemplación de Dios”. ¿No la podía colocar un poco más abajo y más al alcance de la mano? ¡Estamos tan acostumbrados a buscarla por otros caminos y a ponerla en otras cosas! Esa verdad que era tan firme para Tomás hoy nos sorprende en esta cultura del bienestar. [...] La experiencia nos dice que ni el mucho tener ni el mucho acumular es garantía segura de felicidad.

Tomás considera que toda la vida humana debe orientarse en esa dirección. Por eso hay que ser “razonables”, hay que poner actos que se ajusten a la razón humana. Y cuando estos actos se repiten se va creando en las personas una especie de hábito o instinto para la bondad y la verdad. Cuando nos armamos con este hábito y este instinto entramos en el camino de la vida virtuosa. Y aparecen las virtudes cardinales: la prudencia, la fortaleza, la justicia y la templanza. Así nace el ser humano ético. Pero Tomás insiste en la importancia de la conciencia como última instancia para el juicio moral: es obligatorio actuar en

conciencia, y lo es también formar la conciencia, para no llamar conciencia a cualquier cosa.

[...] Tomás sabe lo importante que es el amor para la felicidad. No es un académico vulgar o un frío intelectual. Lo que pasa es que tiene mucha razón cuando dice: sólo amamos lo que conocemos. Pero eso es necesario juntar el entendimiento y la voluntad, el conocimiento y el amor. Y en una cosa está claro: el amor o la caridad es el colmo de la bondad, de la perfección. [...] La caridad es más excelsa que la fe. [...]

Tomás se interesó también por la política, el derecho, el Estado. Lo tenía claro: o se fundamentan en la justicia o son un desastre.

La historia le ha dado y le está dando la razón. El ser humano es un ser social y político. Por consiguiente, tiene que aprender a convivir. En las relaciones cortas la amistad es la forma más elevada de convivencia. Tomás entiende que la amistad es quizá el amor más gratuito.

En las relaciones largas no hay convivencia armónica si no está basada en la justicia. ¡La justicia! Para atinar con la justicia la ley natural no lo es todo, pero conviene consultarla. Santo Tomás tiene mucho que decirnos hoy sobre la justicia. Y también tiene mucho que decirnos sobre el Estado. Por ejemplo, que no es la fuente del derecho, sino su representante, intérprete y garante. Sobre la forma concreta de la organización del Estado dijo sensatamente que es una cuestión práctica, cuya solución dependen de las circunstancias de tiempo y lugar. ¡Bien dicho y con mucho realismo! [...]

De Tomás han quedado afirmaciones muy importantes para la teología y la espiritualidad cristiana. La verdad es una. Por consiguiente, no puede haber dos verdades, una revelada y otra no revelada. Lo que pasa es que la frágil razón humana no puede descubrir la verdad total. Por eso Dios viene en su auxilio y se le ha ido revelando a lo largo de la historia de la humanidad. Pero no puede haber contradicción entre la verdad revelada y la verdad que los seres humanos vamos descubriendo a trompicones. Por eso Tomás juntó con tanto entusiasmo y con tanto acierto la razón y la fe, la revelación y las ciencias humanas.

La realidad es buena, es pura bondad. Este optimismo antropológico es quizá la mejor herencia que dejó Tomás a la teología cristiana. [...] De Dios sólo puede salir bondad, porque Él es “todo bien, sólo bien, sumo bien!” [...]

Tomás tiene una fe inquebrantable en el misterio de la encarnación de Dios: si Dios se encarnó en esta historia nuestra y asumió nuestra condición humana, es que no ha renegado de su creación. [...] Tomás no puede aceptar que el mundo y el ser humano sean radical y absolutamente malos, a pesar de la presencia del pecado. [...] Ya sabemos que el pecado está presente en la historia humana. También lo sabía Tomás de Aquino, pero él se mantuvo firme en afirmar que la gracia es más poderosa que el pecado. El pecado no pudo destruir la obra de Dios. “La gracia tampoco destruye la naturaleza, sino que la perfecciona” (Suma Teológica). [...]

Llegar a Dios sumo Bien y suma Verdad: eso es lo que Tomás deseaba al final de sus días. Nada más. [...] La Verdad con mayúscula. La había encontrado en Dios, porque mirando a Cristo Crucificado descubrió que en Dios estaba toda la Verdad y que en Él se reflejaban todas las pobres verdades de esta creación y de esta humanidad.

Finitud y Trascendencia²

Luis Romera Oñate

LA LIBERTAD EN LA EXISTENCIA Y LA RELIGIÓN

La apertura del hombre a Dios, su reconocimiento y la relación religiosa que éste conlleva si el hombre no se clausura en su inmanencia, son acontecimientos radicales de la existencia humana, que la modulan en todas sus dimensiones. Considerarlos intelectualmente requiere no desgajarlos de donde tienen lugar; es más, uno de los accesos primordiales a ellos lo constituye la reflexión entorno a la existencia, ya que es ella misma la que muestra su exigencia ontológica y existencial de referirse a Dios. De lo dicho se deduce que el pensamiento que se plantee la cuestión de Dios y de la religión deba detenerse a considerar las relaciones entre existencia, metafísica y religión. Para abrirnos camino en una temática tan compleja, acudiremos a dos pensadores que, en contextos distintos, se han enfrentado con ello de un modo decidido: Soren Kierkegaard, en cuanto “fundador” de la filosofía de la existencia, y Cornelio Fabro, pensador del siglo XX que ha retomado los desafíos de la visión moderna de la libertad, recuperando motivos fundamentales de la metafísica tomista en el contexto contemporáneo³. Para mostrar la incidencia de nuestro problema y contextualizarlo, dirigiremos la atención también al Heidegger de Ser y tiempo.

EXISTENCIA O METAFÍSICA

¿Exige la existencia ser pensada? Por lo demás, ¿puede ser pensada? ¿Cabe acceder a ella con un pensamiento metafísico? A primera vista, la respuesta a estas preguntas podría ser negativa. Lo esencial de la existencia consiste en vivirla —cabría argumentar— y lo propio de lo vital es una dinamicidad incompatible con el fijismo de lo conceptual. Sin embargo, ¿se puede vivir la existencia sin pensarla?

Si por “existencia” se entiende —como suele hacerlo un importante sector de la filosofía a partir de Kierkegaard— el ser del hombre en su peculiaridad, y con la denominación “metafísica” se designa un pensamiento que reivindica la pretensión de alcanzar una verdad *sub specie aeterni*, la expresión “existencia y metafísica” adquiere un carácter paradójico, pues los términos empleados no admiten una unión copulativa por poseer un significado disyuntivo: existencia o metafísica. El mismo pensador danés advierte en numerosas ocasiones que «pensar la existencia in abstracto o *sub specie aeterni* significa suprimirla en

² Oñate, L. R. (2004). *Finitud y Trascendencia, La existencia humana ante la religión*. Extracto de tesis. Pamplona, España: Cuadernos de Anuario Filosófico. pp. 81-117.

³ El presente capítulo reelabora elementos ya publicados en *Existencia y metafísica*. En recuerdo de Cornelio Fabro, “Espíritu”, 48 (1999), pp. 5-30.

su esencia»⁴. Ante la pretensión de encerrar toda la realidad en un sistema (racionalista o dialéctico), Kierkegaard reprocha «a la filosofía moderna en su totalidad» haberse construido sobre un presupuesto «no ya falso, sino cómico», que consiste en haber olvidado —en una «especie de distracción cósmico- histórica»— que el hombre no es nunca un hombre en general, sino un yo, un tú, un él, «cada uno por sí mismo»⁵.

Para un pensamiento abstracto-racionalista que corresponda al objetivo espinociano de conocerlo todo y de conocer el todo *aeterno modo*⁶, pensar la verdad significa prescindir de lo concreto, de lo temporal, del mundo de la existencia, de las circunstancias y situaciones en las que se encuentra el hombre realmente existente. El pensamiento racionalista debe abstraer de la existencia concreta para detenerse en lo universal abstracto. Lo que en esta operación se pierde irremediamente es la posibilidad de pensar la existencia en cuanto existencia, con la irrepitibilidad que el yo posee.

El ser humano, el existente, es un ser que en su existencia —debería decirse orteguianamente— no puede prescindir de sus circunstancias: de su situación histórica, cultural, familiar, laboral, de su biografía y de sus compromisos. Pero, sobre todo, es un ser que no puede renunciar a tomar decisiones que involucran en primer lugar al propio yo y, con él, a los suyos y a la sociedad en la que se encuentra. En el pensamiento racionalista abstracto, en el que *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*⁷, con la pretensión de una determinación de la verdad de las cosas remitiéndose a un orden ideal, a priori y necesario, no queda espacio para pensar la vivencia de la decisión que el existente debe llevar a cabo ante las disyuntivas (los *aut-aut*) de la vida⁸.

Si el existente existe tomando decisiones en las que él mismo y lo suyo se ven implicados, la existencia debe considerarse como en movimiento, como una tarea todavía por realizar que tiene por objeto el mismo yo del existente en su singularidad. Desde esta perspectiva, Kierkegaard considera que, de un modo hasta cierto punto semejante al racionalismo, tampoco para una filosofía idealista-dialéctica es posible alcanzar la existencia. En un pensamiento en el que lo finito y particular es visto como un momento del desarrollo del Todo infinito, que será posteriormente superado-conservado (*Aufhebung*) a través de una mediación (*Vermittlung*), racionalmente expresable, con la que alcanzará la reconciliación

⁴ S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, en *Samlede Vaeker [SV]*, vol. VII, udg. af A.B. Drachmann J.L. Heiberg og H.O. Lange, Copenhagen 1901-06. Citaré según esta edición, sirviéndome de la traducción italiana de C. Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, en Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Milán 1993, y de la traducción inglesa de H.V. Hong and E.H. Hong, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, en *Kierkegaard's Writings*, vol. XII-1, Princeton U.P., Princeton 1992; en este caso P. II, Sec. II, c. 3, § 1, p. 264.

⁵ *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, § 4, b, p. 99.

⁶ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, V, prop. 40 *Scolion*, en *Spinoza Opera*, 4 vol., herausgegeben von C. Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1972. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como "causa sui" en Spinoza*, Spun, Navarra 2000.

⁷ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7.

⁸ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, P. II, Sec. II, c. 3, § 1, pp. 257-258.

(Versöhnung) definitiva de finito e infinito, no hay espacio para el existente. ¿Puede la mediación conceptual que pretende superar lo singular bajo su consideración sub specie aeterni ayudar a un existente, mientras existe, a tomar decisiones que se refieren a su mismo existir y están encaminadas a que sea él mismo de un modo más pleno?⁹

La conclusión a la que se llega es clara: un pensamiento sistemático, que intenta encerrarlo todo en un sistema racional, para pensar la existencia debe, en primer lugar, quitarla. En todo caso, concede Kierkegaard, para Dios sería posible pensar la existencia dentro de un “sistema”, pero no se trataría ya de un sistema racionalista, sino de otro orden¹⁰. El resultado de la especulación racionalista o idealista es una «ilusión», una quimera, «en cuanto el sujeto existente pretende abstraer, pensando, del hecho de la existencia, y ser sub specie aeterni»¹¹.

La propia existencia se presenta ante el existente como una misión que debe realizar en la que se ve implicado el propio yo: el ser mismo del existente. En la medida en que el existente toma conciencia de lo que significa existir —y de ello todo existente tiene ya una cierta conciencia— el hombre «no puede existir sin pasión»¹² porque, al percibir que está en juego su mismo ser, el existir se convierte, «para el existente, [en] su supremo interés»¹³.

Verse a sí mismo como misión significa que el existente, que ya es un existente, todavía debe llevarse a cabo en cuanto existente, de ahí que la existencia sea vista y vivida como una exigencia insuprimible, irrenunciable e intransferible¹⁴. La existencia se realiza sobre todo en la decisión, en las disyuntivas por las que el existente pasa y en las que decide sobre sí mismo, involucrando en su decidir a otras personas y a su entorno. A través de la decisión, el existente se va haciendo lo que va siendo¹⁵.

Sin embargo, en la medida en que la existencia constituye el interés supremo del existente, la existencia conserva una exigencia de verdad ante el existente. Frente a la verdad del sistema que, al dejar fuera la existencia se resuelve en una falacia, el existente necesita encontrar la auténtica verdad de la existencia para orientar la suya en función de tal verdad. Kierkegaard denomina el pensamiento abstracto y la presunta verdad que se da en él, pensamiento y verdad objetivos respectivamente. Por contraste, el pensamiento y la verdad genuinos son calificados como subjetivos, no para indicar que, frente al objetivismo de corte racionalista, sólo cabe un subjetivismo relativista, sino para subrayar que dichos pensamiento y verdad corresponden al existente en cuanto sujeto insustituible. La auténtica verdad se dirige, se da y tiene por objeto primordial la interioridad del existente.

⁹ Cfr. Ibid., P. II, Sec. II, c. 2, pp. 157-211.

¹⁰ Cfr. Ibid., P. II, Sec. I, c. 2, §.4, b, pp. 97-103.

¹¹ Ibid., P. II, Sec. I, c. 2, § 2, p. 63.

¹² Ibid., P. II, Sec. II, c. 3, §.1, p. 267

¹³ Ibid., P. II, Sec. II, c. 3, §.1, p. 271.

¹⁴ Cfr. Ibid., P. II, Sec. I, c. 2, §.4, b, pp. 97-103.

¹⁵ Cfr. Ibid., P. II, Sec. II, c. 1, pp. 104ss.

De ahí que «la misión del pensamiento subjetivo» consista en «comprenderse a sí mismo en la existencia»¹⁶ y que también eso sea insustituible: «solamente el individuo puede, por su cuenta, saber lo que él es»¹⁷.

La disyunción existencia o metafísica es valedera en la medida en que bajo el término metafísica se entiende el pensamiento abstracto racionalista o idealista, pero la metafísica concebida como reflexión que hace referencia al ser no excluye la existencia. Antes bien, en sentido estricto la implica, pues pretender entender la existencia significa ir a la zaga del ser, y viceversa. Por eso, Kierkegaard reconoce que no han faltado en la historia del pensamiento occidental filósofos con una idea del pensar semejante a la suya: el mérito de Sócrates, por ejemplo, consiste en haber sido un «pensador existente», un pensador que no olvida qué es el existir¹⁸.

EXISTENCIA Y LIBERTAD

La categoría de existencia ha pasado al pensamiento existencialista del siglo XX influyendo en una parte considerable de la filosofía contemporánea; para acercarnos un poco más a su contenido recurriremos a un pensador que, si bien se ha resistido a ser incluido en dicha corriente, en cuanto su reflexión sobre el existente no pretendía ofrecer una antropología sino preparar la formulación de la cuestión del ser en cuanto tal, ha dedicado una parte importante de sus reflexiones a pensar el ser del existente. Nos referimos al Martin Heidegger de *Sein und Zeit*¹⁹. Sin adentrarnos en la riqueza del análisis de Ser y tiempo nos limitaremos a recordar algunos elementos significativos para nuestro tema.

Como decíamos, Heidegger no dejó de subrayar que el objetivo de Ser y tiempo consistía en el replanteamiento de la pregunta por el ser. Concretamente, lo que se pretende dilucidar en esta obra es la cuestión del sentido del ser, es decir, responder a la pregunta acerca de qué significa ser. Para ello, se parte, por un lado, de la evidencia de que quien plantea la pregunta ontológica es el hombre; y, por otro, de la convicción de que a quien se dirige tal pregunta es al mismo hombre, en la medida en que éste constituye el lugar en que acontece la comprensión del ser. Desde esta perspectiva, se concluye que replantear la cuestión del ser e intentar encontrar una respuesta, llevan consigo dilucidar

¹⁶ Ibid., P. II, Sec. II, c. 3, §.4, p. 304.

¹⁷ Ibid., P. II, Sec. II, c. 3, §.2, p. 278.

¹⁸ Cfr. Ibid., P. II, Sec. II, c. 2, pp. 170-172

¹⁹ Cfr. para el sentido de la analítica de la existencia en Heidegger: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, o.c., §§ 1-5 y § 72. Cfr. también, M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, o.c., Bd. 24, 1975 y F.W. VON HERRMANN, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweite Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.

preliminarmente el ámbito en el que el ser se muestra; y ese lugar es el hombre en cuanto ser que comprende el ser²⁰.

El análisis del ser del hombre que realiza Heidegger pretende superar tanto el planteamiento moderno, como el de la metafísica tradicional. Heidegger no parte del presupuesto de un yo desde el que pueda fundamentarse la verdad de un modo racionalista, idealista o trascendental; tampoco se cierra en un positivismo autorreduccionista, y por ello abstracto. El hombre en Heidegger se encuentra ya situado en un contexto —mundo— con el que establece constantemente relaciones que presuponen una comprensión del significado de las realidades contenidas en dicho contexto. La verdad-sentido de lo presente en el mundo antecede al individuo, no es algo fundado o constituido por el yo. Pero Heidegger tampoco se remite en su análisis a los conceptos elaborados por la metafísica occidental para comprender al hombre; palabras como alma, virtudes o fin último del hombre no tienen cabida en sus reflexiones.

Otro es el camino que sigue este pensador para acceder al hombre. Heidegger se concentra en el análisis de la existencia cotidiana del hombre para identificar allí las dimensiones constitutivas del ser humano. Con un uso peculiar de la fenomenología, Heidegger se detiene a dilucidar las estructuras del hombre a partir de una analítica existencial de la facticidad humana. En este sentido, es lícito considerar la obra *Ser y tiempo* como un texto en el que aflora una visión del hombre, tanto desde un punto de vista existencial, como especulativo.

Como es sabido, Heidegger empieza su análisis subrayando la diferencia radical que hay entre el ser propio de las meras cosas, de los instrumentos o de otras modalidades de vida, y el ser del hombre. Retomando pues la expresión de Kierkegaard, Heidegger limita el uso del término existencia a su referencia al ser del hombre. Por eso, las características peculiares del ser del hombre son denominadas existenciales.

La visión del hombre que se presenta en *Ser y tiempo* es de carácter dinámico. El hombre es un ser que se relaciona consigo mismo, como ponen de manifiesto la experiencia de decidir sobre uno mismo y la autoconciencia. La relación consigo mismo (autorrelación) fundamenta que el hombre pueda afirmar de sí que su ser es siempre suyo, que él es un sí-mismo; contemporáneamente, su modalidad de autorrelación lleva consigo que, en su existencia, su mismo ser esté en juego. En efecto, si es propio de la autorrelación que el hombre decida sobre sí mismo en su existencia, durante ella lo que está en juego es el mismo hombre en su propio ser²¹.

²⁰ Dicho con más precisión, si lo estrictamente preguntado en la cuestión del ser es su sentido, plantear la pregunta ontológica requiere —en el enfoque del primer Heidegger— aclarar propedéuticamente el marco en el que tiene lugar la manifestación del (sentido) del ser: el hombre en cuanto ser hermenéutico. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, o.c., § 1-7

²¹ Cfr. *Ibid.*, § 4, 9.

Por otra parte, el hombre establece constantemente relaciones con otros hombres y con otros entes, naturales y culturales. La autorrelación se lleva a cabo en el tiempo, a través de la heterorrelación. Establecer relaciones con otros entes implica que para el hombre dichos entes está dotados de sentido. La totalidad o contexto en el que los otros entes se encuentran con sentido es lo que constituye el mundo (*Welt*). En la medida en que la heterorrelación es constitutiva del ser del hombre, se concluye que el hombre se halla ya en un mundo (*In-der-Welt-sein*) con el que se relaciona constantemente²².

Desde lo visto, se identifican ya algunas características fundamentales del hombre en el pensamiento de Heidegger: el hombre es un ser que decide sobre sí mismo en la existencia de tal modo que de lo que “se trata en ella” (*es geht um*) es la misma existencia; el hombre puede, por tanto, afirmar de su ser que “es siempre mío” (*Jemeinigkeit*); el hombre es un ser en el mundo (*In-der-Welt-sein*) que convive con otros hombres (*Mitsein*) y se ocupa de asuntos, de otras entidades (*Sein-bei*); en la medida en que establece relaciones consigo mismo, con otros hombres y con otros entes, el hombre posee ya una cierta comprensión del ser propio y ajeno (*Seinsverständnis*)²³. Lo peculiar del ser del hombre puede ser resumido en la expresión “ser-ahí” (*Dasein*) con la que se indica 1) la existencia en cuanto modo de ser peculiar del hombre, 2) la apertura (*Erschlossenheit*) del existente al ser y 3) el carácter situado del hombre, en la medida en que no es él quien determina ni su contexto existencial, ni su mismo ser²⁴. En este sentido, el hombre se encuentra arrojado (*Geworfenheit*) en la existencia, con la misión de decidir sobre sí mismo en un contexto dado.

Heidegger acentúa que tanto la autorrelación, como la heterorrelación tienen en el hombre una constitución temporal. Decidir sobre uno mismo a través de las relaciones con otros hombres (*Fürsorge*) y ocupándose de asuntos (*Besorgen*) implica, en primer lugar, reconocer las posibilidades propias y ajenas que el presente ofrece. Decidir significa, en segundo lugar, proyectar, es decir referirse al futuro (aunque estrictamente es el proyecto el que permite encontrar las posibilidades del presente). Pero reconocer posibilidades reales y proyectarse, exige asumir la propia situación, que en cuanto tal es antecedente; con otras palabras, decidir implica, en tercer lugar, hacerse cargo del pasado. En la decisión se dan cita pasado, presente y futuro de un modo peculiar, exclusivo del hombre. Tal convicción condujo a Heidegger a proponer la temporalidad (*Zeitlichkeit*), en el sentido aludido, como el horizonte de comprensión definitivo para entender al hombre²⁵.

Ahora bien, la existencia humana se halla expuesta a un riesgo en el que — en opinión de Heidegger— el hombre en su cotidianidad habitualmente cae. En la medida en que el hombre se relaciona con otros y se ocupa de asuntos, tiene el peligro de olvidar que es un

²² Cfr. *Ibid.*, § 12

²³ Cfr. *Ibid.*, § 4, 43.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, § 29.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, § 65

sí-mismo que se tiene como tarea en la existencia, y diluirse en la anónima masa y enfrascarse en los asuntos que le conciernen, hasta identificarse con el impersonal “se” (man) del “se dice”, “se hace”, etc. y con las ocupaciones que le afectan. El existente que se deja conquistar por esta amenaza cae en el estado de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*), de alienación²⁶.

El hombre que se encuentra en el estado de inautenticidad puede salir de él y recuperarse en autenticidad en la medida en que cae en la cuenta de lo que significa existir. La instancia desde la que recuperarse, que Heidegger subraya en su análisis, es la consideración de la muerte. No es ésta la única modalidad posible para salir del estado de inautenticidad, pero Heidegger la prefiere porque considera que es la más radical y, por ello, la que permite el acceso más profundo a la verdad de la existencia humana²⁷.

La muerte es la posibilidad última del existente, aquella que no puede ser “ejercida” por ningún otro y cuya consideración nos enfrenta con la cruda realidad de 1) la no identificación de cada uno con los otros o sus asuntos, 2) la in-superable obligación de vivir personalmente las posibilidades que la existencia conlleva, 3) la necesidad de proyectarse en la propia existencia decidiendo sobre sí mismo y 4) la irremediable temporalidad de la existencia.

La consideración de la muerte, poniendo ante los ojos que el hombre es un ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*), conmueve de tal manera al existente que éste cae en la cuenta de que la posibilidad fundamental de la existencia no consiste, en primer orden, en las posibilidades efectivas que el mundo le presenta, sino en la posibilidad de decidir sobre sí mismo. La resolución (*Entschlossenheit*) por ser uno mismo, con la que el ser-ahí responde a la consideración de la posibilidad definitiva de la existencia (la muerte), abre al hombre a su verdad última de tal modo que, ahora en el estado de autenticidad (*Eigentlichkeit*), el hombre se encuentra ante la apertura definitiva (*Erschlossenheit*) con respecto a su ser²⁸.

Para un ser temporal, la muerte constituye —en opinión de Heidegger— la instancia desde la que el existente puede considerarse como un todo (*Ganzsein*), pero también la que relativiza todo lo meramente mundano. La comprensión propia del ser, que acontece a la luz de la anticipación reflexiva de la muerte, induce un estado de ánimo radical (*Befindlichkeit*) en el que se expresa existencialmente cómo se entiende a sí mismo el existente en su existencia como totalidad. Tal estado de ánimo —que no consiste en un sentimiento circunstancial o pasajero sino una actitud anímica radicada— constituye el temple radical del existente, desde el que enfoca cualquier situación o posibilidad en la

²⁶ Cfr. *Ibid.*, § 35-38

²⁷ Cfr. *Ibid.*, § 39-40.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, § 54, 61-62, 74

existencia. Para Heidegger, el estado de ánimo que corresponde a la comprensión más profunda del hombre es la angustia (*Angst*)²⁹.

La lucidez de quien sabe que la posibilidad más propia del existente es la muerte, es decir, que la posibilidad radical del hombre consiste en ser-libre-para el poder-ser más propio que es la muerte, provoca que el existente se enfrente con la conciencia de la soledad ante la propia existencia, en la decisión por ser uno mismo, y con el convencimiento de la nulidad de diluirse en lo impersonal y en sus asuntos.

Cuando el existente se encara con la muerte, se decide por sí mismo y alcanza una comprensión auténtica de su ser. Dichas comprensión y decisión, sin embargo, no cambian el contexto en el que se encuentra (el mundo) ni sus posibilidades efectivas. Tampoco se modifican las estructuras existenciales del hombre. Todo ello permanece como antes, pero ahora es visto en toda su plenitud gracias a la comprensión adquirida.

La consideración de la muerte permite desvelar definitivamente el alcance de la temporalidad del hombre. Como hemos visto, el existente se ve como un sí- mismo que tiene que realizarse en la existencia con su proyecto, pero al mismo tiempo es consciente de que ni él se ha dado a sí mismo su existencia, su libertad y su misión, ni ha configurado el mundo en que se encuentra con sus posibilidades efectivas. La dimensión de pretérito que la libertad humana implica significa, a la luz del análisis conducido por Heidegger, que el hombre es un ser arrojado (*Geworfensein*) a la existencia. Pero además, el proyecto que el hombre concibe y emprende implica necesariamente elegir algunas posibilidades y renunciar a otras. El presente se caracteriza por la negatividad que el elegir —en cuanto escoger y rechazar— lleva consigo. Por último, el futuro que se anticipa en el proyecto es un futuro que se sabe en cuanto tal a la luz de la muerte (como ser para la muerte)³⁰.

La meditación de estas consideraciones acerca de la temporalidad del hombre lleva a concluir a Heidegger que es radical en el ser del hombre la negatividad, nihilidad o nulidad (*Nichtigkeit*). La expresión existencial de la conciencia de la negatividad propia del ser del hombre es denominada por Heidegger como ser-culpable (*Schuldigsein*). No se trata aquí de un elemento de la conciencia moral o religiosa, sino del convencimiento (más radical en Heidegger que cualquier modalidad de conciencia religiosa) de la nulidad de la existencia humana³¹.

La radicalidad con la que Heidegger asume sus resultados, le conduce a afirmar que la decisión por la que el hombre se retoma a sí mismo, superando la inautenticidad y proyectándose en la lucidez de la completa comprensión de sí, consiste en último término en un tácito y angustioso proyectarse en su más pro- pio ser-culpable, en su nulidad.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, § 39-40, 50.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, § 65.

³¹ Cfr. *Ibid.*, § 58, 60

«¿Posee acaso el ser-en-el-mundo una instancia de su poder-ser más alta que la muerte?»³².

La temporalidad del hombre define, en el Heidegger de *Sein und Zeit*, el horizonte de comprensión definitivo del ser del hombre. Ella se manifiesta como ser-arrojado, ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte y deja aflorar la verdad de la finitud y nulidad de la existencia humana. El hombre, en cuanto ser libre que se proyecta, eligiendo en el presente y asumiendo el pasado, es —más que tener tiempo— temporalizarse. Desde la comprensión de la temporalidad, se le revela también el sentido último de su autoproyectarse, ocuparse de asuntos (*Besorgen*) y preocuparse (*Fürsorge*) de los otros hombres; es decir, de lo que Heidegger denomina cuidado (*Sorge*), para sintetizar las dimensiones existenciales del hombre como ser libre que, en el mundo, es temporalizarse³³.

No puede perderse de vista que aquí sentido no indica otra cosa que la instancia desde la que se comprende una realidad; no remite a ningún Trascendente al que la radicalidad de la existencia humana debiera referirse. Que la temporalidad sea el horizonte último de comprensión significa que no cabe un preguntar filosófico más radical que el hasta ahora ejercido, ni un plano analítico- existencial más profundo. Por eso, afirmar que el sentido de la existencia se revela a la luz de la temporalidad, tal y como ha sido expuesta en la analítica existencial, significa que el sentido de la existencia se encuentra en la negatividad que lo temporal del ser-arrojado, ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte implica³⁴.

Sin embargo, todavía queda un último paso en las reflexiones heideggerianas. La temporalidad de la existencia libre del hombre, en cuanto implica la asimilación del ser-arrojado y del mundo en que se encuentra el existente, conlleva que el hombre sea un ser histórico. La historicidad (*Geschichtlichkeit*) se muestra fundada en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Ello significa que el existente se sabe insertado en un pueblo y en una cultura históricos y que él —en la lucidez de su existencia auténtica— asume y hace suyo el destino histórico heredado, proyectándose en él con los hombres con quienes lo comparte³⁵.

El hombre se temporaliza porque se proyecta, y en tal acto se “historiza”. Su historicidad consiste en la asunción de la herencia histórica que recibe, pero es también un cohistorizarse con los otros en la proyección de un destino común. Ahora bien, todo ello se lleva a cabo con la conciencia de la finitud y negatividad. «Sólo el ser para la muerte ofrece al ser-ahí su propio fin e instala la existencia en su finitud. La finitud (...) lleva al ser-ahí ante la sencillez de su destino. Con este término designamos el historizarse originario del ser-ahí, que tiene lugar en la decisión auténtica; historizarse en el que el ser-ahí, libre para la

³² Ibid., § 63, p. 414.

³³ Cfr. Ibid., § 65.

³⁴ Cfr. Ibid., § 58. Cfr. como comparación G. MARCEL, *L'Homme problématique*, Aubier, Montaigne, Paris 1955

³⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, o.c., § 72-73.

muerte, se remite a una posibilidad heredada y, no obstante, elegida»³⁶. La consideración de la posibilidad de la muerte (en cuanto todavía no acaecida) ofrece la instancia de comprensión del resto de posibilidades en la existencia.

A partir de la conciencia de la nulidad de la existencia, el hombre debe contemplar y tomar cada una de las decisiones de la existencia. «El auténtico ser-para-la-muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del ser-ahí»³⁷.

Heidegger ha vuelto a enfrentarnos con la conciencia de la diversidad ontológica del ser del hombre y con el carácter irrenunciable de la responsabilidad ante la propia existencia. Junto a ello, el pensador alemán no sitúa frente a frente con la finitud de la temporalidad humana, despojándonos del recurso a utópicas pretensiones de superación (*Aufhebung*) de corte racionalista, idealista, biologista, etc. La filosofía vuelve a retomar el pathos existencial que le corresponde y se encamina de nuevo hacia la cuestión ontológica que le había dado su mayoría de edad. Como ocurría con Nietzsche, el hombre contemporáneo no puede dejar de lado la reflexión heideggeriana.

De todos modos, los elementos del análisis de Heidegger que ahora hemos recordado someramente, si bien no son más que una parte de *Ser y tiempo*, muestran las conclusiones existenciales y teóricas a las que llega una reflexión que, superando muchos planteamientos modernos, no tematiza directamente la pregunta acerca de Dios al considerar al hombre.

No es éste el lugar para debatir si hay o no una referencia cifrada a la religión en *Ser y tiempo*, en todo caso la temática religiosa no aflora explícitamente en el análisis existencial de *Sein und Zeit*, y su ausencia no deja indiferente la comprensión del hombre a la que allí se accede. La existencia humana se nos presenta como el fundamento nulo de una nulidad que se dirige hacia la muerte. En el planteamiento considerado, la finitud es equivalente a nulidad en el sentido visto: no como nada absoluta —concepto que no tiene espacio en la reflexión de *Ser y tiempo*— sino en cuanto temporalidad como ser-arrojado a la existencia, proyección de sí en el horizonte del ser-para-la-muerte y necesidad de retomarse del estado de inautenticidad, asumiendo de un modo consciente la condición de la propia finitud.

La historicidad del hombre que se apoya en una consideración del carácter temporal de su ser como el alcanzado sólo puede consistir, a la postre, en apropiarse de la herencia histórica y colaborar en el destino común.

El Heidegger de *Sein und Zeit* es uno de los lugares en los que se constata el carácter problemático —tanto existencial como especulativo— que caracteriza a una consideración de la existencia humana que pretende superar el planteamiento moderno sin remitir explícitamente a una instancia trascendente que fundamente y dé sentido al ser del

³⁶ Cfr. *Ibid.*, § 74, p. 507.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, § 74, p. 510

hombre. La ausencia temática de dicha remisión implica, en primer lugar, que su concepción presupone que el hombre es comprensible (ontológicamente) al margen de la relación con Dios y, en segundo lugar, que el análisis desarrollado en ella está cerrado metodológicamente al reconocimiento de la referencia a tal trascendencia. La problematicidad teórica del planteamiento y del resultado al que se llega en estas comprensiones del hombre se detecta, ante todo, como insuficiencia del análisis seguido (en la medida en que en él permanecen sin indagar dimensiones antropológicas fundamentales) y, posteriormente, en la limitación ontológica de las dimensiones identificadas³⁸.

En el análisis de Heidegger se echa en falta la formulación de la pregunta moral y de la temática metafísica en el sentido más radical del término. Es cierto que Heidegger pretende reformular la cuestión del ser y que el análisis de *Sein und Zeit* persigue poner de manifiesto la ontología de la existencia humana, pero su planteamiento no parece superar el plano fenoménico³⁹. Heidegger no se detiene a preguntar ulteriormente por qué el hombre se manifiesta como un ser sí-mismo que está en el mundo y se proyecta con su libertad en un horizonte temporal e histórico. En *Ser y tiempo* no se tematiza la pregunta por el fundamento metafísico (intrínseco) de la distinción ontológica entre el ser del hombre y otras modalidades de ser, como tampoco se formula la cuestión acerca del fundamento (extrínseco) del ser del hombre en la medida en que —como se ha puesto de manifiesto— el hombre se tiene a sí mismo, pero no se ha dado a sí mismo ni su ser, ni su libertad. Desde los resultados de *Ser y tiempo*, la remisión a una instancia trascendente y a la religiosidad que ésta conllevaría no se engarzan en los existenciales identificados, los cuales se muestran más bien concluidos. Y, sin embargo, ni la obra publicada ni su caminar especulativo estaban concluidos. En *Ser y tiempo* late el eco de la conciencia de haber alcanzado un resultado provisional.

La comprensión del hombre a la que se llega tiene consecuencias existencia- les de primer orden. Por una parte, faltan criterios éticos para juzgar la situación cultural, la herencia histórica, la determinación del proyecto común, las decisiones que se toman, etc. Si la libertad tiene como culmen retomarse a sí mismo del estado de disolución en la masa o de la identificación con las ocupaciones, todo ello en el horizonte del ser para la muerte, el hombre no puede dilucidar la autenticidad de un proyecto sino es limitándose a considerar si lo asume con conciencia de su finitud ontológica. La temática ética se limita a la dimensión formal, es decir, a considerar cómo se realiza el acto de libertad (su modalidad de autenticidad o inautenticidad), sin introducirse en la cuestión de los contenidos (qué). Para ello, se debería poseer una instancia desde la que abordarlos críticamente, de la que carece el resultado obtenido. Dicho con otras palabras, al no referirse a un ámbito estrictamente

³⁸ No podemos detenernos, por cuestiones de espacio, a considerar qué relación tienen las re- flexiones religiosas del Heidegger de los años veinte y la metodología y alcance temático de *Ser y tiempo*.

³⁹ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 81ss; id., *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 374ss.

trascendente, no se alcanza una comprensión de la identidad constitutiva del hombre con sus exigencias éticas, ni de su teleología ontológica. La ausencia de criterios éticos ante la historia quizá posea alguna relación con sus desventuras biográficas.

Por otra parte, al no tematizar las cuestiones metafísicas y éticas no se muestra la exigencia de la consideración de Dios al analizar la existencia humana. Por eso, la dimensión religiosa no compadece explícitamente y el resultado al que se llega se ve expuesto a la amenaza del nihilismo. La única salida al nihilismo en una temporalidad que no se remite a un Trascendente se encuentra en la historicidad; pero también ésta, en último término, se halla expuesta al nihilismo.

El carácter aporético del resultado obtenido se muestra tanto en las consideraciones teóricas como existenciales. Teóricamente se pone de manifiesto que el preguntar del pensamiento se detiene en un determinado punto, sin proseguir en su radicalización. Tal detención impide el acceso al nivel resolutorio de la realidad, y esto es lo más propio del pensamiento filosófico. Por eso mismo, el camino del pensamiento de Heidegger no se detuvo en lo alcanzado en *Sein und Zeit* y evolucionó hacia el segundo Heidegger.

Desde un punto de vista existencial, la amenaza del sin sentido al que la existencia se halla expuesta provocan en el hombre una angustia que conduce a replantearse si vale la pena el esfuerzo en la existencia.

Para salir del atolladero al que una comprensión de la existencia como la expuesta nos conduce y superar de este modo la amenaza de nihilismo y el estado de angustia, sólo cabe la posibilidad de replantear la cuestión antropológica de un modo metafísico más radical y atisbar así la auténtica profundidad de la existencia temporal e histórica. En un planteamiento en el que el preguntar no se detiene, sino que se enfrenta con las cuestiones del fundamento, de la identidad y de la teleología, aflora explícitamente la temática de Dios tanto en su dimensión especulativa, como existencial-religiosa. Es aquí donde se muestra que no cabe una comprensión cabal del hombre sin la referencia explícita a Dios y a la relación religiosa con Él. En definitiva, el problema existencial exige una especulación metafísica, desde la que abrirse a la cuestión religiosa. Evidentemente, la metafísica, en cuanto disciplina, no es el único camino; pero para el pensamiento es imprescindible el reconocimiento de la dimensión metafísica de lo que en cada caso trate, y el desarrollo temático de la metafísica, si pretende una fundamentación definitiva.

EXISTENCIA Y METAFÍSICA

La conciencia de ser un yo que tiene en sus manos su propia existencia, como misión que ha de llevar a cabo, está presente en todo hombre. Sin embargo, en ella se puede crecer, como el análisis heideggeriano ha puesto de manifiesto y como próximamente veremos en Kierkegaard. Cornelio Fabro observa a este respecto, en una de sus últimas obras, que el

hombre contemporáneo, precisamente «porque pretende afrontar en primera persona la aventura de la propia existencia, no consiente en delegar la propia libertad, sino que está decidido a vivirla con todo su riesgo»⁴⁰.

La libertad supone un riesgo para el hombre, del cual todo existente es más o menos consciente. La percepción de la existencia como riesgo hunde sus raíces, en primer lugar, en la experiencia de la finitud de la propia existencia que nos sale al paso constantemente. Hemos visto en Heidegger algunas de las experiencias que llevan a caer en la cuenta de la finitud de la existencia. El hombre se sabe poseedor de una capacidad, la libertad, que no se ha dado a sí mismo y de la que depende su mismo yo. Esta libertad es una libertad condicionada por la situación en la que se encuentra: por el contexto cultural e histórico, por la propia biografía, por las personas con las que se tiene que ver, por los avatares de la vida. La libertad del hombre es de tal naturaleza que toda elección implica, a primera vista, una renuncia. La libertad humana se realiza a través de relaciones con el mundo, ocupándose de asuntos y preocupándose de personas que, al estar sometidos a la temporalidad, son pasajeros. Pero es sobre todo la consideración de la muerte lo que otorga al hombre la conciencia de la propia finitud y del sin sentido en que parece precipitar toda existencia. En efecto, si la libertad supone esfuerzo, ¿qué sentido tiene insistir en la edificación de la propia existencia si soy un ser-para-la-muerte?

Sin embargo, la existencia humana no se caracteriza únicamente por su finitud según el significado ahora aludido, sino que implica un riesgo también en un segundo sentido. En Heidegger, el riesgo de la existencia consiste esencialmente en la posibilidad de la inautenticidad, cuando el hombre se diluye en la masa impersonalizada y en los asuntos de los que se ocupa, olvidando que es un sí mismo. Pero ¿es éste el único riesgo de la libertad? ¿No está la libertad humana expuesta también al riesgo del fracaso existencial, incluso siendo consciente de sí? El que la libertad pudiese fracasar, aun siendo libertad de una existencia auténtica en el sentido heideggeriano, significaría que en el análisis ahora expuesto faltaba todavía una dimensión esencial. El fracaso de la libertad condiciona el malograrse de la propia existencia, es decir, una edificación de la misma que acaba con la ruina más absoluta, con su quiebra definitiva.

La historia es testigo, por desgracia, de las numerosas ocasiones en las que individuos o grupos de personas han sucumbido ante el engaño de construir una existencia que se ha demostrado falsa, arruinando la propia existencia y provocando sufrimiento en otros. Aquí estamos ante la presencia de un nuevo sentido del riesgo de la libertad que va más allá del peligro de la inautenticidad del primer Heidegger, y que exige profundizar todavía más en la esencia de la existencia humana, para alcanzar una nueva dimensión de la misma.

La consideración del riesgo de la libertad nos reconduce al tema de la finitud de la existencia, que ahora podemos ver con una luz nueva. Es precisamente la conciencia de la

⁴⁰ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, p. 3.

finitud la que nos hace ver que la realidad de la propia existencia, la realidad de los demás y la realidad del mundo en general, no se agotan en lo que la experiencia en un primer momento nos muestra. De ahí nace la exigencia de la reflexión que pretende alcanzar una comprensión más profunda del propio yo como sí-mismo, de los demás y del mundo, con el objetivo además de orientar la propia existencia en función de dicha comprensión e intentar evitar, de este modo, la frustración de la existencia a la que el riesgo nos expone.

La reflexión que ahora se nos presenta como tarea atañe a la dimensión radical de la existencia, a su finitud ontológica y al riesgo que ésta conlleva: es una reflexión que no puede dejar de lado la existencia en cuanto tal, porque ésta es su tema. La reflexión es ontológica y, al mismo tiempo, existencialmente comprometida: es una reflexión metafísica con alcance existencial; una especulación que involucra la interioridad del sujeto pensante.

Cuando Cornelio Fabro se encuentra con el pensamiento de Kierkegaard (de quien no solamente fue traductor sino uno de los mayores especialistas italianos) ya había madurado su interpretación de la metafísica de Tomás de Aquino, según la cual el núcleo de la metafísica tomista reside en la noción de ser como acto. En opinión de Fabro, el pensador medieval alcanza esta noción releendo la doctrina platónica de la participación a la luz de la noción aristotélica de acto, si bien trasciende ambas filosofías gracias a la doctrina de la creación *ex nihilo*⁴¹. Lejos de considerar que la cuestión de la existencia y de la libertad, por una parte, y el tema de ser, por otra, se excluyan, Fabro entendió que la metafísica del ser no podía dejar de lado la indagación acerca del ser del hombre y el problema de su libertad, así como que la cuestión de la existencia y de la libertad solamente es susceptible de tener respuesta en un marco metafísico.

En un curso, todavía inédito, del periodo académico 1967-68 titulado “Ser y libertad” se expresa en los siguientes términos: «Ser y libertad no son sinónimos, pero tampoco constituyen dos temas o investigaciones diversas o heterogéneas; por el contrario se reclaman recíprocamente: lo uno remite a lo otro; (...) constituyen el par dialéctico en el que surge, se desarrolla y debe cumplirse la actuación del ser del hombre. Se empieza con el ser para captar la libertad, pero el mismo sentido del ser y su dilatarse en lo interior del hombre se refieren, se dirigen y no tienen sentido si no es con respecto a la libertad»⁴².

Efectivamente, la existencia plantea la cuestión del sentido ontológico de su finitud y el problema existencial de la orientación de la libertad. Para Fabro, «profundizar en el sentido

⁴¹ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Turín 1939 en donde ya está el núcleo de su interpretación, que luego profundizará en: C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Turín 1960. Cfr. también C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969 (colección de artículos de los años 1936-1967).

⁴² C. FABRO, *Essere e libertà*, curso en la Universidad de Perugia 1967-68, p. 5. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987; LL. CLAVELL, *Metafísica e libertà*, Armando, Roma 1996.

real de la nulidad del ente significa penetrar en su origen escondido»⁴³, y ello es cometido de la metafísica en cuanto «es a la filosofía, y en ésta a la metafísica como determinación de la verdad del ser en su sentido absoluto, a quien corresponde proyectar la totalidad de la naturaleza y del espíritu en la plenitud resolutive, que no puede implicar remisiones que no sean intrínsecas a la posición absoluta del mismo ser», es decir (como ahora veremos), «al ser de una libertad creadora»⁴⁴.

EXISTENCIA Y ESPÍRITU FINITO

La existencia, en cuanto modo de ser característico del hombre, se nos presenta como finita y por eso plantea un problema especulativo (porque remite a la comprensión del ser) y existencial (porque se refiere a la existencia misma, a su orientación). La finitud supone que, si bien la libertad tiene un rango de prioridad en cuanto origen autónomo, en su orden, de los actos que ejerce, es una libertad recibida (donada), no autárquica.

Aquí radica la paradoja de la libertad finita: por una parte, posee una prioridad ontológica en cuanto, en su orden, es una fuente de actos que no remite a otra instancia más radical o fundamento, e implica una prioridad existencial en la medida en que la realización de sí mismo, que la existencia exige, corre a su cargo; pero, otra parte, la libertad humana no se autofunda en su ser, sino que remite a un origen ontológico que le trasciende. Esta constatación —sobre la que volveremos— podría provocar una reacción de desconcierto si se viese una contradicción entre prioridad ontológico-existencial y carácter donado de la libertad. Sin embargo, concentrar la atención en esta dualidad permite adentrarse en el dinamismo esencial del espíritu del hombre y en su hondura ontológica.

En efecto, el análisis de la finitud nos muestra que «lo que parecía y se presentaba como inmediato» —la libertad en cuanto no mediada ni dependiente de otra instancia— en su ser «es más bien algo puesto». La conciencia de ello conduce al espíritu a «un impulso para proceder más allá» —tanto especulativa como existencialmente— hacia el auténtico Independiente, «hacia el Absoluto de libertad»⁴⁵ y de ser. En este dinamismo se lleva a cabo la libertad finita y se accede a la plenitud de su esencia.

La prioridad de la libertad es algo de lo que el hombre tiene conciencia en la medida en que ejerce su libertad. El análisis fenomenológico destaca que la libertad, como autodeterminación del hombre, es un *prius* pues, como decíamos, la realización de la existencia tiene su origen en ella. No obstante, una visión intelectualista que considerase la inteligencia superior a la voluntad, podría poner en tela de juicio el carácter prioritario de la libertad. Fabro ha sabido reconocer el valor que la Modernidad ha concedido a la libertad

⁴³ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., p. 15

⁴⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

y, en concreto, ha subrayado la prioridad que le otorga el pensamiento existencialista de Kierkegaard.

No obstante, el carácter de *prius* de la libertad también ha sido entresacado por Fabro de entre las obras de Santo Tomás en las que se estudia la voluntad. Discutiendo la interpretación de quien ve al pensador medieval como un intelectualista absoluto, Fabro matiza la lectura del pensamiento de Tomás de Aquino acudiendo a algunos textos en los que se puntualiza el dinamismo de la libertad humana. Sin introducirnos en la discusión hermenéutica, nos limitaremos a señalar que Fabro acude, por ejemplo, a la sexta cuestión del *De malo*, en la que se afronta el tema de la elección humana. Allí, subraya Fabro, se mantiene que a la inteligencia corresponde un primado por lo que respecta a la determinación del acto; sin embargo, desde el punto de vista del ejercicio del acto el primado corresponde a la voluntad, ya que es ella el origen de su propio acto y, en cuanto tal, mueve al resto de potencias humanas, incluso al intelecto⁴⁶.

Fabro considera que en Santo Tomás se afirma indiscutiblemente un «dominio objetivo formal del intelecto»⁴⁷ con respecto a la voluntad, en la medida en que la presentación del objeto condiciona la elección delimitándola y en cuanto la unión con Dios consiste en un acto contemplativo. Sin embargo, desde el punto de vista del acto de libertad, considera que hay «un dominio subjetivo existencial (real) de la voluntad»⁴⁸ en cuanto origen del acto de libertad⁴⁹, y en cuanto dimensión amorosa de la contemplación

La radicación del acto libre en la voluntad y su misma posibilidad se fundan, a su vez, en la dimensión reflexiva o de relación consigo mismo, característica del espíritu según Tomás de Aquino. Dicho en otros términos, si bien es claro que el acto libre deriva del *volō* que corresponde a la voluntad, la libertad no se limita a ser una mera “propiedad” de tal facultad, sino que remite ontológicamente a una dimensión más honda del hombre: para empezar, al espíritu como relación consigo mismo. La reflexividad, en cuanto auto relación

⁴⁶ Q.D. *De malo*, q. 6: «Considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti. (...) Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo». Cfr. C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, en *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 13-55. Para la interpretación fabriana de la libertad en santo Tomás y en Kierkegaard cfr. AA. VV. *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984, y AA. VV. *Veritatem in caritate: studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell’LXXX genetliaco*, Ermes, Potenza 1991.

⁴⁷ C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, o.c., pp. 22-27.

⁴⁸ *Ibid.* pp. 27-35.

⁴⁹ Fabro cita, entre otros, textos de S. Th., I-II, q. 9, a.1; S. Th., I, q. 83, a. 1, ad 3; S. Th., I-II, q. 3, a. 3; S. Th., I, q. 9, a. 3; Q.D. *De Ver.*, q. 24, a. 1; Q.D. *De Ver.*, q. 24, a. 4; Q.D. *De Ver.*, q. 24, a. 6; Q.D. *De Ver.*, q. 22, a. 4; etc

del espíritu, acontece en la inteligencia como autoconciencia y en la voluntad como autodeterminación. La auto relación manifiesta la dimensión de inmanencia o interioridad que caracteriza al espíritu. Sin embargo, tampoco se concluye aquí la hermenéutica ontológica de la libertad humana.

Santo Tomás despliega un análisis metafísico de la dimensión reflexiva o de auto relación del espíritu, y la conecta con la dignidad ontológica radical del hombre, que (si bien de carne y finito) en cuanto espíritu y libertad dice una cercanía a Dios mayor que los entes meramente biológicos o inertes. La argumentación es neta: si corresponde a la dignidad divina no ser inclinada por nada, sino moverse exclusivamente por pura libertad, por liberalidad, entonces cuanto más cerca de Dios se halle una realidad, tanto más actuará por libertad⁵⁰. De este modo, cabe relacionar la visión ontológica de los grados del ser y de la participación, con la temática de la libertad, y establecer una correlación metafísica entre el ser de lo espiritual y la libertad, en la medida en que Dios (*Ipsum esse subsistens*) es libertad creadora.

De todos modos, y con independencia de la discusión hermenéutica sobre a qué potencia corresponde en Santo Tomás una preeminencia, si a la inteligencia o a la voluntad, lo que se pone de manifiesto en los textos citados es que la cuestión de la libertad no se puede enfocar correctamente si no es desde una consideración unitaria de la persona humana. Lo propio del ser espiritual, también del hombre en cuanto unidad substancial de espíritu y cuerpo, es la inescindible relación entre inteligencia y voluntad⁵¹. La libertad surge de la relación del espíritu consigo mismo, según la cual el existente es un sí mismo que tiene en sus manos su propia existencia.

El problema existencial tiene una dimensión ontológica, porque solamente en la medida en que esclarezcamos el modo de ser propio del existente, estaremos en condiciones de plantear la cuestión del fundamento (origen) y del sentido (fin) del existir, desde el que enfocar la propia existencia. No obstante, el problema existencial sólo se soluciona definitivamente en el plano de la libertad. A este respecto Fabro no tiene reparos en hablar de una «estructura trascendental (existencial) de la libertad radical» en Santo Tomás, en cuanto sería legítimo afirmar —en conformidad con el espíritu del pensamiento del Aquinate— una «autodeterminación originaria de la voluntad en el ejercicio de la

⁵⁰ Q.D. De Ver., q. 22, a. 4: «Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare». Que el tema es de compleja interpretación lo atestiguan numerosos textos como el siguiente también del De Ver. (q. 24, a. 2): «Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet ... Totius libertatis radix est in ratione constituta».

⁵¹ De Ver., q. 22, a. 13: «Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem».

libertad»⁵². En la consideración especulativa (antropológico-metafísica) se pone de manifiesto que la raíz de la libertad de la existencia consiste en la relación del espíritu consigo mismo, que involucra a sus potencias operativas. La autorreflexividad se da en cada una de las potencias espirituales, pero en la unidad de la persona, de ahí que sea el existente en cuanto tal quien es libre y se autodetermine conscientemente en la existencia⁵³.

EXISTENCIA Y SER

Libertad finita: límite y apertura

Explicitar que la existencia dice libertad por su dimensión espiritual y que a la libertad compete el carácter de prioridad, deja pendiente todavía la cuestión que la finitud de la existencia y el riesgo de la libertad planteaban. De ahí que, después de haber esbozado cómo cabe enfocar ontológicamente la libertad desde el punto de vista de la prioridad antropológico-existencial, sea necesario considerarla desde la perspectiva de su carácter finito. La finitud implica una exigencia de fundamento porque, si bien «la libertad es — ciertamente— el *prius* de la existencia», la finitud indica que «este *prius* puede moverse solamente en la medida en que se funda en un *prius* fuera de la existencia, en el fundamento del ser»⁵⁴. Con otras palabras, si bien a la libertad corresponde una prioridad existencial y ontológica en su orden, en cuanto finita es una libertad que remite a una prioridad “fuera” (trascendente) y ontológicamente superior: a Dios. Desde esta perspectiva, el itinerario especulativo que conduce de la conciencia de la propia libertad finita a la Libertad infinita se desarrolla como una metafísica de la libertad y del ser.

La experiencia de la finitud (o de la nulidad, como gustaba decir a Fabro) impulsa al pensamiento a profundizar en la raíz ontológica de dicha nulidad y en su significado existencial. La reflexión que no olvida la existencia con su intrínseca finitud identifica que la nulidad no es pasajera o dialéctica: es intrínseca a la finitud; en otros términos, que no se resuelve en un momento del proceso del espíritu o de la comprensión, que se deja a la espalda. De este modo, la nulidad «constituye el ‘antes’ de la creación y permanece como constitutivo del límite, es decir, de la negación de ser que penetra lo finito». Dicho límite es «intrínseco a lo finito en cuanto tal, ya sea éste una piedra o un espíritu», porque la nulidad expresa «el no-ser del ser del ente» (finito), o sea que éste «es precisamente un ente (y no

⁵² C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, o.c., pp. 35-43.

⁵³ Q.D. De Ver., q. 22, a. 12: «Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis». Cfr. C. FABRO, *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, en *Riflessioni sulla libertà*, o.c., pp. 57-85

⁵⁴ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., pp. 26-27.

el Ser) en cuanto está 'fuera', es decir, es distinto del Ser y es creado de la nada. Únicamente la nulidad puede explicar la 'diferencia' entre el ente y el Ser»⁵⁵.

La nulidad permite identificar el lugar ontológico del ente finito, desentraña su carácter fundado y expresar la diferencia radical entre él y Dios, en cuanto la nulidad «es y permanece inmanente a lo finito», mientras que Dios es la negación total de la «nada, como negación de realidad finita, de perfección finita, como negación absoluta precisamente de límite»⁵⁶.

De este modo, la reflexión sobre la finitud, en su articulación con otras dimensiones de la experiencia radical del hombre (el ser y la persona), nos sitúa en el centro de la metafísica, lo cual supone un «retorno no a la especulación vacía, ni al virtuosismo verbal, sino al último o primer interrogante, acerca de la verdad [última] del ente y de su acto [originario-radical]. Ello constituye la investigación del ser (...), que no consiste en la dispersión de la filosofía en las distintas filosofías, sino en el retorno (*Rückgang, Rückkehr*, dice Heidegger) al fundamento»⁵⁷. Plantear la cuestión del ser y concentrarse en ella no es tarea fácil; ésta exige una suerte de ascesis o de desprendimiento de lo derivado o secundario para centrarse en lo primordial, «en lo que consiste precisamente el acto teórico fundamental»⁵⁸.

Ahora bien, tanto para desarrollar el análisis especulativo que la finitud exige —y que ahora hemos esbozado— como para realizar la propia libertad en la existencia, es menester no olvidar el carácter de trascendencia que posee el espíritu humano, junto a su inmanencia o interioridad a la que anteriormente nos referíamos. Desde un punto de vista especulativo, la trascendencia del intelecto se manifiesta ante todo como apertura al ser. A partir de ella, y a su luz, se plantea la cuestión ontológica del ser y de la libertad de la persona, que la finitud implica.

El problema de la finitud y cuestión metafísica

La metafísica va en busca de un saber que no puede ser reducido a lo dado en la inmediatez de la experiencia; sin embargo, el tema de la metafísica (el ser) no es completamente nuevo para el pensamiento, en la medida en que todo acto del existente —cualquier relación con los entes que encuentra en su mundo, con los demás y consigo mismo— presupone la conciencia de la realidad, es decir, del ser. Sin esta conciencia no se establece ninguna relación cognoscitiva, práctica o personal por parte del hombre libre. La presencia del ser en el pensamiento tiene, por tanto, una prioridad no ética absoluta, en cuanto está presupuesta en cualquier acto del sujeto: en cada operación cognoscitiva, en el ser

⁵⁵ Ibid., pp. 14-15.

⁵⁶ Ibid., p. 16.

⁵⁷ C. FABRO, *Essere e libertà*, o.c., p. 5.

⁵⁸ Ibid.

consciente de la conciencia, en todo acto de voluntad, en las relaciones interpersonales, etc. En definitiva, toda manifestación operativa del existente presupone la conciencia del ser. Por esto se puede definir la conciencia como ser-para-el-ser: «ser- para el ser, es por tanto la determinación esencial de la conciencia según su ser, que consiste en hacer aparecer el ser y en aparecer en el ser»⁵⁹.

El binomio immanencia-trascendencia, o interioridad-éxtasis, caracteriza al hombre tanto en su dimensión no ética, como en su dimensión libre. Por ello, la libertad implica autodeterminación, pero también heterorrelación: relación con los entes (trabajo, cultura e historia) y con el otro (relaciones interpersonales). En todas estas esferas, se presupone el ser y la apertura noética y existencial del hombre. En cuanto presupuesto, «en el ser no se entra, porque en él se está siempre, y el pensamiento no sale del ser, porque salir del ser es para el pensamiento salir de sí mismo, lo cual es contradictorio para la conciencia: sería un ser-consciente que al mismo tiempo no es consciente o bien un decidir abandonarse a sí misma para trasladarse más allá del ser»⁶⁰. La prioridad del saber del ente en cuanto presupuesto (lo que podríamos llamar la precomprensión del ente presupuesta en toda relación establecida por el existente) no desaparece nunca porque determina completamente la vida intelectual y volitiva; es el soporte último y radical que da sentido a toda acción humana⁶¹.

La metafísica es el saber que vuelve sobre el presupuesto radical para comprenderlo con mayor profundidad. Por ello, la metafísica no puede olvidar que el ser no es constituido por la conciencia, sino encontrado por ella. Por el contrario, señala Fabro, «la filosofía moderna ha llevado a cabo un nuevo inicio con la conciencia y ha invertido por eso la perspectiva del ser operando el más audaz y fascinante intento del espíritu humano, el de la

⁵⁹ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, o.c., p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 12. Q.D. De Ver., q. I, a. 1: «Illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens»; cfr. q. XXI, a. 4, ad 4. La reflexión sobre la experiencia pone de manifiesto que en el ente (cuyo saber está presupuesto en todo acto del existente) se da una dualidad de acto (el ente está siendo) y de contenido (el ente está siendo algo). «La dualidad intrínseca a la noción de ente está presente por tanto también en el análisis fenomenológico: una cosa es la cosa como cosa, y otra el hecho de ser de la cosa. Esta dualidad de sujeto y acto es la primera entre todas, y es la razón de por qué se pueda presentar cualquier otra: lo mínimo que yo puedo percibir de alguna cosa es que es algo en acto y ningún objeto es perceptible, si antes no es percibido como algo en acto» (C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978, p. 498).

⁶¹ De ahí que Fabro lo denomine “semantema trascendental”, indicando con esta expresión que el *primum cognitum* sostiene toda la vida consciente del hombre. «Ente, entonces, en cuanto es el semantema originario que indica lo que tiene el acto de ser, es el semantema de la primera y última concreción de la realidad en acto, en cuyo interior se actúan todas las restantes determinaciones de la realidad como sus participaciones. Ente es el semantema trascendental fundante respecto a cualquier otra determinación de lo real: se escapa a cualquier determinación lógica (de género y especie) en cuanto no se encuentra en la vertiente de los conceptos formales constitutivos, sino que se sitúa como plexo primero del acto primero (el *esse*), como fundamento de la realidad de todas las formas y de todos los actos que constituyen lo concreto en sí, fuera del pensamiento y de la mera posibilidad» (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafísica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milán 1983, p. 206).

autofundamentación radical del pensamiento en sí mismo»⁶². Como Heidegger ha acentuado, subsumir el ser a la subjetividad implica su pérdida u olvido (*Seinsvergessenheit*). Con ello, se cierra el acceso a un planteamiento de la finitud en el que ésta se enraíce ontológicamente en el ser del hombre y permita enfrentarse con el problema existencial de la libertad finita.

La disyuntiva que se presenta ante el pensamiento determina esencialmente el enfoque, el desarrollo y el resultado de la especulación. Y no sólo de ella; también la orientación de la existencia —como la crítica de Kierkegaard a la Modernidad ponía de manifiesto— estará influida por la disyuntiva entre un ser encontrado o un ser puesto por la conciencia. La posibilidad de una metafísica que no caiga ni bajo la acusación de Kierkegaard de haber olvidado la existencia, ni bajo la heideggeriana del olvido del ser estriba, ante todo, en no invertir la relación ser-conciencia⁶³. Significativamente, es la experiencia de la finitud la que también aclara que el ser no puede reducirse a ser-de-conciencia si no queremos perderlo en cuanto tal. En efecto, la experiencia, de la que nadie está exento, del error de un juicio, de la unilateralidad de un planteamiento, de la insuficiencia de una comprensión, etc. pone de manifiesto que el ser excede la conciencia, de ahí que su verdad no sea constituida por la conciencia trascendental o histórica. En este sentido, la finitud permite precisar el lugar del hombre y el alcance de su dinamismo; pero al mismo tiempo, muestra la apertura de la conciencia y de la libertad al ser.

Con otras palabras, «la advertencia de la nulidad califica a la conciencia humana como trascendencia»⁶⁴, y ello en dos niveles. En primer lugar, cognoscitivamente, porque la conciencia de la nulidad manifiesta la finitud de la propia inteligencia, indicando que el pensamiento no puede agotar el ser, y se limita a ser capacidad de presentación del ser (trascendencia cognoscitiva). En segundo lugar, ontológicamente, en cuanto la experiencia de la finitud anula la posibilidad de que el ente no sea fundado, y hace emerger en la inteligencia la dimensión trascendente (Dios), a través del proceso reflexivo de

⁶² C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, p. 1091. «Si la afirmación de la conciencia es cogito ergo sum, si el Ich denke überhaupt procede únicamente de sí mismo, entonces el ser es el pensamiento y el pensamiento es el ser porque ser es ser-de-conciencia (Be-wusst-Sein): éste es el abc del pensamiento moderno, como el comienzo más obvio de toda reflexión teórica; de este modo la experiencia, el arte, las ciencias son las vías, las formas, los modos de actuarse del ser-de-conciencia y por eso de la realidad humana que se expresa y se recoge en tal conciencia. La filosofía como reflexión sobre la verdad del ser-de-conciencia expresa la verdad en la identidad suprema, el Concepto del concepto, la unidad de todas las formas» (C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Nuevos Esquemas, Buenos Aires 1969, p. 25).

⁶³ C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, o.c., p. 30: «Es la conciencia la que se funda sobre el ser en todos sus modos; porque el Yo es el sujeto por esencia del cual nadie puede abstraer, es el núcleo indestructible de la propia singularidad, y el singular es lo real, tanto en nosotros como fuera de nosotros. Ahora bien, sí se puede abstraer de lo real actual para tener las esencias, las formalidades puras; pero el ser no es una esencia, el ser es el acto y es lo que hace ser cada cosa en acto. Para aferrar el ser acto yo no puedo abstraer de lo real, sino que debo internarme en él; la conciencia, el Yo, el pensamiento, el concepto... del idealismo son formalidades abstractas, son el ser reducido a esencia, es decir el ser negado como ser».

⁶⁴ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., p. 17.

fundamentación. Si, podríamos decir, la finitud del ente no espiritual se limita a la dimensión constitutiva, ontológica, de aquel ente que no es el ser sino que lo posee de un modo participado; en el existente, en cuanto adquiere conciencia de la finitud, esa misma es «garantía de apertura y disponibilidad» para trascenderse noéticamente y con la libertad, siendo «la vida de la conciencia» en definitiva «una lucha contra la nada»⁶⁵.

Limitándonos ahora a la dimensión especulativa y dejando para el próximo apartado la dimensión existencial, la conciencia de la propia finitud ontológica —experimentada tanto en los actos del pensamiento, como en el dinamismo de la libertad— impele al pensamiento a plantearse la cuestión del fundamento radical de un ser no autárquico.

Fabro presenta en su obra *Partecipazione e causalità* una visión sintética del proceso de fundamentación propio de la metafísica, que empieza volviendo sobre el ente presupuesto en todo acto del existente, para desentrañar su dimensión última y, viendo que la finitud se enraíza en el mismo núcleo ontológico del ente, va en busca del fundamento trascendente de su ser finito: «El método de la metafísica tomista no es ni intuitivo ni demostrativo, sino resolutivo: consiste en pasar de las determinaciones más vagas, a las más propias; de acto en acto, de potencia en potencia, de tal modo que de los actos múltiples y superficiales se pase a los más constantes y así hasta el último o primero, que es el esse. Esta forma de pasar no es demostración ni intuición, pero podría ser llamada fundamentación; ésta, sin embargo, no puede darse sin una cierta experiencia o aprehensión directa. En primer lugar, está claro, tenemos la aprehensión directa del pasar mediante el cual se actúa el proceso de fundamentar; sin embargo, después, y como consecuencia, tal proceso de fundamentación no tendría sentido si no implicase la emergencia en la conciencia del acto último, el esse, en el cual se aquieta el proceso mismo, porque el proceso, para formarse, exige una cierta aprehensión del punto de llegada, según un modo que la tenga sólidamente»⁶⁶.

Libertad finita y ser finito

El tema de la metafísica es, como se ve, el ser. «El punto de vista propio del análisis metafísico es que el punto de partida y el punto de llegada coinciden efectivamente: el principio es el esse como acto del ens y el final es el esse como acto de los actos y perfección de todas las perfecciones. El esse que en el inicio es el acto más común, al final se manifiesta como el acto más intenso que trasciende todos los actos y los debe generar de la eterna e inagotable fuente de la propia plenitud»⁶⁷. Aquí radica también la conexión entre ser y libertad que anteriormente se subrayaba, tanto desde un punto de vista ontológico como existencial. Al ser, entendido como acto de todo acto en el sentido aludido, le compete la

⁶⁵ Ibid., p. 17.

⁶⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, o.c., p. 64

⁶⁷ Ibid., p. 221.

libertad cuando es acto de un ente que no es meramente material; por eso, la finitud de la libertad remite a la finitud del ser y viceversa, engendrando la exigencia de una especulación metafísica que plantee la cuestión del ser finito y de la libertad finita. La reflexión ontológica parte del ser precomprendido, lo comprende como acto y se remonta al Ser infinito, Libertad infinita.

La impresión de circularidad o de movimiento en espiral del pensamiento ontológico ha sido una constante, subraya Fabro, de los pensadores que han pretendido pensar el ser, sin limitarse al estudio de las esencias. Es el caso de Parménides, de Hegel⁶⁸, de Heidegger⁶⁹. Pero es en Santo Tomás donde el pensamiento se dirige hacia la comprensión cabal del ser como acto primero:

«El progreso principal de la noción tomista de esse consiste precisamente en tratar el esse como acto y en proclamarlo la perfección absoluta o en cuanto tal, lo cual constituye una auténtica revolución respecto al aristotelismo y al platonismo, y quizá respecto a la totalidad de las principales formas históricas de la filosofía que centran el acto en la forma y en la esencia. Por el contrario, Santo Tomás antepone a la esencia el esse como acto actuante primero. En un primer conjunto de textos, el acto de esse se presenta como ‘acto primero y último’, ‘actualidad de toda forma o naturaleza’; es el ‘acto más formal y más simple’. En otra serie de textos, el esse es presentado como lo que en las cosas es ‘lo más íntimo y profundo’ y el ‘complemento de todas las perfecciones’. El esse, por tanto, es lo que hay de más perfecto en la realidad y el nombre más propio (o el menos impropio, si se prefiere) que nosotros podemos dar a Dios es el de *Ipsum esse subsistens* que es el *esse sine addito* o bien el *esse per essentiam*»⁷⁰.

De la finitud a la libertad creadora

La finitud ontológica de la libertad impele a buscar un fundamento. El proceso reflexivo de fundamentación que pretendemos esbozar se centra en la conexión ser-libertad a que hemos aludido. La metafísica del ser a la que se accede desde la libertad es una ontología en la que el ser en cuanto acto dice “actuosidad”, actividad según grados ontológicos (y no meramente ónticos) en función de la “intensidad” del ser.

Tomás de Aquino empieza significativamente una obra dedicada a la actividad divina (la *Quaestio Disputata de potentia Dei*), en la que considera tanto el actuar ad intra de Dios

⁶⁸ Ibid., p. 532: «Con independencia de la crítica al modo con el que Hegel ha encontrado el Sein en el que él sitúa el comienzo (Anfang) del pensar puro, y al método con el cual la dialéctica hegeliana pasa del Sein inicial absolutamente indeterminado al Sein selbst de plenitud que es la determinación de Dios, es mérito de Hegel haber vuelto al esse como inicio, medio y término del filosofar y haber reafirmado, después de Parménides, la perfecta circularidad del pensar, fundamentando la verdad del ser en el silogismo de la identidad absoluta».

⁶⁹ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, o.c., pp. 81-86.

⁷⁰ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, o.c., p. 181.

(Trinidad) como su acción ad extra (creación, intervención en la historia, etc.), con la siguiente afirmación: «A Dios le compete ser acto puro y primero; de ahí que le competa actuar máximamente y difundir su similitud en otros»⁷¹.

Repárese en el conectivo unde: el panorama que se abre ante nuestros ojos consiste en una visión ontológica en la que actuar es lo propio del acto (trascendentalmente). Dejando de lado una interpretación unívoca de lo dicho, se muestra que la actuosidad del ser es según grados no equivalentes. Esto significa que si la libertad finita implica una modalidad de actuar que sobrepasa el dinamismo físico, químico, biológico, etc., el origen ontológico de su ser no es reconducible a lo natural.

Libertad dice creatividad intencionada tanto en la esfera de la autodeterminación, como en el ámbito del hacer histórico y de las relaciones interpersonales. La libertad finita es fuente de novedades conscientes y queridas, de ahí que no sea reductible a un dinamismo en el que, si hay novedades, éstas no son intencionadas por parte del agente, como acontece en la naturaleza. Por lo demás, tanto la libertad finita como la naturaleza, presuponen el ser en su actuar.

Ahora bien, por encima de las novedades de la libertad, la mayor novedad es el aparecer ontológico de la libertad finita misma (de la persona). Su origen no radica en lo meramente natural, pues lo supera ontológicamente. El fundamento de su ser no es tampoco autárquico, éste se encuentra en una libertad absoluta, creatividad creadora capaz de una novedad con respecto a la nada: el ser finito. En la metafísica de Tomás es central a este respecto la distinción entre ser y esencia en el ente finito; con ella se señala el núcleo ontológico de la finitud, su no autarquía y su remisión a Dios.

El camino que sigue el pensamiento metafísico consiste en una reductio, reconducción de lo fundado al fundamento, que ahora simplemente hemos esbozado y requiere ser considerada con mayor atención.

En este proceso de reconducción de lo fundado al fundamento estriba la contribución del especular ontológico al problema que la finitud de la existencia plantea. A este respecto, comenta Fabro, que la distinción radical y «definitiva de ente por participación [finito] y de esse por esencia [Dios] venga como última o exija un proceso más o menos complicado de reflexión metafísica, no significa que comporte una verdadera y propia demostración: en realidad se trata de un proceso de retorno, o bien de una toma de posesión explícita por parte de la mente de lo que estaba dado implícitamente en el ens confuso de la primera aprehensión. Se trata, por tanto, de un proceso de clarificación, de os- tentación, que consiste en apropiarse del ente mismo, ya dado y presente en la conciencia en su actualidad desde el principio. Porque es precisamente el darse inmediato del ente a la conciencia lo

⁷¹ Q.D. De Pot., q. 1, a. 1: «Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere».

que constituye el principio mismo [de la conciencia] y es este principio el que circula perennemente y reclama y empuja todo problema del pensamiento»⁷².

Sin embargo, con la dilucidación metafísica no se concluye el problema de la existencia. Todavía permanece la dimensión existencial del problema de la finitud. A esta dimensión debemos volver ahora.

EXISTENCIA Y TRASCENDENCIA

La apertura del hombre a Dios no puede reducirse solamente a la dimensión cognoscitiva (especulativa o experiencial) ya que la exigencia que comporta la existencia corresponde, en primer lugar, al orden de la libertad. Con la reflexión metafísica, especulativamente elaborada o fruto del pensamiento espontáneo, el hombre alcanza la conciencia de su fundamento en Dios. La dependencia de Dios no cesa, ya que evidentemente la realidad finita permanece finita y fundada constantemente. El ente creado es lo “siendo-creado” que continuamente depende del Creador. Ante este conocimiento, y al sentir la exigencia del compromiso consigo mismo de llevarse a cabo, el existente puede recapacitar sobre lo que significa libertad, pensamiento y apertura a lo demás y a los demás, es decir, sobre lo que significa ser persona.

La persona ocupa el lugar de mayor dignidad en la escala de realidades finitas, con un salto ontológico con respecto a lo que es impersonal mayor que el que se da entre otros dos planos cualesquiera de la realidad creada. De este modo, con un pensamiento analógico, el existente se acerca especulativamente al carácter personal de Dios. «A partir de la presencia originaria de la persona finita a sí misma, en la tensión de las exigencias de la existencia, puede aflorar la posibilidad de la afirmación de la persona infinita creadora»⁷³. Captar la creación supone reconocer que Dios es personal, lo cual remite a la conciencia de la propia libertad, porque «el hombre no podría reconocer la absoluta libertad de Dios» (elemento central de la noción de creación ex nihilo) «si él no se conociese y no se sintiese libre, como tampoco podría reconocer en Dios la producción total de la realidad en la alternativa entre la nada y el ser, si él no fuese causa productiva de la realidad según la alternativa entre lo posible»⁷⁴ y lo decidido en el orden de la libertad.

Reconocer a un Dios personal, siendo característico de la persona la relacionalidad con el otro, hace que el existente empiece a tener conciencia de que Dios es no solamente su fundamento, sino el destino de su existencia. Si el fundamento de lo finito es el crear personal de un Dios autosuficiente, que no necesita para nada de la creación (*como Ipsum esse subsistens*), plenitud no ligada a nada, no dependiente de nada (*Absolutus*), que crea

⁷² C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, o.c., p. 238.

⁷³ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., p. 36.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

por puro amor, entonces la creación es vista como un donar gratuito del sumamente Bueno (el Óptimo). Dios que dona, es Dios que llama a la existencia. Un Dios que concede una existencia libre es un Dios que llama al existente a la plenitud, que —en cuanto persona— solamente podrá encontrarse en la comunión con dicho Dios.

Como subraya Fabro, es la persona en su dimensión existencial, ante la conciencia de su finitud y de las exigencias que implica su libertad con respecto a sí y a los demás, lo que provoca la pregunta acerca de Dios, mucho más «que los mismos primeros principios de la lógica». En efecto, «el hombre no se afana ni angustia por su ser, no se siente movido a preguntarse acerca de su propio destino (...) a partir de principios abstractos; (...) lo que le inquieta e impele a trascenderse cuestionando es la conciencia de los límites del propio ser y de la propia situación en el mundo»⁷⁵.

Con el reconocimiento de un Dios personal, el existente empieza a entenderse a sí mismo desde una nueva perspectiva, que podemos caracterizar con dos notas. Por una parte, el existente se comprende a sí mismo desde un fin en el que consiste el sentido último de la vida. Una comprensión de la existencia propia desde un *telos* es la primera respuesta al problema del riesgo de la libertad, al que antes nos referíamos, ya que la primera dimensión del riesgo consiste en la posibilidad de frustrar la existencia por no saber cómo orientarla. Por otra parte, el existente comienza a intuir que Dios concede «al espíritu finito no sólo la existencia de la libertad en su estructura como posibilidad, es decir, como infinita posibilidad de elección, sino que le ofrece también la posibilidad de realidad [es decir, de realizar o actuar la libertad] como [relación de] Persona a persona, Libertad a libertad»⁷⁶. El ofrecimiento de esta posibilidad será la respuesta definitiva al problema del riesgo, como ahora veremos.

La conciencia de esta nueva comprensión existencial se manifiesta con toda su fuerza en la experiencia cristiana, sin embargo, se puede encontrar una intuición de ella en algunas manifestaciones religiosas de la humanidad, en particular en las actitudes orantes de ciertas religiones. En todo caso, lo alcanzado ahora repropone la cuestión de comprender mejor la existencia con el objetivo de orientarla correctamente. Aquí vuelve a surgir la figura de Kierkegaard con su visión de la existencia como constituida por tres niveles, y no exclusivamente por dos, como era el caso del Heidegger de *Ser y tiempo*. El paso de una comprensión de la existencia según los estados de autenticidad e inautenticidad heideggerianos a los tres estados de Kierkegaard es posible por los dos elementos ahora indicados: por la certeza de un *telos* de la existencia y por la conciencia de un Dios personal.

EXISTENCIA Y DECISIÓN

⁷⁵ Ibid., p. 36.

⁷⁶ Ibid., p. 39.

Kierkegaard considera que la existencia puede ser vivida de diferentes modos, según niveles que corresponden a un mayor o menor grado de intensidad del yo. Dicha intensidad, como ahora veremos, es susceptible de una gradación porque el yo puede diluirse en un modo de existencia exclusivamente centrado en los asuntos mundanos, o bien puede ser más consciente de sí mismo y tomarse como el objetivo de su existencia. Sin embargo, dentro de la modalidad de existencia caracterizada por una mayor conciencia del yo y un compromiso más alto en la propia existencia caben también diferencias en la intensidad del yo. En el pensador danés, la intensidad del yo es paralela al grado de singularidad del yo, porque cuanto mayor es la singularidad, es decir, cuanto menor es el grado de disolución en lo impersonal de la muchedumbre o de lo mundano, y menor el grado de comprensión de sí en función de una idea abstracta o general, mayor es la intensidad del yo.

Kierkegaard describe su visión de los niveles de la existencia —sin pretensiones sistemáticas— en diferentes obras. En *Aut-Aut*, por ejemplo, considera que la existencia puede ser vivida según dos niveles, uno que corresponde a la existencia estética (limitada a lo mundano) y otro propio de la existencia ética. En *Temor y temblor* la bipartición de la existencia se establece entre un nivel ético (teniendo aquí como referente de la existencia moral la ética de corte kantiano-hegeliano) y un nivel religioso. En la obra *Estadios en el camino de la vida* se ofrece una tripartición entre vida estética, vida ética y vida religiosa, pero la disyuntiva clave se da aquí entre vida estética y vida ético-religiosa. En todo caso, tradicionalmente se ordena la concepción kierkegaardiana según tres niveles de existencia que constituyen las tres posibilidades de existir: el nivel o existencia estética, en el cual el existente se centra en las realidades sensibles olvidando su yo; el nivel o existencia ética, en el que el yo se recupera de la dispersión del nivel anterior y concentra el esfuerzo de su existencia en su yo en función de un fin ideal, y por eso abstracto o general; y el nivel religioso, en el que el yo alcanza su máximo grado de conciencia y de singularidad porque en este nivel el yo se ve con su libertad personalísima ante Dios. En la breve referencia que ahora haremos a la visión de Kierkegaard nos centraremos en la presentación de las modalidades de existencia que hace en *La enfermedad mortal*, obra central también en este punto.

Como ya hemos visto, adentrarse en la cuestión de la existencia significa profundizar en la comprensión del hombre, de lo suyo más peculiar. Y ¿quién es el hombre? «El hombre es espíritu. Y ¿qué es espíritu? Espíritu es el yo. Y ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo mismo, o bien es, en la relación, el relacionarse de la relación consigo mismo»⁷⁷. ¿Que se quiere decir con esta formulación del ser del hombre?

⁷⁷ 192 S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, SV, o.c., XI (tr. italiana, o.c., pp. 619-692, tr. inglés, o.c., *The Sickness unto Death*, 1980), P. I, A, A, p. 127. Para una autointerpretación de la obra kierkegaardiana, cfr. S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid 1988. Para una visión de conjunto, cfr. M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma 2000.

Kierkegaard considera al hombre, en primer lugar, como una síntesis de elementos o dimensiones que se relacionan constituyendo una unidad. «El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de posibilidad y necesidad»⁷⁸. El hombre es una síntesis de apertura cognoscitiva y volitiva a lo infinito y de existencia situada en un contexto finito; una síntesis de una dimensión eterna (un yo que siempre es él mismo) y de dimensiones temporales que se van sucediendo; una síntesis de posibilidad, porque puede devenir, cambiar, hacerse, mientras existe, y de necesidad porque es un ser con una naturaleza, con una biografía, con una personalidad, etc. No obstante, «visto así, el hombre todavía no es un yo». La síntesis o relación de elementos es un yo cuando la relación es consciente de sí y decide sobre sí misma. «Si la relación se relaciona consigo misma, entonces (...) es un yo»⁷⁹.

Sin embargo, la síntesis —ya dada desde el origen, porque de otro modo no se podría hablar de hombre— debe alcanzar su estado de equilibrio y plenitud con el transcurso de la existencia. Para alcanzar el equilibrio de la síntesis, la relación se relaciona consigo misma, se toma a sí misma como lo relevante de su vivir y así es un yo que existe en cuanto tal. En ese momento, lo decisivo para el existente es determinar el estatuto ontológico del yo. A este respecto hay que tener en cuenta que «tal relación que se relaciona consigo misma, un yo, o bien se ha puesto a sí misma o bien ha sido puesta por otro»⁸⁰. La respuesta a esta disyuntiva ontológica determinará el modo de realizar la relación consigo mismo del yo, es decir establecerá la modalidad de su existencia. «Si la relación que se pone en relación consigo misma ha sido puesta por otro, (...) la relación es a su vez relación que se pone en relación con quien ha puesto la relación entera»⁸¹, con Dios.

Que el yo haya sido creado no suprime la libertad (su vivir como existencia), pero implica una finitud ontológica, indicando que el yo es derivado. «Una tal relación derivada, puesta, es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y, poniéndose en relación consigo misma, se pone en relación con otro»⁸². Kierkegaard subraya que el «yo es libertad» porque «una relación que se pone en relación consigo misma, aunque sea derivada, es libertad»⁸³. Ahora bien, la finitud ontológica atañe al yo de tal modo, que el yo, en su existencia, deberá hacer las cuentas con ella constantemente. Lo que conducirá a Kierkegaard a concluir que «el yo, síntesis (...) que se pone en relación consigo misma y cuya misión consiste en llegar a ser sí misma», tiene un estatuto onto- lógico de tal naturaleza que su «misión (...) no se puede llevar a cabo si no es mediante la relación con Dios»⁸⁴.

⁷⁸ S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*, o.c., P. I, A, A, p. 127.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, P. I, A, A, p. 128.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, P. I, C, p. 142.

⁸⁴ *Ibid.*, P. I, C, A, a), p. 143.

El existente no puede renunciar a ser como existente, a vivir existiendo, es decir, a vivir teniendo que llevarse a cabo. «El hombre no puede desprenderse de la relación consigo mismo, como tampoco de su yo, lo que viene a ser lo mismo porque el yo es la relación consigo mismo»⁸⁵. Y en su existencia (en cuanto ser finito) no puede tampoco evitar a priori el riesgo del fracaso, porque el equilibrio y la plenitud de la síntesis están expuestos a la frustración. El existente, por ejemplo, puede desorbitar su dimensión de infinito y llegar a vivir en la irrealidad fantástica de comprensiones del yo, de formas de religiosidad o de actitudes existenciales en general en las que se olvida de que es un ser finito.

«Lo fantástico es, en general, lo que conduce al hombre hacia lo infinito de tal modo que, alejándole de sí mismo, le impide volver a sí»⁸⁶.

Por el contrario, olvidar su dimensión de infinito tiene lugar cuando el hombre se limita a lo mundano. «La mundanidad consiste en atribuir a las cosas sin importancia un valor infinito»⁸⁷. Quien se encuentra en esta situación olvida que «todo hombre está configurado, en su origen, para ser un yo [que] está de- terminado para devenir un sí-mismo»⁸⁸. Aquí todo «es falta de originalidad», el existente «por miedo a los hombres, renuncia a ser sí mismo, (...) no osa ser sí mismo en la existencia esencial»⁸⁹ y acaba por alienarse. «Viendo en torno a la muchedumbre de los hombres, ocupándose de toda suerte de asuntos mundanos y aprendiendo cómo van las cosas del mundo, tal hombre se olvida de sí mismo, olvida que él tiene un sentido divino, no osa creer en sí mismo, considera excesivamente arriesgado ser sí mismo y que es más fácil y seguro ser como los otros, (...) ser un número entre los otros en la muchedumbre»⁹⁰.

También desde el punto de vista de la síntesis de posibilidad-necesidad está el hombre expuesto al fracaso. El yo «es tan posible como necesario: es cierto que es sí-mismo, sin embargo debe llegar a ser sí-mismo»⁹¹. En esta dualidad de “ser-ya” y de “todavía llegar-a-ser sí mismo” se cifra el juego entre necesidad (ser ya) y posibilidad (devenir). La posibilidad lanza hacia adelante, pero tiene el peligro de olvidar la necesidad (el estatuto del yo, su situación, su con- texto, su historia, etc.) provocando que el yo huya de sí mismo. Olvidar la necesidad significa que falta la capacidad de asimilar los límites del yo, que el existente no quiere aceptar ser un yo determinado y, por esto, “necesario” en el sentido indicado. En esta situación, el yo se pierde en las posibilidades que se le ofrecen o imagina. El sucederse de posibilidades desconectadas de la realidad del yo acaba por transformar al yo en un “espejismo”. «Uno puede extraviarse en la posibilidad de todos los modos posibles, pero

⁸⁵ Ibid., P. I, A, B, p. 131.

⁸⁶ Ibid., P. I, C, A, a), a), p. 144.

⁸⁷ Ibid., P. I, C, A, a), b) p. 146.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., P. I, C, A, a), b) p. 147.

⁹¹ Ibid., P. I, C, A, b, a), p. 148.

esencialmente de dos. Una de las formas es la del deseo, la de la aspiración; la otra, la de la melancolía- fantástica (la esperanza, el miedo o la angustia)»⁹².

Por el contrario, el desequilibrio en la existencia por parte de la necesidad reside en la renuncia a seguir adelante, a forjar nuevas posibilidades, a mantener la esperanza cuando se hace particularmente patente la realidad del límite, de la finitud del existente, ante situaciones que llevan a desanimarse con la existencia. «La ausencia de posibilidad significa o bien que para un hombre todo se ha tornado necesario» y no se ve ninguna salida a la situación problemática, «o bien que todo se ha tornado trivial. El determinista, el fatalista, está desesperado y, en cuanto desesperado, ha perdido su yo porque para él todo es necesidad»⁹³.

El aspecto que Kierkegaard quiere subrayar en su análisis consiste en que el hombre sólo puede alcanzar su plenitud en la relación con Dios. Y esto por dos motivos. En primer lugar, porque por su estatuto ontológico de existente, el hombre es un yo que debe llevarse a cabo en cuanto tal. La realización del yo alcanza su momento crucial en la decisión ante la elección más radical del existente, la de vivir en relación con Dios (que le llama a una comunión personal con Él) o al margen de Dios (lo que implica la alienación del hombre). En segundo lugar, porque el yo, siendo finito, «por sí mismo, no puede alcanzar el equilibrio y la quietud, ni permanecer en tal estado, si no es poniéndose en relación con quien le ha puesto, al ponerse en relación consigo mismo»⁹⁴.

Todo lo anterior significa que cuando el hombre se sitúa al margen de Dios, no es capaz de llegar a ser sí mismo, su existencia se frustra y empieza a vivir en un estado que Kierkegaard caracteriza con el término desesperación.

Para el pensador danés, en *La enfermedad mortal*, son posibles tres modalidades de existencia. Las dos primeras tienen en común que corresponden a situaciones existenciales en las que se pretende vivir al margen de Dios: la una porque, viviendo de cara a lo mundano, olvida que es un yo; la segunda porque, consciente de ser un yo, no se pone en relación con Dios. Estas dos modalidades se pueden considerar modos de la desesperación. La primera como «la desesperación que ignora ser desesperación, o la desesperada ignorancia de ser un yo»⁹⁵. La segunda tiene a su vez «dos formas de la desesperación en sentido propio: desesperadamente no querer ser sí mismo, o desesperadamente querer ser sí mismo»⁹⁶. La desesperación es el estado en el que el hombre se encuentra frustrado en su ser y del que no es capaz de salir al evitar la relación con Dios. En este sentido la

⁹² Ibid., P. I, C, A, b, a), p. 150.

⁹³ Ibid., P. I, C, A, b, b), p. 152.

⁹⁴ Ibid., P. I, A, A, p. 128.

⁹⁵ Ibid., P. I, C, B, a, p. 155

⁹⁶ Ibid., P. I, A, A, pp. 127-128.

desesperación es la auténtica enfermedad mortal, porque afecta a lo más íntimo del hombre, mucho más que cualquier otra desgracia.

«Entendida cristianamente, ni siquiera la muerte es la enfermedad mortal, y menos aún lo es un sufrimiento terreno y temporal, pobreza, enfermedad, miseria, tribulación, adversidad, tormentos, penas espirituales, luto, afanes»⁹⁷, porque el existente pasa por estas desgracias o las vive, mientras que la desesperación es el estado que corresponde a aquello en lo que el yo, en cuanto existente, se ha transformado.

La tercera modalidad de la existencia corresponde al «estado del yo cuando la desesperación ha sido extirpada completamente», cuya formulación «es la siguiente: poniéndose en relación consigo mismo, queriendo ser sí mismo, el yo se funda, transparente, en la potencia que lo ha puesto»⁹⁸.

El primer estadio es el de la existencia estética, en la que el yo se olvida de sí mismo, y que «deriva del hecho que la sensualidad y los impulsos sensuales del alma dominan a este hombre completamente; deriva del hecho que es excesivamente sensual para tener la valentía de arriesgar y aguantar el ser espíritu»⁹⁹.

Al segundo estadio se pasa mediante un salto en la existencia caracterizado por la toma de conciencia por parte del yo de ser sí mismo. Pero también en esta situación el hombre se sitúa de espaldas a Dios, lo cual puede ocurrir, como decíamos, de dos modos. El primero es el de «desesperarse por no querer ser sí mismo: la desesperación de la debilidad»¹⁰⁰.

A este estado de desesperación (no querer ser sí mismo) se puede llegar como una derivación del estado de olvido del yo. En efecto, el hombre inmediato (que vive en la inmediatez de lo mundano, de asuntos, de sensaciones, etc.) se determina exclusivamente en el ámbito de lo temporal, es decir, en la conexión inmediata con lo otro. «De este modo el yo depende inmediatamente de lo otro, deseando, apeteciendo, gozando..., pero pasivamente»¹⁰¹. Si al yo inmediato le acontece algo que da al traste con sus proyectos mundanos, en los que había puesto su yo, entonces se desespera, no queriendo aceptar ser quien es, es decir, un yo que no ha logrado aquello en lo que había cifrado su realización personal.

Al estado de desesperación por no querer ser sí mismo se puede llegar también por la vía de la reflexión, en la que el yo cae en la cuenta de ser un yo. Si en este estado todavía incipiente, y al margen de Dios, de querer ser sí mismo, el yo se topa con una dificultad que se le presenta como insuperable, cae en el desaliento. El yo, que había empezado a entender que podía perder muchas cosas sin perderse a sí mismo, ante esa dificultad

⁹⁷ Ibid., Introduzione, p. 122.

⁹⁸ Ibid., P. I, A, A, p. 128.

⁹⁹ Ibid., P. I, C, B, a, p. 155.

¹⁰⁰ Ibid., P. I, C, B, b, a), p. 161.

¹⁰¹ Ibid., P. I, C, B, b, a), 1, p. 163

reniega de sí mismo, desespera de sí¹⁰². Sin embargo, la modalidad más intensa, y por ello más consciente, de desesperar por no querer ser sí mismo es aquella en que «el desesperado comprende que, por su parte, es debilidad preocuparse en exceso por lo terreno, que es debilidad desesperarse. Pero ahora, en lugar de apartarse, como conviene, de la desesperación para encaminarse hacia la fe, humillándose ante Dios por la propia debilidad, cae en la desesperación y se desespera de la propia debilidad»¹⁰³. El yo «emplea el tiempo en no querer ser sí mismo, sin embargo, es suficiente yo para amarse a sí mismo. Esta actitud se llama taciturnidad»¹⁰⁴.

Dentro de la segunda modalidad de existencia tenemos todavía una posibilidad, la de «desesperadamente querer ser sí mismo: la obstinación»¹⁰⁵. En este caso, en el que la conciencia de sí es aún mayor, el yo pretende ser sí mismo «arrancando el yo de toda relación con la potencia que lo ha puesto, o apartándose de la idea que una tal potencia exista». De este modo «el yo quiere desesperadamente disponer de sí mismo o crearse a sí mismo, hacer de su yo el yo que el hombre quiera ser, decidiendo qué quiere ser o qué no quiere ser en su yo concreto»¹⁰⁶. También aquí el yo desespera, porque «ningún yo derivado puede (...) darse más de lo que es»¹⁰⁷, y si, en la pretensión de «gozar la satisfacción de ser el artífice de sí mismo, de desarrollarse a sí mismo»¹⁰⁸, se encuentra en una

«dificultad, en lo que un cristiano llamaría una cruz, un defecto fundamental, de cualquier naturaleza»¹⁰⁹, se obstinará en su desesperación sin humillarse a aceptar la ayuda que le viene de Dios¹¹⁰.

En último término, las fórmulas de desesperarse por querer o no querer ser sí mismo, como Kierkegaard reconoce, se convierten la una en la otra, ya que desesperar de ser sí mismo por no acudir a Dios acaba por transformarse en la obstinación de querer ser sí mismo (de modo inauténtico) y la de querer ser sí mismo de espaldas a Dios no es más que la fórmula de la alienación total del hombre (no querer ser sí mismo)¹¹¹. La única modalidad auténtica de la existencia es la que corresponde al tercer estadio, que en Kierkegaard, a diferencia de Heidegger, es un estadio definido por un *telos* religioso. «Humanamente hablando, la salvación es la cosa más difícil, sin embargo ¡para Dios todo es posible! Esta es la lucha de la fe, que lucha, por así decir, locamente por la posibilidad»¹¹². La decisión por Dios de un existente finito conduce a la oración, la cual será expresión de la libertad porque «para que

¹⁰² Cfr. Ibid., P. I, C, B, b, a), 1, pp. 162-172.

¹⁰³ Ibid., P. I, C, B, b, a), 2, p. 173.

¹⁰⁴ Ibid., P. I, C, B, b, a), 2, pp. 174-175.

¹⁰⁵ Ibid., P. I, C, B, b, b), p. 178.

¹⁰⁶ Ibid., P. I, C, B, b, b), p. 179.

¹⁰⁷ Ibid., P. I, C, B, b, b), p. 180.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., P. I, C, B, b, b), p. 181.

¹¹⁰ Cfr. Ibid., P. I, C, B, b, b), pp. 181-185

¹¹¹ Cfr. Ibid., P. I, A, C, pp. 134-135.

¹¹² Ibid., P. I, C, A, b, b), p. 151.

se pueda orar es necesario que haya un Dios, un yo y la posibilidad». Posibilidad significa aquí libertad de Dios, para quien todo es posible, y libertad del hombre (posibilidad de ser salvado). La libertad infinita de Dios y la libertad finita del hombre abren el espacio de la relación personal de oración; sin ellas «el hombre sería esencialmente mudo como el animal»¹¹³.

EXISTENCIA Y RELIGIÓN

Fabro, retomando la exposición kierkegaardina de la existencia y comprendiéndola a la luz de la metafísica tomista, considera que la libertad se constituye según tres niveles. El primero consiste «en el estatuto originario del espíritu finito que, como capacidad ilimitada, aspira en su intimidad más profunda a lo [el] Óptimo (*appetitus naturalis Dei*); el segundo viene dado por la búsqueda que el hombre 'consiente' llevar a cabo por alcanzar lo [el] Óptimo, por desvincularse de lo finito que le circunda; el tercer estado es el constitutivo y consiste en la 'elección' del Óptimo como *telos* del propio ser que el hombre se decide a hacer. En esto radica la existencia auténtica»¹¹⁴. Anhe-lo-nostalgia, apertura- búsqueda, encuentro-elección son etapas por las que discurre el hombre para llegar al estado en que ser sí-mismo y realizarse temporalmente en libertad.

En la decisión por Dios reaparece la conciencia de la propia finitud, ahora como certeza de la imposibilidad de realizar por sí mismo la aspiración a unirse con Dios. La unión de que ahora se trata no es el mero ser consciente de la existencia de Dios; no estamos considerando el reconocimiento teórico, especulativo, de Dios, sino la aspiración existencial de decidirse por Dios y de realizar plenamente tal decisión en el transcurso de la existencia.

En esta situación vuelve a ser valiosa la ayuda que nos ofrece la metafísica del ser que ve a Dios como Ser por esencia que crea gratuitamente. Fabro acude, también en este punto, a un par de textos de Kierkegaard que leerá a la luz de la metafísica tomista del acto de ser. Los pasajes a que nos referimos corresponden al Diario de Kierkegaard¹¹⁵ y al *Postscriptum*¹¹⁶. Allí se afirma que lo más grande que se puede hacer por un ser consiste en hacerlo libre. «Para poder hacerlo —subraya Kierkegaard— se necesita precisamente la omnipotencia», porque «solamente la Omnipotencia puede retomarse mientras se da, y esta relación constituye la independencia de quien recibe. La Omnipotencia de Dios se identifica, por esto, con su Bondad; porque la Bondad es el donar completamente, pero de tal modo que, retomándose a sí mismo de un modo omnipotente, se hace independiente al que recibe»¹¹⁷. Y el motivo radica en esto: «la Omnipotencia non permanece ligada por

¹¹³ Ibid., P. I, C, A, b, b), p. 153.

¹¹⁴ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 26.

¹¹⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, VII 1 A 81 (cito según la versión italiana de Fabro, *Morcelliana*, Brescia 1980).

¹¹⁶ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, o.c., P. II, Sec. II, c. 2, Apéndice, pp.218ss.

¹¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Diario*, o.c., VII 1 A 81

la relación con la otra cosa, porque no hay ninguna otra cosa con la que se relaciona; al contrario, ella puede dar sin perder nada de su potencia, es capaz, por tanto, de hacer independiente»¹¹⁸ en la libertad¹¹⁹.

Si es Dios quien crea la libertad precisamente por la absoluta plenitud de su ser que no necesita de nada, es también Dios quien puede garantizar la libertad y hacer posible que la existencia se lleve a cabo sin sucumbir ante el riesgo de su frustración. De ahí que Fabro mantenga que el elemento definitivo «para la libertad de un existente como es el hombre, no sea el acto teórico, sino el acto práctico-tendencial; no la calificación de Dios en la reflexión según la relación sujeto-objeto, sino la aspiración a Dios según la relación personal de criatura y Creador, de hijo y Padre, de yo y Tú»¹²⁰.

En otros términos, si el acto filosófico fundamental es el acto de trascendencia cognoscitiva, el acto existencial radical ante Dios es el acto religioso que nace de «descubrir la nada e insiste en la nada, pero se trata de la nada real, de la nada dinámica del devenir de la libertad, es decir, existencial»; de ahí que el acto religioso «se revele como el 'lugar' de la trascendencia» no únicamente como superación de la ignorancia y del error, sino «como aspiración a la salvación y a la liberación del mal»¹²¹.

La experiencia de la finitud manifiesta las dos vertientes de la nulidad de lo finito, la metafísica y la existencial. Cuando la finitud nos pone ante el mayor riesgo de la existencia, el mal que la frustra en su raíz, el acto religioso se determina como oración. En efecto, «la reflexión especulativa sobre el fundamento —que es el acto filosófico fundamental— conduce al hombre al reconocimiento teórico-formal del Principio, manifestándole la nulidad de todo finito; la oración —que es el acto religioso fundamental— lleva al hombre al reconocimiento práctico-existencial de Dios creador del mundo y Padre de los hombres»¹²².

El vértice de la vida del espíritu se alcanza en la oración, precisamente por la finitud constitutiva del mismo espíritu y por el riesgo de su libertad. «La oración, en su dimensión más profunda, está ligada a la experiencia de lo negativo, es decir, del sufrimiento y del mal en el mundo. (...) La advertencia o experiencia de lo negativo se encuentra, por lo demás, en la base del acto teórico mismo (...) en cuanto las numerosas y múltiples apariencias y la variopinta diversidad de lo múltiple revelan el no-ser del ente y plantean precisamente la exigencia del Principio como 'fundamento'»¹²³. En cuanto la finitud penetra la existencia en

¹¹⁸ Ibid., VII 1 A 81.

¹¹⁹ Cfr. C. FABRO, *La fondazione metafisica della libertà di scelta* in Soeren Kierkegaard, en *Riflessioni sulla libertà*, o.c., pp. 201-230 y *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., pp. 27-29.

¹²⁰ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., p. 33.

¹²¹ Ibid., p. 12.

¹²² Ibid., p. 11.

¹²³ Ibid., pp. 11-12. También: p. 1: «Il problema religioso è inscindibile da quello filosofico: non si può arrivare al vertice e conquistarlo che partendo dalla base. Parimenti, per la struttura dialettica dell'atto spirituale, non è neppure possibile considerare e soprattutto porre la base senza "prospettare" il vertice ed è forse il

su existir, la respuesta a su problema no puede ser sólo teórica. Por eso, sentencia Fabro, «la oración se encuentra en el corazón del problema de la libertad»¹²⁴.

La oración tiene sentido en la medida en que el existente se sabe persona y en la medida en que ha reconocido el ser personal de Dios. «Decir que la fundamentación teórica de la oración remite a la consideración de la 'persona' y que la consideración de la persona envía a la fundamentación de la libertad, es afirmar que Dios ha podido crear no simplemente porque es el *Esse ipsum*, sino porque el *Esse ipsum* se actúa en Dios como Persona, es decir, como espíritu libre, dotado de entendimiento y libertad»¹²⁵.

La libertad es estrictamente lo que da sentido a la oración: la libertad de Dios en cuanto omnipotencia bondadosa (el Omnipotente óptimo) y la libertad del hombre en cuanto capacidad de autodeterminación, conciencia de su finitud y aspiración a la plenitud. De este modo, «si la posibilidad de la oración se funda en la realidad de la libertad, tanto en Dios como en el hombre, la oración es la actitud propia y constitutiva de la persona finita, que pende sobre la nada de la que ha sido creada, hacia la Persona infinita. La oración es el acto existencial constitutivo, es el existencial esencial, porque de él depende y en él queda pendiente la posibilidad de vencer la negatividad de la conciencia y la resaca de la nada»¹²⁶.

Por todo lo dicho, y volviendo a Nietzsche, a Heidegger y a la Modernidad en general, subraya Fabro: «La dialéctica de la libertad consiste en esta profundización de la inmanencia en la trascendencia». En efecto, «la libertad de inmanencia», es decir, la libertad finita que se cierra en sí misma, «se transforma en una pura tautología, tal como es concebida por el pensamiento moderno: el Yo quiere el Yo, la voluntad quiere la voluntad... lo que significa la pretensión de fundamentar partiendo de la posibilidad; y es esto precisamente lo que ha intentado la filosofía contemporánea concibiendo la libertad como una elección que estriba en una aceptación pasiva del propio 'estar en situación'» (en un contexto histórico determinado, como acontece en el existencialismo ateo) «o bien como rechazo de la situación, o sea, como afirmación de la revolución» (en el caso del marxismo). «Sin embargo, el acto reclama y se funda sólo en un acto. De ahí que únicamente el Óptimo pueda ligar dejando libre a quien así ha ligado»¹²⁷.

La decisión radical de la existencia es la que se realiza ante Dios porque en ella se decide por su fin y en Dios pone toda su confianza para alcanzarlo. «Es entonces, mediante la alternativa de la elección o del rechazo del Absoluto, como la libertad traza su propio camino: en efecto, eligiendo al Absoluto y aspirando a la unión con Dios (en eso consiste el

segreto impulso dell'ascesa e del bisogno di salvarsi dalle spire del finito che spinge l'uomo nei secoli, fuori e dentro la filosofia, a cercare Dio come l'infinito Bene. Di questa ricerca la preghiera costituisce senza dubbio il momento centrale (...) come l'atto della liberazione e della speranza».

¹²⁴ Ibid., p. 29.

¹²⁵ Ibid., p. 21.

¹²⁶ Ibid., pp. 41-42.

¹²⁷ Ibid., pp. 25-26.

objetivo primario de la oración) la libertad no se dirige a Dios exclusivamente como a su último Fin, sino que lo establece como su auténtico Principio y su 'medio' fundamental»¹²⁸, ya que el riesgo de la frustración que corresponde a la finitud (por lo demás caída) sólo encuentra solución con la oración.

Por una parte, la conciencia del riesgo y del peligro de la frustración conducen a la oración: «Donde no hay mal, donde el mal no es reconocido en su efectividad de corrosión del ser, como estado y situación de hecho del existente y como posibilidad de la libertad, el pedir 'líbranos del mal' —como hace la oración— sería un acto irracional que yerra con respecto a Dios y con respecto al hombre»¹²⁹. Pero, además, por otra parte, la oración es, en sí, el modo de relacionarse con Dios para un ser finito: «El único modo de realizar en sí una presencia real de Dios es el de transferirse en Él mediante el movimiento de la libertad que es precisamente la oración: esta es la dimensión decisiva en la vida del espíritu»¹³⁰.

Esta convicción es la que lleva a Fabro a subrayar una y otra vez que «la oración es, efectivamente, en el ámbito del espíritu finito, la relación existencial fundamental: un espíritu finito, en su vacío de ser, está sediento de felicidad, y por ello de plenitud de ser y de absoluto; mas como su ser es finito, debe busca y suplicar el cumplimiento de su felicidad en otra parte, no en sí mismo. (...) La oración» es «el acto que expresa el punto más alto del movimiento de emergencia de la conciencia en el sentido de trascendencia real como realización de libertad»¹³¹.

A la luz de todo lo anterior se comprende que Fabro pueda expresarse en estos términos: «Hoy, cuando la mayor parte de la filosofía se ha acomodado en el ateísmo para articular el ser en la finitud, satisfecha del vacío de sus espejuelos temporales, retornan en primer plano las instancias de la religión y la exigencia de la oración»¹³², porque «nunca como hoy, el hombre, por haber negado a Dios y no saber rezar, 'siente' el vacío y 'vive' el horror de la nada»¹³³.

¹²⁸ Ibid., p. 47.

¹²⁹ Ibid., p. 14.

¹³⁰ Ibid., pp. 44-45.

¹³¹ Ibid., pp. 45-46.

¹³² Ibid., p. 2.

¹³³ Ibid., p. 3.

Fe y futuro¹³⁴

Joseph Ratzinger

Hace 100 años que el filósofo y sociólogo francés Auguste Comte¹³⁵ emitió su diagnóstico sobre el desarrollo de la conciencia humana. Según él, la humanidad ha pasado históricamente por tres estadios: del teológico-mágico, a través del metafísico-absoluto, ha llegado a la mentalidad positiva, que abarcaría poco a poco todos los campos de la realidad. Por fin se conseguiría examinar y tratar, también de este modo científico-positivo, el ámbito más complicado y menos abarcable, el último y más ampliamente defendido de todos: la teología, los fenómenos morales, el hombre mismo en lo más auténtico de su ser de hombre. El progreso de la mentalidad exacta haría poco a poco perder pie incluso al misterio del teólogo. Sería finalmente posible desarrollar también en este campo una «física social», que no habría de ser menos exacta que la física del mundo inanimado. Desaparecería definitivamente el papel del sacerdote; la pregunta por lo real se traspasaría abiertamente a manos de los sabios.

En el proceso de esta evolución mental, la cuestión de Dios resultaría necesariamente una cuestión superada, que la conciencia abandonaría sin más como superflua. Nadie piensa hoy en contradecir la existencia de los dioses homéricos, porque esta existencia ya no plantea en absoluto una cuestión real. De igual forma, en una mentalidad definitivamente positiva, la cuestión de Dios dejaría de existir por sí misma. Muchos de los grandes ateos, antes y después de Comte, lucharon apasionadamente contra Dios. Él se evita esta molestia y se adelanta sereno a la época posteística, aunque también es verdad que al final de su vida se ocupó muy expresamente de desarrollar una nueva religión de la humanidad para esta época; para Comte, el hombre puede estar sin Dios, pero no sin religión.

Es innegable que bastantes círculos actuales comparten la conciencia formulada por Comte: la cuestión de Dios no dice ya nada al pensamiento. El mundo está cerrado en sí. Usando una conocida expresión de Laplace, la hipótesis Dios ya no es necesaria para la comprensión del mundo. Incluso entre los creyentes se extiende una sensación parecida a la que podrían experimentar los pasajeros de un barco que naufraga: se cuestionan si la fe cristiana tiene todavía futuro o si de hecho no está sencillamente superada de forma cada vez más manifiesta por la evolución intelectual. Tras tales reflexiones late una profunda escisión entre los mundos de la fe y de la ciencia. Escisión que parece imposible de superar y que, por consiguiente, considera que la fe es algo irrealizable.

Veamos a grandes rasgos dónde radican los puntos críticos de este planteamiento. La dificultad comienza ya en la primera página de la Biblia: la concepción de la creación

¹³⁴ Ratzinger, J. (1973). *Fe y futuro*. Cap. 1. Salamanca: Ediciones Sígueme. (pp. 13-25).

¹³⁵ Para Comte, cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 153-309.

presentada por ella contradice abiertamente todo lo que sabemos hoy sobre la constitución del cosmos. Ciertamente es dominio común que estas páginas no quieren ser un manual de historia natural y que, por consiguiente, no hay que entenderlas a la letra, como una descripción del devenir cósmico; con todo, queda un cierto malestar. Subsiste el resquemor de que esto sea una salida fácil que no hay forma de apoyar en los mismos textos originales. Y así se siguen planteando preguntas a casi todas las páginas de la Biblia: nos resultan demasiado chocantes la imagen del barro transformado en hombre por la mano de Dios, y también la imagen de la mujer, formada del costado del hombre dormido y reconocida por él como carne de su carne, como solución al problema de su soledad. Sí, quizá hoy volvemos a comprender tales imágenes como expresiones simbólicas sobre el hombre. Comprendemos que la verdad de estas imágenes está en un plano totalmente distinto al descrito por la doctrina de la evolución y la biología; con todo, admitimos que es verdad lo que dicen e incluso que es una verdad más profunda, que alcanza más a lo auténticamente humano del hombre que las afirmaciones de la ciencia natural, por exactas e importantes que éstas sean. Todo esto lo admitimos.

Pero llegamos al capítulo siguiente y... nuevos problemas: la historia de la caída, ¿cómo compaginarla con la opinión de la ciencia natural? Según ésta, el hombre no comienza arriba, sino abajo; no cae, sino que asciende poco a poco; es más, sólo así llega a transformarse de una fiera en un hombre auténtico. ¡Y el paraíso...! El mal y la muerte estaban en el mundo mucho antes de que el hombre existiese; crecían cardos y espinas mucho antes de que un hombre hubiera abierto sus ojos; y aún más: este primer hombre era apenas consciente de sí mismo, estaba completamente entregado a las necesidades de una existencia que se le fue imponiendo penosamente; estaba bien lejos de poseer esos dones de ciencia perfecta que le atribuye la antigua doctrina del paraíso. Pero si se destruye la imagen del paraíso y de la caída, parece necesario que desaparezca también la idea del pecado original y con ella, según parece, también la de la redención.

Como acabamos de hacer con la imagen del Dios creador que infunde espíritu al barro de la tierra para crear al hombre, podríamos también ahora presentar reflexiones semejantes. Como en ese caso, podríamos también ahora hacer patente que la verdad del hombre alcanza más allá de las constataciones de la biología; que el hombre, biológicamente considerado, empieza «abajo», aún no nos aclara nada sobre si comienza abajo sustancialmente o quizá más bien su auténtico comienzo, el punto de partida del ser del hombre, radica «arriba»; esto, para hablar en imágenes cuya simbólica nos es aún comprensible, aun cuando hace tiempo que nuestro universo ha dejado de tener puntos fijos de referencia; hace tiempo que los «arriba» y «abajo», los «izquierda» y «derecha» se han hecho intercambiables, según la posición del observador. Repito que presentar tales reflexiones, como hemos hecho hace un momento, nos resulta algo penoso, queda fuera del horizonte de nuestra forma de pensar normal, que se da por satisfecha con constatar la contradicción.

Continuemos, pues, observando estas cuestiones y contradicciones que pesan en la conciencia general. Así podremos calibrar lo más exactamente posible toda la agudeza de la problemática que surge ante nosotros tras las palabras «fe y ciencia».

Tras el pecado original, de nuevo una imagen bíblica sobre la historia: se coloca a Adán en un período cultural que ha de fecharse alrededor del año 4000 antes de Cristo; este dato concuerda de hecho con la cronología bíblica, que hace transcurrir aproximadamente cuatro mil años desde los comienzos hasta Cristo. Pero hoy todos sabemos que en este momento habían transcurrido ya cientos de miles de años de vida y esfuerzos humanos. La Biblia no abarca estos años, dada su imagen de la historia, una imagen que se limita al marco del pensamiento antiguo oriental en que ella misma nació.

Hemos tocado algo muy cercano: la investigación crítico-histórica nos ha puesto de manifiesto la total humanidad de la Biblia, reverenciada por la fe como palabra de Dios. La Biblia no sólo sigue las formas literarias de su contorno. Incluso en su forma de pensar lo que es propiamente religioso, está determinada por el mundo en que se ha formado. ¿Podemos creer nosotros todavía en ese Dios? ¿En el Dios que llama a Moisés desde la zarza ardiente, que castiga a los primogénitos de Egipto, que conduce a su pueblo a la lucha contra los habitantes de Canaán, que permite que Ussa caiga muerto porque se atrevió a tocar el arca santa? ¿No es esto para nosotros, sencillamente, antiguo oriente, interesante, importante quizá como pasos de la conciencia humana, pero nada más que eso y no expresión de lo que Dios ha revelado? Uno se acuerda de Pascal: uno de los grandes genios de la ciencia natural en desarrollo. Y llevaba cosida en el forro de su ropa una octavilla con las palabras: «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no de los filósofos». Él había llegado a hacer carne suya precisamente al Dios en forma humana, cercano, que habla, activo, amoroso, airado; había descubierto el auténtico ser divino de Dios frente a los productos de la reflexión humana. ¡Pero cuánto había sufrido hasta que, por encima y a través de los relatos maravillosos del antiguo testamento, llegó a él el fuego de la zarza y se le hizo aceptable la voz del Dios vivo! ¿Y quién de nosotros tiene todavía tiempo y fuerzas para un sufrimiento y una experiencia tales, a las que, por lo demás, contradice tan patentemente la apariencia externa? Todos los relatos maravillosos del antiguo testamento no nos resultan hoy signos para la fe, sino más bien obstáculos a ella. Son la expresión de una imagen del mundo en que espíritus de todas clases dominan el cosmos, no según unas leyes fijas, sino según su voluntad. En este ambiente, el milagro aparece como algo casi tan normal como extraño resulta en un mundo de leyes comprobables.

Pasemos al nuevo testamento. No hay duda de que nos toca mucho más de cerca que el antiguo. El espíritu que se respira en él nos afecta aún hoy de modo inmediato, en oposición a los relatos de no pocos textos del antiguo testamento, que con frecuencia nos resultan inhumanos e inquietantes. Pero la exigencia que nos presenta, considerándolo a fondo, es aún mayor. Ahora todos los sucesos se ligan a la figura de Jesús de Nazaret. Un hombre concreto es el centro de toda la historia, el que decide el destino de la humanidad entera.

¿No se palpa aquí el ingenuo deseo de una época que, sencillamente, no podía aún abarcar la magnitud del cosmos, la magnitud de la historia y del mundo? ¿No nos resulta mucho más acertado el pensamiento indio? En él se habla de una multitud de *avataras* de Dios, de procedencias, en cada una de las cuales el Eterno o lo eterno se manifiesta a lo temporal; pero de tal forma que ninguna de ellas era Dios mismo; no era su forma insuperable y singularísimamente amable. Los pensadores indios no se asustan de reconocer también a Jesús de Nazaret como *avatara* de Dios, junto a Krischna, Buda y muchos otros... Todos ellos son «manifestaciones» de Dios, reflejos de lo eterno en el tiempo. En todos se hace visible algo de lo eterno, todos ellos sirven de mediadores para transmitir la cercanía de Dios; pero ninguno «es» Dios. Son como los colores del arco iris, en que se descompone la luz, que no es más que una; no se excluyen entre sí, sino que están mutuamente referidos unos a otros¹³⁶.

Esto nos resulta más sensato y cuerdo si lo comparamos con la exigencia de la fe cristiana: Jesús es Dios, verdadero hombre y verdadero Dios, no mera apariencia, sino auténtica eternidad, en quien Dios se liga radical e irrevocablemente al mundo. Hoy está bastante extendida la discusión sobre el nacimiento virginal. Hablando con sinceridad, considero que eso es una fuga del auténtico problema, el que aquí se plantea. Porque un Dios que quiere hacerse hombre, puede nacer también de la Virgen y con ello mostrar un signo de su peculiaridad única. Pero ¿Dios, un hombre? ¿Es esto posible? ¿Un hombre totalmente hombre y, a la vez, sin embargo, verdadero Dios y, por tanto, que exija fe de todos y en todo tiempo? ¿O simplemente es que se ha supervalorado aquel momento histórico? ¿No se manifiesta en esto una vez más una imagen del mundo de la que ya nosotros no participamos? Se piensa la tierra como suelo del cosmos sobre el que se arquean los cielos, de forma que esta tierra es lo ínfimo y mínimo; pero también el fundamento del todo. Así ya tiene sentido el escenario del encuentro del creador con su criatura. Supongamos incluso que se esté dispuesto a admitir en principio la idea de un Dios hecho hombre. Con todo, frente a lo que pretende la fe cristiana, hay que seguir preguntando: ¿por qué Dios no se ha manifestado más claramente?, ¿por qué no se ha hecho palpable a todo el mundo, de forma que todos puedan confesar claramente: aquí está Dios?

Vemos que hay una serie de dificultades que parecen hacer irreconciliables fe y ciencia. Serie que continúa si dejamos las fuentes del nuevo testamento y entramos en la historia de la iglesia. Y la primera pregunta es: ¿dónde está realmente la iglesia?, ¿a cuál de los partidos en lucha hay que hacer caso? ¿O es quizá que desde el principio no hubo sino confesiones opuestas, de modo que desde siempre sólo pudo elegirse un cristianismo parcial o bien hubo que buscar un cristianismo más allá de las iglesias o incluso contra ellas? En todo caso, la mutua oposición de las iglesias concretas nos pone en cuestión su

¹³⁶ Cf. J. Neuner, *Das Christusmysterium und die indische Lehre von den Avararas*, en A. Grillmeier - H. Bacht (ed.), *Vas Konzil von Chalkedon III*, Wützburg 1954, 785-824; C. Regamey, *Las religiones de la India*, en F. KSnig (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra III*, Madrid 1961, 147-151.

pretensión de ser la única y nos aminora su autenticidad y credibilidad. A esto se añaden, continuando lo dicho, todos los problemas del magisterio eclesial: el dogma trinitario ¿expresa realmente la fe de la Biblia? ¿no es sólo el producto del espíritu griego que satisfizo así su curiosidad especulativa? En cualquier caso, ¿qué significa propiamente que Dios es tres y uno? ¿Se expresa aquí una realidad que de alguna manera nos diga algo todavía hoy? Vamos a prescindir de todas las demás expresiones de la antigua fe cristiana que nos salen hoy al paso, para escoger sólo un ejemplo más. Entre los dogmas medievales hay uno que recientemente ha pasado a primer plano de forma especialmente notable: la doctrina de la transustanciación, de la transformación sustancial de las ofrendas eucarísticas. El sutil contenido de esta expresión se ha presentado siempre a la conciencia general sin muchos perfiles: bastaba con saber que lo significado era algo misterioso. Pero a esto se añade la dificultad de que el concepto medieval de sustancia hace tiempo que a nosotros se nos ha hecho inaccesible. Cuando hoy hablamos de sustancia, entendemos por tal las últimas partículas estructurales de la materia, y no ciertamente la complicada mezcla química que es el pan. Incluso cuando se pueda aclarar algo al que se pone a pensar en este asunto con cierta paciencia, queda en pie la pregunta: ¿por qué tan complicado? El mismo hecho de tener que dar tantas interpretaciones y sólo así poder entender algo de esta cuestión, ¿no está demostrando que es algo superado, sin atracción alguna hoy día?

Me parece que hemos tocado el auténtico malestar que nos surge a los hombres de hoy ante la unión de las palabras fe y ciencia. Y al mismo tiempo tocamos el punto en que se puede intentar dar una respuesta. Lo que nos molesta de la fe cristiana es sobre todo la carga de tantas y tantas afirmaciones acumuladas a lo largo de la historia y que hoy nos salen al paso, exigiendo toda nuestra fe. Que ésta sea la dificultad inmediata se ve por el extraordinario eco que suscita un autor que logra hacer diáfanas la multiplicidad de expresiones, que las resume en la unidad de una sencilla confesión de la fe. Se oye continuamente que este o aquel libro, esta o aquella conferencia han tenido gran éxito. Esto indica que el hombre experimenta hoy como una carga la forma de la fe, pero que al mismo tiempo está dominado por la exigencia de ser creyente. Si no, podría abandonar todo lo relativo a la fe sin dificultad ni pena. No habría por qué buscar en los teólogos esa liberación que le supone la conciencia de permanecer a pesar de todo en el ámbito de la fe. Por paradójico que suene, precisamente hoy existe un anhelo de fe. Es totalmente claro que, solo, no basta el mundo de la planificación y de la investigación, del cálculo exacto y de la experimentación. El hombre, en el fondo, quiere liberarse de él de igual forma que de la fe antigua, cuya contradicción con la ciencia moderna se le ha convertido en una carga aplastante. Pero no podría ser una carga si no hubiese algo en ella que nos obliga en este punto a seguir buscando.

Vamos a reflexionar aún un poco más en la notable situación del hombre moderno ya aludida. Después intentaremos definir el auténtico sentido de la fe. Una de las características de nuestra existencia actual no es sólo el malestar ante la fe sino igualmente el malestar ante el mundo científico. Sólo tras haber esbozado este *dobles* malestar, no

previsto precisamente por Auguste Comte, se habrá dado una presentación de algún modo correcta de los presupuestos del problema fe y ciencia hoy. Lo notable de nuestra hora es que justo en el instante en que se cierra el sistema del pensamiento moderno, justo entonces se manifiesta su insuficiencia, que obliga necesariamente a relativizarlo. Sobre esto hablaremos extensamente en el tercer capítulo. Por el momento baste una indicación: el positivismo, que se presentaba en principio como una exigencia metódica de las ciencias exactas naturales, hoy, merced sobre todo a Wittgenstein, ha invadido triunfal y ampliamente también la filosofía. Pero esto significa que la filosofía, al igual que la ciencia natural, hoy no se cuestiona ya por la verdad, sino sólo por la exactitud de los métodos empleados; y el pensamiento lógico, sobre todo el análisis del lenguaje, experimenta independientemente de la cuestión de si la realidad corresponde a los puntos de partida del pensamiento: la realidad aparece sin más como inalcanzable. La renuncia a la verdad misma, el repliegue a lo constatable y a la corrección de los métodos pertenece a las notas típicas de la cientificidad moderna. El hombre se mueve aún sólo en la propia cápsula, la agudización de sus métodos de observación no le ha llevado a liberarse más de sí mismo y a avanzar en el uso de las cosas; en lugar de esto lo ha hecho prisionero de sus métodos, prisionero de sí mismo.

La literatura suele ser el termómetro de la conciencia social; y la literatura nos lleva a un inquietante diagnóstico de la situación del hombre actual. La literatura del absurdo, tan extendida, pone en claro la crisis del concepto de realidad en la que nos encontramos. La verdad, la realidad misma, se escapa al hombre; el hombre aparece (por citar el título del último libro de Günter Grass) localmente aturdido, capaz únicamente de percibir jirones desgarrados de lo real; donde quiera que lo deja la ciencia exacta se encuentra inseguro; sólo a medida que se siente abandonado advierte cuan pequeño es, a pesar de todo, el corte de la realidad en que esta ciencia le da seguridad. Sin duda que esta sensación no ha llegado aún a todas partes; también los hechos necesitan tiempo para ser recibidos, como nota Nietzsche en su aforismo sobre la muerte de Dios, en que, como consecuencia de este hecho, él proclama con imágenes extraordinarias el hombre absurdo y una realidad absurda, afirmada por él ciertamente con pasión delirante. Las lóbregas visiones de Dostoievski de un mundo sin Dios, convertido en un sueño alucinante, comienzan a verificarse hoy de forma inesperada en los puntos más sensibles de nuestra sociedad, en la literatura y su descripción del hombre¹³⁷.

El hombre que se quiere limitar a lo exactamente cognoscible, desemboca en la crisis de la realidad, desemboca justamente en la supresión de la realidad. Se da en él el grito por la fe, grito que no suprime nuestra hora mundial, sino que sólo le hace aún más dramático. Se da la llamada a la liberación de la cárcel de lo positivo, sin duda también la llamada a la liberación de una forma de la fe que hace que la misma fe resulte una carga en lugar de la forma de la libertad. Con esto hemos llegado finalmente al lugar en que es posible la

¹³⁷ Sobre Dostoievski en este punto, cf. H. de Lubac, *o. c.*, 317-459.

pregunta: ¿cómo debería ser tal fe? A esto hay que decir antes que nada: la fe no es una forma aminorada de ciencia natural, un paso previo antiguo o medieval que debe desaparecer cuando llegue lo auténtico, sino algo esencialmente distinto. No es un saber provisional; en este sentido usamos también la palabra fe al decir por ejemplo: creo que fue así. Entonces creer significa lo mismo que opinar. Pero cuando decimos: te creo, entonces la palabra adquiere un sentido completamente distinto. Es tanto como decir: confío en ti, pongo mi confianza en ti; quizá incluso: me apoyo en ti. El tú al que yo me confío me da una certeza distinta, pero no menos segura que la proveniente del cálculo y el experimento. En el contexto del credo cristiano éste es el sentido de la palabra. La forma básica de la fe cristiana no es: yo creo algo, sino: yo creo en ti. La fe es una apertura a la realidad, que conviene sólo al que confía, al que ama, al que actúa como hombre. Como tal, la fe no tiene su origen en la ciencia sino que es primordial como ella, es, como ella, sustentadora y nuclear de lo auténticamente humano.

Considerar esto acarrea importantes consecuencias que de hecho podrían ser «liberadoras» si se las toma en serio. Porque esto significa que la fe no es en primer lugar una gran estructuración de múltiples conocimientos sobrenaturales que habría que colocar, como una ciencia de segunda categoría, junto al ámbito de la ciencia estricta. Más bien la fe es una adhesión a Dios que nos da esperanza y confianza. Naturalmente esta adhesión a Dios no está vacía de contenido: significa confiar en que Dios se ha manifestado a sí mismo en Cristo y en que sólo podemos vivir confiados en la certeza de que Dios es como Jesús de Nazaret, en la certeza de que Dios lleva al mundo y a mí en él. Habremos de reflexionar algo más sobre este contenido en el próximo capítulo. Pero ya ahora se ve claro que el contenido no es comparable a un sistema científico, sino que presenta la forma de la confianza. Por esto, en último término, no depende de conocer o estudiar todos los detalles y contenidos particulares de la fe¹³⁸. Naturalmente, para la iglesia, en cuanto a la predicación, es importante presentar siempre de nuevo este intento de comprensión hasta en sus particularidades. Y sin duda un esfuerzo de esta clase ha de resultar enriquecedor cada vez en mayor medida. Así, por ejemplo, cuando se hace patente que la afirmación de que el mundo se ha hecho por la palabra no contradice a la de que el mundo se ha formado en una expansión de la materia, porque en ambos casos se expresa una verdad sobre el mundo de forma completamente distinta. Y así se puede continuar con todos los problemas a que hemos aludido antes. En tal esfuerzo, por lo demás, hay que ser conscientes de que cada época tiene sus lugares ciegos, que ninguna puede abarcar el todo y que por tanto en cada período concreto algo ha de quedar oscuro, sencillamente porque fallan los medios de pensar.

¹³⁸ Esto se ha mantenido continuamente también en las *Summas* medievales; cf., por ejemplo, Buenaventura, *Sent* III d. 25, a. 1, q. 3: «Credere autem omnes artículos explicite et distincte... non est de generali fidei necessitate...»

Y por otra parte esta situación no afecta sólo a la teología. La física avanza en sus conocimientos, entre otras cosas, porque, partiendo de distintas observaciones concretas, formula un modelo que explica estos fenómenos a partir de un todo, los inserta en un contexto general y, a partir de ahí, otorga la posibilidad de un progreso ulterior. Un modelo es tanto mejor cuantos más fenómenos pueda explicar. Pero los progresos decisivos se realizan al conseguir observaciones para cuya justificación no basta ninguno de los modelos precedentes. Precisamente los fenómenos no clasificables son los importantes. Obligan a una búsqueda ulterior que finalmente hace surgir un nuevo contexto y hace posible un nuevo modelo que salta más allá del horizonte precedente y otorga una visión nueva y más completa de lo real.

Algo semejante ocurre también al pensamiento en la fe: se encuentra siempre en situaciones abiertas que son su preocupación, pero también su esperanza. La unidad de fe y ciencia nunca puede hacerse totalmente comprensible. Y no se la debe forzar, movidos por una impaciencia (por lo demás comprensible), a unas síntesis injustificadas que, en último término, comprometerían la fe en lugar de servirla. Ante todo, vale esto también para lo concreto: se trata del todo, de la adhesión a la fe como tal, y sólo secundariamente de la parte, esto es, de los distintos contenidos en que se expresa la fe. Un hombre sigue siendo cristiano mientras se preocupe por la adhesión central, mientras intente dar el «sí» fundamental de la confianza, aun cuando no pueda poner en su sitio o resolver muchos detalles concretos. Habrá instantes en la vida en que la múltiple oscuridad de la fe se resume realmente en el sencillo «sí»: creo en ti, Jesús de Nazaret; confío en que en ti se ha manifestado el sentido divino a partir del cual vivir seguro y confiado, paciente y animoso. Mientras se dé esto, el hombre permanece en la fe aun cuando muchas de las afirmaciones concretas de esta fe sigan siendo oscuras e inaceptables por el momento.

Porque, en su núcleo, repitémoslo una vez más, la fe no es un sistema de verdades, sino una entrega. La fe cristiana es «encontrar un tú que me sostiene y que en la imposibilidad de realizar un movimiento humano da la promesa de un amor indestructible que no sólo solicita la eternidad, sino que la otorga. La fe cristiana vive de esto: de que no existe la pura inteligencia, sino la inteligencia que me conoce y me ama, de que puedo confiarme a ella con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma cosa, y todos los contenidos alrededor de los que gira la fe, no son sino concretizaciones del cambio radical, del «yo creo en ti», del descubrimiento de Dios en la faz de Jesús de Nazaret, hombre»¹³⁹.

¹³⁹ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 21971, 57 s.

El misterio del mal¹⁴⁰

Agustina Borella

Introducción

El propósito de este trabajo consiste en penetrar el misterio por el cual Dios, máximamente Bueno y Sabio permite el mal en el mundo. A fin de poder alcanzar este objetivo se intentará profundizar las nociones de misterio, mal y Providencia.

Se considerará la ubicación del tema dentro del campo de la metafísica teniendo en cuenta que se trata de un tema límite dentro de la filosofía. Asimismo, se mostrarán aquellas premisas, que supone la cuestión aquí analizada, que son: el mal en el mundo y Dios.

Al avanzar en el tratamiento de este misterio se tendrán especialmente presentes las dificultades gnoseológicas que surgen de considerar el objeto de estudio de la filosofía primera. Este misterio se profundizará tomando especialmente el análisis que de él realizan Santo Tomás de Aquino y Wilhelm Leibnitz.

La elección de dichos autores se funda en el particular interés que manifiestan en sus obras acerca de esta cuestión. Asimismo, valoro no sólo la rigurosidad filosófica con la que tratan el tema sino también el cuidado con el que se acercan a misterios que tanto comprometen nuestra existencia. Así también recorreremos un poco la historia del misterio del mal a fin de comprender mejor a Santo Tomás de Aquino y a Leibnitz y profundizar la cuestión de la permisión de Dios del mal en el mundo.

Así cuando el proceso a realizar es arduo e inclusive en un primer acercamiento al tema podemos ver la gran dificultad que develar este misterio presenta, quiero intentar mirar hacia él y penetrar, aunque sea un poco para poder comprender mejor este mundo en que vivimos y para tener un corazón más grande y misericordioso con aquellos que atraviesan la experiencia del mal y están invadidos por una gran oscuridad interior.

Que este trabajo nos permita enriquecer nuestro conocimiento sobre la realidad y aumente nuestra fe en un Dios que nos sostiene con un abrazo eterno.

APROXIMACIONES AL MISTERIO

Búsqueda de un título

Todo trabajo de investigación debe llevar un título que posea dos características: la de “decir algo” acerca del contenido y resultar atrayente o interesante para quien ha sido escrito.

¹⁴⁰ Borella, A. (2004). *El misterio del mal*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. Nota de la autora: este artículo está basado en mi tesis de licenciatura, presentada en la UNSTA, dirigida por el Dr. Gabriel Zanotti, aprobada en el mes de diciembre de 2000.

Siendo este trabajo producto de largo tiempo de meditación y “maduración” y no considerando aún haber alcanzado a penetrar lo suficiente en el tema, pero intentando profundizar en él, es que en este escrito he encontrado alguna dificultad en designarle un título.

Habiendo señalado algunas características que un título debe poseer, principalmente la cuestión consiste en que el nombre que habitualmente se utiliza para señalar el tema aquí tratado no incluye todo lo que esta búsqueda implica.

Sabemos que comúnmente se denomina “problema del mal” a aquella cuestión que surge como resultado del planteo de la objeción a que “Dios es” basada en el “padecimiento del mal en el mundo”.

Es preciso señalar que la razón por la cual no he elegido este nombre para este trabajo no es porque el tema no se relacione con el nombre, sino porque el sustantivo problema no es aquel que “diga más” o “indique mejor” qué es lo que se va a encontrar y de qué manera se enfocará la cuestión.

Así es que he considerado que el título que llevaría no sería el de “El problema del mal” sino que en él aparecería el término misterio.

La preferencia por este enfoque está relacionada en principio con la primerísima impresión que recibía del encuentro con los primeros textos sobre el tema. Percibía con gran impacto la avidez con que se investigaba, la rigurosidad lógica que se utilizaba y la profundidad en el planteo del problema y en el análisis de sus partes. El mismo espíritu de búsqueda y las grandes inquietudes eran transmitidas rápidamente y me invitaban a penetrar con esfuerzo y mucho cuidado el problema. Pero luego de recorrer con atención e intentar acompañar el proceso del autor percibía que era mucho mayor el esfuerzo dedicado y el entusiasmo transmitido en el desarrollo de las obras que aquellas conclusiones a las que llegaba. Con igual entusiasmo trataba de entrar firmemente y a la vez con delicadeza en el tema pero en todos los casos nuevamente me invadía una gran desilusión. ¡Cómo es posible que un autor, que con tanta profundidad se ha preguntado, se conforme con tan poco! ¡Cómo le alcanza con estas pobres conclusiones!

No comprendía cómo pensadores tan importantes y con tanto tiempo de sus vidas dedicado a investigar sobre este tema y que habían ahondado tanto en esta búsqueda podían conformarse o contentarse con conclusiones tan insuficientes. Todo el entusiasmo con el que me acercaba al problema se desvanecía al encontrarme con la medianía de lo alcanzado. Al mismo tiempo sentía que yo debía al abordar el tema no perder ese espíritu inquisitivo hasta el final del trabajo y por supuesto, en ningún momento permitir que la desilusión opacara el esfuerzo de la búsqueda.

Luego de varias lecturas, conversaciones, discusiones, meditaciones y largos silencios, intenté volver a mi esquema principal sobre la investigación, e inmediatamente se hizo presente en mí el hecho de que aquel punto en el que encuadraba este trabajo era el que se llama “Límites de una verdadera sabiduría”. No debía olvidar en ningún momento que estaba tratando con un tema límite de la filosofía y recordar que tales temas son aquellos

sobre los cuales la razón puede penetrar pero hasta un cierto punto y donde puede decir algo (pero no todo) y es en ese “lugar” donde debe dar paso a la fe. Cuando intenta tratar la cuestión a través de la razón se encuentra con que en alguna medida interviene o necesita que intervenga la fe.

Es cierto que es un problema cómo conciliar a Dios con el mal; pero todo aquello percibido frente al querer abordar y profundizar en el tema indicaba que no era sólo un problema sino que se trataba más bien de un misterio y el camino recorrido por el autor, que yo buscaba comprender, estaba relacionada con las distintas actitudes frente al misterio.

En primer lugar, surge la rebeldía, esto es, pelear, buscar penetrar el problema con avidez. En segunda instancia, aparece la resignación que tiene que ver con la desilusión por no alcanzar a comprender totalmente o abordar muy profundamente el tema planteado. En tercer lugar, se produce el descanso o reposo frente al misterio que, si bien aparentemente se asemeja a la resignación, esta última se relaciona con la desilusión mientras que el descanso o reposo está acompañado por una tranquilidad que proviene del gozo de haber buscado, preguntado y meditado largamente acerca del tema. Aunque estas conclusiones no “parecen” tener la profundidad de los cuestionamientos realizados, en sí mismas poseen mucho valor ya que son el fruto del largo camino recorrido. Es preciso captar en todas sus dimensiones aquella conclusión que inmediatamente no nos permite vislumbrar todo lo que lleva en sí.

Así es que las actitudes que acompañaron en un principio las preguntas y respuestas que rodean el “problema del mal” y “Dios” me ayudaron a ver que estaba frente al misterio y que esas actitudes provenían de la grandeza del objeto que intentaba penetrar y de las limitaciones de nuestra inteligencia para conocer a Dios.

“El misterio del mal” ha sido el título que preferí para este trabajo, buscando comprender el sufrimiento propio y ajeno y que “Dios es”, para poder conocer mejor la realidad y profundizar en este misterio.

El misterio del mal y Dios

La cuestión que aquí se plantea nos enfrenta al misterio por el cual Dios, máximamente bueno y perfecto, permite el mal en el mundo.

Llegar a comprender este tema pareciera implicar la necesidad de penetrar en el plan de Dios y el gobierno del mundo. Esto es, conocer cómo Dios obra y por qué lo hace de esta manera. Pretender ver como Dios ve es un objetivo imposible de alcanzar y cabe preguntarse si nos corresponde a nosotros cuestionar a nuestro Dios acerca de su obrar.

Distinto a esto es intentar “exprimir nuestras mentes” a fin de poder analizar si es posible que aún cuando los sujetos padezcan el mal pueda Dios ser. Así también este intento puede ayudar a que cada uno comprenda mejor el dolor propio y el de los demás. No se trata de investigar directamente para consolar a aquellos que son atravesados por la experiencia del mal; pero entiendo que profundizando este misterio tal vez se pueda llevar un poco paz a

quienes se encuentran angustiados y enfrentan el sin-sentido de un Dios Bueno permita el mal.

Si bien este misterio pertenece a los hombres de todas las épocas, y a su vez ha sido meditado por muchos pensadores, es cierto que habitualmente al plantearse esta cuestión no puede dejar de mirarse la vivencia que cada uno ha tenido del mal. Esta fundamental característica de este tema podría considerarse como una objeción en cuanto surgiría la pregunta acerca de la objetividad de esta investigación. Sin embargo, aunque es cierto que nos acercamos a este planteo desde nuestra propia experiencia del mal, ésta no hace más que invitarnos a buscar en el problema no tiñendo el tratamiento del tema de nuestra vivencia sino que es a partir de esta búsqueda acerca del por qué Dios permite el mal en el mundo que, luego, podemos echar un poco más de luz en la historia de cada uno.

UBICACIÓN DEL PLANTEO

Encuadre del tema

La presente cuestión que intenta abordar el misterio de la conciliación de Dios y el mal en el mundo se halla ubicada en aquello que denominamos límites de una verdadera sabiduría.

A fin de avanzar o profundizar en este tema he considerado importante ubicar primeramente este planteo en el campo de la metafísica. Así como toda ciencia posee un objeto de estudio y también le corresponde estudiar aquello que cae bajo su mirada, así también cae bajo la comprensión de la metafísica Dios como causa de los entes.

De esta manera la filosofía admite una causa primera de lo creado y muestra las características que ésta posee por ser tal. En términos generales se entiende que Dios abarca todas las perfecciones, esto es, Dios es máximamente bueno, infinito, eterno, inmutable... Y es aquí que surge el planteo: ¿Cómo es posible que Dios, que es infinitamente bueno, perfecto..., permita que haya mal en el mundo? La pregunta pareciera querer apuntar a conocer el Plan de Dios. En parte es así, puesto que sería eso aquello que nos permitiría entender por qué no impide el mal en el mundo. Pero esta cuestión se le presenta al hombre como inevitable; es la persona que recibe una experiencia fuerte de lo que es el mal en el mundo y que la percibe en todas sus dimensiones y con toda su profundidad, la que le pregunta al Dios que la “sostenía” por qué sufre.

En la medida en que partimos de distintas proposiciones, como “Dios es” y “sufrimos el mal” cabe señalar que si ambos “conviven” no ha de ser contradictorio el padecimiento del mal con que “Dios es”. Asimismo, esto conduce a que el mal debe “ser algo perfecto” dentro de aquello en que consiste el plan de Dios.

Al mencionar el término “Plan de Dios” me refiero al orden, inteligencia y cuidado con que Dios dispone todas las cosas en este universo. Esto implica que la pregunta alcanza a querer buscar en el conocimiento que Dios tiene de las cosas y en el amor con que las ordena y conduce.

Esto muestra en qué consiste el límite al que se refiere la expresión “tema límite de la filosofía” que anteriormente fue aludida.

Este planteo se encuentra ubicado entre los límites de la filosofía y la teología. La razón no puede alcanzar a penetrar esta cuestión completamente y debe dar paso a la fe. Así también los límites que aquí se encuentran provienen no sólo del objeto de estudio sino también del hombre que intenta conocer y encuentra dificultades que se relacionan con la capacidad o aptitud del hombre para alcanzar la verdad.

Consideraciones generales

Al referirnos en este trabajo a la cuestión de por qué Dios permite el mal en el mundo estamos desde un comienzo partiendo de dos premisas:

_ la primera: “Dios es”.

_ la segunda: “Padecemos el mal en el mundo”.

Que Dios es se demuestra a partir de la composición metafísica del ente finito (esencia- acto de ser). Pero aún sabiendo que es sumamente relevante este punto considero que el tratamiento de este tema merece otra investigación. Por eso me limito a marcar los puntos a partir de los cuales se puede ahondar en esta cuestión.

En cuanto al padecimiento del mal en el mundo pareciera que no es preciso demostrarlo ya que resulta ser evidente.

De esta manera se observa que la noción de Divina Providencia asume estas dos cuestiones: que Dios es y la permisión del mal en el mundo. Esto es, cómo se ubica, cómo “encaja” la experiencia del mal en el plan de un Dios que en sí mismo posee máximamente todas las perfecciones.

Dificultades gnoseológicas

Al pretender conocer aquello por lo cual Dios permite el mal en el mundo, el hombre experimenta diversamente los límites que posee para el tratamiento de dicho planteo.

Se considera aquí que es Dios, su obrar, su modo de conocer, aquello que se intenta comprender a fin de elaborar la conciliación entre esa inmensa bondad que es y la vivencia que el hombre posee del mal.

Así es que Dios es el objeto que se debe estudiar si se quiere esclarecer el misterio del mal. Pero es preciso recordar aquí aquella valiosísima distinción entre lo que es evidente *in se*, pero no lo es *quoad nos* (para nosotros). Llevando esta distinción al tema aquí tratado señalo que, que Dios es y que es máximamente bueno y perfecto es evidente *in se* mientras que no lo es *quoad nos*. Siendo Dios absolutamente inteligible no alcanzamos a conocer profundamente sus caminos ni sus cualidades. Esto se debe a “la magnitud” que este objeto

presenta para nosotros. Se trata de un exceso de luz (que si bien no nos inunda de oscuridad), que nos encandila fuertemente. Asimismo, frente a la “inmensidad” del objeto en cuestión se hace presente los límites de nuestra inteligencia. Comprendemos de esta manera que si bien hay verdades divinas que pueden conocerse por razón, han sido reveladas debido a las grandes dificultades que encontramos los hombres al querer alcanzarlas.

Santo Tomás señala que ha sido precisa la revelación, puesto que, si así no hubiera sido, las verdades divinas serían conocidas por pocos hombres, después de largo tiempo y con mezcla de errores.¹ Se muestra que son pocos hombres aquellos que las podrían alcanzar debido a las indisposiciones del físico, las ocupaciones temporales y la pereza. Se menciona el largo tiempo que lleva en relación a la dificultad del objeto, puesto que exige mucho ejercicio. Aún así el Santo muestra que el conocimiento que se obtiene es con mezcla de errores¹⁴¹.

Un problema y un misterio

Con el propósito de comprender la importancia de considerar la relación entre el mal y la existencia de Dios como un misterio, intentaré exponer las características del “problema”, teniendo en cuenta que es “El problema del mal” el nombre que se suele utilizar para designar esta cuestión.

Habitualmente se utiliza el término problema que designa una cuestión que se trata de aclarar o resolver. Ferrater Mora compara al problema con un nudo que está fuertemente atado y que es preciso deshacer. Es cierto también que los problemas llevan implícitas preguntas, pero cabe aclarar que no toda pregunta es un problema.

El problema es aquello que yace frente a mí pero que puedo dominar y reducir según mi parecer, aún sin que yo sea afectado. El misterio, por el contrario, es aquello en lo que yo mismo estoy comprometido. Los problemas se pueden tratar técnicamente mientras que los misterios van más allá de toda técnica.

Teniendo en cuenta las diversas actitudes que surgieron al plantear esta cuestión entiendo conveniente la utilización de la palabra “misterio” para designarla. Las actitudes mencionadas muestran rebeldía frente a lo incomprensible, resignación al no alcanzar profundas respuestas y reposo en lo penetrado y conseguido acompañado por una mejor comprensión de lo conocido¹⁴².

Esta expresión de nosotros mismos frente al planteo muestra la especial participación que tiene quien intenta buscar posibles respuestas. El compromiso de nosotros mismos se hace presente cada vez que logramos arrojar un poco de luz sobre las preguntas que invaden a quien busca.

¹⁴¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles*, B.A.C., Madrid, 1953, I cap.4, nn. 22-25.

¹⁴² Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1999, Tomo III, pp. 2418-2419.

Si bien es cierto que el camino hacia vislumbrar un poco de la verdad que se esconde en el misterio se asemeja a un gran nudo difícil de desatar, la inmensa profundidad de la cuestión y la intensa luz que en sí mismo posee el objeto que se intenta conocer, llevan a señalar que estamos frente al misterio del mal. Misterio que conduce a que preguntemos ¿por qué Dios permite el mal? O ¿Cómo se ubica “el mal” en el Plan Eterno de Dios?

Éstas y otras preguntas que muestran distintos aspectos de la objeción a que “Dios es” nos atraviesan de tal forma que provocan en el hombre una crisis, esto es, la persona vive una fuerte ruptura interior que la lleva o a la negación de Dios o a la negación de la bondad de Dios. Comúnmente nadie puede ser indiferente a la experiencia del mal. Aún para aquellos que no creen en Dios, la vivencia del dolor no hace más que confirmar lo que ya pensaban. La experiencia del mal invade violentamente y suele permanecer largo tiempo en el corazón del hombre. Es por ello que aún cuando voluntariamente no queremos tomar parte o ser sujetos de este momento, estamos obligados a comprometernos y entregar todo lo que tenemos.

Y es en esta ofrenda, vivida muchas veces como una pérdida de algo que es arrancado más que entregado, que nuevamente se perciben las consecuencias de estar frente a un tema límite en filosofía. El misterio del mal pregunta, busca y cuestiona y sin embargo, nos enfrentamos a nuestras propias limitaciones y recordamos que la intensísima luz de Dios como objeto del planteo no hace más que encandilarnos e impedirnos ver con claridad. Aún así quiero recorrer el camino y buscar recibir un poco de esa luz, aunque sólo sea un rayito que ilumine y que tal vez pueda servir para ayudar a aquellos corazones que atraviesan una intensa oscuridad interior.

OBJECCIÓN Y RESPUESTA

Diversas formulaciones de la objeción

Con el objetivo de comprender y penetrar en el misterio del mal expondré distintas maneras de expresar la cuestión. En ellas intentaré mostrar todos los matices que en este planteo es posible encontrar. Los diversos aspectos que en cada una puede observarse son producto de la experiencia del dolor o del mal “en algunas de sus formas” que han atravesado distintas personas.

“Si Dios fuera bueno, desearía que sus creaturas fueran perfectamente felices, y si fuera todopoderoso sería capaz de hacer aquello que desea. Por lo tanto, Dios carece de bondad o poder, o de ambas facultades.” En esto consiste el problema del dolor en su forma más simple.”¹⁴³

¹⁴³ Lewis, C. S., El problema del dolor, Editorial universitaria, Chile, 1995, p. 27.

“El problema de conciliar el sufrimiento humano con la existencia de un Dios que ama, es insalvable solamente mientras se atribuye un significado trivial a la palabra “amor”, y mientras las cosas se ven como si el hombre fuera el centro de ellas.”¹⁴⁴

“ _ No sería tan grande mi estupor si supiera que este desorden del universo lo determina el azar a su capricho: lo que me asombra sobremanera es saber que, a pesar de todo lo que vemos, hay un Dios que gobierna el mundo.”¹⁴⁵

“Por consiguiente, queda en pie la cuestión de la teología natural: cómo un principio único, absolutamente bueno, absolutamente sabio y absolutamente poderoso, ha podido admitir el mal, y, sobre todo, cómo ha podido admitir el pecado, y cómo ha podido resolverse con frecuencia dichosos a los malos y desgraciados a los buenos.”¹⁴⁶

“También me recuerdo haber oído esta fortísima razón de Demetrio: “De sólo esto me puedo quejar, ¡oh Dioses inmortales!, de que antes de ahora no me hayáis hecho notoria vuestra voluntad, para que hubiera venido primero a estas cosas que ahora estoy pronto. ¿Queréis quitarme los hijos?, para vosotros los crié ¿Queréis algún miembro de mi cuerpo?, tomadle; y no hago mucho en ofrecerle, habiendo de dejarlos todos muy presto. ¿Queréis la vida?, ¿por qué no la he de dar? Ninguna detención habrá en restituiros lo que me disteis. Todo lo que pidieredes, lo recibiréis de mí, que con voluntad lo doy. ¿Pues de qué me quejo? De que quisiera darlo por voluntaria ofrenda, más que por restitución ¿Qué necesidad hubo de quitarme lo que podíades recibir? Pues aun con todo eso no me habéis de quitar cosa alguna, porque no se quita sino al que retiene. Yo en nada soy forzado, y en nada padezco contra mi gusto, ni en esto os hago servicio; confórmome con vuestra voluntad, conociendo que todas las cosas corren por una cierta ley promulgada para siempre.”¹⁴⁷

“Si la bondad de Dios no es coherente con el daño que causa, entonces o bien Dios no es bueno o bien no hay Dios: porque en la única vida que conocemos Dios nos hiere más de lo que podríamos

¹⁴⁴ Lewis, C. S., El problema del dolor, Op. Cit., p. 49.

¹⁴⁵ Boecio, La consolación de la filosofía, Editorial Sarpe, Madrid, 1985, L. 4to., n. 5, p.169.

¹⁴⁶ Leibniz, Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal: Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón, Madrid, Tomo 5, p. 82.

¹⁴⁷ Séneca, Los siete libros de la sabiduría, Edicomunicación, España, 1995, pp. 33-34.

imaginar según nuestros peores temores. Si es coherente con las heridas que nos causa, entonces nos debe herir después de la muerte de un modo tan intolerable como antes de la muerte.”¹⁴⁸

“Las torturas ocurren. Si son necesarias, entonces no hay Dios o hay un Dios malo. Si hay un buen Dios, entonces esas torturas son necesarias. Porque ni siquiera un ser moderadamente bueno las permitiría o infligiría si fueran innecesarias”.¹⁴⁹

“En efecto: como quiera que hay cosas malas, dan margen a que se planteen dudas sobre la Providencia universal. De esas dudas resulta que unos dicen: que no hay Providencia, y otros: que el Demiurgo es malo”.¹⁵⁰

“Si Dios no existe, ¿de dónde viene el bien? Si Dios existe ¿De dónde viene el mal? Dios, que es principio del bien, ¿puede ser principio del mal? Este es el planeamiento de las cuestiones de Dios y el mal”.¹⁵¹

“Vendrá la segunda etapa: ¿está Dios obligado a permitir el mal? Entonces no es todopoderoso. ¿Lo permite libremente? Entonces no es bueno. Es el dilema clásico, que ha hecho tantas víctimas a lo largo de los siglos”.¹⁵²

“¿Por qué escoger un mundo mezclado de mal? Un Dios todopoderoso y bueno, ¿no podía, no debía elegir crear un mundo exento de mal, un mundo mejor, hasta el mejor de los posibles? Si no podía, está falto de poder, si podía está falto de bondad”.¹⁵³

“¿Qué le lleva a otorgar a la libertad espacio para decidirse, incluso contra su voluntad, la cual tiene que querer necesariamente la santidad, por ser la santidad misma? ¿Qué le lleva a crear el mundo, aún sabiendo que había de tomar ese camino tan tortuoso? ¿A seguirle, después de su caída, haciéndose hombre, tomando sobre sí su ser cargado de culpa mediante el misterio de una representación expiatoria?”.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Lewis, C. S., Una pena observada, Editorial Andrés Bello, Chile, 1994, pp. 41-42.

¹⁴⁹ Lewis, C.S., Una pena observada, Op. Cit., p. 57.

¹⁵⁰ Plotino, Las Enneadas, Espasa Calpe, Madrid, 1930, Tomo II, Tercera Enneada, p. 60.

¹⁵¹ Journet, El mal, Editorial Rialp, Madrid, 1965, p.47.

¹⁵² Journet, El mal, Op. Cit., p. 49.

¹⁵³ Journet, El mal, Op. Cit., p. 75.

¹⁵⁴ Guardini, Romano, Libertad, gracia y destino, Editorial lumen, Bs. As. 1987, p. 236.

Aunque Dios no concurra directamente a las malas acciones siempre las prevé y las permite, pudiendo impedir las con su omnipotencia. No se ve por tanto, cómo compatibilizar su presciencia, que permite conocer el futuro, y su bondad, con la acción moral mala”.¹⁵⁵

“¿No podía Dios poner circunstancias favorables que evitaran ciertas acciones morales y sus nefastas consecuencias para la humanidad?”¹⁵⁶

“¿Dónde está mi esperanza?
Dios me entrega a los injustos
Y me arroja en manos de los malvados
Yo vivía tranquilo cuando comenzó a sacudirme,
Me tocó por el cuello y me hizo pedazos.
Me ha puesto como blanco de sus tiros,
Que me cercan completamente;
Traspasa mis entrañas sin piedad
Y derrama por el suelo mi hiel
Me llena de agujeros
Y se lanza contra mí como un guerrero
Me he puesto un saco como traje,
Y he fundido mi frente en el polvo
Mi cara está colorada por el llanto
Y mis párpados ojerosos.
Y eso que en mis manos no hay violencia Y
mi oración ha sido pura”.¹⁵⁷

“Fue un poco más lejos y, tirándose en el suelo hasta tocar la tierra con su cara hizo esta oración: “Padre si es posible aleja de mí esta copa”¹⁵⁸

“Cerca de las tres, Jesús gritó con fuerza: Elí, Elí, lamá sabactani. Lo que quiere decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”¹⁵⁹

“Si uno de los contrarios fuera infinito, destruiría totalmente al otro. Ahora bien, en este nombre ‘Dios’, se entiende que sea un

¹⁵⁵ Estrada, Juan Antonio, *La imposible Teodiceia*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, p. 202.

¹⁵⁶ Estrada, J. A., *La imposible Teodiceia*, Op. Cit., p. 205.

¹⁵⁷ Sagrada Biblia, Editorial española Desclée de Bouwer, Madrid, 1975, Job 16, 11-18

¹⁵⁸ Sagrada Biblia, Op. Cit., Mt. 26, 39-40.

¹⁵⁹ Sagrada Biblia, Op. Cit., Mt. 27, 46-47.

bien infinito. Luego, si Dios fuera, no se encontraría ningún mal. Es así que se encuentra el mal en el mundo. Luego, Dios no es”¹⁶⁰.

Breve referencia histórica

El misterio de la permisión del mal por parte de Dios ha sido una de las cuestiones más importantes que ha atravesado el corazón de los hombres de todas las épocas.

Muchos pensadores han intentado penetrar el tema y echar un poco de luz sobre estos planteos que invaden a aquel que vivencia la experiencia del mal en el mundo.

Primeramente, trataremos de exponer en forma breve los aportes que se han realizado a lo largo del tiempo respecto de esta cuestión. Será posible observar que en esa intensa búsqueda habrá quienes minimicen el problema y quienes consideren “inútil” la reflexión filosófica, en este caso por las dificultades que presenta. De todos modos, es necesario conocer el camino que han recorrido otros intentando entrar en esta cuestión para buscar, con entusiasmo y responsabilidad, alguna respuesta para todos aquellos que, al experimentar el sufrimiento, “miran al cielo y le preguntan a Dios”.

Si nos remontamos en el tiempo, podemos ver que ya la tragedia griega al plantear el porqué del mal respondía con cierto estoicismo o inclusive con resignación o conformismo, mostrando así la dificultad de entender el misterio¹⁶¹.

Por el contrario Platón señala que el encuentro con el dolor es una buena oportunidad para alcanzar la paz interior en la contemplación de la armonía del universo. Es posible observar como presenta “el hecho del mal” como ocasión de un bien mayor.

Plotino señala que es preciso tener en cuenta todos los acontecimientos en relación al todo de tal manera que esto nos permita reconocer este universo como el mejor posible.

Plotino señala que en tanto que “hay cosas malas”, surgen dudas sobre la Providencia. Estas dudas llevan a pensar o que no hay Providencia o que el Demiurgo es malo. El planteo que muestra el autor puede ser asumido por la “clásica” objeción a que Dios es, por el hecho de que se padece el mal en el mundo, o por la cuestión que en el caso de que aun cuando Dios es, permite el mal, hace presente la posibilidad de decir que Dios no es bueno.

Plotino hace hincapié en la belleza del universo que ha sido creado ordenada y cuidadosamente. Todo ocupa un lugar determinado en razón de la armonía del universo. Asimismo, nos recuerda que la acción de la Providencia no se extiende al punto de suprimir nuestra propia acción. Si bien la acción de Dios abarca todo lo creado, no por ello suprime

¹⁶⁰ Santo Tomás de Aquino, Suma teológica, B.A.C, Madrid, 1957, l q. 2, a. 3, obj. 1.

¹⁶¹ Respecto del breve recorrido histórico aquí trazado ver Sertillanges, El problema del mal, Editorial epesa, Madrid, 1951.

el obrar de los seres. Aun así, es la Providencia quien conoce y cuida de aquellos que a nuestros ojos parecen abandonados: “No hay que acusar, pues a lo mejor de la existencia de lo peor, sino congratularse de la presencia de lo mejor porque comunica un poco de su perfección a lo peor. Querer aniquilar lo peor en el mundo, equivale a aniquilar a la misma Providencia”.¹⁶²

No es justo entonces alzar nuestra mirada a Dios preguntando por los acontecimientos malos ya que todo “encaja” en la Razón del Plan de Dios, aun cuando nuestra inteligencia no pueda alcanzarlo.

El pensamiento cristiano lleva en sí un gran aporte en relación a este tema y es el **escándalo de la cruz**. Aquí es Dios mismo quien sufre y experimenta el mal y nos muestra “el escándalo de su humildad”. Es Cristo quien pregunta “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, y exhorta diciendo “Padre, si puedes, aleja de mí este cáliz”, pero añade “Pero que se haga Tu voluntad y no la mía”. El cristianismo nos presenta al Hijo de Dios atravesando un terrible dolor, que cobra sentido tres días después al conocer y comprender el Plan de Dios.

Dos autores cristianos se destacan especialmente por el análisis que han realizado de esta cuestión. San Agustín y Santo Tomás se dedican particularmente a comprender “el mal” para poder, luego, estudiar la objeción a Dios.

San Agustín señala que se admiten imperfecciones y males en el mundo puesto que la perfección divina se manifiesta en la diversidad y es también en razón del orden universal que se permiten males particulares. Es así que gracias a estas imperfecciones el conjunto de lo creado es muy bueno.

San Agustín en su debate con los maniqueos ha penetrado intensamente en la cuestión del mal considerando a ésta especialmente importante, puesto que reconocía en ella su radical participación en la vida de todos los hombres.

Así como in se Dios es lo máximamente inteligible y *quoad nos* no lo es, San Agustín señala que para nosotros el padecimiento del mal en el mundo es evidente. Estamos tan sumergidos en esta experiencia que cualquier intento que realicemos por describirla será inferior a ella. Aunque el Santo reconoce la dificultad de toda especulación teórica del tema, busca esclarecer un poco este misterio. De esta manera se pregunta acerca del origen del mal. Respecto del mal físico considera que es preciso entenderlo en el conjunto de las cosas, el “mal” desaparece en vistas al conjunto de lo creado. La parte se comprende en relación al todo. Se ve aquí la relación entre lo universal y lo particular.

¹⁶² Plotino, Las eneadas, Op. Cit., Tercera enneada, p. 60.

“La armonía universal puede comportar esas deficiencias individuales y hacerlas servir al bien total, pero son siempre un mal para el que las sufre.”¹⁶³

Agrega el Santo la idea de que el mal está relacionado con la utilización que se hace de él. “El mal” reside en una determina cosa, sino en la obra de quien hace uso de ella. En este sentido, es el mal moral el que recibe propiamente el nombre de mal. Teniendo en cuenta esto ahonda sus cuestionamientos en relación al mal moral. Intentando analizar el mal moral pregunta acerca de las relaciones entre la libertad y la gracia. En este punto muestra que defendería mal la libertad quien negara la gracia y que defenderá mal la gracia quien sacrificará la libertad. Hace hincapié en la especial dignidad del hombre que posee inteligencia y voluntad por las cuales puede obrar libremente. El libre albedrío constituye una perfección para el hombre aun cuando por éste pueda el hombre obrar mal.

Al mirar hacia la causa de la permisión del mal por Dios, nos muestra que éste es permitido porque, debido a la omnipotencia de Dios, Él puede sacar bien del mismo mal. Al no conocer el plan de Dios no comprendemos por qué Dios permite el mal. San Agustín indica que el día que conozcamos el plan de Dios veremos como todo es realizado con sabiduría y justicia.

Aun cuando no podemos conocer el sentido de todas las cosas, es necesario tener siempre presente que la razón es nuestro mayor bien. Esto exige un acto de fe; implica un salto de la razón a la fe. Es la fe quien en los momentos más difíciles nos permite seguir adhiriendo a la voluntad del Padre, aun cuando no veamos.

Santo Tomás indica que no es Dios causa del mal, sino que es causa de que el mal sea, esto es, lo que Él crea es de tal manera que de ello resulta el mal. Este mundo es creado libremente por Dios y es en este sentido que es causa de que se padezca el mal en el universo. Si Dios quiere, puede realizar la creación de modo que en ella no se sufra el mal.

Entrando ya en la Edad Moderna Descartes adhiere a la tesis según la cual se justifican las imperfecciones por la armonía del conjunto.

Al planteo habitual (o Dios quiere el bien de todos los hombres o no lo quiere. Si Dios quiere el bien, pero notamos que se hallan entre nosotros quienes sufren, Dios es impotente. Si no lo quiere, no es bueno). N. Malebranche agrega una tercera hipótesis: Dios lo quiere, lo puede, pero por alguna razón proveniente de su sabiduría no lo debe.

Entre los pensadores modernos, Leibnitz ha sido quien se ha preguntado profundamente y ha intentado comprender en último término el Gobierno Divino. Una de sus ideas más importantes es aquella que señala que este universo tomado en su conjunto es el más perfecto que puede realizar la Sabiduría creadora, aún cuando deban producirse sufrimientos para alcanzar esta perfección.

¹⁶³ Jolivet, R., El problema del mal según San Agustín, Editorial Lumen, Colombia, 1941, p.32

Leibnitz es criticado por Voltaire quien se ríe de la idea del mejor de los mundos posibles al producirse el terremoto de Lisboa.

“Cándido, aterrado, anonadado, enloquecido, ensangrentado y tembloroso, se decía a sí mismo: - Si este es el mejor de los mundos, ¿qué serán los demás?”¹⁶⁴

Habiendo expuesto Leibnitz su tesis acerca del mejor de los mundos posibles se produce el terremoto de Lisboa. Es este hecho aquel sobre el cual Voltaire formula su crítica a Leibnitz. No es posible que este mundo donde se acaba de producir este desastre sea el mejor de todos.

“¿Qué es el optimismo? _ preguntó Cacambo _ ¡Ah! _ Dijo Cacambo _ Es el empeño de sostener que todo está bien cuando se está mal”.¹⁶⁵

Así es que Voltaire se burla de Leibnitz mostrando todos los infortunios que vive el hombre. Intenta probar, a través de distintos ejemplos, que este mundo se encuentra muy lejos de ser el mejor de los posibles.

Dostoievski se une a la tesis en la que el mal es permitido por Dios para obtener un bien mayor. Expresa “junto con Boecio” que el mal existe, luego Dios existe puesto que, si solamente existiera el bien, se divinizaría el universo y Dios será inútil.

Asimismo, se pregunta por la permisión del pecado original y señala que éste ocurre porque el levantamiento del hombre a través del dolor elevaría al hombre hacia la unión con Dios.

Gabriel Marcel se acerca al misterio del mal no como objeto de curiosidad sino de inquietud. El curioso es quien se detiene en lo superficial sin llegar realmente al objeto mientras que el inquieto es quien estando preocupado realmente por la cuestión se “pone en juego” a sí mismo al igual que el objeto. Así como quien atraviesa la experiencia del mal se siente que le es arrebatado lo más valioso de sí mismo, aquel que se enfrenta en su búsqueda a la pregunta por este misterio entrega toda su persona responsablemente para acercarse a un objeto tan complejo y delicado.

“El ser inquieto está completamente atormentado por aquel, porque se halla en juego tanto como el objeto. Y tal es el caso del hombre frente al mal, donde se arroja con su persona. Aquí, el objeto de estudio es tanto más inquietante cuanto que no puede separarse de mí sin destruirme. ¿Podría yo existir si no estuviera sometido al dolor, a la muerte y al pecado? En estas condiciones, me pregunto con angustia cómo puedo vivir con él, y cómo puedo sufrirlo”.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Voltaire, Cándido, Ediciones Quetzal, México, 1942, p. 34

¹⁶⁵ Voltaire, Cándido, Op. Cit., p. 78.

¹⁶⁶ Sertillanges, El problema del mal, Op. Cit., p. 547

Marcel se enfrenta a esta cuestión como un misterio que es preciso esclarecer y no como un problema a resolver.

De esta manera he mostrado no sólo la importancia del planteo, sino también las auténticas y profundas inquietudes que movieron a los distintos pensadores a elaborar sus valiosos aportes a esclarecimiento de un misterio que nos deja perplejos.

¿Por qué tratar el planteo de Leibnitz antes que Santo Tomás?

Con el fin de poder responder a la objeción a que “Dios es” fundada en que se padece el mal es que he elegido a dos autores que abordan muy profundamente esta cuestión: Wilhelm Leibnitz y Tomás de Aquino.

En primer lugar, trataré el planteo desde Leibnitz y luego en Santo Tomás para poder realizar una conclusión final.

La razón por la cual he considerado oportuno comenzar por Leibnitz se funda en el camino que he recorrido para tratar este misterio.

Si bien es cierto que el primer acercamiento al tema fue a través de Tomás de Aquino, fue Leibnitz quien me motivó a ahondar en esta cuestión y penetrar en la respuesta dada por Tomás.

El pensamiento de Leibnitz se manifiesta claramente que es posterior a Santo Tomás y más aún ciertas ideas suyas parecieran incluso tomarse del Santo.

La sencillez con la que se expresa Leibnitz permite penetrar en el planteo más fácilmente. La humildad con la que se enfrenta al problema muestra la transparencia y apretura del autor. Esta apertura nos invita a querer entrar en este tema mostrando a la vez la grandeza y la miseria del corazón del hombre.

Leibnitz parece entregarse de lleno, totalmente a este misterio a cambio de poder recibir un poco del resplandor de la verdad que tanto nos cuesta ver a veces. Considero absolutamente valioso y verdadero el modo de Leibnitz para transmitir este inquietante misterio y más aún para invitar a los demás a entregarse por él.

Habiendo tenido en cuenta tanto los aciertos de Leibnitz como aquellas cuestiones donde Santo Tomás mira con mayor agudeza, Leibnitz quiere que tengamos una mirada simple, profunda desde todo lo que somos una vez frente al misterio.

Santo Tomás quiere que nos esforcemos, nos atrevamos a ahondar en él aun cuando implique encandilarnos y tener temor por no poder ver.

Confiemos en la intensidad y la inmensidad de un Dios que gobierna con cuidado y delicadeza sosteniéndonos a fin de que alcancemos a ser felices.

La permisión del mal y el mejor de los mundos posibles

Leibnitz parte del problema que surge al preguntarse acerca de por qué Dios permite el mal. Señala que en tanto Dios es máximamente Bueno no es Él causa del mal que se padece en el mundo, pero asimismo hace notar que siendo omnipotente permite el mal. Muestra también que ha habido quienes que queriendo defender la bondad de Dios sacrificaron su omnipotencia.

En primer lugar, al intentar penetrar en el misterio del mal distingue mal metafísico, mal físico y mal moral. Brevemente describe al mal metafísico como la “simple perfección”,

el físico como el padecimiento y el moral como el pecado. Otra distinción importante en su planteo es aquella que relaciona las partes y el todo. Esta distinción la realiza a fin de explicar que, si bien Dios quiere el bien y el orden, admite el desorden en la parte, por el bien del todo. Así es que un bien menor como es el que padece la parte es permitido por Dios para que se obtenga uno mayor que es el orden del todo.

“El objeto de Dios tiene algo de infinito, sus cuidados abrazan el universo; lo que nosotros conocemos de éste es casi nada, y ¿pretendemos medir su sabiduría y su bondad por nuestro conocimiento? ¡qué temeridad, o mas bien, qué absurdo!”¹⁶⁷

Es debido a los límites de nuestro conocimiento que no alcanzamos a comprender y conocer la maravilla que es este universo; es por ello que no debemos juzgar acerca de los males de este mundo ya que si viésemos mejor podríamos admirar la belleza del conjunto aún cuando para esto debamos admitir males particulares. Todo en el universo ocupa un importante lugar a fin de que pueda manifestarse la perfección del todo. Es en vistas a ella que Dios permite el mal. Siendo Dios absolutamente Bueno, Sabio y Poderoso es imposible que resida en Él culpa o pecado y es así como permite el mal por un bien mayor.

“Algunas Veces sucede en el curso ordinario de la vida, que un natural más excelente alcanza menos por falta de cultura o de ocasiones. Puede decirse que los hombres son escogidos y colocados, no tanto según su natural excelencia, como conforme a la conveniencia que tienen con el plan de Dios, a la manera que en un edificio, o cosa parecida, se emplea una piedra peor porque es la mejor para llenar cierto hueco”.¹⁶⁸

El ejemplo que utiliza Leibnitz expone la relación entre las partes y el todo y cómo una imperfección en la parte es admitida para la perfección del conjunto.

Cabe aquí preguntarse si ésta misma perfección no puede Dios producirla sin por ello tener que admitir un determinado mal particular. Es cierto que la Voluntad de Dios puede realizar

¹⁶⁷ Leibniz, *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal*, Op. Cit., p. 239.

¹⁶⁸ Leibniz, *Ensayos...*, Op. Cit., pp. 202-203.

infinidad de mundos de infinitas maneras. Es preciso tener en cuenta aquí el título de su obra, se trata de un “Ensayo de Teodicea...” por lo cual estamos frente a una justificación de Dios, en este caso frente al mal.

Así es que Leibnitz debe, reconociendo “el hecho del mal”; defender los motivos que pueden haber llevado a un Dios Bueno y Omnipotente a permitir el mal en lo que crea. Esto es, mostrar que no es contradictorio que “Dios es” y el misterio del mal. Si bien Dios puede obrar muy diversamente, el hecho es que lo hace así. Por lo tanto, se verá qué Dios es el que está detrás o no de un universo que, a pesar de todo, es el que nos ha tocado.

Hasta aquí he analizado la relación entre el bien universal y el particular que propone Leibnitz. Pero este autor presenta una tesis aún más arriesgada que la que se conoce como la del “mejor de los mundos posibles”. Ella se relaciona no sólo con los atributos de Dios sino también con la moral del Mismo. Este es el mejor de los mundos posibles ya que siendo Dios máximamente Sabio y Perfecto no puede producir un universo inferior a su condición limitándose así su Sabiduría y su Poder. Por otro lado, se limitaría su bondad si éste no fuera el mejor de los mundos posibles.

Este planteo que a simple vista parece ser correcto lleva en sí la carga del antropomorfismo. Se busca entender el obrar de Dios desde el del hombre. Esto es, si Dios no crea el mejor de los mundos posibles, entonces no es máximamente Bueno. Esta consideración implicaría limitar el obrar de Dios.

Evidentemente también aquí es preciso recordar que Dios puede crear infinidad de otros mundos mejores aún para nuestros ojos y es en su Inteligencia y en su Voluntad donde reside la Razón por la cual Dios quiere crear este mundo y no otro. Esta razón es parte de lo que constituye un misterio para nosotros.

Sin embargo, es bueno observar, que no debe preguntarse por qué Dios prevé las cosas, porque esto se da ya por sentado; es porque se habrán de realizar; lo que se pregunta es, por qué están ordenadas de esta manera, por qué endurece el corazón de unos y tiene compasión de otros. Nosotros no conocemos las razones que pueda tener Dios, pero nos baste saber que es muy bueno y muy sabio, para suponer que son muy buenas. Y como también es muy justo, se sigue de ahí sus decretos y sus operaciones no destruyen nuestra libertad”.¹⁶⁹

Si bien Leibnitz ha intentado conocer cómo se concilia el mal en el mundo con Dios, y nos muestra que es la armonía preestablecida aquella que permite ver cómo se relacionan la admisión de un mal particular para la contemplación de la belleza universal, lo

¹⁶⁹ Leibnitz, Ensayos..., Op. Cit., p. 466

anteriormente citado pareciera manifestar que no se han podido alcanzar profundas conclusiones.

Aun cuando esa es la impresión que se percibe, es preciso hacer notar que es cierto que, aunque no conocemos el plan de Dios, que incluye la permisión de algunos males, confiamos en que las razones por las que lo hacen han de ser muy buenas.

Según Leibnitz el misterio del mal y Dios puede expresarse de distintas maneras y es posible señalar distintos aspectos del mismo.

En primer lugar, quien no adopta el mejor partido carece de poder o de conocimiento o de bondad.

Al crear este mundo Dios no ha adoptado el mejor partido. Por lo tanto, Dios carece de poder o de conocimiento o de bondad. Es cierto que el mal se padece en este mundo hecho por Dios y que sería posible hacer un mundo sin mal o incluso sería posible no crear en absoluto mundo alguno puesto que su creación ha dependido de la voluntad libre de Dios. Pero no siempre es el mejor partido aquel que tiende a evitar el mal, ya que puede ocurrir que el mal vaya acompañado de un bien mayor. Así también una imperfección en la parte puede ser un requisito para una mayor perfección en el todo. Y más aún un mundo con mal podría ser mejor que un mundo sin mal.

En segundo lugar, la objeción se expresa de la siguiente manera: si hay más mal que bien en las creaturas inteligentes. Por lo tanto, hay más mal que bien en toda obra de Dios.

De la suprema perfección de Dios se sigue que el reino de Dios es el más perfecto de todos los estados o gobiernos posibles y que por consiguiente se requiere el escaso mal que hay en él para la plenitud del bien inmenso que en él ese encuentra.

Respecto a la Providencia cabe plantear cómo se integra la libertad del hombre en el plan de Dios. Aquí surge la tercera objeción: si es siempre imposible no pecar, siempre es injusto castigar. La afirmación de que todo pecado es necesario supone que todo lo predeterminado es necesario. Todo acontecimiento está predeterminado. Todo acontecimiento es necesario y por consiguiente también el pecado.

Lo que es futuro, lo que está previsto, lo que está involucrado en las causas, está predeterminado. Todo acontecimiento ocurre de este modo. Por lo tanto, todo acontecimiento está predeterminado. Pero hay que negar que todo lo predeterminado es necesario. Si se refiere a la necesidad de pecar, se destruye la moralidad de la acción y la justicia de los castigos.

Los actos voluntarios no los ejecutaríamos si no los quisiéramos. Tampoco su previsión predeterminación es absoluta, sino que supone la voluntad: si es seguro que uno los ejecutará no es menos seguro que uno los querrá ejecutar. Estos actos voluntarios y sus consecuencias no ocurrirían sea lo que fuere que hiciéramos, sea que los queramos o no

sino porque los ejecutaremos y porque queremos ejecutar lo que a ellos conduce. Y esto se halla contenido en la previsión y en la predeterminación e incluso constituye su razón. Y la necesidad de tales acontecimientos se llama condicional o hipotética, o bien necesidad que destruye la moralidad y que hace injusto el castigo e inútil la recompensa se halla en las cosas que han de ocurrir, hagamos lo que hagamos y queramos hacer lo que queramos; y en una palabra se halla en lo que es esencial: y a esto se llama necesidad absoluta.

Otra manera de expresar la objeción es la siguiente: quien puede impedir el pecado de otro y no lo hace, sino que más bien contribuye a él, aun estando bien informado de él, es su cómplice. Dios puede impedir el pecado de las criaturas inteligentes, pero no lo hace y más bien contribuye a él con su concurso y con las ocasiones que suscita, aun teniendo de ese pecado un conocimiento perfecto.

Puede ocurrir que podamos impedir el pecado o bien (cuando se trata de Dios) sin cometer una acción no razonable.

También puede suceder que aun cuando no queramos determinados males, queramos permitirlos a favor de un bien mayor. Se trata de una voluntad consecuente que resulta de las voluntades antecedentes por las cuales queremos el bien. En general, la voluntad antecedente de Dios se dirige a producir el bien y a impedir el mal y la voluntad divina consecuente, o final y total se dirige a la producción de todos los bienes que se puedan poner juntos, cuya combinación llega a ser de este modo determinada y comprende tanto la permisión de algunos males y la exclusión de algunos bienes, hasta donde lo exija la producción del mejor plan posible del universo.

Asimismo, se afirma que quien produce todo lo que tiene de real una cosa es su causa. Dios produce todo lo que de real en el pecado. Por lo tanto, Dios es la causa del pecado. Pero es preciso señalar que toda imperfección proviene de la limitación, es decir de lo privativo. Dios es la causa de todas las perfecciones y por consiguiente de todas las realidades cuando las considera como puramente positivas. Pero las limitaciones o las privaciones resultan de la imperfección original de las criaturas, que pone un término a su receptividad. Debido a la limitación o imperfección original de las criaturas incluso el mejor plan del universo no podría admitir más bienes no estar exento de ciertos males, los que sin embargo deben conducir a un bien mayor.

Quien da sólo a algunos los medios que les permiten obtener efectivamente buena voluntad y la fe final salvífica, no tiene bastante bondad. Dios lo hace. Entonces no tiene bastante bondad.

Es verdad que Dios podría superar la mayor resistencia del corazón humano, y a veces también lo hace, pero no siempre. No hubiese estado dentro del orden actuar siempre de un modo extraordinario y trastornar el orden de las cosas. Las razones por las cuales uno está en determinada circunstancia y otro en otra, están ocultas en la profundidad de la sabiduría de Dios, esto es, dependen de la armonía universal. Así lo involucra el mejor

plan del universo que Dios no podía dejar de elegir. Si Dios lo ha producido es porque no era posible obra mejor.

Lo que aquí se ha mostrado llevaría a afirmar que Dios no es libre, puesto que quien no puede dejar de elegir lo mejor no es libre. Si Dios no puede dejar de elegir lo mejor, no es libre. Sin embargo, la más perfecta libertad consiste en que uno pueda emplear lo mejor posible su libre arbitrio y ejercer siempre ese poder sin ser apartado de él.

Aunque la voluntad de Dios sea siempre infalible y conduzca siempre a lo mejor, el mal o el bien menor que rechaza, no deja de ser posible en sí; de otro modo la necesidad del bien sería absoluta; se destruiría la contingencia de las cosas y no habría elección-. Si la voluntad de Dios no tuviera como regla el principio de lo mejor, se dirigiría al mal, que sería lo peor; o bien sería indiferente de algún modo al bien y al mal y estaría guiada por el azar: pero una voluntad que siempre se dejara ir al azar no valdría más, para el gobierno del universo, que el concurso fortuito de los corpúsculos exento de toda divinidad.

Leibnitz distingue el bien y el mal metafísicos, físicos y morales. El bien y el mal metafísicos consisten en la perfección e imperfección de los seres. El bien y el mal físicos se aplican en especial a lo agradable y desagradable en las sustancias inteligentes y a esto corresponde el mal de sufrimiento. El bien y el mal morales se aplican respectivamente a las acciones virtuosas y a las viciosas y a esto corresponde el mal de culpa.

Aunque los males no son objeto de la voluntad antecedente de Dios, a veces lo son de su voluntad consecuente indirectamente porque los mayores bienes no podrían producirse si se apartaran los males.

El mal de culpa tampoco es objeto de la voluntad de Dios sino sólo a veces de su voluntad permisiva, porque Él mismo jamás peca sino que sólo permite el pecado. Si Dios no hubiese elegido la mejor serie del universo (en la que está incluido el pecado) habría admitido algo peor que todo el pecado de las creaturas, pues habría cercenado sus propias perfecciones y, lo que se sigue de esto, también las ajenas: en efecto, la perfección divina no debe dejar de elegir lo más perfecto puesto que lo menos bueno tiene algo de malo. Y se suprimiría a Dios, se suprimirían todas las cosas, si Dios se debatiera en la impotencia, o su entendimiento se equivocara o desmayara su voluntad.

Leibnitz plantea que no siempre un mundo sin mal es el mejor mundo puesto que estos males pueden estar acompañados por un bien mayor. Pero también señala que es cierto que Dios podría haber hecho un mundo sin mal o más aún podría no haber creado este mundo ya que esto depende de la voluntad libre de Dios. Una vez que ve que existe el mal el autor intenta justificar el obrar de Dios mostrando que “debe ser buena tal permisión”.

Expresa Leibnitz que algunas veces es necesaria una imperfección en la parte para una mayor perfección en el todo. Absolutamente hablando Dios puede crear un mundo totalmente perfecto donde no sólo el todo fuese perfecto sino también cada una de sus

partes. Nuevamente se manifiesta que el pensamiento del autor se desarrolla teniendo dos supuestos fundamentales: el padecimiento del mal y Dios por lo tanto debe haber alguna razón buena por la cual Dios permite el mal.

En cuanto a que hay más mal que bien en las criaturas inteligentes y por lo tanto en toda obra de Dios, ¿qué significa que haya más mal? ¿Cómo es posible si para que permanezca el mal debe permanecer el bien? Si así fuera ¿por qué debe suceder lo mismo en toda la obra de Dios? Es necesario recordar con Leibnitz que existe un universo perfecto y ordenado que no podemos observar debido a nuestras limitaciones.

Es lógico pensar que de la perfección del autor se desprende la perfección de la obra. Pero es preciso señalar que si Dios obrara necesariamente y su obra estuviese determinada no sería absolutamente libre, lo cual es una imperfección y entonces no sería Dios.

Respecto a la predeterminación a pecar es importante destacar la distinción que propone Leibnitz entre necesidad de consecuencia y necesidad absoluta. La primera se refiere a aquellos actos voluntarios que estando previstos no ocurrirían si nuestra voluntad no los ejecutara. Por la segunda se anularía nuestra libertad y junto con ella la moralidad de nuestros actos, los castigos y las recompensas. Es por ello que en relación a los actos voluntarios hay necesidad de consecuencia.

Dios no impide el pecado de las criaturas inteligentes pudiendo hacerlo. Muestra el autor que si no lo hace es porque ha de tener razones para ello. Absolutamente hablando pareciera que Dios podría impedir que el hombre pecara pero hay que recordar que lo posible para Dios es aquello que en sí mismo no implica contradicción. Aquí se ve que una criatura libre que obrara necesariamente bien implica contradicción y tal vez ha de ser ésta la acción no razonable a la cual se refiere Leibnitz. También puede decirse que se podría haber creado “una persona sin libertad” pero es preciso preguntarse qué es más perfecto: si una persona sin libertad que obre necesariamente o aquella que contando con tal capacidad pueda pecar u obrar bien.

Algunas veces se permite un determinado mal para obtener un bien mayor. En términos absolutos Dios podría producir directamente y sin ningún mal un bien mayor. Pero de hecho es posible observar que para la obtención de un bien mayor Dios permite que ocurran determinados males. Si no los impide es porque debe tener buenas y valiosas razones para no hacerlo. Esto ocurre por la Voluntad consecuente de Dios que se dirige a la producción del todo por la cual se permiten algunos males aun cuando la voluntad de Dios se dirige a producir el bien y a impedir el mal.

En cuanto la causa del pecado explica el autor que siendo Dios cusa de todo lo creado no lo es del pecado. Las imperfecciones provienen de las limitaciones de las criaturas produciéndose así la privación. Aun cuando lo creado conste de ciertas limitaciones muestra Leibnitz que éstas han de contribuir a la producción del mejor plan del universo.

En algunas oportunidades se cuestiona la bondad de Dios argumentando que no siempre da los medios para obtener buena voluntad y fe final salvífica. Pero es cierto que no podemos conocer las razones por las cuales Dios gobierna el universo como lo hace, aunque es preciso recordar que aquello que realiza es en orden a la armonía universal.

De esta manera pareciera mostrarse que Dios no es libre ya que no puede dejar de elegir lo mejor. Leibnitz señala que la más perfecta libertad consiste en elegir lo mejor por lo cual no dejaría de ser libre. Sin embargo, se puede ver aquí el determinismo que atraviesa el planteo del autor. Dios no puede dejar de obrar de otra manera que no sea la mejor. ¿No será ésta una forma de reducir el obrar de Dios, de limitarlo?

En relación a la posibilidad de que Dios pudiera obrar dirigiéndose al mal o siendo indiferente al bien y al mal, guiándose por el azar, se vería que el universo está gobernado por algo fortuito y por supuesto exento de divinidad. Así muestra Leibnitz la necesidad de que Dios tenga como regla el principio de lo mejor.

En cuanto a los males como objeto de la Voluntad de Dios distingue el autor entre voluntad antecedente y voluntad consecuente. Los males no son objeto de la voluntad antecedente de Dios sino de la consecuente ya que son objeto indirectamente para la producción de mayores bienes.

Nos recuerda Leibnitz que si Dios no hubiese creado el mejor de los mundos posibles porque no podía hacerlo o porque se hubiera equivocado se suprimiría, no sólo la existencia de Dios, sino también la de todas las cosas.

El tema del mal en Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino analiza el misterio del sufrimiento del mal en el mundo y Dios tanto en la Suma Teológica como en la Contra los Gentiles. Intentaré seguir el pensamiento del autor en estos textos a fin de penetrar en esta cuestión.

- La noción de mal

Para comprender cómo “incluye” Dios en su plan “el” mal, es necesario, primeramente, conocer qué significado poseen ambos conceptos: mal y Providencia. En el planteo de Santo Tomás se muestra como característica primordial del mal que este es **privación**, esto es ausencia de algo que se debe tener por naturaleza. En cuanto privación **no tiene esencia**. Señala el santo que el mal **no es intencionado**, puesto que todo agente obra por lo que tiene de potencia activa y no por falta de la misma. Según obra, así tiende al fin que corresponde a su potencia que corresponde a su potencia.

Se dice asimismo que **el bien es causa del mal**. Si el mal fuera propiamente causa de algo, tendería a producir su efecto, el mal. Pero en tanto todo agente intenta el bien, esto es

falso. **El mal es causa sólo accidentalmente** y toda causa per accidens se reduce a la causa per se. Es por ello que se afirma que el bien causa del mal. El accidente puede provenir:

- De parte del agente: cuando el agente es deficiente en su virtud, de lo que resulta que la acción es defectuosa y el efecto deficiente.

- Por parte del efecto: si la materia no está dispuesta para recibir la impresión del agente se producirá necesariamente un defecto en el efecto. Por parte de la forma del efecto, cuando a una forma se le junta necesariamente la privación de otra.

Aun siendo el mal privación es preciso que éste se funde en el bien; puesto que no tiene esencia es necesario que se de en algún sujeto que es cierto bien.

Siendo el mal causado por el bien y fundándose en él **jamás podrá el mal destruir todo el bien** ya que para que permanezca el mal deberá hacerlo siempre el bien. Es cierto que el mal suprime totalmente al bien que directamente se opone al mal. No se suprime, ni disminuye el bien que es sujeto del mal. Aun cuando el mal destruye totalmente el bien al cual se opone, **no destruye totalmente otros bienes del mismo sujeto.**

Respecto de las acciones voluntarias el mal acontece de dos modos:

- Por la trasgresión de una ley superior cometida por una criatura racional con advertencia y libertad se da el mal de culpa.

- Todo mal físico o moral infligido a la criatura racional en castigo del mal de culpa constituye el mal de pena

Habiendo descrito la noción de mal según Santo Tomás, analizaré cómo es que se incluye en el plan de Dios el mal en el mundo.

El problema es el siguiente: si se padece el mal en el mundo, Dios no es. Si Dios es y permite que se sufra el mal, no es todopoderoso. Frente a esta cuestión, el autor responde a los diversos aspectos de esta objeción estudiando el tema de la Providencia.

Si todo se realiza aquí abajo, incluso lo contingente, cae bajo la Divina Providencia, es preciso, o que la Providencia no sea cierta o que todo suceda necesariamente. Pues si cualquier efecto tiene una causa propia, habrá que reducir cualquier futuro a alguna causa presente o pretérita.

No es verdad que, puesta la causa, se siga necesariamente el efecto, porque hay causas que pueden fallar. Tampoco es verdad que todo efecto tenga causa propia, porque lo que es accidentalmente no tiene causa determinada.

Todos los efectos que se reducen a alguna causa propia, presente o pretérita, puesta la cual se sigue necesariamente el efecto, suceden necesariamente.

O es preciso decir que no todos los efectos están sujetos a la Divina Providencia y así la Providencia no será universal. O no es necesario que, dada la Providencia, se dé un efecto, y así la Providencia no será cierta. O es necesario que todo suceda necesariamente. Pues la Providencia es eterna, porque nada puede haber en Dios que no sea eterno.

Si la Divina Providencia es cierta, es preciso que esta condicional sea verdadera: “Si Dios provee esto, sucederá”. Pero el antecedente de esta condicional es necesario, porque es eterno. Luego el consiguiente es necesario, porque es preciso que el consiguiente de una condicional sea necesario cuando su antecedente lo es.

Y todo lo que se sigue de lo necesario debe ser necesario. Por tanto, si la Providencia Divina es cierta, resulta que todo sucede necesariamente.

Tulio, en el libro “De la adivinación”, argumenta así: Si todo está provisto por Dios, cierto es el orden de las causas. Y si todo es verdadero, todo sucede fatalmente. Y si todo se hace fatalmente, nulo es nuestro poder y también nuestro albedrío. Síguese, pues, que libre albedrío desaparece si la Providencia Divina es cierta. Y por lo mismo, desaparecen todas las causas contingentes.

La Providencia Divina no excluye las causas segundas. Entre las causas segundas, algunas son contingentes y capaces de fallar. Luego puede fallar el efecto de la Providencia. Entonces la Providencia Divina no es cierta.

La Providencia Divina no rehuye nada, y el orden de la misma es inmutable, y no es necesario que todo lo provisto por ella tenga que acontecer necesariamente.

Como Dios es la causa universal de todo cuanto existe y a todos da el ser, es preciso que el orden de su Providencia lo comprenda todo. Pues a quienes dio el ser, es preciso que les de la conservación y que, además, les confiera la perfección en su fin último.

Hay que considerar dos cosas: la premeditación del orden y la aplicación del orden premeditado a las cosas que caen bajo la Providencia – perteneciendo lo primero a la facultad cognoscitiva y lo segundo a la operativa – se dará entre ambas cosas esta diferencia: que la Providencia, al premeditar el orden, será tanto más perfecta cuanto más a lo mínimo se extienda dicho orden.

Pero, en cuanto al imponer a las cosas el orden predeterminado, tanto es más digna y más perfecta la Providencia del gobernante cuanto más universal y por medio de más misterios desarrolla su premeditación.

Es preciso que la Providencia Divina consista en lo más alto de la perfección, porque Dios es absoluta y universalmente perfecto.

Pues para proveer mediante la reflexión sempiterna de su sabiduría, ordena todas las cosas por muy pequeñas que parezcan; y cualesquiera de las cosas que obran hácenlo como

instrumentos movidos por Él, le sirven para desarrollar el orden de la Providencia ideado desde la eternidad. La Divina Providencia jamás puede fracasar.

Mejor es para todo que haya disparidad entre sus partes, sin la cual no es posible el orden y la perfección del todo, que el que todas sus partes sean iguales, alcanzando cada uno el más alto grado correspondiente. Porque el pie sería una parte más digna si tuviera la belleza y el poder del ojo; pero el cuerpo sería más imperfecto si le faltase el servicio del pie.

Es evidente que todo agente particular tiende a realizar un efecto perfecto en su género respectivo y, en cambio, todo agente universal tiende a hacer que tal efecto sea perfecto con tal perfección. Bajo el orden de la Divina Providencia cae no sólo que tal efecto exista, sino también que éste exista necesariamente y aquel contingentemente. Y algunas cosas de las que están sujetas a la Providencia Divina son necesarias y otras contingentes. La Divina Providencia es causa propia para que dicho efecto suceda contingentemente.

“Si Dios ha provisto este futuro, sucederá” Sucederá tal como Dios proveyó que había de suceder. Proveyó que fuera contingente. Se sigue infaliblemente que será contingente y no necesario.

Es evidente que lo que se supone que Dios ha provisto como futuro, si es del género de lo contingente, podrá no ser, considerado en sí; pues ha sido dispuesto como contingente y con posibilidad de no ser. Mas no es posible que falle el orden de la Providencia porque no suceda algo contingente. Puede decirse que tal individuo no habrá de reinar si lo consideramos en sí, mas no si lo consideramos como provisto.

Como a la Divina Providencia están sujetos no sólo los efectos, sino también las causas y los modos de ser, según consta, no se sigue que, si todo lo hace la Divina Providencia, nosotros nada tengamos que hacer. Porque todo ha sido dispuesto de modo que sea hecho por nosotros libremente.

La Divina Providencia no excluye la contingencia de las cosas

La operación con que la Divina Providencia obra en las cosas no excluye a las causas segundas, sino que se cumple por ellas en cuanto obran por virtud de Dios.

Algunos efectos se llaman necesarios o contingentes por razón de sus causas próximas, pero no por razón de las remotas; pues la fructificación de la planta es un efecto contingente en virtud de su causa próxima, que es la fuerza generativa, que puede ser impedida y fallar; aunque la causa remota, es decir, el sol, sea una causa que obra necesariamente.

Luego, como entre las causas próximas hay muchas que pueden fallar, los efectos sujetos a la Divina Providencia no serán todos necesarios, sino que muchos contingentes.

El cuidado de Dios **alcanza también a los contingentes singulares**, si esto no ocurriera la Providencia sería necia e imperfecta. Es la Providencia quien ordena las cosas al fin y en este sentido le corresponde el cuidado de los fines y de cuanto está ordenado a los mismos. Es por ello que no sólo los universales sino también los singulares están sujetos a la Divina Providencia.

Parece que no hubiera para estas cosas por la razón de que son contingentes y además, porque en ellas ocurre muchas veces lo casual y lo fortuito, que es precisamente lo único por lo que se diferencian de las cosas incorruptibles y de las universales las corruptibles, sobre las cuales sí que hay Providencia. Mas a la Providencia no se oponen las cosas contingentes ni la casualidad ni la fortuna, como tampoco lo voluntario.

Nada impide, pues, que haya Providencia para éstas, como la hay para las cosas incorruptibles y universales.

Si Dios no tiene Providencia de estas cosas singulares, será porque no las conoce, o porque no puede, o porque no quiere tener cuidado de las mismas. Sin embargo, no puede afirmarse que Dios no conozca lo singular. Tampoco puede decirse que Dios no pueda tener cuidado de lo singular, pues su potencia es infinita.

No puede afirmarse que Dios no quiere gobernarlos, cuando su voluntad comprende todo bien; y el bien de los gobernados consiste principalmente en su ordenación por el gobierno. En consecuencia, no puede decirse que Dios no tenga cuidado de lo singular.

Comúnmente, las causas productoras de algo tienen cuidado de lo que producen (los animales cuidan naturalmente a sus crías) Luego Dios tiene cuidado de aquello de lo cual es causa. Y como incluso lo es de las cosas particulares, resulta que se cuida de ellas.

Dios obra en las cosas creadas por necesidad natural, sino racional y voluntariamente. Lo que es producido racional y voluntariamente está sujeto al cuidado del providente, el cual consiste en distribuir algunas cosas racionalmente. Según esto, las cosas producidas por Dios están sujetas a su Divina Providencia.

Dios obra en todas las causas segundas y todos sus efectos se reducen a Dios como a su causa, y por esto es preciso que lo realizado por las cosas singulares se considere también como obra suya. Las cosas singulares, junto con sus propios movimientos y operaciones, están sujetas a la Divina Providencia.

Si Dios, pues, sólo tiene cuidado de lo universal, abandonando por completo lo singular, su Providencia sería necia e imperfecta.

Y si Dios cuida de las cosas singulares en cuanto a su conservación en el ser exclusivamente y no en cuanto a lo demás, en modo alguno puede sostenerse tal afirmación. Porque todo lo otro que se da en ellas está ordenado a su conservación o corrupción. Si Dios cuida de la

conservación de las cosas singulares, tendrá también cuidado de cuantas contingencias le sobrevengan.

Todo cuanto ocurre en los individuos estará sujeto a la Providencia, igual que lo está su conservación en el ser; porque nada puede acontecer en los individuos de una especie determinada que de algún modo no se reduzca a los principios de la misma. Luego las cosas singulares están de igual modo sometidas a la Divina Providencia en cuanto a su conservación y en cuanto a todo lo demás.

En la ciencia especulativa, el más perfecto es aquel que conoce lo universal y tiene a la vez un conocimiento propio de cada cosa; pues quien sólo conoce lo universal conoce únicamente las cosas en potencia.

Como Dios es causa del ente en cuanto tal, es menester que provea al ente en cuanto ente, puesto que provee a las cosas por ser causa de las mismas. Luego todo lo que de algún modo existe cae bajo su Providencia. Ahora bien, son más entes los singulares que los universales, porque éstos no existen de por sí, sino únicamente en aquellos. La Divina Providencia se extiende también a lo singular.

Las cosas creadas están sujetas a la Divina Providencia en cuanto que Dios las ha ordenado al último fin, que es su propia bondad. Así, pues, la participación de la bondad divina por las cosas creadas es efecto de la Providencia de Dios. Los singulares contingentes participan también de la divina bondad. La Providencia se extiende también a ellos.

- La ejecución de la Divina Providencia se realiza mediante las causas segundas.

La Providencia requiere de dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden de operación divina.

No excluye la de las causas segundas. Los efectos procedentes de estas causas están sujetos a la Divina Providencia porque Dios ordena por sí mismo lo singular.

El gobierno divino se extiende a todos y a todo, y mediante las criaturas intelectuales se rige todo lo demás. Esto ocurre debido a que participan de la virtud de la Divina Providencia. Las criaturas racionales poseen los dos requisitos de la providencia: disposición del orden, que se realiza por la virtud cognoscitiva, y la ejecución, por la operativa. El resto de las criaturas posee sólo voluntad operativa.

En cuanto a las elecciones y voliciones humanas, están sujetas a la Divina Providencia porque éstas son múltiples, mudables y defectibles. La voluntad divina es uniforme, inmutable e indeficiente. Es necesario que las voliciones y las elecciones se reduzcan a la voluntad divina.

Ahora bien, hay ciertos acontecimientos que parecieran ocurrir al margen de la intención propia. Es preciso mostrar que, si bien se prescinde de la propia intención, esto no ocurre

al margen de la intención de algún superior a quien está sujeto. En relación a Dios nada sucede casual o inesperadamente.

Parece que por el hecho de que algunas cosas existan contingentemente y puedan fallar, la Divina Providencia no es infalible. Pero es importante señalar que la Providencia es perfecta, eterna e inmutable y que bajo el orden de la Providencia cae no sólo que tal efecto exista, sino también que este exista necesariamente y aquel contingentemente. Pertenece a su Providencia el permitir que unas veces fallen las causas defectibles y otras preservarlas de fallar.

- No excluye la Divina Providencia lo fortuito ni lo casual

Si así lo hiciera, todo ocurriría por necesidad; cuando las cosas contingentes se caracterizan por poder fallar.

De la contingencia de las cosas se desprende también la posibilidad de lo fortuito y lo casual. La Divina Providencia ha de respetar la naturaleza de las cosas hechas así por Él. Si así no lo hiciera las cosas ocurrirían por necesidad y se anularía el obrar de las causas segundas.

La multitud y diversidad de causas nace del orden y disposición de la Divina Providencia. Ahora bien, supuesta la diversidad de causas, es preciso que alguna vez se encuentre una contra otra impidiéndola o ayudándola a producir su efecto. Pero por el encuentro de dos o más causas resulta a veces algo casual, apareciendo un fin no buscado por alguna causa concurrente, como en el caso de aquel que va a la plaza a comprar algo y se encuentra con el deudor, por la exclusiva razón de que éste también fue allí. Luego no es contrario a la Divina Providencia que existan algunas cosas casuales y fortuitas.

- La Divina Providencia no excluye totalmente de las cosas el mal

El gobierno divino que Dios ejerce sobre las cosas, no excluye la operación de las causas segundas. Por defecto de la causa segunda se da el defecto en el efecto, aunque en Dios, agente primero, no se dé ningún defecto.

La Divina Providencia **no excluye totalmente la posibilidad de las causas segundas de pecar**. Si se tiene en cuenta el obrar del hombre, corresponde a la Divina Providencia, en tanto que el hombre es un ser libre, que no excluya la posibilidad de fallar. El gobierno divino deja que las cosas creadas obren en conformidad con su propia naturaleza.

Si nos preguntamos si Dios puede crear causas segundas perfectas y sin defectos, debemos recordar que absolutamente hablando sí puede hacerlo, pero que si de hecho no lo hace no es porque no esté en su poder hacerlo, sino más bien porque no quiere. Y si no quiere, ha de ser buena la razón que tiene para no quererlo.

Así mismo corresponde a la naturaleza libre del hombre que pueda pecar. Es por eso que la Divina Providencia permite el mal a fin de respetar la naturaleza de las cosas. Siendo el bien

del todo más excelente que el bien de la parte, el gobernador descuida algún defecto parcial para aumentar la bondad del todo.

El divino gobernador puede no descuidar lo singular para obtener la bondad del todo, pero nuevamente se hace presente el ejercicio de la libertad de Dios mediante la cual elige ese camino. Siendo Dios máximamente poderoso y bueno, es preciso confiar en que el plan es bueno.

Señala Santo Tomás que, si en las cosas no hubiera mal alguno, **disminuiría el bien del hombre** en cuanto al conocimiento y también en cuanto al deseo y amor del bien; puesto que cuando sufrimos algunos males deseamos con más ardor los bienes.

Una vez más nos enfrentamos a aquellas explicaciones que intentan “justificar” a un Dios que permite el mal, y a un padecimiento del mal que resulta evidente.

Asimismo, considerando todo lo anteriormente expuesto, toma el santo la afirmación de Boecio **“si malum est, Deus est”**. El mal no existiría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal. Y tal orden no existiría si Dios no “existiera”.

La manera que propone Boecio para abordar este tema es que el planteo de la existencia del mal en el mundo no ha de llevarnos a la objeción a Dios, sino más bien ha de ser prueba de que es. “Si el mal existe, Dios existe.” El sufrimiento del mal supone el orden del bien. Este orden no existe si Dios no es. Al preguntarse por el origen del mal se ve que la voluntad puede fallar en cuanto no está limitada a una sola cosa. Pero aun cuando esta voluntad sea contingente es una perfección. Y en cuanto tal le corresponde a la Divina Providencia conservarla

La Divina Providencia no excluye la corrupción, ni el defecto, ni el mal. Pues no excluye la operación de las causas segundas. Se da el defecto en el efecto de la causa segunda por defecto de la misma, sin que por ello se encuentre en el agente primero. Luego el hecho de que aparezca algún defecto o algún mal en los seres actuados y gobernados por Dios obedece a que esos agentes secundarios son defectuosos, aunque en él no se dé ningún defecto.

No se daría la bondad perfecta en las cosas creadas de no existir en ellas un orden de bondad, a saber, que hace a unas mejores que las otras; porque no se cumplirían todos los grados posibles de bondad, ni criatura alguna se asemejaría a Dios por su eminencia sobre otra. Además, suprimiendo la ordenación de las cosas diferentes y dispares, desaparecería también el sumo esplendor del orden. Y, lo que es más suprimida la desigualdad en bondad, desaparecería la multitud de cosas, pues unas cosas son mejores que otras por las diferencias que las separan entre sí. Y así, si en las cosas hubiese una igualdad absoluta, sólo habrá un bien creado; lo cual deroga evidentemente la perfección de la creatura. Además, el grado superior de bondad consiste en que algo sea bueno de tal manera que no pueda perder la bondad; sin embargo, el inferior es aquel en que la bondad puede fallar. Pero a la

Providencia del gobernante corresponde conservar la perfección en las cosas gobernadas y no el disminuirla.

No corresponde a la Divina Providencia el excluir totalmente de las cosas la posibilidad de fallar en el bien. Mas el efecto de esta posibilidad es el mal, porque lo que puede fallar falla alguna vez. El mismo defecto de bien es también un mal. No corresponde a la Divina Providencia el suprimir totalmente de las cosas el mal.

Lo mejor de cualquier gobierno es que todas las cosas gobernadas sean atendidas en atención a su modo de ser, pues en esto consiste la justicia del régimen. Sería contra la razón del régimen divino el no dejar que las cosas creadas obran en conformidad con su propia naturaleza. Pero, al obrar las creaturas de esta manera, síguense la corrupción y el mal en las cosas, puesto que unas corrompen a las otras por la contrariedad y oposición que existe entre ellas. Por lo tanto, no corresponde a la Providencia Divina el suprimir totalmente de las cosas gobernadas el mal

Es imposible que un agente produzca el mal como no sea intentando el bien. Ahora bien, a la Divina Providencia, que es la causa de todo bien, no le corresponde suprimir en las cosas creadas y de un modo general la intención de cualquier bien, pues tal medida suprimiría muchos bienes en el universo creado. Luego no corresponde a la Divina Providencia el suprimir totalmente de las cosas el mal.

El bien del todo es más excelente que el bien de la parte. Según esto, corresponde al prudente gobernador descuidar algún defecto parcial para aumentar, en consecuencia, la bondad del todo. Pero si se suprimiera el mal de algunas partes del universo, se perdería mucho de su perfección, porque su belleza se nos muestra por la ordenada conjunción de males y de bienes, ya que los males provienen cuando fallan los bienes y, esto, no obstante, su resultado es la aparición de muchos bienes por la Providencia del gobernador. Por lo tanto, la Divina Providencia no debió excluir el mal de las cosas.

Las cosas, y principalmente las inferiores, se ordenan al bien del hombre como a su fin. Pero, si en ellas no hubiera mal alguno, disminuiría considerablemente el bien del hombre en cuanto al conocimiento y también en cuanto al deseo y amor al bien. Pues el bien se conoce mejor si lo comparamos con el mal, y cuando sufrimos algunos males, deseamos con más ardor los bienes; tal como los enfermos conocen perfectamente qué buena sea la salud, puesto que la desean con más ardor que los sanos. Luego no corresponde a la Divina Providencia suprimir totalmente de las cosas el mal.

Es evidente que las acciones malas, en cuanto deficientes, no proceden de Dios, sino de las causas próximas que fallan; sin embargo, en cuanto a lo que tienen de actividad y de entidad es preciso que procedan de Dios

En referencia al orden que incluye la Providencia se manifiesta que Dios “posee” ciencia de todas las cosas conociéndolas profundamente. Este conocimiento se refiere a aquellas que

existen de hecho y a aquellas que están en su poder o en el de las creaturas. Algunas de estas últimas reciben el nombre de futuros contingentes. Dios **conoce todos los contingentes** puesto que mira todas las cosas desde toda la eternidad, porque está por encima del tiempo.

En cuanto al querer de Dios no corresponde afirmar que lo que ÉL quiere lo quiere necesariamente. Dios quiere necesariamente su bondad y las demás cosas las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como a un fin. Sin embargo, supuesto que las quiere, no puede no quererlas porque su voluntad no puede cambiar.

La voluntad de Dios impone necesidad a algunas de las cosas que quiere, pero no a todas. Si la voluntad de Dios es eficacísima, no sólo se producirá lo que Él quiere, sino también del modo que Él quiere que se produzca. Dios con el objeto de que haya orden en los seres para la perfección del universo, quiere que unas cosas se produzcan necesaria y otras contingentemente.

Dios quiere algunos bienes particulares más que otros, pero de ninguna manera quiere el mal de culpa. En cuanto al mal de defecto natural y al mal de pena, los quiere al querer cualquiera de los bienes que van unidos. Ni Dios quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga, lo que quiere es permitir que se haga.

Dios puede todo lo posible

Cuando se plantea el problema del mal se cuestiona que si Dios existe y existe el mal es porque “no puede contra él” y por lo tanto no es omnipotente o quiere que el mal exista y, entonces es bueno.

Respeto a la omnipotencia de Dios, es preciso destacar que Dios puede todo lo posible. Y entre los posibles está comprendido **todo lo que no implica contradicción**. Es más exacto decir “no puede ser hecho” que “Dios no puede hacerlo”

Habiendo señalado que lo que implica contradicción no cae bajo la omnipotencia de Dios, Dios no puede hacer que las cosas pasadas no hayan sido porque implica contradicción.

Asimismo, Dios no obra por necesidad, sino que la causa de todas las cosas es su voluntad, que tampoco está determinada a las actuales cosas. Absolutamente Dios puede hacer cosas distintas de las que previó y predeterminó hacer; sin embargo, es imposible que haga algo que no haya previsto y predeterminado que haría porque la realidad del hacer está sujeta a la presciencia y a la predeterminación, pero no el poder de hacer, que es natural.

También en general Dios puede hacer mejores las cosas que hace. En cuanto al modo de ser de lo hecho puede darles un mejor modo de ser en cuanto a los accidentes, aunque no es cuanto a la esencia. El universo, mientras conste de lo que actualmente integra, no puede ser mejor debido a que el orden dado, que es el bien del universo, es insuperable. Si algo

fuese mejor se destruiría la proporción del orden. Aun así, Dios podría hacer cosas distintas o añadir otras a las que ya hizo, y el universo sería mejor.

CONFIANZA Y MISTERIO

“La insignificancia del mal y el esclarecimiento del misterio”

Al haber acompañado a Santo Tomás en su análisis acerca de “la esencia del mal” y todas sus implicancias, el mal pareciera perder consistencia.

Si el mal es privación, se funda en el bien, no destruye totalmente el bien, no tiene esencia, es causado por el bien, es causa accidental..., entonces ¿qué es aquello que llaman “el misterio del mal”?

Al observar la debilidad del mal se presenta inmediatamente el esclarecimiento o incluso la desaparición del misterio. No hay misterio, si el mal es algo tan insignificante. Si embargo, el nudo a desatar parece continuar firme ¿Por qué? Si el mal es algo tan “inconsistente”, ¿de dónde proviene la fuerza de la objeción?

Aun cuando racionalmente veamos la debilidad del planteo, ¿cómo quien atraviesa la experiencia del dolor no puede evitar enfrentarse a esa oscuridad interior?

Lo sorprendente es la vigencia y la profundidad (aunque sea aparente) de la objeción aun cuando el mal pierda valor.

Si desaparece el mal, desaparece el misterio que lo envuelve. Pero aquí aun cuando “el mal se desvanece”, el misterio sigue presente.

La existencia de un mundo físico y la infalibilidad de la Divina Providencia

Encontramos un mundo físico ordenado con naturalezas objetivamente existentes pero que a su vez tienen posibilidad de fallar.

En el mundo físico pueden hallarse dos tipos de contingencia:

- propiamente contingencia: generación y corrupción.
- *Un per accidens*: resultante de la posibilidad de fallar del ente finito.

La existencia de un mundo físico contingente y la consideración de la infalibilidad de la Divina Providencia parecieran ser irreconciliables. Esto es o la Divina Providencia es infalible y entonces el mundo creado no falla; o el mundo creado falla y entonces la Divina Providencia no es infalible.

Santo Tomás afirma la existencia de un mundo físico y la infalibilidad de la Divina Providencia sin por eso dejar de reconocer la contingencia y el *per accidens*. Esto quiere decir no que Dios quiera el mal por el mal mismo, sino que lo permite. Si lo hace, en tanto que es perfecto, es para obtener un bien mayor o para evitar un mal mayor.

Surge aquí la noción de tolerancia. Esta permisión del mal por parte de Dios ha de ser perfecta ya que su inteligencia es infinita y su plan perfecto.

En cuanto al universo físico creado las fallas constituyen los males tolerados, pero los resultados de las mismas son los bienes queridos.

Entonces, se admite por tolerancia un desorden particular en la causa segunda que se incluye en el orden universal de la causa primera (la Divina Providencia) pero sin por ello dejar de ser desorden. Esta permisión se realiza para que se manifieste mejor la diversidad de grados de perfecciones y para que el hombre aumente su fortaleza.

Respecto al orden universal de la causa primera que no falla hay orden en cuanto estas fallas se ordenan al bien del todo; pero hay desorden en cuanto a las causas segundas particulares. Es cierto que Dios podría haber creado un mundo físico sin fallas, pero de hecho no lo hizo. Si no lo ha hecho, es preciso afirmar que las razones por las cuales ha decidido crear lo creado han de ser muy buenas. Pero no lo ha hecho puesto que no está determinado a obrar de un modo específico, sino que su libertad es libérrima. En un mundo gobernado por su Providencia en el que las privaciones están ordenadas al bien del todo se manifiesta mejor la inteligencia de Dios. Así es que Dios tampoco puede crear lo contradictorio sin que esto sea una limitación sino la manifestación de su mismo ser.

De igual modo pareciera que es contradictorio un Dios que permita que el hombre a través de su obrar pueda “introducir” el mal en el mundo. Es cierto que el libre albedrío implica contingencia y *per accidens* resultante de su libre albedrío no proviene de una privación, pues el libre albedrío es una perfección. A la Divina Providencia no le corresponde quitar las perfecciones que permiten a las cosas alcanzar su fin y el libre albedrío es una perfección que permite al hombre llegar a su fin último.

Surge también la cuestión de cómo se incluye en el plan de Dios el *per accidens* que se produce por el encuentro no planificado de los seres humanos en ejercicio de su libre albedrío. El problema es el siguiente: o la Divina Providencia es infalible, por lo cual no hay real casualidad; o hay real casualidad y no hay Divina Providencia. Al producirse “estas casualidades” puede ocurrir que las acciones libres realizadas en ese encuentro sean conformes al fin último del hombre y por lo tanto éste es querido por Dios, pero si son moralmente malas, son toleradas.

Lo que sucede es que hay un *per accidens* que es casualidad en el orden particular y al mismo tiempo y sin contradicción es querido o tolerado por Dios en el orden universal de su Providencia.

Conclusión

A través de este trabajo he intentado profundizar el misterio por el cual Dios permite el mal. Es por ello que hemos distinguido, en primer término, entre un problema y un misterio y se ha señalado que nos encontrábamos frente a un tema que se halla encuadrado dentro de los límites de la filosofía. Se observó que las diversas actitudes vivenciadas a lo largo de esta investigación llevaban a enfrentarnos con el misterio. Asimismo, se hicieron presentes las dificultades en el conocimiento de Dios.

Se partió de dos supuestos fundamentales: Dios y el padecimiento del mal en el mundo y se trató la cuestión en el marco de los planteos que realizaron W. Leibnitz y Santo Tomás de Aquino.

Con Leibnitz comprendimos que algunas veces se permite una imperfección en la parte para que se dé la perfección del todo o que se obtenga un bien mayor. Nos muestra este autor las dificultades gnoseológicas que surgen al querer ver cómo Dios ve; esto es, penetrar en las razones y en el amor con el cual Dios dispone todas las cosas. Así es que señala que preguntamos a Dios acerca de la existencia del mal en el mundo porque no alcanzamos a ver el conjunto de lo creado. Si pudiésemos ver como Dios ve llegaríamos a comprender las razones que lo mueven a obrar del modo en que lo hace.

En cuanto a la tesis del mejor de los mundos posibles que en un primer acercamiento pareciera ser bastante coherente lleva en sí el determinismo por el cual Dios necesariamente debe obrar del mejor modo posible y ha de crear el mejor mundo.

Pero no debe olvidarse que la libertad de Dios es libérrima y que si ha creado este mundo lo ha hecho así porque ha querido. Es preciso aquí señalar que, si lo ha querido, las razones que ha tenido para hacerlo de esta manera deben ser muy buenas; aun cuando nosotros no podamos conocerlas.

Algunas veces sucede que nos preguntamos acerca de nuestra libertad por la cual introducimos el mal en mundo sugiriendo que más perfecto sería que se diera necesidad absoluta del bien. Pero si esto fuera así, se destruiría la contingencia de las cosas.

Distingue Leibnitz entre voluntad antecedente y voluntad consecuente. Señala que, si bien Dios no quiere el mal, en algunas ocasiones lo permite siendo éste producto de la voluntad consecuente de Dios.

Santo Tomás puso especial énfasis en el hecho de que el mal es privación y como tal se funda en el bien.

Señala el Santo que Dios tolera imperfecciones en los singulares a fin de que se alcance la perfección del todo.

Muestra que la Divina Providencia no excluye el obrar de las causas segundas ni la contingencia de las cosas, dejaría de existir la libertad del hombre por la cual no está

determinada a ningún objeto particular. El libre albedrío no constituye una imperfección para los hombres sino por el contrario este es aquello que nos constituye como personas.

Surge la cuestión acerca de si Dios puede evitar la existencia del mal. Se pregunta aquí sobre su omnipotencia y su bondad. Si no puede no es todopoderoso. Si puede y no lo hace, no es bueno.

En este punto hicimos mención de aquello que es posible mostrando qué es lo que no implica contradicción.

En el análisis que realiza Santo Tomás del misterio del mal pareciera resultar que esta cuestión no tiene consistencia. Esto es, al mostrar que el mal no tiene esencia, es privación, se funda en el bien... desaparece el misterio. Pero aun cuando es así, el hombre sigue invadido por la experiencia del mal sintiendo no sólo la presencia de éste en su vida sino un profundo desgarramiento que inunda el corazón manifestándonos las distintas caras de esta vivencia que en nada se parece a algo tan insignificante como es el mal.

Entonces, aun cuando el mal “posee” poca solidez el misterio que debiera desaparecer continúa presente. La fuerza de la objeción del mal a que Dios es proviene de la ausencia que implica ser una privación y estar atravesando por la experiencia del mal

El peso de esta objeción proviene del padecimiento del mal que no nos deja ver. No tenemos la mirada atemporal de Dios. Toda reflexión acerca de este misterio surge a partir del propio dolor. Es la pasión personal aquello sobre lo que se funda la fuerza de la objeción.

Al penetrar en este misterio e intentar dar una respuesta encontramos que es más fácil elaborar una teoría acerca de esto que llevarlo a la práctica. Se manifiesta aquí la dificultad de unir lo especulativo y la realidad. Conocemos el misterio del mal, pero al ser invadidos por la experiencia del dolor parecieran no alcanzar las teorías.

Así como la pasión de Cristo “cobra sentido” con la resurrección, tres días después, es cierto que aun cuando no podamos comprender al estar inmersos en el sufrimiento, sí podemos ejercitarnos para poder mirar retrospectivamente y comenzar a encarnar en nuestra vida aquello que de este misterio hemos podido contemplar.

Sin embargo, aunque la experiencia del mal se nos manifieste de modo irracional y profundamente hemos de confiar en que un Dios, Sabio y Bueno dispone, ordena y cuida todas las cosas para que éstas alcancen la perfección y la felicidad.

Es preciso creer en que las Razones que ha de tener el Autor del Universo para permitir el mal en el mundo han de ser muy buenas y “encajan” perfectamente en el Plan de Dios, aun cuando no podamos penetrar estos motivos ni ver como Dios ve.

Confiemos en el Inmenso Amor y la Eterna Sabiduría con que se han creado, se disponen y conservan todas las cosas.

Humanismo y cristianismo. El Humanismo ateo¹⁷⁰

Luis Miguel Arroyo

Introducción

El término «humanismo» tiene dos significados, podríamos decir, previos a cualquier otra distinción: humanismo entendido como teoría o concepción del hombre, y humanismo entendido como acción en favor del hombre, como defensa del hombre, como antropodicea, por usar un término correspondiente al clásico, aplicado a Dios, de teodicea.

Supongo que los organizadores de estas Jornadas tienen interés en que los temas propuestos en el programa sean de actualidad y así deban ser tratados. De manera que, desde esta perspectiva de la actualidad, voy a referirme ahora al título de mi intervención. Si entendemos el humanismo ateo como una concepción del hombre (según el primer significado antes dicho), creo que el tema existe y tiene actualidad en cuanto lugar importante de la historia del pensamiento en general y de la antropología y la filosofía de la religión en particular. Pero, si entendemos el humanismo ateo tal como lo pensaban y vivían los que militaron en sus filas —es decir, como una defensa decidida en favor del hombre, como antropodicea— entonces el humanismo ateo ya no existe. Desde mi punto de vista éste es hoy el drama del humanismo ateo: que ya no existe, no porque ya no haya ateos, sino porque el ateísmo ha dejado de ser un humanismo, una defensa del hombre, tal como pretendían sus apóstoles más entusiastas.

Ésta no es exactamente la misma tesis mantenida por Henri de Lubac cuando, en su ya clásico libro titulado precisamente así, *El drama del humanismo ateo*, escribe: «No es verdad que el hombre... no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre; el humanismo que excluye a Dios es un humanismo antihumano»¹⁷¹. En efecto, en su libro De Lubac reprochaba —y yo creo que con razón— a los Feuerbach, Marx, Nietzsche y Comte (éstos eran sus interlocutores) creer que el Dios del cristianismo —que es una doctrina que exalta al hombre hasta hacerlo imagen de Dios— es un antagonista del hombre. Comte, Feuerbach y sus sucesores estaban convencidos de que su crítica a la religión y en especial al cristianismo era una condición inexcusable para la liberación individual y social de los hombres. Aunque no se compartan sus postulados hay de reconocer que en su ateísmo

¹⁷⁰ Arroyo, L. M. (2006). *Humanismo y cristianismo. El Humanismo ateo*. Thémata. Revista de Filosofía. Número 36.

¹⁷¹ H. DE LUBAC: *El drama del humanismo ateo*, p. 11. (EPESA, Madrid, 1967).

había una pasión humanista, y que ellos se revolverían contra el reproche certero de De Lubac.

Pero es que ése no es el problema actual. El problema actual y el drama de ese humanismo ateo es que ya no existe; es decir, ya no se lucha con pasión contra Dios en favor del hombre, porque sencillamente ya no se lucha con pasión en favor del hombre. Los ateos del siglo XIX no creían en Dios, pero sí creían en el hombre; hoy muchos —y con notable influencia— no creen ni en Dios ni en el hombre. Por eso hoy, más que de ateísmo, habría que hablar de indiferencia o, mejor, de increencia, porque lo que ha desaparecido no sólo la fe en Dios, sino la realidad misma de la fe, la creencia, el hecho mismo de creer. Las creencias de «segundo orden» —astrología, espiritismo, omnipotencia de la ciencia, etc— no han desaparecido, pero no constituyen, propiamente hablando, creencias, sino credulidad. Creencia es creer en el fundamento y el sentido¹⁷².

Y esta forma contemporánea de increencia es, por paradójico que parezca, un reto tanto para creyentes como para no creyentes, pues se trata de un verdadero antiteísmo y a la vez de un verdadero antihumanismo. Con lo cual el reproche de De Lubac adquiere un significado diferente del que tuvo en su momento. Si entonces significaba el error del humanismo ateo al creer que hombre y Dios son antagónicos, ahora significa la constatación de que, desaparecido el humanismo ateo, no queda en el increencia actual ninguna pasión por el hombre, ningún humanismo.

En resumidas cuentas, ésta es la idea que quiero desarrollar aquí: el humanismo ateo existió, pero ya no existe. En su lugar lo que encontramos en el ámbito del increencia es una consecuencia de este —ciertamente no querida por sus seguidores de antaño—, un verdadero antihumanismo.

Pues bien, como vamos a hablar de algo que ya no existe, habrá que hacerlo en referencia a su historia. Por tanto, plantearemos en primer lugar un recorrido histórico por los principales momentos del humanismo ateo, y en segundo lugar haremos una breve reflexión sobre el increencia en el momento presente.

El ateísmo en la historia

El ateísmo explícito es un fenómeno reciente en la ya larga historia de la humanidad occidental¹⁷³. En la antigüedad clásica incluso los términos «ateo» y «ateísmo» eran muy raramente usados. Se hablaba más bien de filósofos escépticos, a los que se les acusaba no de ateísmo, sino de inmoralidad. Esta acusación no se refería a su escepticismo ante la idea

¹⁷² Esta idea puede encontrarse confirmada también en autores no creyentes, como, por ejemplo, en P. FLORES d'ARCAIS: «Dio esiste?», en *Micromega*(n. 2/2000), pp. 17-40.

¹⁷³ Las líneas que siguen se basan en la completa síntesis que ofrece C. FABRO: «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», en *El ateísmo contemporáneo*, vol. II, pp. 19ss. (Cristiandad, Madrid, 1971).

de un ser absoluto y sobrenatural, sino ante la creencia idolátrica en unos dioses tan antropomórficos que reproducían fielmente las pasiones e incluso miserias humanas del amor, el odio y los celos. Demócrito y Epicuro son los principales representantes de este escepticismo que se rebelaba contra una religión nacida del sentimiento de desamparo, debilidad y dependencia del hombre ante las fuerzas extraordinarias y a veces despiadadas de la naturaleza. Eso es lo que expresa la conocida sentencia de Petronio: *Primus in orbe Deos fecit timor*¹⁷⁴.

En la Edad Media cristiana e islámica la cuestión del ateísmo desaparece de la escena cultural ante la intensidad y omnipresencia del espíritu religioso. Algunos historiadores de orientación marxista¹⁷⁵ han querido adivinar posiciones materialistas y ateas en el nominalismo y en el averroísmo. Tales interpretaciones parecen a todas luces forzadas y exageradas, por lo que no han tenido eco en el conjunto de la historiografía

Hay que esperar a la llegada del racionalismo moderno, a partir de los siglos XVII y XVIII, para asistir a las numerosas polémicas en torno al ateísmo, como la provocada por P. Bayle a propósito de la aparición en 1680 de un cometa (que no es propiamente una polémica entre religión y ateísmo, sino entre superstición y ateísmo), y también las polémicas mantenidas entre Jacobi y Lessing a propósito del ateísmo implícito en el panteísmo de Spinoza (negador, según Jacobi, de un Dios personal, con pensamiento y voluntad libre y negador por tanto de la providencia divina), y la polémica suscitada por Fichte y Forberg (el *Atheismusstreit*) a propósito de su concepción idealista de la divinidad, interpretada nada más que como el orden moral operante en la conciencia humana. No es éste el momento de desarrollar en detalle el contenido de dichas controversias, por lo demás muy complejas y diferentes entre sí. Me limitaré, pues, únicamente a bosquejar las dos líneas que recorren ese tiempo y representan las posiciones fundamentales sobre el tema que nos ocupa.

Del dualismo de Descartes, con su conocida distinción metafísica entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir, entre el principio racional del pensamiento y el principio material y mecanicista, nacen dos tendencias filosóficas diferentes: por un lado, el racionalismo y por otro, el naturalismo.

El racionalismo, en materia religiosa, adoptó pronto una posición deísta. El deísmo, sin ser una actitud religiosa, no es, sin embargo, un ateísmo, puesto que afirma la existencia de un Principio Absoluto y Trascendente, pero se diferencia del teísmo, es decir, de la religión revelada, en su rechazo a admitir una revelación histórica, una providencia de Dios y una concepción de Dios como ser personal. Por decirlo con dos palabras: el deísmo es una «actitud metafísica» (y no religiosa) basada en la pura razón, mientras que el teísmo es la actitud religiosa que se basa en la Revelación, en la Palabra que Dios dirige a los hombres,

¹⁷⁴ PETRONIO: Frag. 27, 1-2.

¹⁷⁵ Por ejemplo, H. LEY: *Studien zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter* (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1957).

y requiere, por tanto, un acto de fe y la consiguiente relación entre Dios y el hombre. El deísmo, por consiguiente, implica una ruptura entre la razón y la fe. Esta ruptura se agudizó tras la obra crítica de Kant, hasta el punto, de que, como todo el mundo sabe, en él la existencia de Dios —por más que éste sea la idea o, mejor dicho, el ideal por excelencia del cual sea capaz la razón humana— no puede ser objeto de conocimiento cierto ni de demostración válida, y aparece exclusivamente como un postulado y un desideratum de la razón práctica y de la vida moral del hombre.

El naturalismo, por su parte, se manifestó en el empirismo inglés (con Hobbes y Locke) como profundamente escéptico en materia religiosa. El sensualismo de su teoría del conocimiento no implicaba directamente la negación de la existencia de Dios, pero sí la afirmación de que, puesto que únicamente la realidad sensible y material es representable y cognoscible, el hombre nada sabe de la existencia de Dios, sino únicamente de su propia existencia. Posteriormente este sensualismo se convirtió en puro materialismo con Lamettrie y en ateísmo con el Barón D'Holbach, materialismo y ateísmo en los que el hombre ya no es más que una máquina¹⁷⁶, «obra de la naturaleza»¹⁷⁷, y el alma una palabra vacía que no corresponde a ninguna realidad; no existe nada más allá de ese gran todo que es la naturaleza y por tanto carece de cualquier sentido la creencia en Dios. En esta posición ya no queda ni siquiera resquicio de deísmo.

Pido perdón por esta ración de caldo histórico concentrado. Su importancia como introducción se comprenderá cuando con Feuerbach llegemos a la parte principal del menú. Pero antes es obligado hacer en este recorrido una breve referencia a Hegel.

Comparado con sus predecesores puede decirse que nadie como Hegel ha defendido la existencia de Dios y, aún más, el acuerdo entre la razón y la fe, entre la filosofía y el cristianismo; pero, como dice C. Fabro, esta defensa de Dios suena a los «hombres de la sepultura»¹⁷⁸. Porque ¿qué Dios es ése del que habla Hegel? No es el Dios personal y trascendente, sino un Dios que cabe por entero en la cabeza del filósofo, un elemento de su sistema de la totalidad, hasta el punto de llegar a afirmar que «sin mundo Dios no es Dios»¹⁷⁹. Y en cuanto a la relación entre el hombre y Dios, se puede decir que dicha relación

¹⁷⁶ El hombre máquina es el título de la obra más famosa de Lamettrie, publicada en Leiden en 1748.

¹⁷⁷ El sistema de la naturaleza, su obra más conocida, la publicó D'Holbach en París en 1770.

¹⁷⁸ C. FABRO: op. cit. p. 52.

¹⁷⁹ G.W.F. HEGEL: Lecciones sobre filosofía de la religión, vol. I, p. 200 (Alianza, Madrid, 1984). No es casualidad que su discípulo Feuerbach desarrolle pensamientos paralelos, en su caso con afirmaciones sacadas y descontextualizadas de Lutero: «'Si Dios, dice Lutero, estuviese sentado en el cielo solo, para sí, como un tarugo, entonces no sería Dios'. Dios es una palabra cuyo significado sólo es el hombre». Y concluye Feuerbach: «La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser esencialmente referido a los hombres». L.FEUERBACH: Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, en Gesammelte Werke, hrsg. Von W. Schuffenhauer, vol. 9, pp. 366s (Akademie-Verlag, Berlin, 1970). En adelante citaré GW. La esencia de la fe según Lutero, en Escritos en torno a La esencia del cristianismo, pp. 23s (Tecnos, Madrid, 1993).

se enmarca en el proceso de transferencia entre lo finito y lo infinito, hasta el punto de que para Hegel vale la proposición de que la conciencia, el conocimiento, que el hombre tiene de Dios es la autoconciencia, el autoconocimiento, de Dios, porque Dios se revela al espíritu humano en la razón¹⁸⁰.

Inmediatamente se comprenderá la importancia de esta idea en el surgimiento del ateísmo humanista de Feuerbach, cuando el discípulo de Hegel invierta la proposición de su maestro y declare directamente: «Si en la filosofía de la religión de Hegel el pensamiento fundamental... es: El saber que el hombre tiene de Dios es el saber de Dios de sí mismo, aquí [se refiere a su obra, *La esencia del cristianismo*], por el contrario, vale... el principio opuesto: El saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo»¹⁸¹. Explicar el alcance de esta inversión nos mete de lleno en uno de los momentos principales del humanismo ateo.

Hitos del humanismo ateo

Los hitos del humanismo ateo están representados por aquellos que P. Ricoeur llamó los «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), herederos y deudores todos ellos, en mayor o menor medida, de L. Feuerbach, el verdadero punto de partida del camino que recorre el hombre para liberarse de lo que estos maestros consideraban la presencia alienante de Dios. Por razones de tiempo y espacio no podemos desarrollar aquí el pensamiento de los cuatro. Nos ocuparemos sólo de Feuerbach, porque en él están esencialmente contenidos Marx y Freud, y de Nietzsche, porque en él se aprecia mejor que en ningún otro la semilla de la que ha nacido la increencia actual, increencia que, como ya indiqué antes, ha dejado de ser un humanismo. Pero hay otra razón para la elección de estos dos pensadores: ellos representan dos modelos diferentes de ateísmo humanista: a uno podría mos calificar de positivo y al otro de negativo.

En efecto, el ateísmo de Feuerbach contiene una buena dosis de ambigüedad, en cuanto que, aun afirmando en un primer momento que en la religión, y especialmente en el cristianismo, el hombre se aliena y se despoja de su esencia, acaba, sin embargo, en un segundo momento, descubriendo en el cristianismo, y especialmente en el protestantismo, una afirmación del hombre que se oculta bajo el ropaje teológico. El ateísmo de Nietzsche, por su parte, es en comparación con el de Feuerbach más crítico y negativo, en cuanto que en la religión en general, y muy especialmente en el cristianismo, no ve sino la negación de lo humano y lo natural. No hay, por consiguiente, en Nietzsche posibilidad alguna de una

¹⁸⁰ Cfr. G.W.F. Hegel: op. cit., vol. I, p. 57. También: Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, pp. 28 y 70 (Aguilar, Madrid, 1970).

¹⁸¹ L.FEUBACH: *Das Wesen des Christentums*, en *GW*, vol. 5, p. 46. Este texto —en una nota a pie de página de la edición de 184— no se encuentra en la traducción española, hecha sobre la edición de 1849: *La esencia del cristianismo* (Sígueme, Salamanca, 1975).

interpretación humanizadora que redima al cristianismo, de forma que la liberación humana ha de consistir necesariamente en la destrucción de la fe en Dios.

L. Feuerbach

La negación de Dios constituye el elemento más significativo y constante de la filosofía de L. Feuerbach (1804-1872). En su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*, se propone mostrar, según sus propias palabras, que «la esencia misma y objetiva de la religión, especialmente de la cristiana, no es otra cosa que la esencia de los sentimientos humanos... y por tanto, [que] el secreto de la teología es la antropología»¹⁸². En consecuencia, puede también decirse que la religión no es sino la proyección inconsciente que hace el hombre de su propia esencia en un ser ilusorio e ilimitado —Dios— y la relación que establece con él: «El hombre convierte sus pensamientos e incluso sus afectos en pensamientos y afectos de Dios; su esencia y su punto de vista en la esencia y punto de vista de Dios»¹⁸³. La religión es la expresión, la conciencia de la de la esencia del hombre, esencia no individual, sino genérica, infinita. ¿Y en qué consiste la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género?: «la razón, la voluntad, el corazón... Querir, amar, pensar son las fuerzas supremas, son la esencia absoluta del hombre en cuanto tal, en cuanto hombre, y el fundamento de su existencia»¹⁸⁴ Por tanto Dios no es más que la proyección de la razón, la voluntad y el corazón humanos.

Pero en la proyección religiosa las cualidades humanas, limitadas y finitas, son atribuidas a Dios de forma ilimitada e infinita, despojándose así el hombre de su propia esencia y separándose y distinguiéndose de Dios. Ése es el origen de la religión: «Primero crea el hombre, inconsciente e involuntariamente, a Dios según su propia imagen, y luego, a su vez, este Dios crea consciente y voluntariamente a los hombres a su imagen»¹⁸⁵.

Ahora bien, al proyectar sus cualidades y su esencia sobre Dios el hombre «afirma en Dios lo que se niega a sí mismo». «Lo positivo, lo esencial en la naturaleza de Dios es puesto por la naturaleza del hombre, por eso al hombre sólo le queda lo negativo. Para enriquecer a Dios el hombre ha de empobrecerse; para que Dios sea todo el hombre ha de ser nada»¹⁸⁶. Frente a este proceso de alienación y despojamiento del hombre lo que pretende entonces Feuerbach es reintegrarle lo que es suyo a través de la identificación del hombre con Dios: si la esencia del hombre es la esencia de Dios, «así también el amor del hombre por el

¹⁸² L. FEUERBACH: carta a O. Wigand, de 5 de enero de 1841, en *Sämtliche Werke, neu hrsg. Von W. Bolin und F. Jodl* (Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959-1964), vol. 13, pp. 54s. En adelante citaré SW.

¹⁸³ L. FEUERBACH: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, vol. 9, pp. 272s. *Principios de la filosofía del futuro*, p.39 (Labor, Barcelona, 1976).

¹⁸⁴ L. FEUERBACH: *Das Wesen des Christentums*, GW, vol. 5, pp. 30s. Trad. esp., p. 52.

¹⁸⁵ Id., p. 215. Trad. esp., pp. 159s.

¹⁸⁶ Id., pp. 65 y 66. Trad. esp., pp. 73 y 74.

hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. Homo homini deus est: éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia de la humanidad»¹⁸⁷.

Hasta aquí el primer momento de la crítica a la religión de Feuerbach, momento que corresponde en lo fundamental a la primera edición de *La esencia del cristianismo* (1841). La segunda edición de esta obra, así como la aparición de los *Principios de la filosofía del futuro* y *La esencia de la fe según Lutero* (1843-1844) van a aportar una nueva perspectiva del cristianismo, una nueva perspectiva que es debida en gran medida al estudio intensivo de la obra de Lutero que Feuerbach acometió en ese período¹⁸⁸ y a la orientación más antropocéntrica de su filosofía del futuro. En estas obras encontramos la revolucionaria valoración que Feuerbach hace de la significación histórica de Lutero, al convertir al protestantismo en la fundamentación religiosa de su propuesta de disolución de la teología en antropología y de su afirmación radical del valor del hombre con la fórmula del antropoteísmo. Veamos en resumen este nuevo planteamiento.

Con la filosofía del futuro propone Feuerbach una nueva filosofía, una antropología de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), la cual pretende él fundamentar en su particular interpretación del cristianismo. Según esta interpretación la religión «sólo es afecto, sentimiento, corazón, amor, es decir, negación, disolución de Dios en el hombre. Por eso la nueva filosofía, en tanto que negación de la teología¹⁸⁹, la cual niega la verdad del afecto religioso, es la posición de la religión. El antropoteísmo es la religión autoconsciente, la religión que se comprende a sí misma. La teología, por el contrario, niega a la religión bajo la apariencia de ponerla»¹⁹⁰.

Esta nueva filosofía es concebida por Feuerbach como la culminación del camino intelectual recorrido por la modernidad, cuya meta es la afirmación del ser humano. En este camino el protestantismo es su hito religioso: «La misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios, la transformación y la disolución de la teología en antropología». «La manera religiosa o práctica de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo, sólo él es el Dios del protestantismo... el

¹⁸⁷ Id., p. 444. Trad. esp., p. 300.

¹⁸⁸ Sobre este tema se ofrece amplia información en L.M. ARROYO: «Yo soy Lutero II». La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach, pp. 31-136; especialmente en pp. 66-127. Un resumen de la cuestión se encuentra en mi «Estudio preliminar» a L. FEUERBACH: *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, pp. XII-XXXI (Tecnos, Madrid, 1993).

¹⁸⁹ Es necesario indicar aquí que la teología es para Feuerbach la «esencia falsa de la religión», porque hace de Dios y del hombre seres diferentes, mientras que la religión («el afecto religioso», la llama también Feuerbach) inconscientemente los une. Este es el planteamiento de toda la segunda parte de *La esencia del cristianismo* en su segunda edición.

¹⁹⁰ L. FEUERBACH: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, vol. 9, p. 256. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, p. 18 (Labor, Barcelona, 1976).

protestantismo ya no es teología; en lo esencial no es más que cristología, es decir, antropología religiosa»¹⁹¹.

Pero ¿cómo es posible semejante interpretación del protestantismo? ¿cómo derivar de una antropología pesimista como la luterana semejante afirmación de lo humano? Feuerbach reconoce la dificultad, por cuanto no hay doctrina religiosa que parezca más contraria a su filosofía que la luterana. Pero está convencido de que ello sólo es la apariencia. En efecto, Lutero rechaza al hombre, que es nada, y se decide por Dios, que es todo... pero únicamente para reencontrarse con un hombre nuevo y sin límites en la fe: «La doctrina de Lutero es divina, pero inhumana, incluso bárbara; es un himno a Dios, pero un libelo contra el hombre. Sin embargo, ella es sólo inhumana en el comienzo, no en la continuación, lo es en el presupuesto, no en la consecuencia». «Lo que Lutero te quita en el hombre te lo restituye en Dios centuplicado... Lo que tienes en Dios no lo tienes en ti mismo, pero en cualquier caso lo tienes, es tuyo». «Lutero es inhumano con el hombre únicamente porque tiene un Dios humano y porque la humanidad de Dios dispensa al hombre de su propia humanidad. Tiene el hombre lo que Dios tiene, entonces es Dios superfluo y el hombre ocupa el puesto de Dios; ahora bien, por la misma razón, a la inversa: tiene Dios lo que el hombre tiene en sí, entonces ocupa Dios el puesto del hombre»¹⁹²

Superficialmente considerada no se diferencia la fe luterana en su objeto esencial de la católica; Feuerbach, sin embargo, cree haber descubierto esa diferencia en que Lutero acentúa en el credo cristiano la frase *pro nobis*, convirtiendo así el contenido de la fe cristiana no en algo en sí, sino en una referencia esencial al hombre: lo que importa no es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, sino la encarnación, muerte y resurrección de Cristo por nosotros. ¿Qué significa esto? Significa que el fin y el sentido de la fe no está fuera de nosotros, sino en nosotros: «En nosotros radica la clave de los misterios de la fe, en nosotros se resuelve el enigma de la fe cristiana... Dios no es Dios si no es nuestro Dios... Dios es una palabra cuyo significado sólo es el hombre. La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser esencialmente referido a los hombres; en la creencia de que Dios no es un ser para sí mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es para nosotros, un ser bueno, y, ciertamente, bueno parra nosotros los hombres»¹⁹³.

La certeza de que Dios es un ser para nosotros la encuentra el protestantismo en la encarnación de Cristo. En su humanidad se pone fuera de toda duda la humanidad de Dios, en su amor está la certeza sensible del amor de Dios hacia el hombre. Por todo ello Feuerbach interpreta que la fe hace del Dios humano el verdadero y único Dios del cristianismo. El siguiente paso que da el filósofo es un razonamiento a la inversa, en busca

¹⁹¹ L. FEUERBACH: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW, vol. 9, p. 265. Trad. esp., p. 31.

¹⁹² L. FEUERBACH: Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, GW, vol. 9, pp. 353, 360, 362 y 363. La esencia de la fe según Lutero, en Escritos en torno a La esencia del cristianismo, pp. 3s., 14, 16 y 18.

¹⁹³ Id., pp. 366s. Trad. esp., pp. 23s.

de la justificación de su fórmula favorita de la transformación de la teología en antropología y del antropoteísmo. Para ello hace Feuerbach una peculiar lectura de la tesis teológica de la *communicatio idiomatum*. Si todas las cualidades de Dios pasan a Cristo, y a él en cuanto hombre, así también a la inversa: «todas las propiedades del hombre son transferidas a Cristo en cuanto Dios, para así hacer del Dios en Cristo un verdadero hombre y del hombre en él un verdadero Dios»¹⁹⁴.

Toda esta argumentación conduce a la conclusión buscada por Feuerbach: la fe convierte a Dios en hombre y al hombre en Dios; el objeto de la fe es solamente un signo, un medio, pero la realidad, el fin último de la fe es el hombre mismo. La fe significa la apropiación de Dios por el hombre y, entonces, ¿qué queda de Dios? ¿No subsiste únicamente la realidad del hombre? El misterio de la encarnación de Dios es la respuesta a esta pregunta: «La encarnación, esto es, la humanización de Dios, es al mismo tiempo la «divinización del hombre»; en tanto que Dios es hombre, así, a su vez, el hombre es Dios»¹⁹⁵. Con esta conclusión hemos vuelto al punto de partida, al presupuesto de que en la religión el hombre es el principio, el medio y el fin. «El hombre es el Dios del cristianismo». La historia del cristianismo no ha sido más que el proceso en el que se ha desvelado este misterio y se ha disuelto la teología en antropología. La expresión más palpable de esta disolución es el protestantismo: en él se reconoce implícitamente la esencia humana de Dios. «Sin embargo, el protestantismo ha mantenido al mismo tiempo, por lo menos teóricamente, tras este Dios humano el antiguo supranaturalista». Feuerbach se impone la tarea de superar con su obra esta contradicción del protestantismo: «La esencia de la fe, la esencia de Dios no es, como ha sido demostrado, más que la esencia humana puesta y representada exteriormente al hombre. Reducir la esencia extrahumana, sobrenatural y antirrational de Dios a la esencia natural, inmanente e innata del hombre significa liberarse del protestantismo, del cristianismo en general, de su contradicción fundamental; es reducirlo a su verdad. Este es el resultado necesario, irrefutable, inevitable del cristianismo»¹⁹⁶

En resumen, el proceso reductivo realizado por Feuerbach es el siguiente: la teología cristiana es esencialmente cristología, pero la cristología es esencialmente antropología. De ahí que la nueva filosofía que Feuerbach quiere inaugurar —la «filosofía del futuro»— pretenda ser una superación consciente de la religión teísta y la fundación de una religión del hombre (el antropoteísmo); pero una religión que rinda culto al hombre completo: del hombre que ha superado la escisión hegeliana entre el entendimiento y el sentimiento, y reconoce como humanos no sólo la razón, sino también el corazón; del hombre que reconoce la soledad y la pobreza del individualismo y descubre su ser real en la existencia comunitaria, en la unidad del Yo y el Tú, en el amor: «La nueva filosofía reposa en la verdad del amor, en la verdad del sentimiento. En el amor, en el sentimiento en general cada

¹⁹⁴ Id., p. 392. Trad. esp., p. 62.

¹⁹⁵ Id., p. 390. Trad. esp., p. 59.

¹⁹⁶ L. FEUERBACH: *Das Wesen des Christentums*, GW, vol. 5, pp. 600-603. Trad. esp., pp. 372-375.

hombre reconoce la verdad de la nueva filosofía». «El hombre particular para sí no tiene la esencia del hombre ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que, sin embargo, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el Yo y el Tú»¹⁹⁷.

Espero que esta apretada exposición haya sido suficiente para mostrar el carácter ambiguo del ateísmo de Feuerbach. No es solamente un ateísmo crítico ante la religión, sino que pretende ser también un ateísmo constructivo y humanista a partir de la religión misma. En efecto, comprendido el misterio humano de la religión, ésta nos desvela, según Feuerbach, el verdadero ser del hombre, su esencia infinita. Y despojada la divinidad de sus atributos, éstos son devueltos a su legítimo dueño, el hombre. Por eso Feuerbach estuvo pensando en poner a su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*, este otro título: *Nosce te ipsum*. También por eso calificó K. Barth a la antropología de Feuerbach como una «apoteosis del hombre»¹⁹⁸.

El mismo Feuerbach tenía plena conciencia de ello cuando resumió con estas palabras el significado de toda su obra: «Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de si Dios existe o no, la contraposición de teísmo y ateísmo, pertenece a los siglos XVII y XVIII. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre. En vez de una posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre, yo propugno la posición sensible, real, y, por tanto, necesariamente política y social del hombre. La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre»¹⁹⁹.

Fr. Nietzsche

Cuando Feuerbach murió, en 1872, Nietzsche acababa de publicar su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, un libro verdaderamente sorprendente que anunciaba con la genialidad de su autor uno de los rasgos más característicos de toda su obra: la concepción trágica de la existencia.

En efecto, lo primero que nos sorprende, no sólo en este libro, sino en toda la producción de Nietzsche, es la valoración de lo trágico, el cultivo de un pesimismo muy especial.

¹⁹⁷ L. FEUERBACH: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, vol. 9, pp. 319 y 338s. *Principios de la filosofía del futuro*, pp. 89 y 109s.

¹⁹⁸ K. BARTH: «L. Feuerbach», en L. Feuerbach, hrsg. von E. Thies, p. 13 (*Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1976).

¹⁹⁹ L. FEUERBACH: «Prólogo» a la primera edición de sus *Obras completas*, SW, vol. 2, pp. 410s.

¿Es que puede estimarse el pesimismo y una concepción trágica de la existencia y de la realidad? ¿No es la vida una búsqueda constante de la jovialidad, el bien-estar y la felicidad? ¿No es el pesimismo como un oscurecimiento de la alegría de vivir?

El mismo Nietzsche plantea estas preguntas, pero al plantearlas ya se adivina que él va a contracorriente, que se sitúa contra la racionalidad moderna, tan confiada en sus propios valores y convicciones, tan optimista acerca de sus ilimitadas posibilidades de progreso y sentido, tan convencida, en fin, del carácter amable y bondadoso de una realidad reconciliada y redimida; una realidad en la que, con ayuda de la fe y de la razón, el hombre occidental, confiado en sus verdades, está cómodamente instalado.

Convertido voluntariamente en un gran signo de interrogación y sospecha, Nietzsche se rebela contra la dirección común de su tiempo, distinguiendo con estas palabras entre el pesimismo de los griegos y el pesimismo corriente y vulgar: «Se adivina el lugar en que con estas preguntas quedaba colocado el gran signo de interrogación acerca del valor de la existencia. ¿Es el pesimismo, necesariamente, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados, como lo fue entre los indios, como lo es, según todas las apariencias, entre nosotros los hombres y europeos «modernos»? ¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud?... ¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte más valiente, el mito trágico? ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él, la tragedia? Y por otro lado, aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico... ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico? Y la «jovialidad griega» del helenismo tardío [¿no podría ser] tan sólo un arrebol del crepúsculo?»²⁰⁰.

En este libro ya está planteado el motivo del enfrentamiento de Nietzsche con toda la tradición occidental. La cultura occidental, dominada por la razón y la fe, ha buscado por todos los medios dominar la vida para que el hombre viva reconciliado con la realidad y cómodamente instalado en ella: todo debe tener un sentido que evite al hombre asomarse al abismo de la vida. Nietzsche, por el contrario, nos invita a arrojarnos al torbellino irracional, al abismo de la vida con todas sus consecuencias. Por eso él se enfrenta, además de a Sócrates, el símbolo de la lógica de la racionalidad, a Cristo, porque en una concepción trágica del mundo no hay lugar para la redención: «¡Guerra al ideal cristiano, guerra a la doctrina de la 'bienaventuranza' y de la salvación como meta de la vida, guerra a la supremacía de los sencillos y puros de corazón, a la supremacía de los que sufren y

²⁰⁰ FR. NIETZSCHE: Die Geburt der Tragödie, en Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, vol. 1, p. 12 (De Gruyter, Berlin, 1988). En adelante citaré KSA. El nacimiento de la tragedia, p. 26 (Alianza Editorial, Madrid, 1978).

fracasan!»³¹. Porque la redención, concepto esencial en la experiencia religiosa cristiana, presupone una realidad caída en el pecado y sometida a la limitación de la finitud de la que la obra de Cristo redime, es decir, salva del pecado y de la finitud. Por el contrario, según la concepción trágica del mundo, esa salvación es superflua, ya que no acepta la concepción trascendente de la culpa, y reconoce al mismo tiempo que la realidad está regida por la inexorable decadencia de cualquier ser particular, que, en su particularidad se desgaja de la vida del todo.

Vida y muerte, nacimiento y decadencia forman parte esencial de la existencia, que se acepta como tal. Porque, lejos de ser un pesimismo decadente y paralizador, el sentimiento trágico de la vida es una afirmación de ésta con todas sus limitaciones, incluso con lo horrible que encierra, ya que considera que la pluralidad de seres finitos no es más que la pluralidad de momentos de una totalidad en la que la vida se muestra con todo su esplendor, de manera que la desaparición de un ser finito no significa la aniquilación total, sino la vuelta al fondo global de la vida: «Todo es uno».

Nietzsche sigue así los pasos de Schopenhauer y de su pesimismo metafísico. Y consecuentemente sigue también los pasos de su ateísmo, como él mismo reconoció en numerosas ocasiones. En efecto, para Schopenhauer la religión nace del anhelo humano de superar los sufrimientos de la vida; así el cristianismo sería la religión que explica ese sufrimiento por la profunda maldad del mundo y del hombre: «El dogma cristiano

—escribe Schopenhauer— enseña que los hombres son una raza culpable por el mero hecho de existir, y cuyo corazón debe suspirar por redimirse de la existencia»²⁰¹. Y Nietzsche, por su parte, expresará en múltiples ocasiones su rechazo apasionado a una religión, el cristianismo, que en su opinión desprecia, envilece y condena al hombre, a una religión cuya historia no es más que «la necesidad de que una fe llegue a ser tan infame y vulgar como son las necesidades que deben satisfacerse con ella»²⁰².

Son cientos las páginas que podrían traerse aquí como ejemplo de ese desprecio y rechazo, formando un florilegio de verdadero odio intelectual al cristianismo: «No hay que dejar de reprochar al cristianismo que él tiene la voluntad de quebrar precisamente a las almas más fuertes y nobles. No hay que darse tregua mientras que no derribemos por tierra el ideal de hombre que ha inventado el cristianismo»²⁰³. La fe cristiana es para Nietzsche una «santa enfermedad» que empuja a creer que hay algo verdadero²⁰⁴. Con su perspectiva de salvación, el cristianismo es una manera de pensar típica del «hombre sufriente y

²⁰¹ A. SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung, en Sämtliche Werke. Hrsg. Von J. Frauenstädt, neu hrsg. Von A. Hübscher, vol. 2, p. 718 (Brockhaus, Wiesbaden, 1966). El mundo como voluntad y representación, p. 1180 (Aguilar, Madrid, 1927).

²⁰² FR. NIETZSCHE: Nachgelassene Fragmente, KSA, vol. 13, p. 156.

²⁰³ Id., p. 27.

²⁰⁴ Id., vol. 12, p. 413.

empobrecido»²⁰⁵, que se hunde con gesto hierático y de disgusto ante la vida. Por ello Nietzsche tiene al cristianismo como la «más funesta mentira de seducción que se ha dado hasta ahora, la más nociva»²⁰⁶, como el proceso de desnaturalización y esclavitud del hombre²⁰⁷, como una enfermiza decadencia cuya mejor representación es el sacerdote, lleno de odio contra la bondad y sabiduría de la naturaleza y de la tierra, contra los sentidos del cuerpo, contra los espíritus libres y orgullosos²⁰⁸. Éste es, en conclusión su juicio: el cristianismo es «la mayor corrupción pensable (...) Ha convertido cada valor en una vergüenza, cada verdad en una mentira, la integridad en una vileza del alma (...) Ha vivido de los estados de necesidad, ha creado estados de necesidad para perpetuarse... Con el gusano del pecado, por ejemplo (...) La cruz como distintivo para la más secreta conspiración que ha habido contra la salud, la belleza, contra lo bien hecho, la valentía, contra el espíritu y la bondad del alma, contra la vida misma (...) Tengo al cristianismo como la mayor maldición... como un estigma mortal de la humanidad... ¡Y pensar que se cuenta el tiempo a partir del día nefasto en que comenzó esta fatalidad, a partir del primer día del cristianismo! ¿Por qué no mejor empezar a contarlo a partir de su último día? ¿A partir de hoy?»²⁰⁹

El pathos ateo de Nietzsche ansía la liberación del hombre; pero mientras que para

Schopenhauer la liberación se resume en dos palabras —autoconocimiento y negación: «El único error innato que albergamos es el de creer que hemos venido al mundo para ser felices»²¹⁰— Nietzsche propone que el hombre construya su existencia desde unos valores radicalmente diferentes a los del cristianismo y al socratismo, desde una «transvaloración de todos los valores»²¹¹, desde los valores de la vida, desde la aceptación apasionada de la vida con todo lo que ella tiene de trágico, pues el sentimiento trágico nace, no de la lucha desesperada contra la aniquilación, sino del conocimiento de la realidad finita de los seres individuales, que son sólo elementos de la vida total, de cuyo fondo nacieron y a cuyo fondo han de volver: todo es uno, repitémoslo. Ese es el enigma resuelto de la realidad, que se desenvuelve en figuras finitas, las cuales, a su vez, vuelven al fondo infinito de la vida. Por eso Nietzsche se vuelve contra el ascetismo cristiano; no en primer lugar por discrepancias de tipo moral, sino por algo más profundo, por una radical diferencia en la concepción del hombre, en la cuestión del sentido de su existencia. ¿Por qué existe el hombre? Según Nietzsche la finalidad del ascetismo es calmar el dolor que en el hombre provoca esta pregunta sin respuesta. El problema del hombre no es el dolor, sino la falta de una razón, de un sentido en el dolor. Justamente eso es lo que ofrece el ascetismo al hombre: «El ideal

²⁰⁵ Id., vol. 13, p. 53.

²⁰⁶ Id., vol. 12, p. 570.

²⁰⁷ Id., p. 499.

²⁰⁸ Id., pp. 330s.

²⁰⁹ FR. NIETZSCHE: *Der Antichrist*, KSA, vol. 6, pp. 252s.

²¹⁰ A. SCHOPENHAUER: op. cit., p. 729. Trad. esp., p. 1190.

²¹¹ FR. NIETZSCHE: *Der Antichrist*, KSA, vol. 6, p. 253. Véase también, por ejemplo, *Nachgelassene Fragmente*, KSA, vol. 13, pp. 27s.

ascético le ofrecía un sentido. Era hasta ahora el único sentido, pero mejor algo que nada; el ideal ascético era el «a falta de algo mejor» (*faute de mieux*) por excelencia que había hasta ahora. En él era explicado el dolor, llenaba un inmenso vacío y cerraba la puerta a todo nihilismo suicida. La interpretación que daba del dolor —no hay duda de ello— traía un nuevo dolor, más profundo, más interior, más ponzoñoso y corrosivo para la vida: explicaba todo dolor desde la perspectiva de la culpa... Pero a pesar de todo... el hombre estaba con ello salvado, pues tenía un sentido y ya no era una hoja que se lleva el viento ni un juguete del absurdo, del «sin-sentido»; en adelante él podía querer algo, no importa qué, por qué y para qué: la voluntad misma estaba salvada. No puede negarse lo que conlleva la voluntad del ascetismo y su dirección: ese odio contra lo humano, incluso contra lo animal y lo material, esa aversión a los sentidos, a la razón misma, ese miedo a la felicidad y a la belleza, ese rechazo de toda luz, de todo cambio, del devenir, de la muerte, del deseo mismo. Todo ello significa —si nos arriesgamos a pensarlo— una voluntad de aniquilación, una hostilidad contra la vida, una negación de las condiciones fundamentales de la vida, ¡pero hay y permanece una voluntad!. Digo para terminar lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer...»²¹². La larga cita de Nietzsche está, creo yo, suficientemente justificada como exacto resumen del anhelo humanista del ateísmo de Nietzsche. Repito: no es sólo una cuestión moral que atañe al comportamiento, sino sobre todo una cuestión antropológica acerca del sentido.

Así pues, en este apasionado rechazo del cristianismo tenemos el anhelo de hacer y proclamar al hombre único señor de la vida. Pero ¿es sólo un problema con el cristianismo el que tiene Nietzsche? ¿Y Dios? Nietzsche da por supuesto que Dios no existe y, por tanto, no puede vivir más que en la conciencia de los hombres. Pero —y éste es su famoso anuncio— ya hace tiempo también que Dios ha muerto en la conciencia de los hombres europeos porque éstos lo han matado. Con él deben caer también todos los valores y concepciones de la vida que tenían a Dios como fundamento y que daban sentido al hombre: toda la tradición cultural predominante en Occidente. La conocida parábola del «hombre loco» de *La gaya ciencia*²¹³ es uno de los textos más comentados de la filosofía en el s. XX. Como su extensión nos impide reproducirlo completo, me referiré a algunos aspectos fundamentales.

En primer lugar, hay que indicar quiénes son los interlocutores del hombre loco: los ateos —podríamos decir, remedando a Feuerbach y a Nietzsche— «simples» y «vulgares», aquellos a los que la pregunta acerca de Dios les causa risa. Para Nietzsche su actitud es tan reprochable como la de los creyentes ciegos: no se sienten turbados por nada y viven como si tal cosa. Recuerdan dichos ateos «simples» a un conocido político que ya no está en

²¹² FR. NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral*, KSA, vol. 5, pp. 411s.

²¹³ FR. NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, vol. 3, pp. 480-482. Las citas que siguen están tomadas de estas páginas.

primer plano, y de cuyo nombre no quiero acordarme, que, preguntado por la cuestión religiosa, contestó con absoluta indiferencia: «Si Dios existe, a mí que me deje en paz».

Después Nietzsche quiere arrancar a estos hombres de su cómoda indiferencia y hacerles ver las consecuencias grandiosas que se derivan del hecho de que los hombres han matado a Dios: «¿Quién nos ha dado —les pregunta por la magnitud de su acción— la esponja para borrar el horizonte entero?... ¿No sentimos ya el vacío?» ¿No es necesario encender la linterna en pleno día? «Lo que el mundo tenía hasta ahora de más sagrado y poderoso ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos... ¿No es la grandeza de esta acción demasiado grande para nosotros? ¿No sería necesario que nosotros mismos nos convirtiésemos en dioses para parecer dignos de esta acción?».

La grandeza de esta acción implica, entonces, desechar la idea de Dios, pues ella nos ofrece demasiadas facilidades para enfrentarnos a la vida; hemos hecho bien en matarle, proclama Nietzsche, pues Dios era el encargado de cubrir nuestras faltas e incapacidades, el encargado de eludir nuestras responsabilidades y el que nos privaba, por tanto, del riesgo de nuestra libertad. Hay, sin duda, en el ateísmo de Nietzsche un sentimiento de rebeldía y de soberbia —la *hybris* de los antiguos— ante aquel que ha impedido que el hombre fuese él mismo el creador de su existencia: «¿Qué haría falta crear si hubiese dioses?», se pregunta con arrogancia. Y con más arrogancia responde: «Si existiesen los dioses, ¿cómo soportaría yo el no serlo? Luego no existen los dioses»²¹⁴.

Esta noticia anuncia un futuro nuevo para el hombre occidental que ya se vislumbra en Europa: «Este nuevo y gran acontecimiento —que «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha vuelto increíble— comienza ya a extender sus primeras sombras sobre Europa». Pero este acontecimiento no es de ninguna manera algo sombrío, sino que anuncia una nueva aurora para el hombre: los espíritus libres, al comprender «que el antiguo Dios ha muerto nos sentimos —dice Nietzsche— iluminados como por una nueva aurora. Nuestro corazón desborda de gratitud, de admiración, de presentimiento y de esperanza... si el horizonte no está claro, está al menos de nuevo libre»²¹⁵. Ya se ha desprendido el hombre de la compañía tranquilizadora, de la guía segura de Dios, y debe estar dispuesto a continuar solo su camino, para construir él mismo ese camino; pero esta soledad no le arredra: «Estoy solo y quiero estarlo —dirá Zarathustra— con el cielo claro y el mar libre»²¹⁶.

¿Que nos queda ahora?

²¹⁴ FR. NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra*, KSA, vol. 4, pp. 111 y 110.

²¹⁵ FR. NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, vol. 3, pp. 573s.

²¹⁶ FR. NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra* KSA, vol. 4, p. 203.

Hasta aquí ha llegado el humanismo ateo. Podemos ahora preguntarnos si se han cumplido sus expectativas y sus esperanzas. Dios ha muerto en la conciencia de muchos, es verdad, pero ¿qué tenemos ahora? Este es otro tema que requeriría sesión aparte. Pero no me resisto a un mínimo esbozo de planteamiento.

Nietzsche mismo parece haber adivinado la pregunta. Hay en toda su obra una advertencia machacona, una verdadera obsesión: si no hacemos de la muerte de Dios un renacimiento grandioso y una continua victoria sobre nosotros mismos, habremos de pagar cara esta pérdida; si el hombre que ha sido capaz de acabar con Dios no ocupa su lugar y asume su responsabilidad, ningún sol habrá salido en el horizonte del porvenir humano:

«Dios ha muerto, ahora queremos nosotros que viva el superhombre»²¹⁷. El ateísmo humanista se caracteriza por la proclamación del hombre como centro y fin último de la realidad y, consiguientemente, por la sustitución de la religión trascendente por un ethos, por una exigencia moral en la que el hombre es la ley suprema. Se trata de un ateísmo, tanto en Nietzsche como en Feuerbach, cuyo verdadero sentido es ser una «apología del hombre»²¹⁸. Ahora bien, esta autonomía proclamada por el humanismo ateo exigía un renunciamiento trágico, una entrega exigente a la tarea de construir un mundo de afirmación de lo humano. Sin embargo ¿en qué ha quedado todo ello? ¿en qué han quedado las esperanzas de ese humanismo sin Dios? En la disolución del hombre mismo.

Los signos de dicha disolución son muy numerosos y no los podemos desarrollar aquí. Baste con pensar en las elaboraciones teóricas posteriores a Feuerbach y a Nietzsche, que se condensan en conocidas fórmulas muy expresivas de la nueva situación. El hombre es un mito —proclama Foucault²¹⁹— una quimera sin consistencia más allá de él mismo en su radical individualidad y aislamiento. ¿Cómo pensar entonces en una antropología con algún fundamento? ¿Dónde está, entonces, el fundamento objetivo de los valores por los que debemos luchar y a los que debemos convertir en ideales de vida? En ninguna parte. Toda pretensión de fundamento último merece el reproche de fundamentalismo por parte de quien, frente a cualquier compromiso teórico o práctico, prefiere la comodidad del relativismo y la flexibilidad de su «rollo» particular: «Cada noche un rollo nuevo —canta ese apóstol de la postmodernidad que se llama J. Sabina—. Ayer el yoga, el tarot, la meditación. Hoy el alcohol y la droga. Mañana el aeróbic y la reencarnación»²²⁰.

Pero esta situación de nihilismo, vislumbrada ya por Nietzsche, era para él un drama sangrante que exigía la decisión y el compromiso de lucha por parte del hombre para crear nuevos valores dignos de su nombre. Pues bien, lo novedoso hoy es el surgimiento de un

²¹⁷ Id., p. 357.

²¹⁸ E. FINK: La filosofía de Nietzsche, p. 187 (Alianza, Madrid, 1980).

²¹⁹ Cfr. M. FOUCAULT: Las palabras y las cosas (Siglo XXI, México, 1970). Arqueología del saber (Siglo XXI, México, 1970).

²²⁰ Citado en L. GONZÁLEZ-CARVAJAL: Ideas y creencias del hombre actual, p. 172 (Sal Terrae, Santander, 1996).

pensamiento feliz ante la ausencia de fundamento, feliz ante la falta de convicciones y de sentido; lo novedoso respecto de Nietzsche es un «nihilismo sin tragedia». Lipovetsky lo ha dicho en pocas palabras: «Dios ha muerto, los grandes ideales se apagan, pero a nadie le importa un bledo: ésta es la alegre novedad»²²¹.

Y si ni siquiera tiene sentido una antropología y una moral objetiva, menos lo tiene una religión del hombre, aquel antropoteísmo que quería Feuerbach. Ahora la ciencia y la eficacia técnica tienen la última palabra, y ha desaparecido todo vestigio de lo sagrado e incluso de lo espiritual en el hombre: es el paso del ateísmo a la irreligión del que habla Althusser en su lectura de Marx²²². La irreligión no es sólo un rechazo del Dios trascendente, sino también un rechazo de la experiencia espiritual en la vida humana, una insensibilidad del espíritu en el hombre, porque la ciencia se ha convertido en su único horizonte.

Y es así como se ha llegado a una «autodestrucción del humanismo», pues «allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre» según la certera expresión de N. Berdiaev²²³. Un humanismo, pues, que hay que rehacer. M. Buber, el filósofo judío de tan profunda sensibilidad humana y religiosa, decía que el hombre conoce dos formas de relacionarse: la relación objetiva con el mundo de los objetos (Yo-Ello) y la relación personal que nos abre al otro y a Dios (Yo-Tú). Ambas formas de relación son necesarias al hombre. El problema es cuando, siervos del trabajo, de la posesión de cosas y de la búsqueda obsesiva del comfort cotidiano; es decir, esclavos felices de una existencia superficial y vacía, olvidamos la esencial condición espiritual del hombre que se expresa en la relación Yo-Tú.

Cuando ello sucede, dice Buber, cuando renunciamos a la vida espiritual de la relación Yo-Tú, vivimos un eclipse de Dios. Entonces no se puede «reconocer a Dios ni a ningún absoluto auténtico que se manifieste a los hombres... Tal es la naturaleza de esta hora. Pero

¿cómo será la próxima? Existe una moderna superstición según la cual el carácter de una época actúa como fatum para la siguiente... No se puede nadar contra corriente, se dice.

¿Pero no se puede quizás nadar siguiendo una nueva corriente cuya fuente se halla aún oculta? En otra imagen: la relación Yo-Tú se ha ocultado en las catacumbas, ¿quién puede decir con cuánto mayor poder surgirá de ellas?»²²⁴.

²²¹ G. LIPOVETSKY: La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo, p. 36 (Anagrama, Barcelona, 1988).

²²² Cfr. P. BLANQUART: «Ateísmo y estructuralismo», en El ateísmo contemporáneo, vol. II, p. 497.

²²³ N. Berdiaev: Una nueva Edad Media, p. 21 (Apolo, Barcelona, 1932).

²²⁴ M. BUBER: Gottesfinsternis, p. 131 (Lambert Schneider, Gerlingen, 1994).

El hombre como ser religioso en Martin Buber²²⁵

Gerardo Iván Juárez

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo de investigación se llevará a cabo una amplia descripción del pensamiento del filósofo hebreo austríaco Martin Buber, en lo que le compete con respecto al tema de Dios y el hombre, marcado claramente en tres de sus obras que yo he considerado las más importantes. Estas obras básicas son ¿Qué es el hombre?, Yo y tú y Eclipse de Dios, todas escritas por el mismo filósofo. En el desarrollo de este se presentarán opiniones de distintos filósofos del hombre y de la religión, así como quienes han hecho comentarios propiamente al pensamiento de Buber.

Esta obra consta de tres capítulos en los que se abarcarán los temas de Dios, el hombre y la religión. En el primer capítulo se ha intentado llegar con palabras de Buber, a la esencia del hombre por el camino del estudio histórico y antropológico de la filosofía, de tal manera que se pueda determinar su posición en el mundo y en la sociedad, y asimismo el fin último por el que tanto se han cuestionado los filósofos a lo largo de la historia. Una variedad de filósofos es criticada por Buber en su obra antropológica, de modo que elige lo que mejor le parece para la elaboración de sus propios argumentos. Para esta investigación, son citados primordialmente Agustín de Hipona y Aristóteles, al menos en este primer capítulo.

En el segundo capítulo se estudiará el impacto de la religión en la vida del hombre, la manera en la que los hombres de cada tiempo han ido idealizando alguna divinidad para darle sentido a su vida, acercándonos también al por qué de esa necesidad religiosa para dar sentido, para así mismo, ir construyendo en sentido ritual y celebrativo lo que hasta estos días hemos conocido como el acto religioso, esto mediante un lenguaje meramente filosófico sin pretensiones teológicas de ninguna religión en especial.

La cultura de hoy forma parte de una sección de este proyecto, en un sentido en el que se identifique o separe cada elemento. Lo más elemental, al menos desde mi perspectiva, es lo que Buber aclara para considerar a una religión como un acto de verdadero culto, o en sus palabras, un verdadero encuentro personal con la divinidad a la que se le presenta. Las críticas por parte de ateos modernos, contemporáneos y post contemporáneos se hacen presente también en la última parte de este interesante capítulo.

²²⁵ Arroyo, L. M. (2006). *Humanismo y cristianismo. El Humanismo ateo*. Thémata. Revista de Filosofía. Número 36.

En la última sección de esta investigación documental filosófica se presentará el modo en el que Buber ha defendido la conexión entre el ser humano y Dios en un encuentro que aparece en todas sus obras y que ha sido comentado por muchos autores de filosofía de la religión; este es un encuentro que él denomina relación recíproca y vivificante. Ante este encuentro se presume lo que en un principio se dudaba acerca de la finalidad de esta investigación, si es posible que el hombre pudiera alcanzar su fin último a través de la acción religiosa. Lo sorprendente en este estudio no es solamente la afirmación a tal interrogante, si no la manera en la que podemos rescatar del itinerario de Martin Buber el modo en el que se puede ser feliz con Dios.

En esas páginas encontraremos temas en los que se toque la relación de los seres humanos con otros, el goce de la amistad y la vida en el amor; en ese contexto, la realidad personal de Dios se hace presente en el desarrollo del mismo tema, en el que también se defiende el modo en el que Él mismo con su omnipotente autoridad es capaz de brindar amor con quien tiene un encuentro vivo.

Cada una de las páginas que se presentan en la presente obra de investigación, han de ser vitales para responder a las cuestiones que el hombre pensante ha hecho a lo largo de la historia.

En cuanto a quienes se forman intelectualmente, notarán que, pese a la elaboración de esta misma en un instituto religioso, no fue realizada a fin de resaltar una divinidad o creencia en específico. Sin embargo, estoy seguro de que para quienes están en el sendero de la búsqueda de la verdad, será bastante valiosa la lectura de esta obra.

CAPÍTULO I

Construcción del objeto de Estudio

En el estudio que he llevado a lo largo de la licenciatura, he tenido la oportunidad de profundizar en los varios temas que han dejado huella en mi mente, propiamente de la Teodicea y la Antropología, de manera que el conocimiento que de ellas se desprende han surgido algunas pautas para la realización de un proyecto de investigación. El estudio específico que se realiza dentro de la Institución educativa en que me desempeño es especial para una formación de índole religiosa, particularmente sacerdotal, por lo que el hecho de tocar temas de las asignaturas mencionadas anteriormente ha de despertar siempre algo especial en mi pensamiento e interés.

Planteamiento del Problema

La filosofía ha surgido ante la inquietud del hombre de querer obtener respuestas a todas sus dudas existenciales, siendo por ello raíz, fuente y cauce de la misma ciencia y sabiduría.

Los temas que la integran fueron desarrollados por sabios de todos los tiempos, personas que se interesaron en la vida y la muerte, el tiempo y el espacio, la naturaleza, el hombre, el más allá y Dios. Muchos han sido los autores que de las disciplinas dichas han investigado, obviamente desde su tiempo, contexto social, cultural, familiar y sobre todo, su auténtico pensamiento.

Desde los antiguos hasta los post modernos han sido interesantes para querer desarrollar un trabajo bajo su delimitación, pero fue el filósofo judío Martin Buber quien elegí para desarrollar una tesina. Este pensador, a quien algunos llaman el filósofo de la dialéctica, es originario de Viena, 1878. Lemberg fue el lugar donde pasó los años de adolescencia, con Salomón Buber, su abuelo quien fue uno de los dirigentes más destacados del movimiento racionalista e ilustrador dentro de las comunidades judías de esa región. Por el contexto intelectual y religioso en el que se veía envuelto, pronto fue educado en la tradición "hasídica" o piadosa judía.

El modo de pensar de Buber lo he conocido por las obras más importantes que redactó, que son tres. La primera es una obra de antropología filosófica, ¿Qué es el hombre?; en ella Buber hace un recorrido por las corrientes de pensamiento antropológico que han surgido a través de la historia de la filosofía, mismas que han sido de alguna manera relevantes o interesantes para él. Hace un comentario en cada etapa de la historia y en cada filósofo de lo que él cree que fue correcto de su antropología y en lo que no cree que fue tan certero, añadiéndole al mismo tiempo lo que sería mejor. La segunda, Yo y Tú, es una demostración de lo importante que es considerar a la persona como lo que es, tanto a la persona propia como a los demás, y no de una manera conjunta o grupal y colectivista, sino individual y en su totalidad, describiendo al mismo tiempo lo vital que es el descubrir la esencia de ambos en el encuentro recíproco y vivificante que se logra en la relación de ambos. Esta misma relación la halla y la describe con el Tú pero refiriéndose al Ser divino, a Dios.. Lo que verdaderamente no será igual, será la relación con el mundo y el entorno en el que el hombre se halla situado, que son las cosas y los objetos a las que Buber denominó "Ello"; esta relación del Yo y el Ello es simplemente un encuentro separado, no recíproco ni vivo como en el caso del Yo y el Tú, no hay experiencia ni hay profundidad en la misma. En la última, Eclipse de Dios, Martin Buber hace una descripción de la religión en el ámbito de la filosofía, en la que muestra el modo de actuar del hombre en su aspecto religioso a lo largo de la historia. Así mismo, expresa las conclusiones que los filósofos han presentado en sus obras de investigación, agregando Buber, como en el caso de ¿Qué es el hombre?, los convenientes e inconvenientes de los autores al expresar sus posturas con respecto a Dios y la religión. Detalla en esta obra la relación del hombre entre él y Dios a través de la religión, cómo debe ser una viva religión, el impacto en el ámbito ético, las concepciones que ha habido de la misma, etc.

Por medio de estos libros me ha sido posible descubrir la clave del pensamiento del filósofo judío Martin Buber en cuanto al hombre y Dios: la relación. Con este punto básico se pueden entender las muchas otras obras que ha escrito, el contexto con el que fueron elaborados y el fin. La relación viva y recíproca es la columna vertebral en el pensamiento de Martin Buber.

En lo que compete a la cuestión bibliográfica para la elaboración documentada del trabajo de investigación, me he percatado de la existencia física de bastantes libros cuyo contenido temático ha de relacionarse con lo que me interesa para trabajar y comentados bajo la delimitación del pensamiento del filósofo personalista Martin Buber. Estas obras las pude encontrar en el área de antropología y de filosofía de la religión de la biblioteca de la institución en la que estoy realizando la licenciatura en filosofía.

Para hacer una especificación más clara de lo que quiero presentar en el trabajo de investigación, decidí abordar tres temas generales que serán la raíz de los textos que serán desarrollados en la tesina de una manera comentada según mi opinión, al pensamiento de Buber. Estos temas han de ser, primeramente, el hombre, luego el tema de Dios, y por último y como para hacer que esto tengo algo más que un hilo conductor, y sea un verdadero trabajo, tocar el tema de la relación entre el hombre y Dios.

Me ha interesado abordar esos temas, de manera que la columna vertebral de esta obra sea la razón por la que el hombre ha de tener que acudir a una divinidad para alcanzar su fin último, de modo que he de tener que comenzar la obra en un completo y detallado panorama de la filosofía del hombre, bajo la guía intelectual del pensador judío que elegí, pasando por las cuestiones existenciales que se plantean en ¿Qué es el hombre?, los autores que han aportado valiosa información, sus ideas del por qué el hombre ha sentido alegría, tristeza, duda, conocimiento, el modo de existir entre los demás seres del cosmos y de la misma realidad sensible e inmaterial, claro, sin dejar pasar las teorías que se han presentado de la composición esencial del ser pensante, y de una manera muy imprescindible, lo que hace el hombre para alcanzar su fin último, ser feliz.

En una segunda instancia, abordaría el plano de lo que le compete a la filosofía de la religión, en un sentido que debo aclarar expresamente, que no se ahogue ni profundice en ninguna de las religiones habidas y por haber, sino que la descripción o el desarrollo del tema vaya ante el flujo del filosofar sobre el comportamiento humano en la religión. En la obra Eclipse de Dios, Buber muestra una gama de concepciones interesantes que se han tenido de la divinidad que ha atraído al hombre a comportarse de una manera y otra, y claro, la conclusión que han tomado esos autores, tanto ateos como creyentes a su modo, y entrando también a lo que a lo largo de la historia ha ido construyendo el hombre hasta formar lo que han sido las religiones, terminando este apartado con una interesante opinión de algunos filósofos acerca de la realidad de esta dependencia del hombre a su divinidad.

La última parte que comprende los temas que he abordado, ha de tener que ver con la intrínseca conexión que se ha plasmado entre el ser racional hombre y el ser divino que otorga la felicidad al anterior, Dios. Con ello ha de responderse a las interrogantes que puedan surgir en el camino hasta la recta final de la obra de investigación, explicando claramente los problemas que se han tratado también anteriormente.

En esa misma relación hombre – Dios, Buber no ha dejado a desear nada en sus obras, de modo que si lo fue interesante para mí en el contexto académico y religioso en el que me estoy desarrollando, de una manera muy similar lo ha de ser posiblemente para quienes pertenecen a algún otro tipo de culto religioso. De la obra que desarrolle no espero que sea una aportación magnánima para el universo de los pensadores, pero sí que pueda servir de referencia para quienes están también en el camino de descubrir la verdad del hombre, Dios, y su relación viva y recíproca como dice Buber, del hecho de lograr ver al hombre fuera del plano de la cosificación como modelo de comportamiento según afirma Javier Antuna García²²⁶ comentando a Buber, del mismo modo que Carlos Díaz afirmando que el hombre puede describirse en treinta interesantes palabras, pero que yo resumo en tres: libertad, diálogo y misterio.²²⁷

Problematización

Podrían enunciarse las siguientes preguntas de modo que ayuden a orientar la investigación por un cauce específico dentro del profundo horizonte intelectual de la filosofía, determinadamente en las vertientes antropológico – religiosas:

- ¿Cuáles son los aspectos en los que la filosofía profundiza acerca del conocimiento del hombre?
- ¿Cuál es el impacto de la religión en el ser del hombre y la filosofía?
- ¿Cómo es la relación, filosóficamente hablando, entre Dios y el hombre?

Hipótesis

Siendo que la investigación permite al sujeto obtener el conocimiento específico de algún tema en el que ha puesto su mirada, de tal manera que su intelecto será enriquecido, presento ahora algunas de las hipótesis que se han de comprobar en el desarrollo del proyecto:

- El hombre es un ser que depende meramente tanto del cuerpo como del alma, y por poseer este segundo elemento, tiene la capacidad de trascender; es un ser que forma parte del cosmos, es el único ser del universo con capacidad racional, y por

²²⁶ *Antropología de la Vida Humana*; Javier Antuna García. UCC. Sinaloa, México. 2013 P. 82

²²⁷ *Treinta Nombres propios*; Carlos Díaz, IEM, Salamanca 2002. Pp. 109 - 113

ello se ha preguntado a lo largo de la historia el porqué de su existencia, su origen y su porvenir. En materia de Martin Buber, el hombre tiene como característica clave la relación.

- La religión ha surgido desde los primeros tiempos de la historia del hombre, construyéndose a partir de su necesidad de establecer un contacto con alguna divinidad a la que considera un ser superior que él mismo. Se ha visto que, para el hombre, ser religioso es vital para alcanzar su fin último.
- La relación del hombre con su Dios según Martin Buber, se da de manera personal, de modo que la experiencia de encuentro entre ambos elementos de dará efectivamente experiencial, recíproca y vivificante.

Justificación

El hombre ha sido siempre un objeto de estudio de los más interesantes en la historia, tanto en su ser como en el sentir, pensar y actuar; es un interés que no le es indiferente a nadie, pues su estudio ha sido en beneficio tanto para la ciencia como para los fines prácticos de cada persona. Dentro de las variables mencionadas, el fin último del hombre ha sido el tema más polémico entre los pensadores, más cuando se le adhiere a ésta, la religión como parte necesaria de este fin. En este proyecto se pretende explicar la necesidad de actuar, religiosamente hablando, del hombre, para alcanzar su fin último, en el contexto de pensamiento del filósofo y escritor austríaco-israelí Martin Buber. Con este proyecto, podremos saber si verdaderamente el hombre puede alcanzar la felicidad practicando una religión, o dicho en otras palabras, teniendo una relación con determinada divinidad; la sociedad siempre ha esperado la respuesta a esta teoría, pues el ser feliz es una cuestión que nos interesa a todos, y que buscamos obtener por cualquier medio. Dependerá de quien lea esta obra si quiere resolver el problema de su felicidad por medio de la religión.

Objetivo General

Explicar el modo de actuar religioso del hombre como necesidad para alcanzar su fin último, en el contexto de pensamiento del filósofo judío Martin Buber.

Objetivos Específicos

Presentar el horizonte de estudios del hombre en un panorama filosófico del pensamiento de Buber, dirigidos a la plenitud de este.

Describir un análisis filosófico de la religión como un estudio que responda a las interrogantes existencialistas y perfeccionistas del hombre, sin ahondar en ninguna creencia específica.

Mostrar la necesidad del hombre por tener una relación estrecha con la divinidad en su persona, suponiéndole un curso y estilo de vida, tal y como lo presenta el filósofo judío en sus obras.

CAPÍTULO II

Filosofía del Hombre

Un ser en el cosmos

Martin Buber comienza su obra más importante de antropología con el ejemplo del rabino Bunam de Pryzucha, quien intentó, pero prefirió no escribir nada, acerca del hombre. Para Buber fue un acto de ingenuidad de un verdadero sabio, que sabía que el hombre es el objeto más digno de estudio, pero parece como si no se atreviese a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentido auténticos. Este primer punto de mi obra de investigación tratará de ubicar la existencia del hombre en un estudio filosófico, dentro de las vertientes antropológicas y cosmológicas.

Es de interés para el filósofo judío comenzar con el filósofo moderno Emmanuel Kant, quien, según Buber, “no se ocupa para nada de qué sea el hombre ni toca seriamente ninguno de los problemas que esa cuestión trae consigo”²²⁸; el espacio específico que ocupa el hombre en el cosmos, la relación con la realidad, origen y fin, la comprensión con sus seres queridos, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros ordinarios y extraordinarios, con el misterio, con lo que compone la trama de su vida. Podría decirse que Kant parte de una postura existencialista al plantear las preguntas que cuestionan el origen, ser y que hacer del hombre. Sin embargo, Buber considera que esa antropología no entra la totalidad del hombre. “Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental”.²²⁹ Esta totalidad del hombre a la que Buber se refiere, es hablar de lo que él llama YO, el ser humano en todos sus aspectos, un yo mismo en plenitud.

Kant ha dicho que las preguntas existenciales del hombre son cuatro, y ante ellas, la filosofía puede prestar ayuda a través de la antropología, pues “las diversas disciplinas filosóficas no reflexionan ni pueden reflexionar sobre la integridad del hombre. O bien una disciplina filosófica prescinde del hombre en su compleja integridad y lo considera tan sólo como un trozo de la naturaleza, como le ocurre a la cosmología, o bien –como ocurre con todas las demás disciplinas- desgaja de la totalidad del hombre el dominio que ella va a estudiar, lo demarca frente a los demás, asienta sus propios fundamentos y elabora sus propios

²²⁸ BUBER M., *¿Qué es el hombre?*; Fondo de Cultura Económica 1992 P. 12

²²⁹ *Ibíd.* 12 y 13

métodos”²³⁰. Es así como Martin Buber cree que se desarrolla, en parte, la postura antropológica de Kant. Y ya que se está tocando el tema de la materia que filosóficamente le corresponde reflexionar del hombre, será conveniente citar lo que Buber recalca acerca de la misma:

“Una antropología legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre”²³¹. Es esta totalidad de la que hace un momento se hablaba, es esto un abarcar al hombre en su texto y contexto, es decir, en lo que compete a su persona como lo que le rodea, su sentir, pensar y actuar.

Más aun, al hablar que del hombre se tiene que conocer en su todo, Buber sostiene que es necesario conocerle en su actuar no solamente de manera individual sino colectiva. Lo comenta Diego Sánchez Meca también, de esta manera: “muchos pensadores han sostenido que lo que más importa en el hombre no es lo humano individual, sino lo común, cualquiera que sea la manera en que designen eso común en el hombre singular. En contraste con ellos, otros pensadores han creído que solamente el hombre individual es digno de atención. Al igual que Miguel de Unamuno, cuando contrapone lo humano y lo humanitas, el contraste social, el *homo oeconomicus*, la *res cogitans*, el sujeto trascendental y otras abstracciones, cree que es este hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, juega y duerme, el verdadero sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, lo peculiar de Buber es propugnar un método de concretez y de inmediata aproximación a los problemas humanos”.²³² Y al hablar de estos problemas humanos, es interesante pensar todo lo que esta expresión podría abarcar, y que, coincido con Buber, es menester, llegar hasta los límites de estos aspectos para que el estudio del hombre sea formidable.

La antropología filosófica, como ciencia hecha y derecha, es poseedora de objeto de estudio formal y material bien definido, por lo tanto, no ha de ser un simple estudio que quiera afectar otro campo, en palabras del filósofo judío: “no pretende reducir los problemas filosóficos a la existencia humana ni fundar las disciplinas filosóficas, como si dijéramos, desde abajo y no desde arriba. Lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre.”²³³

Ésta, por ocuparse de las cuestiones fundamentales del filosofar humano, habrá que entenderse en el contexto buberiano, como la disciplina filosófica fundamental. Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica. En el manual que contiene sus cursos de lógica, que no fue editado por él mismo ni

²³⁰ Ibíd. 17

²³¹ Ibíd. 19

²³² SÁNCHEZ MECA, D., *Martin Buber*, Herder. Pp. 120 y 121

²³³ BUBER M., *¿Qué es el hombre?*; Fondo de Cultura Económica 1992 P. 19

reproduce literalmente los apuntes que le sirvieron de base, pero que sí aprobó expresamente, distingue una filosofía en el sentido académico y una filosofía en el sentido cósmico (in sensu cósmico) dice Buber. Caracteriza a ésta como la “ciencia de los fines últimos de la razón humana”, o la “ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón”. Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas que son ya parte del conocimiento de quienes entran en el ambiente de la filosofía: “1.- ¿Qué puedo saber? 2.- ¿Qué debo saber? 3.- ¿Qué me cabe esperar? 4.- ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología.” Y añade Kant: “En el fondo todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última.”²³⁴

La antropología se encuentra ante un objeto de estudio del todo diferente a los demás, dice Buber, pues se le presenta al hombre él mismo, en el sentido más exacto, como objeto. Y ya que se ha puesto en el campo de juego el tema de la totalidad, lo cual yo llamaría plenitud, la persona en su plenitud, es tiempo de hablar también de quien es responsable del estudio del hombre, el investigador, quien “no puede darse por satisfecho, como en el caso de la antropología como ciencia particular, con considerar al hombre como cualquier otro trozo de la naturaleza, prescindiendo de que él mismo, el investigador, también es hombre y que experimenta en la experiencia interna su ser hombre en una forma en la que no es capaz de experimentar ninguna otra cosa de la naturaleza, no sólo en su perspectiva del todo diferente sino en una dimensión del ser totalmente distinta, en una dimensión en la que sólo esta porción de la naturaleza que es experimentada. Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona.”²³⁵ Creo que este último extracto de palabras es básico en el saber antropológico filosófico.

A la respuesta de la cuestión de Buber sobre el hombre, Esteban Beltrán considera que no habría una respuesta para unos cuantos expertos, sino que es algo que le compete a toda la humanidad.²³⁶ En el contexto del estudio del ser racional con respecto a otro pensador, ahora uno de la edad antigua, Aristóteles, Bernhard Groethuysen, discípulo también de Wilhelm Dilthey, como Buber, dice que con él, el hombre deja de ser problemático, no es para sí mismo un caso, y que cobra conciencia de sí mismo sólo como él y no como yo. “No se penetra en esa dimensión peculiar en la que el hombre ocupa el universo. El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre. La tendencia de los griegos a concebir el mundo como un espacio cerrado en sí mismo, culmina con Aristóteles, en el sistema geocéntrico de las esferas. También en su filosofía rige esa

²³⁴ *Ibíd.* 12 y 13

²³⁵ BUBER M., *¿Qué es el hombre?*; Fondo de Cultura Económica 1992 Pp. 19 y 20

²³⁶ BELTRÁN E., *Un acercamiento al pensamiento educativo de Martín Buber*; Revista Paidagogós, Costa Rica 2013. P. 139

hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido vivir a ese pueblo una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica. Surge una imagen óptica del mundo, creada a base de las impresiones de la vista, tan concretamente objetivada como sólo el sentido de la vista puede hacerlo, y las experiencias de los demás sentidos se intercalan luego en el cuadro. También el mundo de las ideas de Platón es un mundo de los ojos, un mundo de figuras contempladas. Pero es con Aristóteles con quien esa imagen óptica del universo llega a su clara decantación insuperable, como un mundo de cosas, y el hombre es también una cosa entre las del mundo, una especie, objetivamente captable, entre otras muchas, y no ya un forastero, como el hombre de Platón, pues goza de aposento propio en la gran mansión del mundo, aposento que no está en lo más alto, pero tampoco en las bodegas, más bien en un honroso lugar intermedio.”²³⁷ Pese a que ya se estaba teniendo más o menos claro en tiempos de Aristóteles la composición hilemórfica del hombre, ciertamente la percepción sensible era lo que dominaba en el pensamiento de esa época. Ubicándonos en ese contexto podría ser aceptable ese estudio.

Ya casi para terminar este esquema en el que se intenta ubicar brevemente al hombre como objeto de estudio en la historia de la filosofía, toca el turno a quien consideró al hombre como un ser que pasa por angustias, no en un sentido tan sufriente como lo consideró Kieerkegaard, sino un dolor con dirección a un fin como lo presentó Agustín de Hipona. Dice Buber: “Esta sorpresa del hombre ante sí mismo, que san Agustín reclama en razón de la experiencia de sí mismo, es muy diferente de aquella otra sorpresa en la que Aristóteles, siguiendo a Platón, pone el origen de toda filosofía. El hombre Aristotélico se sorprende y maravilla también del hombre, entre otras muchas cosas, pero nada más que como una parte del mundo, que es maravilloso y sorprende en general. El hombre agustiniano se asombra de aquello que en el hombre no se puede comprender como parte del mundo, como una cosa entre las cosas, y como aquella otra sorpresa hace mucho que derivó en filosofar metódico, la suya se presenta como algo muy bonito e inquietante. No se trata propiamente de filosofía, pero repercutirá en toda la filosofía posterior. No será ya como entre los griegos, el estudio de la naturaleza quien construirá una nueva mansión cósmica para el alma solitaria del occidente pos agustiniano, sino la fe.”²³⁸

Este último elemento será objeto de estudio en los próximos capítulos, presentándose como el motor que mueve al ser sufriente para alcanzar su meta, o su plenitud.

Deseo finalizar esta primer parte de mi proyecto de investigación con unas últimas palabras con que el filósofo austríaco también describe al hombre: “es el ser que conoce su situación en el mundo y que, mientras está en sus cabales, puede prolongar este conocimiento.”²³⁹

²³⁷ *¿Qué es el hombre?*; Martin Buber, *Fondo de Cultura Económica* 1992, P. 26

²³⁸ BUBER M., *¿Qué es el hombre?*; Fondo de Cultura Económica 1992 P. 27 y 28

²³⁹ *Ibíd.* 33

Para Pascal, el hombre ante el infinito es, “un ser en el que Dios se ama a sí mismo, y para Goethe era la primera conversación que la naturaleza mantiene con Dios.”²⁴⁰ La aportación antropológica de Buber se dirige a un ser que toma una dirección en la vida y que sabe a dónde va; el comentario de Pascal y de Goethe son muy distintos, pero abren las puertas a los capítulos siguientes.

Esencia del hombre

Para explicar perfectamente lo que quiere decir Martin Buber acerca del hombre, sería obvio acudir a la obra más relevante de él con respecto al sujeto,

¿Qué es el hombre?; sin embargo, en su obra *Yo y Tú*, se encuentra un complemento antropológico útil, que termina de describir al hombre en su totalidad. Este aspecto es la relación, es decir, el hombre como ser relacional.

En las primeras páginas del *Yo y Tú*, se describe la percepción del hombre ante la realidad, la cual es un mundo doble, un mundo en el que vivo ante un Tú y ante un Ello. La unión de estos pronombres anteriores acompañados con el pronombre Yo, son para Buber palabras básicas que engloban un modo de existencia del hombre, como ya decíamos, en su totalidad. Yo, una persona en su totalidad; TÚ, una persona en su totalidad, o bien, el Ser Absoluto, Dios; Ello, las cosas independientes a la persona, el mundo. Cabe señalar que por ningún motivo podría referirse a la persona como el Ello.

Esta descripción de la persona encerrada en los pronombres es entendible en el sentido de que, “todo tiene una actividad como objeto”²⁴¹, y toda esta actividad está dentro de la relación del Yo con el Tú, el otro tú y el Yo con el Ello.

Como parte de la esencia del hombre, Buber habla también de su composición hilemórfica, empezando con un comentario a la Divina comedia de Dante, en donde el autor lleno de vida a sus personajes dotándolos de cuerpo y alma, hablando de hombres y de espíritus, mismos perfiles que fueron anteriormente descritos así por Aristóteles, luego por Tomás de Aquino. El segundo, dice Buber, tuvo alguna obligación de describir al hombre como tal en su realidad, “del que dice yo y al que se le dice tú”²⁴², por su ocupación teológica, y en ese sentido, comenta Martin B., el hombre habla siempre en tercera persona. Comenta también que, dentro del horizonte intelectual de Tomás de Aquino, el hombre tiene determinada característica, el alma es el último de los espíritus y encuentra una unión sustancial al cuerpo humano, el cual es la suprema cosa corpórea. En estos dos elementos de la persona encontramos un calificativo muy particular con el que el filósofo pretende elevar el concepto de hombre en cuanto dignidad o algo más propio. Enseña en esta parte que, a

²⁴⁰ *Ibíd.* 38

²⁴¹ BUBER M., *Yo y Tú*; Caparrós Editores 1995, P. 2

²⁴² Cfr. BUBER M., *¿Qué es el hombre?*; Fondo de Cultura Económica 1992 P. 29

diferencia de Tomás de Aquino, Agustín de Hipona hace una presentación del hombre más inferior, como un ser doliente que está en busca de sentido vagando por la tristeza del mundo.

Pasando de la época medieval a la etapa del renacimiento, la filosofía halla en sus autores una manera de describir al hombre como un ser que tiene la capacidad de saber, pero en cuanto a saberes, para Kant el hombre lo puede saber todo. Según Buber, Nicolás de Cusa (filósofo alemán y sacerdote) presenta al hombre tan autónomo y consciente de su poder que no percibe en modo alguno la cuestión auténtica. Dice que “Copérnico describe a un hombre que busca por todas partes lo ilimitable, en un mundo en el que dejó de ser para él mismo una casa, se siente inseguro y a la vez entusiasmado por su grandiosidad; Keplero lo presenta con un mismo entusiasmo, pero matemático.”²⁴³ Quiere decir que esta etapa está marcada por una antropología que ve al hombre como un ser que busca saber y que se le alaba por ese saber. Hasta aquí, la esencia del hombre para Buber radica en la relación, pero se le atribuye la sed del conocimiento como parte de la misma totalidad.

Y ya que se está tocando nuevamente el tema del hombre relacional, Buber aclara que Husserl toca este tema también, afirmando que no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona humana con su genealogía y con su sociedad es esencial y, por lo tanto, “debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre”.²⁴⁴

Partiendo de la metafísica de Heidegger, podemos hablar también del ser como relacional, pues según Buber, éste trataba como fundamento de la materia, no la antropología filosófica sino la ontología fundamental, o sea la teoría de la Existencia como tal, entendiendo la existencia como un ente que posee relación con su propio ser y una comprensión de este ser; y el único ser que posee dichas condiciones, es el hombre. Sin embargo, dice que esta ontología no tiene que ver con el hombre en su diversidad y complejidad propiamente, sino que intenta explicar la existencia en sí misma, que se manifiesta en aquél. Lo que le interesaba a Heidegger del hombre era lo que tenía que ver con su existencia, las actitudes o comportamientos que de ella se manifestaban, de manera que, dice Buber, “observaba tanto la actitud que se vuelve hacia sí y se convierte en él mismo (Selbst) como la actitud mediante la cual descuida de volver hacia sí y no llega, por consiguiente, a ser él”.²⁴⁵

Hablando de la relación del hombre con los otros hombres, el filósofo judío menciona dos aspectos que no abarcan más que una parte del mismo, el individualismo y el colectivismo, pues no encaminan a su integridad, al hombre como un todo. En cuanto al individualismo, solamente ve al hombre consigo mismo, de manera aislada, y de manera contraria, el

²⁴³ Cfr. Ibíd. 30 y 31

²⁴⁴ Cfr. Ibíd. P. 81

²⁴⁵ Cfr. Ibíd. P. 86

colectivismo ve a la sociedad, al conjunto de hombres como un todo. Buber cree que, en el primer caso, en el que se ve al hombre aislado, se le desfigura el rostro humano, mientras que en el conjunto del colectivismo se le oculta, no es el hombre como el hombre, no es posible librar a la persona de su aislamiento uniéndola a otras vidas. Considera que para que el hombre se encuentre consigo mismo, habrá que dejar a un lado la imaginación e ilusión para verificarse en un encuentro del individuo con sus compañeros, es decir, cuando el hombre reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche de ese reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado así su soledad en un encuentro riguroso y transformador. Define que “el individuo no es sino un hecho de la existencia en la medida que se edifica con unidades de relación, y que el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre”²⁴⁶

La clave de la esencia del hombre, según Buber, se halla solamente en la relación viva, en ella se le puede reconocer inmediatamente. Menciona como ejemplo que un gorila es también un individuo, así como una termitera es una colectividad, pero el Yo y el tú sólo se dan en el mundo en el que vivimos, porque existe el hombre y el yo, a través de la relación con el tú. Ya decíamos anteriormente que ni el Yo ni el tú puede aplicarse en otra cosa que no sea el hombre en su totalidad. Para el austríaco, la antropología y la sociología, como ciencias filosóficas del hombre han de partir en su objeto a considerar, la relación del hombre con el hombre. Si solamente se ve al hombre como individuo aislado, llegaríamos a conocer lo que conocemos de un objeto aislado como la luna, y si consideramos la totalidad o un conjunto en sí, conoceríamos tanto del hombre como conocemos de la Vía Láctea, es decir, sólo el hombre con el hombre es una forma perfilada.

La dualidad dinámica que constituye el ser humano se puede ver solamente cuando consideramos al hombre con el hombre, “aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la fuerza defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece la información, y siempre los dos a una, completan la acción recíproca conjunta del hombre”, dice Buber.

Ahora bien, sabemos que la manera en la que debemos dirigirnos al individuo es reconociendo sus posibilidades de relación, ver también la colectividad y entenderla según su plenitud de relación entre sus participantes, aunque Levinas quiera hacer del apartamiento un aspecto inmutable del hombre, “un avatar de subjetividad que resulta imposible de olvidar”²⁴⁷.

Culmina Buber su obra antropológica con una aproximación a su título, y un final a esta parte de la investigación: al hombre se le entiende si se le comprende en su ser dialógico,

²⁴⁶ Cfr. BUBER M., *¿Qué es el hombre?*; Fondo de Cultura Económica 1992 Pp. 142 - 146

²⁴⁷ LEVINAS, E., *Nombres propios* IEM, Salamanca 2008 P. 39

en su estar “estar dos en presencia recíproca”, reconociéndole en el encuentro del uno con el otro²⁴⁸.

Emmanuel Levinas ha descrito esta relación como un encuentro entre dos rostros en total apertura. Dos rostros que son por sí mismos visitación y trascendencia, participando el uno con el otro con objetividad, y ha denominado a este encuentro Illeidad, como “origen de la alteridad del ser en la que el en sí de la objetividad participa aunque lo traicione”²⁴⁹.

Emerich Coreth hace referencia a este encuentro de personas como un punto de partida para el conocimiento existencial del otro, comparando con las que Jaspers llamaría “situaciones límite”, o “comunicación y participación interpersonal”²⁵⁰ según Gabriel Marcel.

De la integridad a la plenitud

Hasta aquí, se ha hablado de la constitución filosófica del hombre, de su ubicación en el mundo, en la sociedad y en la ciencia, de su composición hilemórfica y de su ontología relacional como elemento clave para entenderla. Este último como fundamento de estudio de las obras de Buber, pues es de lo que habla en sus principales tratados, así como de la importancia de hablar del hombre en su totalidad, o entendido en otras palabras, integridad, como el conjunto de los elementos del ser en un todo; pero, ¿es pleno el hombre íntegro? El aspecto de la plenitud es lo que se va tocar en esta última parte del primer capítulo.

Ya los primeros filósofos mostraban su inquietud ante las preguntas existenciales del hombre; Agustín de Hipona, decía Buber, presentaba al hombre como un ser inquieto y desesperado por encontrar la felicidad, la cual creía hallar al principio de su vida en lo superficial, después, lo encontró en lo divino. Luis Miguel Arroyo Arrayás, comenta en la introducción de Eclipse de Dios, de Buber, que el autor presenta en dicha obra al hombre como “un ser que busca respuesta a estas cuestiones en alguna creencia”²⁵¹. Martin B. considera que el hombre tiene la capacidad de encontrar las respuestas a su soledad y a su destino, encontrándose topar consigo mismo y descubriendo en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre; dice que a lo largo de la historia ha sido ese mismo pensar o dudar de lo que está viviendo lo que lo ha llevado a construir pensamientos más complejos con respecto a ese mismo problematismo existencial, de tal manera que, sólo cuando se encuentra ante el hielo de la soledad, es cuando se activa, se cuestiona, y

²⁴⁸ Cfr. Ibíd. 149 - 151

²⁴⁹ Cfr. LEVINAS E., *Humanismo del otro Hombre*, Caparrós Editores. 1993. P. 60

²⁵⁰ Cfr. CORETH, E. *¿Qué es el hombre?*; Herder. Barcelona 1991. P. 39

²⁵¹ BUBER M., *¿Qué es el hombre?*; Fondo de Cultura Económica 1992 Pp. 24

comienza el camino o el juego de la búsqueda a esta respuesta, llegando a lo más recóndito de sí y cobrando experiencia de sí mismo.

Anteriormente decíamos que el hombre de la época moderna había perdido el sentido y seguridad del mundo en el que se encontraba hospedado, no obstante, la estructura social y política en la que vivía, la autoridad y demás, creyó necesario salir de los límites. Era un vacío existencial que abrumaba la problemática humana. De este mismo modo, tenía ante sí una incapacidad de controlar el mundo que él mismo había construido, le resultaba más fuerte y se vuelve contra él; en este mismo contexto, Buber encierra tres campos en los que nuestra época ha experimentado torpeza y fracaso del alma humana: la técnica, en la que las máquinas que se inventaron para servirle al hombre terminaron por adscribirle a su servicio; el segundo es el de la economía, en el que pese a la fuerte producción no hay una distribución proporcionada de los bienes, por la voluntad humana malformada; el tercer campo se refiere a la acción política, cuyo error proviene de la misma causa que el campo anterior.

Dos de los campos que anteriormente decíamos (si no es que los tres), expresaban fracaso, reflejaban la indiferencia hacia los mismos hombres, es decir, la voluntad por no hacer el bien al otro, dejar de verlo como un tú y hacerlo un Ello, fue la causa del fracaso de dichos aspectos. El ser es relacional y es total, íntegro y pleno cuando efectúa vivamente esta relación, cuando hay una viva reciprocidad entre el Yo y el tú; es lo que ha intentado Buber explicar. Ahora bien, dentro de una comunidad se necesita que estén entre sí en viva relación recíproca con un centro viviente. La viva relación recíproca incluye sentimientos, pero no procede de ellos, además de que la “comunidad progresa a partir de la relación que está siendo vivificada recíprocamente”²⁵². A este estudio de reciprocidad vivificada, podemos fortalecerle el conocimiento hablando de lo que considera Buber el amor y la libertad como aspectos básicos de la misma.

Buber cree que no se puede hablar del amor como un sentimiento. Los sentimientos acompañan al acto metafísico y metapsíquico, pero ellos no lo constituyen; pone de ejemplo a Jesús, que teniendo a un poseso con él, tiene un sentimiento distinto con este que con respecto a un discípulo bien amado: pero el amor es uno. A los sentimientos se les tiene; el amor ocurre. Los sentimientos habitan en el ser humano, pero el ser humano habita en el amor; aclara que esto no es metáfora sino la misma realidad. Del mismo modo dice que el amor no es una adhesión como contenido del Yo, sino que está en la misma relación entre el Yo y el Tú. Afirma que el amor está en un Tú, sea bueno, sabio o necio, bello feo o como sea la persona, en una existencia individualizada. Lo importante es aclarar que el amor es responsabilidad de un Yo por un Tú, en esto consiste la igualdad de todos los que se aman, desde el más pequeño hasta el más grande, amar a los seres humanos. “Relación es reciprocidad”²⁵³. Carlos Díaz denomina a este tipo de encuentro de relación y

²⁵² Cfr. BUBER, M. *Yo y Tú*, Caparrós Editores 1995, P. 37

²⁵³ *Ibíd.* 15 - 16

reciprocidad, como “un diálogo auténtico, en el que se pone de manifiesto una fidelidad honorable, y que en el mismo dialogar del Yo con el Tú va impreso en el yo el carácter del querer llegar a ser dicho, de manera que no se puede prescindir de ello o quedar fuera”²⁵⁴. Para él esto es algo que pone de relieve la pertenencia a la vida comunitaria de la palabra.

Por último, Buber comenta que Kierkegaard halla un modo de salir de su ser desesperado, solo y angustiado en un modo existencial al que se le añade lo divino con lo humano, una relación que más que un sentimiento religioso, es una posibilidad en espíritu a la realidad en la integridad de la persona, superando los objetos de su pensar metafísico, los etapas y los estados de la existencia misma, la culpa, la angustia, la desesperación, la visión de la propia muerte, en visión de salvación. A través del aspecto natural y a la vez sobrenatural de la fe, Kierkegaard reconoce en su existencia una relación óptica con lo Absoluto, pero esta relación, será objeto de estudio de los siguientes capítulos.

CAPÍTULO III

Filosofía de la Religión

Pluralidad Religiosa

Como modo de vivir, estilo, forma, aspecto, elemento o una simple característica, la religión es parte de la vida de casi todo ser humano que ha existido y sigue existiendo en nuestra realidad. Es por eso que en este capítulo se intentará estudiar a fondo lo que filosóficamente abarca en su estudio la religión, el impacto que tiene sobre el hombre y su entorno, pero de manera especial, en esta parte se comenzarán a ver las distintas concepciones que de ella han surgido y como se han ido llevando.

Podemos comenzar resaltando el sentido vital de la religión en la historia, pues según Martin Buber, sólo por la imperante relación entre religión y realidad se reconoce el verdadero carácter de una época; en ese caso, debemos entender de alguna manera que la manera de pensar de los hombres de determinadas épocas, estaba involucrada fuertemente por la concepción religiosa que tenían, de ahí el punto de partida de muchos filósofos. Sin embargo, la religión que aquí se intentará explicar, de acuerdo al filósofo austríaco, es aquella en la que se demuestre la relación entre el hombre y la religión o el hombre y su divinidad, o en palabras de Buber y el modo en el que hemos ido avanzando en esta investigación, veremos si la relación es entre un Yo y un Tú, o entre un Yo y un ello.

Buber explica en la primera parte de la obra sobre la religión, que esta relación de Yo y eso que queremos entender, muchas veces queda solamente en un ello, en una relación con algo intrapsíquico o imágenes proyectadas en un ámbito ficticio en sí, pero que para el alma

²⁵⁴ DÍAZ C., *Introducción al pensamiento de Martin Buber*; Instituto Emmanuel Mounier. Madrid 1990. Pp. 25 y 26

presentan indicios de realidad. Por la capacidad que tiene, el hombre debe entender si lo que está haciendo con esa práctica religiosa es correcta o no, para no quedarse con esa relación “con imágenes a las que pretende darle valor autónomo y que ese diálogo con lo divino no es una relación consigo mismo”²⁵⁵.

De este mismo modo, comenta el filósofo judío que “la aprehensión intelectual de lo divino, ha de ser equilibrada con la experiencia del testimonio del hombre, de manera que sepa que no es solamente una unión intelectual la que marca la relación de ambos seres, sino que más bien es un vínculo íntimo”²⁵⁶. Y si de idealizar a este ser divino se trata, dice que la manera más adecuada de acercársele, es alejándolo de cualquier tipo de antropomorfismo que se le quiera adjudicar a la divinidad, pues esto librará al hombre de temor o duda.

A lo largo de la historia, han sido muchas las concepciones de lo divino que se han tenido, abordaremos solamente lo que corresponde a la relación del Yo con su divinidad, como habíamos aclarado antes, de tal manera que las prácticas y ritos serán prescindidas. Y con lo que le comete a la pluralidad religiosa, sería interesante comentar que desde antiguo, ya se tenían concepciones de alguna divinidad a través de lo que conocemos como primeros principios, abriendo el paso para conocer lo que un filósofo llamó Absoluto y otorgarle determinados atributos o características.

De una manera más inquietante, dice Martin B. que Baruc Spinoza idealizó al Ser de acuerdo a su modo de pensar, otorgándole, al parecer de Buber, atributos antropomórficos del espíritu humano, considerando que dichos atributos son infinitos en la sustancia divina; dos de estos que le atribuye son la extensión y el pensamiento, en palabras de Buber, cosmos y espíritu.

Éste último señala que la aportación de Spinoza no es más que una simple idea que se generó a través de la misma experiencia, por la naturaleza y por el intelecto. Baruc defiende también en su idea de Dios, a un ser que ama, llevando a cabo una relación o un encuentro verdadero entre el hombre y Dios, y esto es de lo que habla al final de sus proposiciones, expresando que la relación de Él con nosotros y de nosotros con Él, se realiza mediante el amor intelectual de Dios, entendiéndose lo intelectual, dice Buber, solamente a la luz anti – antropomórfica de Spinoza. Buber cree que pensar de ese modo, “dotaría a la idea de Dios un atributo de supremacía, pero se descartaría el diálogo en la relación de los elementos desconociéndose el modo de hablar de distintos los modos de relacionarse con éste, variadas las prácticas y ritos en los que se les rinde culto. En esta obra de investigación abordaremos solamente lo que corresponde a la relación del Yo con su divinidad, como habíamos aclarado antes, de tal manera que las prácticas y ritos serán prescindidas. Y con lo que le comete a la pluralidad religiosa, sería interesante comentar que desde antiguo, ya se tenían concepciones de alguna divinidad a través de lo que conocemos como primeros

²⁵⁵ Cfr. BUBER M., *Eclipse de Dios*. Ediciones Sígueme. Pp. 45 y 46

²⁵⁶ Cfr. *Ibíd.* 47

principios, abriendo el paso para conocer lo que un filósofo llamó Absoluto y otorgarle determinados atributos o características.

De una manera más inquietante, dice Martin B. que Baruc Spinoza idealizó al Ser de acuerdo a su modo de pensar, otorgándole, al parecer de Buber, atributos antropomórficos del espíritu humano, considerando que dichos atributos son infinitos en la sustancia divina; dos de estos que le atribuye son la extensión y el pensamiento, en palabras de Buber, cosmos y espíritu.

Éste último señala que la aportación de Spinoza no es más que una simple idea que se generó a través de la misma experiencia, por la naturaleza y por el intelecto. Baruc defiende también en su idea de Dios, a un ser que ama, llevando a cabo una relación o un encuentro verdadero entre el hombre y Dios, y esto es de lo que habla al final de sus proposiciones, expresando que la relación de Él con nosotros y de nosotros con Él, se realiza mediante el amor intelectual de Dios, entendiéndose lo intelectual, dice Buber, solamente a la luz anti – antropomórfica de Spinoza. Buber cree que pensar de ese modo, “dotaría a la idea de Dios un atributo de supremacía, pero se descartaría el diálogo en la relación de los elementos desconociéndose el modo de hablar de Dios en los acontecimientos del hombre y la respuesta del mismo en sus actos”²⁵⁷.

Al comienzo de la época de Buber, se desató una fuerte polémica, primero por el pensamiento de Spinoza, luego con la refutación de Emmanuel Kant al descartar la idea de la sustancialidad externa de Dios, reduciéndola a una condición moral en el hombre. Martin cree que los apuntes en las diferentes tesis de Kant son diametralmente opuestas, pero cree que el lector puede captar en ellas a un Dios que satisface lo que un filósofo ha caracterizado como “postulado de la razón práctica, o bien, como un Dios que fuese el fundamento de toda obligación moral”.²⁵⁸

Buber afirma que el pensamiento de Platón, Plotino, Descartes y Leibniz era la realidad de una visión que determinaba inmediatamente nuestra existencia, pero que era contrario a lo que estudiaba Hegel; lo que éste denominaba como Dios, era algo espiritual y lo único real, accesible a la razón pero no a la totalidad del hombre. Este Absoluto, Razón universal o Idea, según Hegel “se sirve de lo que es, de lo que existe y acontece en la naturaleza, en la historia y en lo humano, para conseguir su autorrealización y autoconciencia como Dios, pero Él no entabla una relación real e inmediata con nosotros ni nos garantiza a nosotros ninguna relación con Él”²⁵⁹.

Podemos culminar esta parte con la idea que presentó Heidegger al aceptar la afirmación de la muerte de Dios según Nietzsche, entendiéndola en el sentido de que el hombre “ha desplazado la idea de Dios desde la esfera del ser objetivo a la inmanencia de la

²⁵⁷ *Ibíd.* P. 49

²⁵⁸ *Ibíd.* 50

²⁵⁹ *Ibíd.* 51

subjetividad, un asesinato como supresión por parte del hombre de un mundo suprasensible con existencia propia”²⁶⁰. Para Buber son planteamientos interpretados incorrectamente, pues un mundo suprasensible con existencia propia ha de ser según Heidegger las metas supremas, los principios y fundamentos de lo existente. Pero el Dios vivo y que actúa e interpela al género humano no forma parte de ese mundo, ni en el mundo de lo sensible. Es tarea del hombre interpretar la acción del hombre en el mundo que lo acontece y le interpela.

El último filósofo citado, dotó de prestigio por medio de una obra suya a Hödelrin, escritor que menciona que el mundo camina como si estuviera en el Hades, como si los dioses no estuvieran más en el mundo de los hombres y vivieran a su antojo. Heidegger se inspiró en éste para hablar del desplazamiento del concepto de Dios, y Buber cree que de esa manera y en ese sentido se fueron forjando las distintas ideas que han dejado una multitud de imágenes de dioses existentes en lo sensible y en lo suprasensible, algunos con fundamento y otros cargados de este; otros más para ser destruidos o borrados del pensamiento humano.

El hombre, la filosofía y la religión

En los textos anteriormente comentados del filósofo austriaco, se mencionaban algunas de las concepciones que históricamente han expuesto distintas personalidades del ámbito intelectual, acerca de la divinidad. Ahora bien, ya que se ha analizado lo que se podría llamar el Sujeto, es necesario filosofar lo que Buber dijo en el contexto de la relación del Yo y el Tú divino, es decir, lo que hemos denominado como religión.

Ya se había reflexionado en las primeras palabras de este capítulo, que para que la acción religiosa sea auténtica, la relación del hombre ha de ser con una divinidad que no solamente esté ahí ante mí, sino que esté ahí. No sería auténtica la religión, dice Buber, “si esa divinidad existe solamente en la esfera del Yo, y que ese yo sea el único que de alguna manera se conozca”²⁶¹; y ya que se está tocando el tema del conocimiento de Dios, explica que no todos los que viven una práctica religiosa saben mucho o algo de su divinidad, difícilmente saben cómo hablar de ello, sin embargo, no prescinden de esa vida y ese encuentro en el que lo invocan. El culto a lo desconocido no ha sido novedad nunca; sea con los griegos o con el resto de los creyentes, la práctica ha estado viva.

Por otra parte, hay quienes antes o durante su relación religiosa se preguntan una y otra cosa con respecto a su creencia divina, o como preguntaría Protágoras, si hay uno o más dioses. Según Buber, el misterio es un impedimento para el conocimiento de lo mismo, así como la corta vida, “pero esto da lugar a la conciencia filosófica para traducir esta situación,

²⁶⁰ *Ibíd.* 53

²⁶¹ Cfr. BUBER M., *Eclipse de Dios*. Ediciones Sígueme. P. 58

condicionada por el tiempo que le tocó vivir a cada filósofo; sólo quien ha perdido la capacidad de encuentro en su religión, prescindirá de pensar filosóficamente e indagará nada más religiosamente sobre la existencia de los dioses”²⁶².

Buber considera necesario que se entienda esta relación a partir de la separación de la filosofía y religión, comenzando por la identificación de los elementos de las mismas; primero veremos al Absoluto, el cual convierte a la fe en algo realmente existente cuando se considera al mismo como algo ilimitado e innominado, imposible de concebir bajo ninguna forma personal, como algo situado frente al individuo. Pero si en Absoluto se considera como limitado y como un objeto personal, propio, mío, entonces se está haciendo filosofía.

Dice el filósofo judío también, que aun cuando la religión no se exprese con la boca o con el alma, interviene en la relación de la misma los elementos del yo y del Tú. “Esta dualidad Yo – Tú encuentra su consumación en la relación religiosa, mientras que la filosofía es sostenida por una dualidad de sujeto y objeto”²⁶³. En la primera relación un ser vive ante el otro que vuelve a su vez al mismo, mientras que en la segunda, cada ser tiene su función, uno se agota en la contemplación y reflexión, mientras que el otro es objeto de reflexión y contemplación.

La filosofía es conciencia independiente siempre en busca de autonomía, y por lo mismo tiene la capacidad de fortalecer al hombre en su misma espiritualidad; asimismo, con una espiritualidad que se eleva hacia lo eternamente existente, también toda espiritualidad se convertirá en una parte de la unidad existente de la persona.

“La filosofía no puede ver a la religión como algo fundado noéticamente, es decir, como algo cuya reflexión se funda en el mundo de las ideas, sino como una relación en la que el Yo vive recíprocamente ante el Tú”²⁶⁴.

Si la religión no ve esta reciprocidad real en un contacto actual, en la plenitud de la vida, entre una existencia activa y otra existencia también activa, no tendría la viva relación de la que hemos hablado. Sólo viviendo esa reciprocidad de existencias activas podrá entenderse la religión como un ligarse a un ser del que procede todo sentido, que no se puede mostrar, ni determinar ni demostrar, pero que se puede demostrar en el hecho de estar unidos.

Comenta el filósofo de la dialógica con respecto a la historia, que durante el desarrollo de la religión, de cualquiera que haya sido, han surgido luchas de diferentes tipos en contra de estas, ya sea con la metafísica, la gnosis, la magia o la política, de manera que han intentado sustituir este estilo de vida.

²⁶² *Ibíd.* 60

²⁶³ *Ibíd.* 61

²⁶⁴ *Ibíd.* 63

Dice también que ante esta lucha, la religión se ha defendido en la protesta profética, en la rebelión de la herejía, en el desmontaje realizado por reformas y en la voluntad de llevar a cabo una refundación. Esta lucha la define como la “defensa de la unicidad del encuentro entre lo humano y lo divino, una concreción vivida con carácter irreplicable e imprevisible, un diálogo secreto entre lo que sucede y lo que se quiere, entre destino y acción, entre destino y acción, entre una invocación y una respuesta”²⁶⁵. Cree Buber que la esencia de toda religión se funda en la misma certeza de la que tiene sentido la existencia y la concreción vivida y que se puede lograr por encima de cada lucha. Ya casi para terminar esta parte, sería interesante comentar que Buber afirma que toda realidad religiosa ha de comenzar con aquello que en la religión de la Biblia se le llama temor de Dios, o sea cuando la existencia, el nacimiento y la muerte se vuelven incapaces de entender por la razón y ofuscadas por el misterio y toda seguridad se ve desmoronada. Por último, Buber recalca la necesidad que tiene la religión con respecto a la filosofía, ha de ser consciente de la necesidad de ese conocimiento, saber que este camino de la historia pasa justamente por una necesidad y deber, de manera que, hablando con un ejemplo de la Biblia, dice que al comer del árbol de la ciencia el hombre es expulsado del paraíso, pero es conducido al interior del mundo, de manera que el mundo “no sería entendido de manera objetiva y concreta si no se experimenta lo que el mismo le ofrece para experimentar; asimismo el espíritu no existiría realmente como una conexión objetiva si el pensamiento no lo objetivara y uniera a sí mismo con la filosofía”²⁶⁶.

Son palabras en las que creo que se ve marcada una necesidad fuerte de tener bien claro el equilibrio entre una razón fundamentada con una fe cimentada.

Necesidad religiosa y ateísmo moderno

Para comenzar el tratado que culmina el segundo capítulo de la obra de investigación, he considerado apropiado comentar algunas posturas que aparentan manifestar un ateísmo filosófico, basándonos en tres pensadores que cita Buber en uno de los capítulos de Eclipse de Dios. En palabras de Martin esta parte de mi obra sería para responder a la cuestión de que si es posible atribuir a la religión el carácter de una realidad humana vital.

Sería apropiado comenzar comentando que José Luis Sánchez Nogales habla de la “Relación en reciprocidad”²⁶⁷ de Buber como una necesidad religiosa del hombre que podría darse de dos maneras: la primera como “una posesión del ser que intenta fundarse en el tener, un modo en el que el hombre pretende apoderarse de otros hombres y del mismo misterio divino”²⁶⁸.

²⁶⁵ *Ibíd.* 65 y 66

²⁶⁶ *Ibíd.* 67

²⁶⁷ BUBER M., *Yo y Tú*; , Caparrós Editores 1995, P. 16

²⁶⁸ SÁNCHEZ NOGALES J. *Filosofía y Fenomenología de la Religión*; Ed. Ágape. P. 817

Sánchez N. lo considera un modo no apto para la realización plena de la persona. El segundo modo es un entrar en relación en el que se descubre el ser del otro con un valor incapaz de ser poseído, es decir, busca la realización del Tú en la misma reciprocidad; de aquí que se considere la relación en una categoría del ser. Creo que el fin del hombre y su misma realización se ven reflejados en las palabras de este autor que ha comentado al filósofo austríaco.

Jean Paul Sartre es el primer contemporáneo que intentaremos comentar, a la luz de la postura existencialista atea que representa, misma que Buber entiende como una consecuencia lógica de su filosofía existencial; menciona que es un tipo de ateísmo que es muy diferente a todos los demás, pero que no se puede probar que proceda de una realidad de la existencia humana.

Sartre ha trabajado en sus investigaciones en base a la afirmación de Nietzsche que dice que Dios ha muerto, añadiéndole en su obra *Situations*: “antes nos hablaba, ahora calla; lo único que tenemos ahora es su cadáver”. Buber indaga en esta situación en la que nos pone Sartre, descartando las últimas palabras de la frase, por ser de alguna manera muy triviales al querer enfrentarse al cadáver de un dios; es entonces como interpreta según la idea de pensadores y creyentes antiguos que creían en el escuchar a Dios, intentando creer que así lo entendió Jean Paul.

La Biblia hebrea habla de un Dios que se revela pero que también se oculta, y ha sido tarea del hombre descubrirle. Sartre pretende exhortar a la humanidad a que deje su persistencia en la necesidad de estar cerca de Dios, misma que es criticada en el siglo de crisis de fe en el que vivió, y así recuperar la libertad creadora que durante un tiempo ha depositado equivocadamente en Dios y reconocerse como el ser cuya aparición muestra que existe el mundo.

Lo que Buber intenta decir es que podríamos intentar reinterpretar esa frase como una fase en la que Dios se ha silenciado y ha de buscarse su voz, y con esa última nota que habla de la persistencia religiosa, ha de cuestionarse si la misma necesidad ha de transmitir a algo inherente a la realidad de la existencia humana. Sartre interpreta también la idea de Dios como la quintaesencia del otro, como un sujeto más que vive en una relación a su estilo, “el sujeto me mira y me convierte en objeto, como yo lo hago con él”²⁶⁹, de tal manera que la interpretación del Yo – Tú de Sartre es simplemente un YO – Ello, sin importar si ese ello alguna vez fue un Tú; por lo tanto, si Dios también es un Ello más, de ahí que también cuestiona casi afirmando ¿por qué hemos de necesitar de Dios? A partir de esta cuestión viene la refutación de Buber en la que cuestiona, “¿qué pasaría si esa quintaesencia fuera el Absoluto, y si lo que existe entre el yo y el otro no es sino una relación mutua entre un yo y un Tú? El otro, o el que hasta aquí hemos entendido y denominado como el Tú Absoluto, no podrá nunca llegar a ser un objeto, la relación que yo pueda llegar a tener con

²⁶⁹ *Eclipse de Dios*, Martin Buber. Ediciones Sígueme. P. 91

él no es otra sino una relación con el Tú eterno, la del Tú con su Yo eterno”²⁷⁰. Pero si el hombre es incapaz de llegar a entender esto, si deja a un lado esta relación, entonces sería una relación en la que Dios está en silencio frente a él y él en silencio frente a Dios.

Es así como sucede algo, no en la subjetividad humana, si no en el mismo ser, y en todo caso, dice Buber que sería mejor no explicárselo a uno mismo con palabras tan fuertes como Dios ha muerto, sino soportarlo tal y como es y dirigirse existencialmente hacia un nuevo acontecimiento, hacia un cambio en su ser.²⁷¹

Las concepciones e ideas planteadas por los filósofos que ya se han citado con respecto a su postura contra Dios, pretende concluir las Buber en un sentido en el que no se quiera considerarles viles ateos, sino que más bien sean modos de pensamiento en el que se planteen ontológicamente la cuestión de la existencia de Dios, sus atributos o el modo natural de conocerle y sobre todo, lo que gira en torno a su filosofía y que es la columna vertebral en esta obra de investigación, la relación entre Él y el hombre. De esta ausencia de Dios, dice Buber comentando a Heidegger, que a veces se adjudica al faltar palabras o conocimiento del mismo, por vil ignorancia se quiere concluir que Dios no existe, o peor aún, se empiezan a inventar las divinidades. Y de esto confiesa el judío que le sorprende en sobremanera la capacidad del hombre para a veces inventar y en otras reflexionar de los atributos que se le pueden otorgar a la concepción de la divinidad en la que se quiere creer.

Y en una y otra religión, esta divinidad se va dotando de inmanencia y omnipotencia, misma por la que se cree que el Ser divino ha de acercarse al hombre por pura y mera voluntad, y no porque el hombre se lo haya pedido; y dice Buber, esto es la magia de todas las religiones.

De esta omnipotencia y voluntad propia es de la que cree Heidegger que no tiene necesidad alguna ningún dios de entablar una relación con el hombre ni viceversa. Pero la historia de las religiones dice lo contrario al mostrar en cada una de ellas la necesidad del hombre de Dios. Parece para él y para muchos pensadores algo irrelevante que el hombre quiera entregarse a la divinidad, pero es así como puede participar inconmensurablemente, con toda la decisión de su ser, de lo divino.

Buber toma como último personaje del ateísmo moderno a un psicólogo de los más relevantes de su época, que frente a su postura atea intervino con su profesionalismo al afirmar que Dios no existe absolutamente sino en el mismo subjetivismo humano. Es C. G. Jung y afirma así que las afirmaciones metafísicas son “puras expresiones del alma y por tanto son afirmaciones psicológicas”²⁷². Dice Buber que la conciencia moderna alberga lo poco de lo que cree de lo divino en el alma.

²⁷⁰ *Ibíd.* P. 93

²⁷¹ *Ibíd.* Pp. 94-95.

²⁷² *Ibíd.* 105

Finalmente, dice el austríaco que el lugar que le corresponde a Dios podrá dejársele vacío, y aparecerán otros, quizá metafísicamente correspondiente, pero “no idéntico ni al ámbito del ser de Dios ni al ser del hombre, pero un lugar que el mismo puede alcanzar con una relación eminente, una relación que ni el superhombre podrá llenar”²⁷³. Son palabras que dice él, le obligan a uno escuchar con atención.

CAPÍTULO IV

Dios en la vida del hombre

Sentido y fin del hombre

Ya se había explicado en los capítulos anteriores, que el único modo de conocer a la persona en su totalidad es a través de la relación viva con el Tú, es ahí donde se descubre la esencia de la misma en todo su ser existencial.

Es solamente en la relación con la otra persona donde se hace viva y mutua la reciprocidad, a diferencia de la relación entre las cosas y la persona (Yo – Ello), pues del ello no se puede esperar una participación experiencial con respecto al Yo en relación, sino una simple actuación sin interacción.

En la obra de Buber donde describe detalladamente la actuación del yo y del tú, dedica en su último capítulo una cuestión acerca del carácter propio de la relación yo – tú entre seres humanos, si se da siempre con reciprocidad total, si es capaz de darse siempre, si es afectada por el influjo de la cotidianidad de la vida común.

A esta compleja cuestión responde citando las palabras de otra obra relacionada con el tema, *Rede über das Erzieherische*, en la cual comenta que ha caracterizado como relación Yo – tú la del auténtico educador para con su discípulo.

“El maestro tiene la tarea de propiciar las mejores posibilidades al educando, de manera que ha de sentirse en potencia y actualidad, más allá de una suma de esfuerzos, propiedades y reprimendas”²⁷⁴.

El maestro o educador ha de influir en el alumno de tal manera que busque conseguir lo mejor de él, que el discípulo alcance las metas y sus objetivos en una realización a la que Buber llama envolvente: una relación en la que el maestro tiene como fin que el alumno alcance sus metas, asumiendo ambos una situación en común. Lo mismo sucede con el ejemplo que pone de un psicólogo y su paciente.

²⁷³ *Ibíd.* 120

²⁷⁴ Cfr. *Yo y Tú*, Martin Buber, Caparrós Editores. P. 99

A lo que pretende llegar Buber con esto, y que quiero plasmar en esta parte del final de la obra de investigación, es que la verdadera relación vivificante entre el Yo y el Tú es aquella en la que ninguna de las dos partes pretenderá atentar contra el actuar teleológico de la otra parte, pues ni una ni otra podrá llegar a ser plena en virtud de esa mutualidad por la que fue creada.

El fin del hombre sin duda alguna y sin tener que escudriñar mucho en cualquier filósofo será siempre la felicidad, de manera que la persona se vea y se sienta plena en todo su ser. La manera en la que Buber ha querido explicar esta felicidad ha sido al hablar de la plenitud e integridad en el concepto de la totalidad de la persona, misma que se ha querido entender solamente a través del actuar mutuo entre dos partes que buscan el bien el uno sobre el otro, el Yo y el Tú en una relación recíprocamente vivificante.

Sin embargo, una buena parte de esta obra de investigación y objetivo de la misma se le ha dedicado al ámbito religioso, mismo en el que se ha explicado el porqué de esa necesidad del hombre y la manera en la que se le podría considerar plena o viva esa relación del hombre y su divinidad. Ahora toca presentar y plantear la cuestión de la relación del Tú eterno en el fin del hombre, describir su impacto en esta y ver si es inclusiva o exclusiva, condicionada o incondicionada esa relación.

Dice Buber que para responder a esto ha de hablar del Tú eterno de manera que sea quizá contradictorio, pues el Ser divino está por encima de toda contradicción. Sería como un hablar paradójicamente de un sustantivo con un adjetivo que contradice su contenido usual para nosotros dice Buber, de manera que ese contenido modificador y transformador será solamente un concepto que necesita de la fe, retirando la inmanencia y utilizando la trascendencia.

Esta relación se da por la designación que hemos dicho anteriormente que se le ha de dar al concepto de Dios como persona, aunque sea para muchos algo imprescindible, como lo es decir simplemente la palabra Dios, pues, dice Buber, no dice mucho ese término del ser de Dios, ninguna idea de su ser actual, revelador y salvífico, de la manera en que se nos ha aparecido en una relación que es inmediata.

Esa inmediatez dice el judío que es el fundamento y sentido de nuestra existencia y que constituye en todo tiempo una mutualidad como sólo ella puede darse entre personas, y aunque resulte fuera de lugar, es necesario caracterizar en la esencia de Dios también la condición de persona. Ya decía Buber que estaba de acuerdo en los dos atributos infinitos que Spinoza presentaba de Dios, ahora resulta necesario plantear un tercer atributo además de la extensión y la espiritualidad, que expresan lo que llamamos espíritu y lo que conocemos como naturaleza. El tercer atributo sería según Buber, la condición personal, de modo que de aquí procedería un ser personal como el de todos los seres humanos, así como de todos procede el ser espiritual y natural, haciéndose este atributo una condición cognoscible.

En esta circunstancia en la que Dios se nos presenta en una relación inmediata y también como persona absoluta, “el ser humano se dirige a Él en un diálogo en el que se muestra en relación plena con un Tú”.²⁷⁵ Es aquí donde tomaría color, sentido y entendimiento todo el filosofar de los capítulos anteriores en donde se explicaba la acción del hombre en la realidad y su necesidad de dirigirse hacia la trascendencia, en la que busca las respuestas para su existencia y plenitud o totalidad de su vida.

Es aquí donde el sentido del hombre cobra plenitud en la relación mutua con alguien que está haciendo vivo su encuentro.

“La existencia de la mutualidad entre Dios y el ser humano es inargumentable, como la existencia de Dios es inargumentable. Pero quien sin embargo se atreve a hablar de ella testimonia e invoca el testimonio de aquel al que habla, testimonio presente o futuro.”²⁷⁶

Encuentro de Dios y el Hombre

De una u otra manera, sea culto, rito, celebración o encuentro, el hombre lleva a cabo una relación con lo que él considera una divinidad y aclaramos en los párrafos anteriores, que ésta ha de verse como un Tú en su totalidad para que la religiosidad y el mismo encuentro sea una relación recíproca y vivificante.

Llevándose a cabo este encuentro, puede darse a veces una experiencia extática en el hombre, lo que en la religión ha de llamarse como mística. A este punto Buber lo denomina como “unidad del yo, fuerzas confluidas en una sola energía, todas las chispas unidas en una sola llama; es una unidad que no es relativa ni limitada”²⁷⁷.

Josef Sudbrack denomina a este encuentro de éxtasis místico como una nueva religiosidad en el que la mística es interpretada como unificación del yo consigo mismo, como confluencia entre el Yo y el Ello, donde “el carácter de lo ilimitado se convirtió en una sola cosa”²⁷⁸.

La relación del hombre con Dios, dice el hebreo en Yo - Tú, es la única que abarca toda cosa, que permanece actual y viva, sin que ese Tú deje de ser Tú para el otro, de modo de que quien conoce a ese Tú eterno sabe que ante esa aparente ausencia que describen algunos en su angustia, somos nosotros quienes nos alejamos de esa relación.

A esto comenta Juan de Sahagún Lucas que el Tú divino es portador de esa capacidad de mantener la relación simultáneamente en la lejanía, en la profundidad de un misterio que

²⁷⁵ *Ibíd.* 101

²⁷⁶ *Ibíd.* 102

²⁷⁷ *Confesiones Extáticas*, Martin Buber. 1909. Prólogo.

²⁷⁸ *La nueva religiosidad*; Josef Sudbrack. Ed. Paulinas. P. 142

él mismo denomina *omniabarcante*²⁷⁹ y ausente. Creo que ambos son términos plenamente acertados en el contexto en el que se están describiendo.

Richard Schaeffler comenta que la correlación Yo-Tú que explica Buber entre Dios y el hombre es algo más allá de un simple mandato-oración dentro de una cualidad moral y religiosa, sino que es una unicidad del Tú divino en la que el yo humano “encuentra la totalidad del corazón, de la persona y de las fuerzas de la que habla la plegaria central del judaísmo”²⁸⁰.

La relación con Dios va más allá de la relación que se tiene con otro Tú humano, más aún que con un ello, es un encuentro en el que dice Buber, desde que se dice Tú, las cosas cambian, a esto diría Paul Gilbert que comenzaría la relación en la que se tienen “libertades sin objetividad y que ni se le pueden señalar límites”²⁸¹.

Buber señaló en sus escritos que en la situación del mundo, la relación del hombre con Dios se ha modificado, de tal manera que no se ha podido comprender de modo esencial si sólo se piensa en el “tan confiado a nosotros eclipse de la luz superior, en la noche sin revelación de nuestra existencia”²⁸².

De aquí su pensamiento en Eclipse de Dios a las ideas que se han ido desarrollando al querer demostrar científicamente a Dios, entre otros dramas que ya vimos atrás, de los pensadores al querer encontrar una respuesta inmediata a sus interrogantes existenciales.

Finalmente, el filósofo hebreo ha expresado que cuando el hombre ha aprendido a enamorarse de Dios, es capaz de llegar a una realidad que supera la idea, de modo que si hace el esfuerzo de un filósofo por mantener el objeto de su amor como objeto de su pensamiento filosófico, “el amor testimonia la existencia de su Amado”²⁸³.

CONCLUSIÓN

No cabe la menor duda de que cuando el hombre se propone una meta, por más difícil que parezca y que todas las cosas pudieran ponerse en su contra, es capaz de hacer grandes cosas para conseguirla.

De entre todas sus virtudes, ya se mencionaron anteriormente muchas de ellas, además de sus características básicas y capacidades, como la de relacionarse y la de amar, si me

²⁷⁹ *Fenomenología y Filosofía de la Religión*; Juan de Sahagún Lucas. BAC. P. 202

²⁸⁰ *Filosofía de la Religión*; Richard Schaeffler. Ediciones Sígueme. P. 158

²⁸¹ *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina; Compilación de* Vicente Durán Casas, Juan Carlos Scannone, Eduardo Silva. Siglo del Hombre Editores. P. 282

²⁸² *Diálogo y otros escritos*; Martin Buber. Ed. Riopiedras. P. 25

²⁸³ *Eclipse de Dios*; Martin Buber. Ed. Sígueme. 2003. P. 90

preguntaran cuál de ellas es la que más me sorprende, yo respondería que la relación, de lo que tanto nos enseñó Buber.

Lo digo porque de entre todas las cosas que tiene el ser humano para vivir y ser feliz, se ha preocupado por ir más allá de lo que se le ofrece en el terreno de lo sensible, y no solamente darle una significación de existencia y ubicación, sino tener un contacto con ello hasta convertirlo en un encuentro vivo, una relación capaz de crear un dinamismo entre la intimidad de la persona y la misma esencia trascendente.

Y todo en una esfera relacional formada por lo que a lo largo de la historia comenzó con cultos, luego ritos y celebraciones, hasta entender que es posible ver en la divinidad encontrada, un ser personal que hará de la relación una experiencia recíproca, rompiendo los esquemas de dudas planteadas en el comienzo y desarrollo de esta obra de investigación: el hombre es capaz de tener un encuentro vivo con Dios al hallar en Él una característica de persona, y obteniendo de esta experiencia aquello por lo que ha luchado y se ha preocupado siempre, el fin de todo y ante todo, su felicidad.

Buber dejó muy en claro que no es posible encontrar en una religión un verdadero encuentro ni una experiencia recíproca, si la religión en la que se está llevando a cabo una acción o un culto es de una persona a una imagen, un objeto, una idolatría, un ello.

Cuando las personas parten de esta terrible situación, comienzan a llegar los errores o irregularidades en su forma de vivir, de esto han partido muchos pensadores al criticar a la religión, y con esto, comenzar a formar su postura de ateos, pero como dijo Buber, no por no creer en la existencia de Dios, sino por cuestionarse al ver las incongruencias e incoherencias en las acciones medio religiosas.

En la actualidad, todas las naciones están llenas de sectas, movimientos, agrupaciones y cuanto grupo pueda haber, que llevan a cabo acciones religiosas en cierto modo, a medias, o totalmente. En ellas se pueden ver multitudes de actos celebrativos que muchos prefieren verlo como parte del argot cultural de una región, al ver las extravagancias de los vestuarios, las tremendas acciones que mutilan los cuerpos de las personas, las extraordinarias danzas que multitudes pueden llegar a hacer.

O en otro extremo, los sacrificios humanos, la exageración legal, los impedimentos de salud, el matar. Son intensos movimientos que hacen algunas religiones, creyendo que estarán satisfaciendo a su dios y al mismo tiempo a sí mismas.

Al estudiar la filosofía de la religión, pudimos ver qué es lo que mueve al hombre a ser religioso; en la antropología detallamos el placer del hombre al buscar la felicidad; y en el contacto de la religión o de Dios y el hombre, vimos que el amor es la base de la perfecta relación del Ser infinito e omnipotente con el hombre limitado y finito.

Fue posible ver que el verdadero amor surgente de esa relación, exige una racionalidad en las acciones del uno para el otro, ofrecen lo mejor mutuamente, y son capaces de darse en un modo pleno.

Finalmente, es necesario recordar que cuando se habló del nexo que participa entre el hombre y Dios, el elemento básico para entender y aceptar dichos encuentros, relaciones, actitudes, y acciones posteriores. Es un elemento que ha de coincidir absolutamente en todas las que se hacen llamar religiones; es una noción básica, y es parte de todos los seres humanos, y que, como todo creyente lo sabe, es un don y gracia del ser inmortal, invisible, y todopoderoso: es la fe.

Revelación y religiones²⁸⁴

José Morales

SUMARIO: 1. La Revelación cristiana. 2. Revelación en las religiones. Qué dicen las religiones no cristianas sobre sí mismas. 3. Opiniones favorables en teología católica sobre revelación en las religiones. 4. Motivos que erosionan la noción de Revelación. 5. Una valoración de lo revelatorio en tres grandes religiones universales. 6. Conclusiones.

1. La Revelación cristiana

El discurso cristiano acerca de la Revelación abarca determinados presupuestos, que son de orden trinitario, cristológico, y eclesiológico, sin los cuales sería una enseñanza flotante y ambigua.

1. En la Revelación se autocomunica la Trinidad. Conocemos así la Trinidad económica, mientras que el misterio trinitario inmanente permanece velado para nosotros. La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, pero no viceversa, porque de otro modo estaríamos afirmando que el misterio trinitario divino necesita de la historia salutis para constituirse. La Trinidad invita a los hombres a la comunión con ella.

2. La Revelación de Dios consiste en último término en el acontecimiento que es Jesucristo, nacido, muerto y resucitado por nosotros. «La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que la revelación trasmite resplandece en Cristo, mediador y plenitud de la Revelación»²⁸⁵.

3. La realidad de la Revelación implica para el Cristianismo la autoridad y la mediación de la Iglesia, sin la cual no es posible leer ni interpretar adecuadamente la Sagrada Escritura. La Revelación reside en la comunidad viva que es la Iglesia, definida por Newman como «*coetus revelans Verbum Dei*». La Iglesia depende absolutamente de la Revelación divina, que la constituye y justifica. Pero al mismo tiempo, la Revelación no existiría para nosotros sin la Iglesia²⁸⁶. La Iglesia descubre al mundo el propósito salvador de Dios Padre, Hijo, y Espíritu Santo.

4. La Revelación ha quedado cerrada con la muerte del último Apóstol²⁸⁷. Si Dios se ha revelado completa y realmente en Jesús de Nazaret, no cabe ya esperar nuevas revelaciones propiamente dichas, dado que la plenitud divina está presente en Jesucristo. Nada nuevo,

²⁸⁴ Morales, J. (2000). *Revelación y religiones*. Scripta Theologica 32. Universidad de Navarra. pp.47-74.

²⁸⁵ Const. *Dei Verbum*, n. 2.

²⁸⁶ Cfr. G. D' COSTA, *Revelation and revelations*, en «Modern Theology» 11 (1994), 167.

²⁸⁷ DS 2020.

distinto o añadido puede venir ya: no debe esperarse una nueva economía, un nuevo plan divino de salvación, u otros mediadores. Sólo puede producirse el desvelamiento y desarrollo gradual de lo ya revelado. Este principio ha de ser apreciado no sólo en sentido negativo sino también y sobre todo en el alcance positivo que encierra. Dios ha hablado en el Hijo único de una vez para siempre²⁸⁸. Pero la Revelación ya completa crece en sentido para nosotros durante el *tempus Ecclesiae*, y es posible alcanzar así una comprensión cada vez más perfecta de lo que Dios ha querido y quiere decir a la humanidad.

El contenido esencial de la fe cristiana desaparecería si se abandonase la creencia en que Dios ha hablado de una vez por todas a profetas y apóstoles, y se ha encarnado en Jesús de Nazaret, que ha muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación²⁸⁹. El cristianismo vive de una Revelación que en su origen posee como patrimonio común con los israelitas «de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, las promesas, y los patriarcas; de los cuales también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas»²⁹⁰.

2. Revelación en las religiones. Qué dicen las religiones no cristianas sobre sí mismas

El término revelación, que es en su origen una categoría de pensamiento propia de la teología cristiana, ha sido aplicado en los últimos tiempos, por extensión, a muchas religiones no cristianas. Se suele referir en estos casos a un hecho religioso que manifiesta de algún modo la voluntad divina y que se encontraría en el origen de la religión de que se trate, o sería la base de su mensaje espiritual. En toda revelación hay un poder superior al hombre que se da a conocer a éste. Entendida en este sentido amplio, la idea de revelación procede principalmente, aunque no de modo exclusivo, de la fenomenología religiosa²⁹¹. Puede tener, sin embargo, un fundamento en el hecho de que «no ha habido nunca un tiempo en el que Dios no haya hablado a la humanidad, y le haya dicho en alguna medida su deber»²⁹².

Cuando afirmamos en el marco de la teología cristiana que diversas religiones ajenas al cristianismo se comprenden a sí mismas como religiones con una revelación de lo alto, que sería la fuente de sus doctrinas y de su culto, conviene ser consciente de que estamos usando un lenguaje occidental, unas categorías de pensamiento elaboradas en un marco

²⁸⁸ Heb 9, 12.

²⁸⁹ Cfr. W. J. ABRAHAM, *Divine Revelation and the limits of Historical Criticism*, Oxford 1982; R. F. THIEMANN, *Revelation and Theology*, Notre Dame 1985; R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Salamanca 6ª ed. 1985; R. SWINBURNE, *Revelation: from Metaphor to Analogy*, Oxford 1992; B. FORTE, *La Parola della Fede*, Cinisello Balsamo 1996.

²⁹⁰ Rom 9, 4-5.

²⁹¹ Cfr. G. MENSCHING, *Das Heilige Wort. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Bonn 1937; *Die Religion*, Stuttgart 1959; G. WIDENGREN, *Phenomenology of Revelation*, «Studia Missionalia» 20 (1971) 301-319; M. DHAVAMONY, *Revelation in the History of Religions*, id., 9-15.

²⁹² J. H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century* (London 1833), Westminster, Md, 1968, 80.

teológico y filosófico determinado, y una terminología que no es la propia de las religiones en cuestión.

Esta circunstancia condiciona y limita el alcance de las afirmaciones que se hagan en este terreno. Con esta importante reserva, que implica serios efectos en el método y en las conclusiones de nuestro estudio, hablamos, sin embargo, de lo que las religiones parecen considerar, a su modo, como hechos que estarían en su causación histórica o en sus cimientos doctrinales, cúltricos, etc. Esto no significa situarnos en la perspectiva del historiador de las religiones, que según un postulado corriente debe considerar revelación todo lo que pretenda ser tal. En la religión de Zoroastro, éste recibe una comunicación de Ahura Mazda en un estado de trance, y la recoge en himnos llamados gathas. En este hecho se afirma principalmente la unidad y sabiduría de Dios, en oposición superadora de los cultos politeístas anteriores. Caracterizada por un poderoso sentido moral, la enseñanza de Zoroastro (o Zaratustra) acentúa la necesidad de combatir el mal, que el hombre debe abandonar a favor del bien. El profeta en trance ve visiones y oye palabras. Las visiones de Zoroastro van acompañadas de audiciones explicativas. Ha visto con sus ojos a Ahura Mazda, y comprendido su verdadera esencia. El ojo que se menciona en las gathas no es el corporal, sino probablemente el «ojo del alma» del que suele hablar la tradición religiosa Pahlavi. Algunos textos contienen un diálogo entre el profeta y su Dios, en el que éste responde preguntas de Zoroastro²⁹³.

Es prácticamente imposible establecer la fecha en que aparece el fundador de la religión iraní, pero debió ser en torno al año 600 a.C. El Avesta, que contiene las palabras escuchadas por Zoroastro, no recibió forma escrita hasta los últimos años del período sasánida (siglo VI d.C.). Hubo, por lo tanto, unos mil años de trasmisión oral.

Las religiones del Hinduismo se expresan originariamente en los vedas. Sabios inspirados de antigüedad inmemorial habrían escuchado en su interior y memorizado la palabra divina eterna, que viene a identificarse con una sabiduría perenne, y la han comunicado por tradición oral. Sólo al cabo de siglos ha conseguido el Hinduismo vencer su innata resistencia a consignar por escrito las enseñanzas sagradas²⁹⁴, y ha producido los libros védicos.

Son textos que en realidad no han sido compuestos por dioses ni por hombres, sino que existen eternamente, tanto si alguien los conoce como si no los conoce. Expresan el dharma o disposición última y fundamental de las cosas. Se contiene en ellos la develación gradual de verdades acerca del ser divino y el hombre. Estas verdades se desarrollan y completan

²⁹³ G. WIDENGREN, *Phenomenology of Religion*, «Studia Missionalia» 20 (1971) 304- 306; R. PETTAZZONI, *Gli insegnamenti di Zarathustra nella storia dell'Iran*, Padova 1977; A. ALBERTI, *Zarathustra*, Casale Monferrato 1998; R. MAYER, *Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras*, «Biblische Zeitschrift» 1 (1957) 23-58.

²⁹⁴ Cfr. R. SALOMON, *On the origin of the Early Indian Scripts*, JAOS 115 (1995), 271s.

en los Upanisadas, que son la base más directa del sistema religioso Vedanta²⁹⁵. Hay que tener en cuenta que la categoría de «escritos sagrados» es occidental y que el énfasis del Hinduismo no recae sobre la palabra canónica escrita, sino sobre la palabra oída y recibida por tradición en una sucesión ininterrumpida de maestro (guru) a discípulo²⁹⁶.

Las enseñanzas oídas por los sabios hindúes son verdaderas e infalibles. Dicen a los humanos lo que deben hacer, y dado que es prerrogativa de la clase brahmán aprenderlas e interpretarlas, toda autoridad descansa sobre esa clase. Según la comprensión hindú, la relación entre las palabras de la revelación y su significado permanece siempre constante. Las palabras que se desvelan a la conciencia del vidente no adquieren su sentido por convención humana, sino que lo contienen por sí mismas de modo inherente. Los escritos védicos son concebidos por lo tanto como constitutivamente significativos y autoiluminados, aunque su sentido original pueda oscurecerse en ocasiones debido a la debilidad de la mente humana. La investigación y el esfuerzo humanos pueden y deben recuperar, en su caso, ese sentido.

Para el Hinduismo no se necesita un Dios que sea autor de la revelación. Esta no se entiende de modo estático. Hay desde luego un cuerpo de textos inmutables, que son los Vedas en toda su extensión (Samhitas, Brahmanas, Aranyakas, y Upanisadas), pero hay también una fluidez y aceptación de nuevos textos. La comunicación divina no es solamente algo ocurrido en el pasado sino una constante posibilidad presente²⁹⁷.

El Budismo significa históricamente un desarrollo más bien heterodoxo del Hinduismo, aunque comparte con éste algunas ideas fundamentales acerca de la reencarnación, la ley del Karma, etc. Pone, sin embargo, gran énfasis en la iniciativa religiosa individual. El impulso religioso se origina totalmente en el espíritu del hombre, y éste deriva de sí mismo los elementos que necesita para su desarrollo anímico y su liberación. Esta es una de las enseñanzas nucleares del Buda, que nunca pretendió haber recibido de divinidad alguna un mensaje que hubiera de comunicar y transmitir a sus discípulos²⁹⁸. Cuando se habla de doctrinas secretas en algunas corrientes del budismo, los autores se refieren a un saber esotérico y reservado, que no recibe ese nombre por proceder de lo alto sino por ser transmitido oralmente de maestro a discípulo²⁹⁹.

El budismo no se basa en una revelación, sino en el esfuerzo de introspección personal y en la sabiduría de Sidarta Gautama, que consiguió la iluminación al comienzo de su carrera religiosa. Podría plantearse la cuestión de si esa iluminación experimentada por el Buda no

²⁹⁵ Cfr. G. FLOOD, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge 1996; B. KUMARAPPA, *The Hindu Conception of the Deity*, London 1934.

²⁹⁶ Cfr. G. FLOOD, *Sacred Writings, Themes and Issues in Hinduism*, ed. P. BOWEN, London 1998, 133.

²⁹⁷ Cfr. J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, Gravenhage, 1963; M. DHAVAMONY, *Seers and God-men as «founders» of Hinduism*, «Studia Missionalia» 33 (1984), 181-226.

²⁹⁸ Cfr. H. M. ENOMYA LASALLE, *Buddhism and Revelation*, «Studia Missionalia» 20 (1971) 217-236; W. STROLZ (ed.), *Offenbarung als Heilserfahrung in Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg 1982.

²⁹⁹ Cfr. W. Y. EVANS-WENTZ, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford 1958.

equivale de algún modo a una revelación, o si no desempeña en el budismo una función análoga a la revelación de otras religiones.

Fieles a sus planteamientos fenomenológicos, los especialistas occidentales en budismo le suelen atribuir, sin embargo, una revelación, tanto si la noción se entiende como algo derivado del sujeto, como si se considera venida desde afuera. En el primer caso, la revelación supone el descubrimiento (por los que no se habían aventurado aún más allá del mundo y de la epistemología ordinarios) de la no existencia de sujeto y objeto como dos realidades distintas e independientes. Si la comunicación revelatoria adviene al sujeto desde el exterior, sería el impulso necesario para el autodesarrollo espiritual que permita en su momento el despertar a la condición de Buda³⁰⁰. Esta luz exterior sería como una sugerencia de temas, categorías, proposiciones y símbolos que deben ser meditados y aplicados. No es lo último en la vida espiritual, sino únicamente un estímulo. Pero en la medida en que uno se decida a hablar de revelación dentro del budismo, ésta ha de ser entendida fundamentalmente como un proceso endógeno de autorrevelación, es decir, una serie de actos de autocomprensión del propio sujeto, que sería el relevante, lo revelado, y el término de la revelación.

El islam se considera a sí mismo como una religión de revelación y se equipara como tal al judaísmo y a la religión de Jesús. La fe musulmana establece solemnemente que «el Corán es la voz de Dios, escrita en sus ejemplares impresos, conservada en la memoria de los creyentes, recitada oralmente, revelada al Profeta. Nuestro pronunciar, escribir y recitar el Corán es algo creado, mientras que el Corán mismo es increado»³⁰¹.

Urgidos por estas tajantes afirmaciones, los musulmanes se refieren a los versículos del Corán con la expresión dijo Dios, y lo hacen de un modo todavía más directo y literal de como lo afirman judíos y cristianos. El sentido antropomórfico que late en estas afirmaciones ha sido analizado y debatido por los comentaristas islámicos. A la larga venció la corriente de interpretación metafórica, representada por Al Ghazzali (1057-1111)³⁰². El Corán no es para los musulmanes objeto de devoción ni de oración, pero se ha llegado a decir con alguna razón que ocupa en el Islam un lugar parecido al que ocupa Cristo para los cristianos, si bien es una observación que debe ser matizada³⁰³. La palabra divina que se contendría en el Corán va dirigida a Mahoma y a sus contemporáneos, a todos los árabes, y tiende a una vigencia universal³⁰⁴.

³⁰⁰ Cfr. H. V. GUENTHER, *Tantra and Revelation, Tibetan Buddhism in Western perspective*, Berkeley 1989, 206s.

³⁰¹ Cfr. A. WENSINCK, *The Muslim Creed*, London 1965, 189.

³⁰² Cfr. A. J. ARBERRY, *Revelation and Reason in Islam*, London 1957, 21-22.

³⁰³ Cfr. G. PARRINDER, *Revelation in other Scriptures*, «Studia Missionalia» 20 (1971), 102; R. FERNHOUT, *Bearers of Absolute Authority*, Amsterdam-Atlanta 1994.

³⁰⁴ Cfr. W. M. WATT, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh 1969.

La fe islámica sostiene que el Corán comunica a través de Mahoma —que ha sido receptor de los mensajes divinos llegados por mediación del arcángel Gabriel— los designios de Dios, su misteriosa voluntad, el anuncio del juicio, y la ley divina (sharia). La revelación ha sido dada a profetas anteriores y finalmente, a Mahoma, que la habría recibido en su forma definitiva, mediante sueños, visiones y audiciones³⁰⁵. Esta revelación es inalterable, y se diferencia de la judeo-cristiana por la carencia de promesas divinas, entre otras cosas. Contiene sabiduría y orientaciones básicas para la vida terrena, así como severas advertencias respecto al juicio último y al más allá.

3. Opiniones favorables en teología católica sobre revelación en las religiones

A partir de la década de los sesenta se escuchan en la teología católica voces que se manifiestan a favor de extender globalmente la noción de revelación a las religiones no cristianas, o a alguna de ellas en particular. Estos autores hablan de revelación propiamente dicha, entendida al menos como palabra explícita de Dios. No se refieren sólo a la idea de revelación en general, que nunca ha supuesto dificultades para la teología ni afecta a la singularidad de la revelación judeo-cristiana.

Las conferencias religiosas de Bombay, pronunciadas con motivo del congreso eucarístico, en noviembre de 1964, por Piet Fransen, Hans Küng, Joseph Masson S.J. y Raimundo Pannikar, son muy probablemente la primera ocasión en la que un grupo de teólogos católicos postula la aplicación a las religiones de la categoría revelación, tal como ha sido elaborada por la teología de la Iglesia³⁰⁶. El alemán Heinz Schlette SJ publica, también en 1964, la monografía *Die Religionen als Thema der Theologie*, en la que defiende la idea de entender las religiones no cristianas como la mediación normal donde se anuncia y se concede a los no cristianos el mensaje y la oportunidad de salvación. La Iglesia tendría en esta hipótesis el carácter de medio extraordinario de revelación-salvación.

En una línea análoga pero con mayor cautela, Karl Rahner escribe en 1969: «(no) es correcta la hipótesis según la cual todas las representaciones sobre una revelación en religiones fuera de la judía y cristiana son filosofía... la revelación pertenece al modo de entenderse a sí misma toda religión que pretenda ser creación divina y no mera obra humana. La fenomenología de la religión confirma esta tesis... la naturaleza de la Iglesia exige, por ser

³⁰⁵ Cfr. M. COOK, *Muhammad*, Oxford 1983, 1996; M. ASÍN PALACIOS, *La Tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica*, «al-Andalus» 3 (1935) 345-389; T. ANDRAE, *Muhammads Doctrine of Revelation*, «The Moslem World» 23 (1933)

252-271; F. JADAANE, *Révélation et inspiration en Islam*, «Studia Islamica» 26-27 (1967), 23-47.

³⁰⁶ Cfr. J. NEUNER (ed.), *Christian Revelation and World Religions*, London 1967. Las cuatro conferencias fueron publicadas primero en «Indian Ecclesiastical Studies» 4 (1965) 182-348.

signo universal, que se admita la existencia de representaciones no cristianas sobre la revelación, allí donde se menciona y se fomenta a su manera la paz universal»³⁰⁷.

Rahner no se pronuncia sobre el tema como lo hacen los conferenciantes de Bombay, pero sus afirmaciones de carácter general sugieren el marco teológico en el que se va a situar y desarrollar la tesis que nos ocupa.

Joseph Schmitz parte de la idea de «experiencias de iluminación por las que a una persona se le desvela una realidad abarcante e incondicionada»³⁰⁸. El autor habla de un tipo de «religión revelada», en el que incluye el judaísmo, el cristianismo, el islam, la religión védicobrahmánica del Hinduismo, el mazdeísmo iránico, y «determinadas formas de budismo»³⁰⁹. La obra de Schmitz es un manual de teología cristiana, lo cual hace llamativo que adopte la experiencia, y no la historia de la salvación, como punto de partida. Sobre la experiencia no se puede basar adecuadamente una noción precisa y teológicamente sólida de revelación, porque la simple experiencia permite considerar revelación a cualquier fenómeno interior que el sujeto presente como revelatorio. La mención de diversas religiones como reveladas parece mezclar, además, puntos de vista teológicos, fenomenológicos, y de autodefinición de algunas de las religiones que se enumeran. El tratamiento de la revelación queda, en suma, oscuro y ambiguo; pero se orienta hacia un reconocimiento gratuito de hechos formales auténticamente revelatorios en las religiones.

Hay autores que, para facilitar este reconocimiento, intentan reformular la noción cristiana de Revelación. Así lo hace, por ejemplo A. Torres Queiruga, que considera simplemente la Revelación de Jesucristo como una «emergencia e intensificación del fondo común que es la presencia reveladora de Dios en todos los hombres»³¹⁰. Estamos de nuevo ante la experiencia del sujeto receptor como criterio o piedra de toque de la Revelación, y ante la consiguiente disolución de la categoría clásica cristiana³¹¹.

Donde la extensión de la idea de Revelación ha encontrado defensores más abundantes y explícitos ha sido en relación con el Islam. Es un desarrollo que arranca de la personalidad y la obra del arabista francés Louis Massignon (1883-1962), que trabajó asiduamente en favor del entendimiento mutuo de cristianos y musulmanes. Massignon trató de rescatar la imagen del profeta del Islam de las injurias de los historiadores y de la incomprensión de los teólogos cristianos. Subrayó su sinceridad religiosa sin buscar nunca una comparación con Jesús de Nazaret, que estimaba impropia. Intención de Massignon fue en todo

³⁰⁷ *Sacramentum Mundi*, vol. 5, 78-79, Barcelona 1976 (alemán 1969).

³⁰⁸ *La Revelación* (1988), Barcelona 1990, 32.

³⁰⁹ Id. 37.

³¹⁰ *El diálogo de las religiones*, Cuadernos Fe y Secularidad, Santander 1992, 26.

³¹¹ Otra propuesta de reinterpretar la idea formal de Revelación se contiene en H. WALDENFELS, *La dottrina cristiana della rivelazione e il pluralismo attuale*, «Filosofia e Teologia» 10 (1996) n. 3.

momento exponer el sentido de la misión religioso-profética de Mahoma en el Islam y en el marco de las demás religiones monoteístas³¹².

«La inteligencia de Mahoma —escribe nuestro autor— ha recibido la impresión rigurosa de una idea pura y sencilla, abstracta y desnuda, una idea única: la de la divinidad. Esta verdad abstracta se le imponía de tal modo que no solo la manifestó a otros como un descubrimiento ocurrido en el mundo de las ideas, sino que la entendió también como un mandato que debía predicar. Desde el momento que pienso en Dios, quiere decirse que Él existe y que me habla... Estas ideas se le presentan a Mahoma no solo como conceptos seguros, sino también como órdenes inesperadas y definitivas que él debe necesariamente enseñar... Esta trasparencia de Dios, este “milagro intelectual”, el versículo haya, constituye la esencia misma del mensaje. He aquí el milagro del Corán, esta iluminación imprevista de la inteligencia a la que todas las conversiones al Islam dan crédito»³¹³.

La prudencia y el equilibrio de Massignon no están presentes en algunas publicaciones de otros autores sobre el mismo asunto. Es el caso del dominico Claude Geffré, que en 1983 «assume el riesgo» —según sus propias palabras— de decidirse a «reconocer en el libro del Islam una verdadera Palabra de Dios»³¹⁴. Se entiende que esta Palabra de Dios coránica es prácticamente equiparada por Geffré a la que se contiene en la Biblia. Lo hacen pensar algunas observaciones más recientes del autor, en las que, a partir de la idea, en principio correcta, de que puede haber «más verdad religiosa en la suma de todas las religiones que en una religión separada, comprendido el cristianismo»³¹⁵, sugiere extender al Islam la categoría judeo-cristiana de Revelación y hacerle participar así del patrimonio de las religiones bíblicas.

Una expresión radical y sin ambigüedades de esta postura se encuentra en el Padre Gilles Couvreur, responsable del Secretariado del episcopado francés para las relaciones con el Islam. Couvreur sienta la premisa de que la Palabra divina es esencialmente una, lo cual le anima a concluir que puede revestir formas diferentes, como ocurre en el «Cristianismo con Jesucristo, Verbo divino, y en el Islam con el Corán, Palabra divina». «El Islam —leemos— es una Revelación original, que continúa la Revelación primordial de Dios a la humanidad, bajo una forma perfectamente adaptada a las condiciones cíclicas del tiempo presente»³¹⁶.

³¹² Cfr. G. RIZZARDI, *Louis Massignon*, Milano 1996.

³¹³ *Esame, Autologia di testi teologici di L. Massignon*, a cura di G. RIZZARDI, Pavia 1994, parágrafo: *La parola divina*.

³¹⁴ *Le Coran, une parole de Dieu différente?*, «Lumière et Vie» 32 (1983) 32.

³¹⁵ *La place des religions dans le plan de salut*, «Spiritus» (1995), n. 138.

³¹⁶ Jean-Marie AUBERT - Gilles COUVREUR, *Mission et dialogue interreligieux*, Lyon 1991.

Es evidente que el autor no habla de revelación en general sino de revelación en el sentido formal que el término recibe en la teología cristiana³¹⁷.

Algo semejante ocurre en un editorial publicado por la «*Civiltà Cattolica*» bajo el título El Cristianismo y las demás religiones³¹⁸. El editorialista establece una presunción a favor de la existencia de Revelación en las religiones. Arranca del hecho de que «los libros sagrados de las tradiciones religiosas distintas del Cristianismo han alimentado y sostenido la vida y la práctica religiosa de los adeptos a esas religiones de la tierra. Han sido por tanto instrumentos de gracia y de salvación en las manos de Dios»³¹⁹. De aquí concluye directamente que esos libros «han sido escritos por hombres profundamente religiosos, no sin un particular influjo del Espíritu Santo, y que, por ello, en cierta medida contienen una “revelación divina”. Sobre todo, porque muchas páginas de estos libros son de gran elevación religiosa y profundidad espiritual, contienen oraciones e himnos de adoración y de alabanza del Señor, de gran belleza y no pocas veces expresan amor y devoción a Dios»³²⁰.

Aplicando estas premisas de fondo al caso del Islam, se afirma que «si bien no se puede considerar la totalidad del Corán como una revelación divina auténtica, se puede reconocer que hay en él verdades —aun- que entreveradas de graves errores— capaces de alimentar y sostener la fe y la vida religiosa y moral de millones de hombres»³²¹. Se estima, por lo tanto, que, aunque no es correcto decir que el entero Corán contenga Revelación divina, puede afirmarse que la contiene parcialmente. Si esto fuera así, habría que dilucidar a nivel teológico cómo puede hablarse de una Palabra formal de Dios que pierde parte de sus virtualidades veritativas al encerrarse en un mensaje que es precisamente concebido por el Islam como una recitación literal de la voz divina. Está además el problema de que nos encontraríamos ante una Revelación divina decreciente.

³¹⁷ No es ésta, desde luego, la postura mayoritaria de la teología francesa, que concuerda con lo que establecen los documentos episcopales recientes. Movidos por la misma preocupación de facilitar el entendimiento y el diálogo de los cristianos con los musulmanes, tan numerosos en Francia, los Obispos de este país dicen en un escrito reciente: «Los datos fundamentales de la religión islámica —sentido de Dios, etc...—, llaman la atención a los cristianos a concretar su forma de vida y proclamar su fe revelada en la historia de la salvación. Es necesario que la catequesis y la formación permanente tengan en cuenta este nuevo contexto. De esta manera, enfocando mejor la especificidad de la Revelación que han recibido, los cristianos se sienten impulsados a ahondar en el misterio de la Trinidad y en la participación humana en el misterio pascual de Cristo» (CONFERENCIA EPISCOPAL DE FRANCIA, *Un Camino de Encuentro y de Diálogo*, 6 nov. 1998: «Ecclesia» n. 2965, 2.10.99, p. 1488).

Los obispos del norte de Africa han publicado en 1996 *Le Livre de la Foi. Rèvèlation et Parole de Dieu dans la tradition Chrétienne*, (Paris, Cerf), que ha sido escrito para «orientar y sostener la fe de los hombres y mujeres cristianos que viven próximos a los musulmanes». La obra sitúa claramente la historia de la salvación en relación al Judaísmo y al Islam. Es una guía excelente que puede considerarse la herencia espiritual de Monseñor Pierre Claverie, Obispo de Orán, asesinado el uno de agosto de 1996.

³¹⁸ 1995, IV, 3-16; 107-119. El texto ha sido reproducido en español por la revista «Communio» 20 (1999).

³¹⁹ «Communio» 20 (1999) 130.

³²⁰ Id.

³²¹ Id. 131.

Esta atribución al Corán de contenidos formalmente revelatorios se detecta también en el Seminario sobre el

Antiguo Testamento y el Corán, ofrecido para este curso académico por la Facultad de Teología de Munich. Se dice en el programa: «La discusión debe contribuir a no relacionar de manera exclusivista la Palabra de Dios con la Biblia, sino a percibir también en el Corán el Espíritu inspirador de Dios»³²².

4. Motivos que erosionan la noción de Revelación

La apertura del concepto cristiano de Revelación a otras religiones es un fenómeno moderno cuyas causas son fáciles de señalar.

Se encuentran en primer lugar el afecto y la consideración que las religiones suscitan hoy en el cristianismo, y a los que son merecedoras después de siglos de juicios severos, incompreensión y distanciamiento. Los cristianos son en la actualidad conscientes, como nunca lo han sido anteriormente, de que lo suyo no es solamente enseñar sino también aprender. Existe así una dinámica de acercamiento que afecta con frecuencia a campos teológicos, en los que se formulan a veces hipótesis bienintencionadas que tratan de abordar y resolver problemas reales, sin apoyarlas en razones suficientemente sólidas. Podría olvidarse que la amistad y simpatía que deben mostrarse hacia las religiones no se encuentra reñida en los cristianos con la fidelidad a su patrimonio. No porque éste sea una tradición venerable, sino porque se estima que contiene la verdad y expresa una identidad religiosa y espiritual bien definida y documentada.

A esta circunstancia se une la notable capacidad semántica del término Revelación, que dado su sentido genérico puede acomodar fácilmente contenidos flexibles y ambiguos. Después de que la teología cristiana ha tomado esa palabra del lenguaje corriente y elaborado con ella una categoría teológica de significado preciso, parece como si el término en cuestión sufriera hoy un declive, por el que se tiene en cuenta y se generaliza solo un aspecto del significado cristiano. La idea de Revelación pierde intensidad en el uso que muchos hacen de ella, y gana simultáneamente en extensión.

Se ha producido así lo que podríamos denominar un deslizamiento de una categoría clásica e indispensable de la teología cristiana hacia una pérdida o decrecimiento de sentido.

El hecho de la aplicación de la idea de Revelación a las religiones orientales podría analizarse también, con provecho científico, en el marco del llamado Orientalismo académico occidental de los siglos XIX y XX. Los observadores y estudiosos occidentales del Oriente en todos los campos humanísticos y religiosos han tratado inevitable y comprensiblemente de adaptar sus investigaciones a los intereses intelectuales y teológicos que en cada momento

³²² Cfr. *Erläuterungen zu den Lehrveranstaltungen*, Wintersemester 1999/2000, 21.

eran prevalentes para ellos como miembros del mundo cultural y académico europeo y norteamericano.

Este fenómeno intelectual comienza ya en el siglo XIX y afecta originariamente al Budismo conocido por los ingleses del imperio. Escribe Ph. Almond: «Las interpretaciones victorianas del Budismo acerca de su fundador, sus doctrinas, su ética, su valor de verdad revelan al construir el Budismo el mundo en el que tuvo lugar esa construcción... El discurso sobre el Budismo viene a suministrar de ese modo un espejo en el que se refleja una imagen que no es solo del Oriente sino también del mundo victoriano»³²³. Categorías y esquemas de interpretación aplicados, y de algún modo impuestos, por los autores occidentales al mundo budista obedecían a tendencias académicas de estos, mucho más que a las peculiaridades del Budismo³²⁴. En las últimas décadas del siglo XIX se desarrolla en Occidente un intenso y brillante análisis de los textos sagrados del Canon Pali. Es un hecho intelectual que hace del Budismo una posesión de los analistas, que con el estudio y el conocimiento textual controlan ideológicamente esa religión mediante el examen documental, y están en condiciones de dictar su estatuto epistemológico. El Budismo deviene así en el pasado siglo un objeto textual basado en instituciones del Occidente. Se dice implícitamente que su esencia no debe buscarse tanto en sus lugares de origen como en el mundo académico de las universidades de Europa, que lo estudia, interpreta y da a conocer en sus textos.

Esta situación obedece sin duda a un momento histórico en el que los poderes coloniales europeos dominan el Oriente, y en el que la India, el Sureste asiático, China y Japón se encuentran bajo la presión cultural y los modos de conocer propios del Occidente. Podía hablarse así de una cierta «fabricación» del Oriente por el mundo intelectual europeo³²⁵. Este escenario ha sufrido notables modificaciones que obligan a matizar para el presente algunas de las afirmaciones anteriores. Pero continúa la tendencia a encajar y forzar las escrituras y el vocabulario sagrado del Oriente en categorías occidentales, olvidando que «una de las reglas prácticas del estudio de las religiones es evitar juzgar otras creencias con criterios propios»³²⁶.

Llevados de estos planteamientos, muchos autores, incluidos teólogos, han contestado ya numerosas cuestiones decisivas, antes de tener un contacto real con las otras religiones. Algunos pueden animarse a decretar que esas religiones tienen una revelación, como la

³²³ *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge-N.York, 1988, 5-6.

³²⁴ Cfr. A. TUCK, *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western interpretation of Nagarjuna*, N. York-Oxford 1990; Ch. HALLISEYX, *Roads taken and not taken*, en D. S. LÓPEZ (ed.), *Curators of the Buddha*, Chicago 1995, 52-57.

³²⁵ Cfr. J. J. CLARKE, *Oriental Enlightenment*, London 1997, 35.

³²⁶ E. BENZ, *Sobre la comprensión de las religiones no cristianas*, en M. ELIADE-J. M. KITAGAWA (eds.), *Metodología de la Historia de las Religiones*, Barcelona 1986, 153; Cfr. H. MC LEOD, *Sikhism* 1997, 164. Dice J. R. TIMM: «La comprensión occidental de la Sagrada Escritura en el Hinduismo, como también en el Budismo y el Jainismo, ha sido profundamente influenciada por el texto y la función de la Biblia dentro del Cristianismo». *Texts in Context*, 1992, 2.

cristiana, y que están orgullosas de ella³²⁷. Este modo de proceder corre el grave riesgo metodológico de subsumir lo específico de cada religión en categorías religiosas que son generales y abstractas. Se presta entonces atención solamente a las semejanzas en perjuicio de las diferencias, de modo que juicios a priori usurpan el lugar que corresponde al análisis histórico-crítico con toda su diversidad, detalle y atención a lo concreto.

5. Una valoración de lo revelatorio en tres grandes religiones universales

La cuestión teológica de la Revelación en las religiones exige ante todo examinar lo que éstas presentan en este campo a favor de sí mismas ante un observador que sea a la vez crítico y respetuoso, y en el que la necesaria simpatía hacia lo que estudia no apague la capacidad de análisis. Cada una de las tres religiones que vamos a considerar, Hinduismo, Budismo e Islam, contiene sus peculiaridades y, al margen de interpretaciones apriorísticas externas que puedan haber desfigurado en alguna medida sus doctrinas y postulados, ha de ser valorada según sus propias afirmaciones y su específico genio espiritual.

Hinduismo. La percepción ordinaria de las religiones que el Occidente suele agrupar bajo el nombre de Hinduismo, tal como se manifiesta en numerosas monografías y obras de referencia, no habla de este mundo religioso como algo originado en Revelación o revelaciones. Se considera más bien que para los hindúes, la religión en general no es tanto una revelación a la que se accede mediante algún tipo de fe subjetiva, como un esfuerzo por desvelar los estratos y niveles más profundos del ser humano, y entrar en contacto permanente con ellos. El alma solitaria y activa es aquí el lugar donde nace la religión.

Creencias y conducta, ritos y ceremonias, dogma y autoridad: todo recibe un lugar subordinado al arte de autodescubrimiento personal y de relación, lograda autónomamente, con lo divino. Lo que llamamos momento revelatorio en una religión ha sido tradicionalmente considerado algo muy débil, por no decir inexistente, en el Hinduismo. Éste es básicamente una búsqueda del Absoluto. Dios no es una idea intelectual ni un principio moral, sino la más honda conciencia de la que ideas y normas morales derivan. Es esta una visión humanista, que concibe la religión como el desarrollo natural, aunque esforzado, de una vida auténticamente humana.

El principio eterno de todo ser es idéntico con el yo o el alma del hombre, de quien constituye la genuina y verdadera esencia. Es algo que, según el Hinduismo, podemos reconocer cuando vemos las cosas correctamente³²⁸. En esta exploración individualista radica el sentido de la religión. Se ha dicho que uno de los más importantes dilemas del Mahatma Gandhi reproducía el que ya se le planteaba al héroe Yudhishtira en el Mahabharata. Se preguntaban ambos donde se encuentra la verdad última (sanathana

³²⁷ Cfr. G. D' COSTA, *Revelation and Revelations*, «Modern Theology» 11 (1994) 165.

³²⁸ Cfr. P. DEUSSEN, *The System of the Vedanta*, N. Delhi, 2nd. reprint 1996.

dharma) que debe seguirse para realizar la existencia y lograr la liberación final. ¿Estaba en el corazón o en las enseñanzas pro- clamadas por los brahmanes? La conciencia interior y la mente parecían imponerse a los dos personajes como la fuente radical de su ser. «Mi creencia en las escrituras hindúes —escribe Gandhi— no me exige aceptar todas sus palabras y versículos como divinamente

inspirados... Pero afirmo conocer y creer las verdades de la enseñanza esencial de esas escrituras»³²⁹. Ninguna letra escriturística y ninguna interpretación eran vinculantes para el Mahatma, si las consideraba contrarias a su razón o a su sentido moral³³⁰.

Acerca de la dimensión de revelación discernible en el Hinduismo, el profesor Ananda Coomaraswamy afirma lo siguiente: «Cuando consideramos el modo indio de concebir los Vedas como un todo, encontramos implícita en la palabra “shruti” (oír) una doctrina muy importante: que los vedas son eternos y que los libros sagrados son su expresión temporal. Esto no es una teoría de revelación en sentido ordinario dado que la audición de la que se habla depende de la cualificación del oyente, y no de la voluntad y activa manifestación de un dios»³³¹.

Los Orientalistas —creyentes o no— no han atribuido a los Vedas un origen sobrehumano. No lo hizo Max Müller, llevado en gran medida por su agnosticismo, que le movía también a negar el carácter revelado de la religión judía³³². Pero los estudiosos del pensamiento religioso de la India han insistido habitualmente en su alto nivel especulativo y metafísico, asociado siempre con cuestiones últimas, que conectan necesariamente con la religión³³³. Esta especulación ha alcanzado auténticas cimas en la comprensión de la realidad y podría asemejarse en algunos aspectos a un pensamiento inspirado, que ha sugerido a muchos lo mismo que sugerían a los cristianos de los primeros siglos los escritos de Platón.

El teólogo indio Sebastian Karotemprel ha podido escribir: «Si se excluye el Cristianismo, la realidad es que el hinduismo ha alcanzado el más rico y complejo concepto de Dios que la humanidad ha podido descubrir sin la ayuda de la revelación histórica»³³⁴. Podría mencionarse también, a modo de ejemplo, el admirable relato de la entrada del hombre en su autoconciencia, contenido en el Brhadaranyaka Upanisad, así como otros muchos análisis especulativos de hondura y percepción semejantes.

³²⁹ Cit. R.C ZAEHNER, *Hinduism*, Oxford 1962, 171.

³³⁰ Cfr. M. K. GANDHI, *Palabras de Verdad*, Madrid 1997; A. TIRKEY, *Conscience in the thought of M. K. Gandhi*, Roma 1992.

³³¹ *The dance of Shiva*, London 1958, 23-24.

³³² Dice MÜLLER: «interesting as the Vedas are to us..., no one in his senses would for one moment claim for them a superhuman origin», *Chips from a German workshop*, London, vol. II, 1895, 40. Cfr. L. ROCHER, *Max Müller and the Veda*, Mélanges Armand Abel, Leiden 1978, vol. III, 221-235.

³³³ Cfr. J. BROCKINGTON, *Origins of Indian philosophy*, London 1997, 103 s.

³³⁴ *La evolución del concepto de Dios en el Hinduismo*, XX Simposio Internacional de Teología, Pamplona 1999. Cfr. J. GONDA, *The Concept of a personal God in ancient Indian religious thought*, «Studia Missionalia» 17 (1968) 111-136.

Vedas y Upanisadas destacan por una reflexión de gran alcance en la que convergen lo filosófico, lo religioso y lo poético. La inspiración que es propia de la poesía ha dado aquí alas al pensamiento y lo ha proyectado hacia alturas insospechadas³³⁵. No pueden extrañar las palabras de Moncure Conway, citadas por Max Müller. Dicen así: «La encendida poesía de los Vedas, las sublimes imágenes de sus videntes, se han hecho parte de mi vida». Es verdad también que el mismo Conway añade «pero ni un solo destello de los grandes pensamientos de sus poetas y sabios ilumina sus oscuros templos»³³⁶.

Hay sin embargo iluminación en los escritos hindúes, donde la considerable habilidad en el uso del lenguaje va acompañada de un espíritu lúcido y penetrante que se acerca a los misterios divinos y humanos³³⁷. Estos elementos se decantan en una profunda sabiduría sobre la vida del hombre en relación con Dios, consigo mismo, y con la tierra. Esta sabiduría es como un saber primordial que tiene visos de revelación³³⁸. Ha escrito Newman: «Son sabios y profundos los antiguos maestros; y casi únicos los poetas cuyo poder de imaginación, tan parecido a la profecía, palpita en sus escritos»³³⁹. La distinción occidental inicial entre pensamiento religioso (Palabra, Dabar) y pensamiento profano (logos) no existe en las culturas no cristianas.

Lo que oye el sabio autor de los Vedas (rsis) (o lo que percibe Buda) es equivalente a descubrimientos y percepciones intelectuales de gran profundidad, que son análogas a la visión del filósofo «inspirado» y movido por el logos.

Sus escritos pueden llamarse inspirados, como puede hablarse de la inspiración de Platón o de Plotino y otros autores singularmente lúcidos y penetrantes, cuya sabiduría y visión de la realidad posee para la humanidad cierta condición de enseñanza revelatoria y perenne.

A pesar de sus limitaciones, los Vedas retendrán siempre su singular posición en la historia de la humanidad como los libros religiosos más antiguos que, por vez primera, hablaron a los pueblos del subcontinente indio de un mundo más allá del presente mundo visible, de una ley superior a las leyes humanas, y de un Ser divino en el que se encuentra la raíz de nuestro propio ser.

Aplicado al Budismo en sus diversas formas, el término revelación está fuera de lugar, tanto si lo consideramos en su valor categorial teológico, como si lo usamos en un sentido más general y ambiguo. Se ha dicho que «ningún budismo se comprendería sin apelarse a una revelación, por el Buda, de verdades escondidas a las que los fieles prestan su Fe»³⁴⁰. Esta afirmación no corresponde a la realidad de las cosas. Poco tiene que ver con la definición

³³⁵ Cfr. J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, The Hague 1963.

³³⁶ *Chips from a German workshop*, London, vol. I, 1894, 488.

³³⁷ Cfr. R. C. ZAEHNER, *The Convergent Spirit. Towards a dialectics of religion*, London 1963, 108-111; Ch. DAWSON, *Progress and Religion*, London 1929, 81.

³³⁸ Cfr. M. MILANI, (ed.), *La Via «Sapienziale» e il Dialogo interreligioso*, Bologna 1996.

³³⁹ *Discursos sobre la Fe*, Madrid 1981, 166.

³⁴⁰ J. MASSON, *Révèlation et foi dans le Bouddhisme?*, «Studia Missionalia» 20 (1971) 214.

que el budismo suele dar de sí mismo, y con la percepción histórica y culta que sus buenos conocedores han alcanzado de esa religión. El budismo es, contrariamente a lo que escribe el autor citado, la religión universal que mejor puede comprenderse sin apelar a una revelación. Su fundador la plantea como el resultado de una exploración autogestionada de las profundidades del espíritu humano. Solamente si entendemos por revelación la emergencia de posibilidades de la mente, o la correcta interpretación de la realidad con ayuda de la observación y de una mirada sabia, podría hablarse de revelación en el budismo, de modo análogo a lo que podría decirse en el terreno de la filosofía o de la ciencia.

Se habla por algunos con desenvoltura de revelaciones místicas en el budismo tibetano, para significar tesoros (termas) de conocimiento que habrían sido escondidos por budas y que deberán ser descubiertos en el momento oportuno por maestros espirituales dotados de la necesaria capacidad de visión para verlos. Estos tesoros pueden estar escondidos en un lago, en el firmamento, o en la mente de un discípulo. Su descubrimiento ofrece la posibilidad de una renovación espiritual³⁴¹.

En otras ocasiones, como ocurre con el monje budista japonés Myoe (1173-1232), se habla de visiones revelatorias que expresan una combinación de pensamiento filosófico y religioso. Myoe adquiere sabiduría mediante sueños y apariciones, que son vehículo de enseñanzas sagradas procedentes de seres sobrenaturales³⁴². A veces se observa que la palabra revelación es empleada en algunos ensayos como término que despierte la atención de la comunidad académica y de los lectores cultos, sin ser indicativo de temas realmente discutidos en las obras correspondientes³⁴³. Se trata en suma de una inflación y de un abuso de la palabra, que apenas tiene en cuenta el espíritu del budismo. Es como una concesión a lo esotérico.

Islam. Como se ha indicado más arriba, los musulmanes afirman que el Corán es la palabra de Dios transmitida fielmente por el profeta Mahoma. Se hallan en el libro sagrado musulmán numerosos elementos de la tradición bíblica, como nombres de lugares y personas (Abraham, Moisés, Jesús, María,...), y evocación de determinados acontecimientos. La manera de presentar estos personajes y estos hechos difiere, sin embargo, considerablemente del estilo y modo de proceder bíblicos y suele hacerlos difíciles de reconocer por lectores familiarizados con la Biblia. La persona de Jesús (Aissa), por ejemplo, apenas se asemeja en su vida y en su misión a la que aparece en los Evangelios. Los musulmanes juzgan la Biblia desde el Corán, y tal como la utilizan e interpretan judíos y cristianos la consideran errónea y falsificada, producto de escritos originales que se habrían perdido. La Biblia se halla, para los creyentes islámicos, demasiado impregnada de

³⁴¹ TULKU THONDUP, *Hidden Teachings of Tibet*, ed. H. TALBOTT, Boston 1997, 13-18.

³⁴² Cfr. F. GIRARD, *Le Journal des Rêves de Myoe, moine japonais de l'école Kegon*, «Journal Asiatique» 278 (1990) 167-193.

³⁴³ Un claro ejemplo son los libros de S. D. GOODMAN-R. M. DAVIDSON, *Tibetan Buddhism. Reason and Revelation*, Albany 1992; y P. MASEFIELD, *Divine Revelation in Pali Buddhism*, London-Colombo 1986.

humanidad o de elementos humanos, para ser Palabra divina. Mahoma no es el más reciente de los profetas, sino el último y el llamado a enderezar las vías de Dios en el mundo.

Ante estas afirmaciones, que podrían exponerse con mayor detalle, los cristianos, que viven en un contacto y una relación cada vez más frecuentes con el Islam y con los numerosos creyentes de esta gran religión, se ven requeridos por motivos religiosos y prácticos a precisar y construir una actitud hacia las creencias musulmanas. Esta actitud ha de tener en cuenta principios básicos de convivencia y respeto, y ha de estar también fundamentada en razones teológicas. El material histórico debe servir a la teología, junto a sus propios principios, para formular los juicios oportunos.

En la proclamación y el anuncio religioso del Islam destacan un mensajero (Mahoma), un mensaje (monoteísmo) y un proceso de tras misión oral y luego escrita de ese mensaje, que se expresa finalmente en el Corán³⁴⁴.

Las fuentes para conocer la vida de Mahoma que sean dignas de crédito son escasas. El Corán proporciona pocos detalles biográficos, dedicado como está, sobre todo, a proclamar la doctrina y a organizar la joven comunidad de creyentes. Es necesario acudir a la tradición para completar las lagunas del Libro, pero tampoco los materiales tradicionales resultan del todo fiables. Existe una preocupación de los biógrafos por establecer las credenciales de Mahoma como profeta semejante a Moisés, etc., lo cual recomienda una gran cautela antes de aceptar todas sus afirmaciones.

La tradición acerca de los dichos y hechos del profeta se organizó gradualmente en algo muy similar a una ciencia exacta, en la que cada sentencia o dicho atribuido a Mahoma (hadith) se conectaba de modo ascendente con algún miembro de la familia o alguna persona directamente asociada con él. Pero muy poco es conocido sobre la fiabilidad de los intermediarios, y la rapidez con que materiales legendarios suelen agruparse en torno a fundadores y reformadores de religiones hace pensar en buena ley que un número apreciable de hadith podrían no ser históricos. Es muy posible que muchos de ellos contengan genuinas palabras y actuaciones de Mahoma, pero casi nunca es dado distinguirlos con certeza de los otros.

Los juicios de los críticos acerca de la autenticidad de la tradición musulmana vienen determinados de hecho por la opinión sobre su consonancia con el Corán o con otro criterio que se proponga como válido. Dejan en cualquier caso mucho espacio libre para prejuicios individuales y puntos de vista diferentes. Algunos críticos se mueven por el principio de aceptar en las fuentes todo aquello que no presente motivos para ser rechazado. Otros más

³⁴⁴ Si bien la ley islámica, tal como de hecho ha evolucionado, no es sustancialmente Coránica. Todo lo que falta en el Corán se complementa mediante un amplio número de tradiciones que contendrían los hechos y dichos de Mahoma. J. SCHACHT parece haber demostrado que la ley islámica no deriva directamente del Corán, sino que se desarrolló a partir de prácticas populares y administrativas bajo los Omeyas, y que esta práctica divergía frecuentemente de las intenciones e incluso de las palabras coránicas. Cfr. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1959, 4 s.

estrictos se deciden por rechazar todo lo que no tengan razones específicas y sólidas para aceptar.

Si bien la ley islámica, tal como de hecho ha evolucionado, no es sustancialmente Coránica. Todo lo que falta en el Corán se complementa mediante un amplio número de tradiciones que contendrían los hechos y dichos de Mahoma. J. SCHACHT parece haber demostrado que la ley islámica no deriva directamente del Corán, sino que se desarrolló a partir de prácticas populares y administrativas bajo los Omeyas, y que esta práctica divergía frecuentemente de las intenciones e incluso de las palabras coránicas.

Hay un núcleo histórico muy firme en la vida de Mahoma³⁴⁵. Nacido hacia el año 570, quedó huérfano muy pronto y se dedicó, como su tío y protector Abu Talib, a actividades comerciales, que le llevaron, como a sus paisanos de la Meca, a Siria y al sur de Arabia. Casado con una rica viuda llamada Khadija, entró pronto en un proceso gradual de reflexión y cuando tenía unos cuarenta años se vio a sí mismo con claridad como enviado de Dios para predicar la unicidad divina. Animado por sus parientes y amigos más próximos, inició una predicación pública en la que denunció el culto de los dioses locales como idolátrico.

Con toda deliberación y sin ambigüedades se pronunció contra el apegamiento popular a la religión heredada, contra los intereses comerciales que temían la ruina mercantil de la ciudad, y contra el orgullo de los grupos más aristocráticos que veían amenazados su prestigio y su poder. El Corán abunda en alusiones a las acusaciones y cargos lanzados contra Mahoma. Sus adversarios dijeron y propalaron que era un demente (Suna 81,22), un adivino (Suna 52,29), un mago inspirado por Satanás (Suna 81,25), o un poeta (Suna 52,30; 37,35). Otros le tacharon de impostor, y de un falso profeta que era incapaz de obrar hechos sobrenaturales palpables. Murió en el año 632.

Mahoma poseía una atractiva personalidad, que le granjeó la admiración, el afecto y la lealtad de sus familiares y conocidos más allegados, así como de muchos hombres juiciosos. Se comportó con dignidad ante la persecución, y su solidez de carácter le permitió arrostrar con entereza moral los riesgos de presentar ante sus paisanos una imagen impopular. Era también excitable y violento, con una excitabilidad nerviosa que algunos han atribuido a epilepsia. Se piensa que este modo de ser no siempre le permitía distinguir con claridad entre visiones y sucesos reales. La neta convicción acerca de su misión profética iba en él unida al repudio más absoluto de la atribución a su persona de hechos milagrosos, como curaciones, predicción del porvenir, conocimientos extraordinarios, etc.³⁴⁶. La vida pública de Mahoma es una llamativa combinación de religión y política, en las que radica para muchos la clave de su éxito. «Su religión y sus acciones político-militares no eran dos actividades separadas que llegaron a mezclarse. Estaban fusionadas, y esta fusión se

³⁴⁵ Cfr. T. ANDRAE, *Mahoma. Su vida, su fe*, Madrid 1966, 1987.

³⁴⁶ I. GOLDZIJER, *Veneration of Saints in Islam, Muslim Studies*, vol. II, London 1971, 260 s.

expresaba doctrinalmente en el vocabulario de política monoteísta que pervade el Corán»³⁴⁷.

El nuevo profeta, que especialmente durante su vida en la Meca había dedicado mucho tiempo a ejercicios religiosos y devotos, se distinguía por una inteligencia práctica de gran alcance y una manifiesta habilidad para planear y organizar. Es incierto si sabía leer y escribir, aunque se estima que sus actividades iniciales en el comercio le exigían por lo menos algunas letras. Corresponde sin duda a Mahoma un lugar de honor en la historia del monoteísmo. Otros hombres de su tiempo creyeron también en un gobierno divino y unitario del mundo, pero solo él en el desierto politeísta de Arabia desarrolló y difundió la idea con tanta claridad, constancia y entusiasmo³⁴⁸.

Esto nos pone en contacto con la esencia monoteísta del mensaje de Mahoma. Los primeros pasajes del Corán parecen presuponer en aquellos a quienes la predicación iba inicialmente destinada una cierta familiaridad ya establecida con la idea de un Ser supremo, y es bien conocido el hecho de que la antigua religión pagana de los árabes apenas conservaba influencia en tiempos de Mahoma³⁴⁹. El monoteísmo judeo-cristiano se había insinuado con notables efectos religiosos en los habitantes de Arabia³⁵⁰. Estas circunstancias ambientales no restan importancia ni originalidad a la predicación de Mahoma, que puede considerarse una irrupción creativa —según palabras de Montgomery Watt— en la situación religiosa de la Meca y sus alrededores.

Subsisten mucha incertidumbre y puntos oscuros sobre las circunstancias que han acompañado la formación y el alumbramiento de la vocación de Mahoma. Las palabras que oye —«tú eres el Mensajero de Dios»— no son una locución externa, sino algo parecido a una locución intelectual, cuyo origen resulta muy difícil de establecer³⁵¹. Hay en cualquier caso un impulso y un mensaje que pueden considerarse proféticos en un sentido analógico de la palabra, dado que originan una situación religiosa y social que es del todo nueva. Dice Massignon: «Mahoma no ha pretendido nunca ser un intercesor ni un santo, pero ha afirmado ser un testigo, una voz que grita en el desierto la separación final de buenos y malos»³⁵².

Su actividad puede considerarse de algún modo como fruto de una iniciativa divina providente, encaminada a recordar unas verdades fundamentales que habían sido olvidadas, y a elevar el nivel de religiosidad de pueblos enteros, sin que esto signifique una revelación formal.

³⁴⁷ M. COOK, *Muhammad*, Oxford 1983, 1996, 51.

³⁴⁸ Cfr. C. H. TOY, *Muhammad and the Islam of the Koran*, «Harvard Theol. Review» (1912) 490.

³⁴⁹ Th. NOLDEKE, *Arabs, Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. HASTINGS, Edinburgh 1964, vol. I, 659 s.

³⁵⁰ W. M. WATT, *Mahomet à la Mecque*, Paris 1977, 32.

³⁵¹ W. M. WATT, 69-72.

³⁵² *Segno mariano, Antologia di testi teologici*, a cura di G. RIZZARDI, Pavia 1994.

Vinculada a este tema se halla la cuestión de la filiación abrahámica de los musulmanes. Para éstos, la revelación está depositada en los pueblos particulares de la estirpe de Abraham. De ahí la gran importancia simbólica que conceden a las genealogías. Sin embargo, el Evangelio no concuerda con esta concepción. Las genealogías que señalan el comienzo de los evangelios de Lucas y Mateo significan la extensión del Israel según la carne a toda la humanidad (Lucas), y la asunción por Jesús de toda la historia de Israel (Mateo). Jesús es llamado «hijo de Abraham», y es esta una expresión que puede entenderse en sentido carnal, dado que era judío, de la familia de David.

Ser hijo de Abraham quiere decir en el Evangelio entrar en una relación nueva y definitiva con Dios (Juan 8,39). Se deviene hijo de Abraham mediante la fe en Jesús. «Tened entendido —dice San Pablo— que los que viven de la fe, éstos son los hijos de Abraham. La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció a Abraham con antelación esta buena nueva: “en ti serán bendecidas todas las naciones”. Así pues, los que viven de la fe son bendecidos, con Abraham el creyente... Si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (Gal 3,7-9,29)³⁵³.

Abraham ocupa desde luego un lugar central en las tres religiones monoteístas, porque marca nítidamente la emergencia del monoteísmo, como reconocimiento de un Dios único, creador y remunerador Mahoma, de cuya sinceridad no puede dudarse, negó explícitamente haber obrado otro milagro que no fuera el signo mismo del Corán, al que califica de inimitable en su lenguaje. Esta inimitabilidad suele basarse en su éxito, su contenido (recogería información que no puede obtenerse por procesos normales de conocimiento), y su estilo artístico. En el debate histórico y teológico provocado por estas afirmaciones se hace observar por parte de las voces críticas que no existen razones suficientes para negar que un genio creativo sin letras (si es cierto que Mahoma no sabía leer ni escribir) pueda llegar a verdades que solo alcanza normalmente una persona culta, o que sea capaz de producir un nuevo estilo literario de gran nivel, o que pueda generar un movimiento de empuje arrollador.

El diálogo teológico cristiano-musulmán tiene delante un amplio número de cuestiones que deben examinarse con perspectiva histórico- crítica y que exigen clarificación. Un paso importante en la dirección correcta supone los cuatro coloquios organizados desde 1974 a 1986 por la Universidad de Túnez. El primer fruto editorial de estos coloquios es el volumen titulado *La Biblia y el Corán*, aparecido en 1987. La parte musulmana admite en estas páginas que la palabra de Dios llega a los hombres mediante un lenguaje humano situado en el tiempo, lo cual representa una etapa nueva en sectores de la teología islámica contemporánea³⁵⁴. Este desarrollo puede indicar al menos que esa teología se abre

³⁵³ P. CLAVERIE et LES ÉVÊQUES DU MAGHREB, *Le livre de la Foi. Révélation et Parole de Dieu dans la tradition chrétienne*, Paris, 59-60.

³⁵⁴ Cfr. H. ENNAÏFER, *Presenza del dialogo interreligioso nello sviluppo del pensiero teologico. Prospettiva islamica*, III Simposio Int., Roma 1998, 66-71.

gradualmente a la aceptación de métodos histórico-críticos que faciliten el dialogo interreligioso³⁵⁵.

La Comisión teológica internacional acepta en su documento sobre Cristianismo y religiones (1996) que «ciertos elementos de la revelación bíblica han sido recogidos por el Islam, que los ha interpretado en un contexto distinto»³⁵⁶. Se trata simplemente del reconocimiento del bien conocido hecho de la influencia judeo-cristiana en el Corán³⁵⁷. Esta circunstancia no resta originalidad a las percepciones y enseñanzas de Mahoma, pero es extrínseca a la cuestión de fondo, es decir, si el Corán puede considerarse palabra divina. El citado documento no lo admite.

Conclusiones

Las reflexiones teológicas sobre estos temas han de hacerse en un marco global, que sea relevante a las preocupaciones cristianas actuales en relación con las religiones y las tenga en cuenta. Las ideas y formulaciones del Cristianismo sobre la Revelación de la que vive y sobre la divina Palabra de la que continuamente se nutre, nunca se han desarrollado como si el resto de los mundos religiosos no existiera. Al contrario, han dejado traslucir siempre, en mayor o menor medida, la innata dimensión universalista de la religión cristiana, y la conciencia de una multiforme sabiduría divina en sus vías de manifestación a la humanidad. Lo revelatorio en las religiones, de cualquier modo, que se entienda, es como un lugar teológico para una teología cristiana de la revelación.

La Comisión teológica internacional ha señalado algunos puntos que ha de tener en cuenta una teología cristianamente responsable. Se dice en el documento de 1996 que «la especificidad e irrepetibilidad de la revelación divina en Jesucristo se funda en que sólo en su persona tiene lugar la autocomunicación del Dios Trino. De ahí por tanto que, en sentido estricto, no se puede hablar de revelación de Dios más que cuando Dios se da a Sí mismo. Cristo es así a la vez el mediador y plenitud de toda la revelación»³⁵⁸.

Previene también contra el peligro de confundir la noción categorial de revelación, que es propia de la teología cristiana, con una apreciación fenomenológica de lo que se consideran situaciones revelatorias en la historia comparada de las religiones. Habla asimismo de que si bien no puede excluirse una iluminación divina específica a hombres y mujeres fuera de lo que suele considerarse historia salutis «nunca tenemos garantía de la recta acogida e

³⁵⁵ Cfr. A. CHARFI, *La révélation du Coran et son interprétation. Positions classiques et perspectives nouvelles*, «Lumière et Vie» 32 (1983) n. 163, 18-19.

³⁵⁶ N. 89.

³⁵⁷ Cfr. A. GEIGER, *What did Muhammad borrow from Judaism?*, *Judaism and Islam*, Madras 1898 (reproducido en Ibn WARRAQ, *The Origins of the Koran*, N. York 1998, 165-226) y W. St. CLAIR-TISDALL, *The Sources of Islam*, London 1901 (reproducido en id., 227-292).

³⁵⁸ N. 88.

interpretación de esas luces por quienes las reciben». El documento considera oportuno finalmente «reservar el calificativo de inspirados» para los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento³⁵⁹.

La definitiva revelación judeo-cristiana, que supone la llegada de «los últimos días», ocurre, sin embargo, en el seno de una historia más amplia de manifestaciones divinas, de la que aquélla es el núcleo que da sentido y dirección a todo el resto. La religión está abierta por su propia naturaleza a alguna clase de revelación y en último término a la salvación. Cuando se habla de «revelación general» no quiere decirse que Dios se revele en general, lo cual no tendría mucho sentido. La revelación es siempre concreta. Lo general indica simplemente referencia a una intensificación histórica de la revelación, que suele llamarse especial, y que se halla en una relación de continuidad/discontinuidad con las luces revelatorias que han brillado desde siempre en la historia religiosa de la humanidad. Esta historia religiosa es el contexto donde las afirmaciones y los eventos cristianos entregan todo su sentido.

La religión revelada —dice Newman— «viene de Dios en un sentido en el que ninguna otra puede considerarse venida de Él. No obstante, si queremos hablar correctamente hemos de admitir, por la autoridad de la misma Biblia, que todo conocimiento religioso procede de Dios, y no sólo el que la Biblia nos trasmite. Porque nunca ha habido un tiempo en el que Dios no haya hablado a los hombres. Se nos dice expresamente en el Nuevo Testamento que en ningún momento ha estado Dios sin testigos en el mundo, y que de toda nación y pueblo acepta a quienes le temen y obedecen. Parece por tanto que hay algo de verdadero y de divinamente revelado en toda religión de la tierra, sobrecargado y a veces sofocado, tal vez, por las impiedades con que la voluntad y el intelecto corrompidos lo han contaminado. Pero propiamente hablando, la Revelación es un don universal, no local... No hay nada absurdo en la idea de poetas y sabios paganos, o sibilas, divinamente iluminados en cierta medida, como canales y órganos por los que ha llegado a sus gentes la verdad moral y religiosa»³⁶⁰.

Si por revelación divina entendemos una influencia divina o sobrenatural en los intermediarios y en determinados contenidos religiosos, no puede excluirse algún tipo de influjo divino revelatorio en muchos de ellos.

En las religiones hay Palabra de Dios en el sentido de que Dios habla de modo no definitivo a los fieles de esas tradiciones religiosas, y lo hace por tanto con un impulso que es dinámico, es decir, no para mover al estancamiento sino al desarrollo y al descubrimiento de horizontes nuevos. Podemos decir que la Revelación judeo-cristiana trasciende y finaliza esas otras instancias revelatorias, a la vez que, purificadas, las retiene e incorpora. Las realiza en sus más profundos anhelos de verdad y de salvación.

³⁵⁹ N. 92.

³⁶⁰ *The Arians of the Fourth Century*, 3ª ed. 1871, 81 s.

Lo revelatorio de otras religiones guarda además una relación en cierto modo dialéctica con la Revelación cristiana. Esta influye críticamente sobre aquéllas. Pero dado también que el don divino es infinitamente superior a la capacidad humana para acogerlo y se recibe en forma finita, la Revelación cristiana podría enriquecerse materialmente con elementos y percepciones de otros ámbitos religiosos, se consideren o no a sí mismos como depositarios de revelación. Ciertamente, la Revelación del Evangelio no necesita esas luces para su plenitud formal como Palabra divina acabada en el acontecimiento de Jesús de Nazaret. Entre la Revelación judeo-cristiana y los otros hechos que pudieran ser considerados revelatorios existe un desnivel, que afecta tanto al plano formal (cualidad del acontecimiento) como al plano de los contenidos. No debe hablarse de convergencia, suma o complementariedad de revelaciones, aunque pueda hablarse del carácter mutuamente complementario de los mundos culturales donde viven y se desarrollan las diversas tradiciones religiosas.

Cabe referirse finalmente a lo que podríamos denominar resolución escatológica de los aspectos revelatorios de las religiones: sólo en el eschaton se dilucidarán su verdadero sentido y valor, así como la relación que guardan con la Revelación en Jesucristo. Sólo en el eschaton podrían eventualmente converger o articularse patentemente quoad nos esos aspectos revelatorios con la Revelación pública del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Religión y “Posmodernidad”³⁶¹

Andrés Felipe Barrero y Robert Ojeda

Resumen

En la actualidad ha sido común y recurrente el tema del movimiento de la población devota tradicional hacia nuevas manifestaciones religiosas. El surgimiento y la variada opción de credos ponen en esta investigación la pregunta por la influencia de una posible Posmodernidad que fragmenta los grandes metarrelatos de las creencias hegemónicas. Una crisis en las formas tradicionales de culto y de aproximación a lo divino deja ver un nuevo fenómeno que merece la pena matizar.

Palabras clave: Posmodernidad, cristianismo, secularización, fenómeno religioso.

Introducción

En el presente año se han publicado, en el diario colombiano El Tiempo, una serie de artículos concernientes a un fenómeno que cada vez se hace más evidente: el desplazamiento de creyentes pertenecientes a cultos históricos hacia “nuevas” formas de expresión religiosa. Por ejemplo, el artículo de Dominique Rodríguez y María Paulina Ortiz (redactoras del periódico) señala en una escala nacional cómo una de cada cuatro iglesias es no católica; el subtítulo del artículo muestra de manera más detallada la noticia que se describe: “Pese a seguir siendo católicos, muchos colombianos están virando a otros credos.”³⁶² La ley de libertad de cultos –dicen las autoras de este texto– está mostrando sus efectos. Citan también a la antropóloga María Angélica Ospina, quien afirma que “la demanda en el panorama religioso del país ha modificado la oferta [...] a mayor incertidumbre de los tiempos, mayor recurrencia a la fe”. De la misma manera, el artículo de Alfonso Llano Escobar, S.J., “se creció la oferta de cultos”³⁶³, y la entrevista con el máximo jerarca de la Iglesia Ortodoxa Griega en América Latina³⁶⁴ matizan el tema que nos interesa. En este sentido, se tiene un espectro más o menos visible de un desplazamiento de la población creyente. Surgen preguntas como las siguientes: ¿Por qué se están presentando dichos cambios? ¿Cuáles podrían ser sus causas y consecuencias, en un sentido complejo multicausal?

³⁶¹ Barrero, A. F. y Ojeda, R. (2011). *Religión y “Posmodernidad”* (pp. 1-27). Reflexiones Teológicas 8 (11-36) julio-diciembre. Bogotá, Colombia. Nota de los autores: el presente documento es el resultado de una reflexión al interior de la asignatura de Historia contemporánea, en el programa de Filosofía, que imparte el profesor Robert Ojeda.

³⁶² Rodríguez y Ortiz, “Una de cada cuatro iglesias en Colombia no es católica”.

³⁶³ Llano Escobar, “Se creció la oferta de cultos”.

³⁶⁴ Patiño, “El cristianismo está en crisis: Arzobispo Athenágoras”.

Aquí se considera que muchas de las actitudes y comportamientos que se hacen visibles dentro del panorama religioso tienen que ver con cambios en las necesidades de las personas y en el surgimiento de nuevas formas de concebir lo religioso. La religión siempre ha sido un fenómeno que muta, que se acomoda, que se renueva, que responde a nuevas necesidades o quizás intereses. ¿Se podría afirmar que estas conductas actuales tienen una íntima relación con la muerte de Dios nietzscheana? ¿Con la caída de los grandes metarrelatos? ¿Quizás con una época líquida que se transforma a una velocidad exagerada?³⁶⁵

Existe otro problema que se revela al realizar un acercamiento a este tema. Entre más multiplicidad de religiones ¿parece menos efectiva la fuerza de un diálogo interreligioso? ¿O es acaso el momento en el que más sentido tiene hablar de maneras de articular las religiones con miras a tener una convivencia sana? Es más, últimamente vale la pena considerar la verdadera posibilidad de un diálogo interreligioso. ¿Acaso es mejor hablar de actitud interreligiosa? La ley afirma la pluralidad de cultos, al menos en Colombia, pero ¿qué de aquellos países y corrientes religiosas que parecen ser completamente antagónicas, casi como antípodas religiosas?

En últimas, la ampliación de las religiones, sean del tipo que sean, deja ver el problema tradicional y urgente de la pluralidad y articulación religiosa.

Hay así dos problemas fundamentales por desarrollar. De una parte, analizar si el desplazamiento de masa religiosa tiene que ver con las esquivas de una “Posmodernidad” (con todos los problemas que dicho rótulo conlleva) y con la “inteligente” reacción de algunas iglesias y religiones a dicho fenómeno con miras a engrosar sus filas. En segundo lugar, revisar las consecuencias que todo este boom de credos trae consigo: la pregunta por un discurso interreligioso, que cuestiona la validez de tal discurso en la actualidad. De esta manera, los objetivos del presente texto son los siguientes:

1. Analizar el fenómeno social de movilización religiosa en Bogotá, Colombia, e indicar algunas causas que permiten el cambio de credo.
2. Revisar la fragmentación del discurso hegemónico, que hace que la religión se vuelva “líquida” en las nuevas generaciones.
3. Comprender los nuevos paradigmas que mueven a la sociedad actual en torno de la religión, después de cambiar los metarrelatos universales.

Unas palabras acerca de la estadística

En este apartado se pretende mostrar algunas intuiciones acerca del uso metodológico de las estadísticas en el estudio de la población religiosa. Un trabajo que pretende buscar el

³⁶⁵ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 17.

porqué del movimiento religioso se basa en ciertos indicadores que muestran efectivamente un crecimiento de otras religiones por encima de las religiones históricas. Empero, hay ciertos detalles que se deben tomar en cuenta, junto con el uso de las estadísticas, para valerse de ellas, pero no solo quedarse allí.

En la primera parte, hay que tener presente el carácter dinámico del fenómeno religioso, sus constantes modificaciones. En cuanto fenómeno, se caracteriza por no ser el mismo a través del tiempo y en espacios distintos. Hay que partir, entonces, de la premisa de que una topología de la masa religiosa es siempre difícil y debe realizarse con juicio, especialmente, creemos, por tres aspectos, a saber:

1. Se debe considerar el constante cambio del fenómeno, de tal forma que la información debe entrar en actualización periódica.

2. Las estadísticas no son neutrales a la hora de la recolección de la información.

3. Los sujetos que hacen parte del ejercicio de recolección pueden caer en el error de presuponer la militancia estricta de los evaluados en una religión específica.

Ahora, la estadística y todas las ciencias sociales que hacen uso de ella están al tanto de tales dificultades. No las desconocen. La sociología, por ejemplo, tiene muy presente la necesidad de realizar un análisis cualitativo crítico de las fuentes estadísticas. Desde este punto de vista, las estadísticas hacen parte fundamental de un trabajo que es más grande. Si se quiere, consiste en el elemento cuantitativo que luego sirve para construir argumentos cualitativos.

Por otra parte, tanto las ciencias sociales como la estadística conocen de antemano que no puede tener una pretensión omnicompreensiva y constantemente actualizada de los datos “reales” de una población. Sería ridículo exigir a una labor estadística una catalogación de toda la población. La estadística trabaja mediante lo que ella misma denomina muestra, una población seleccionada que se supone representa las variables que luego se pueden generalizar en un nivel superior. Esto es otra forma de decir que la estadística selecciona una población reducida que eventualmente da cuenta de procesos que se puedan generalizar al resto de población.

Quizás el verdadero problema de un ejercicio estadístico mundial acerca de la religión consiste en que al abarcar una gran cantidad de información puede desconocer procesos profundos que se vienen dando entre la misma población de estudio. De nuevo: se puede presuponer la militancia de los “individuos” en X o Y religión, lo cual, en un contexto posmoderno –que más adelante analizaremos– puede ser un obstáculo.³⁶⁶

³⁶⁶ Por ejemplo, cuando se tiene en cuenta la cada vez más fuerte *sincretización* de credos religiosos.

En realidad, esto no quiere decir que las estadísticas no funcionen; más bien, que su ejercicio se ve potencialmente complejizado cuando se toman en cuenta ciertos fenómenos de la misma religión, como la Posmodernidad, la secularización, etc.

Las fuentes de estadísticas se deben hacer todo el tiempo, y según la época que se analice se introducen nuevas variables que hacen que los resultados sean distintos. Evidentemente, no es lo mismo pensar en un “censo” religioso a comienzos del siglo pasado a considerarlo hoy. La religión es como un organismo: es cambiante, se metamorfosea, muta y se reinterpreta a sí mismo todo el tiempo.

Hasta aquí, se puede reconocer que las estadísticas dicen cosas al investigador, que son necesarias, pero que no son suficientes. Si se toma el problema que se ha planteado en este artículo, se nota que realizar tablas estadísticas que tengan en cuenta fenómenos como el sincretismo sería bastante complicado e incluso no daría razón del fenómeno mismo, aun cuando ofrezca pistas de trabajo, lo que hace tales tablas, por mucho, valiosas. En el presente artículo este pequeño fragmento sirve como aclaración al uso de estadísticas, debido a que se sirvió de algunos estudios para analizar la migración de la población de un credo a otro.

Al tomar en cuenta lo anterior, se puede revisar un breve panorama general que las estadísticas ofrecen. Damen, en su artículo “La pluralidad religiosa actual en el mundo y en América Latina”, muestra que los cristianos siguen siendo los creyentes más numerosos (a nivel global); les siguen los musulmanes, cuyo crecimiento está en aumento; luego, los hindúes, los budistas, las religiones indígenas, los judíos y por último están las nuevas religiones.³⁶⁷ A propósito de América Latina, se afirma:

En América Latina, al final del siglo XX, el cristianismo mantuvo su hegemonía con un 93,7%. Actualmente, los analistas distinguen dentro de cristianismo seis grandes bloques: cuatro tradicionales, que son el catolicismo, el protestantismo, la ortodoxia y el anglicanismo; y dos bloques recientes: los “cristianos marginales” (mormones, testigos de Jehová) y las “iglesias independientes” que representan mayormente iglesias indígenas no blancas. Todos ellos están presentes en América Latina.³⁶⁸

Traduzcamos: el cristianismo sigue siendo la religión mayor, aun cuando cuenta con muchas divisiones. De tal forma, las estadísticas señalan al cristianismo como la religión hegemónica. Ahora se tendrá que revisar si esta hegemonía es verdadera, en términos de una religión consistente y no fracturada.

Posmodernidad y Religión

³⁶⁷ Damen, “La pluralidad religiosa actual en el mundo y en América Latina”, 20. Estadísticas referidas al año 2000. Aun con lo lejanas que puedan ser, sirven como intuición de la situación presente.

³⁶⁸ Ibid., 22.

Para asir a la Posmodernidad: secularización

En este apartado se pretende mostrar la importancia de la noción de secularización a propósito de una conceptualización posterior de la Posmodernidad. No hay duda de que no hay que confundir la Posmodernidad con la secularización. Al final de este segmento se tratará rápidamente de aclarar tal distinción y rescatar los elementos útiles al hablar sobre la Posmodernidad.

En la literatura especializada, la noción de secularización mantiene un lugar importante en torno de la discusión que nos compete. Decimos “noción” en vez de “concepto” porque lo que se ha entendido por secularización en el ámbito académico de las ciencias sociales no ha sido uniforme. Hay que partir del carácter “polimorfo” del mismo término.

Pablo Semán, en el artículo mencionado³⁶⁹, realiza un rastreo juicioso de algunas variaciones del término secularización y de la importancia que éste tuvo en el análisis de una religión que parecía perder su fuerza. El “paradigma de la secularización” –como lo llama él– hacía alusión en una primera instancia a una racionalización de la sociedad, proceso de racionalización que de manera paulatina va restando espacios de incidencia a la religión, seguido de una desaparición de la religión de los espacios públicos.³⁷⁰

El movimiento de secularización plantea lo que Weber entendía por desencanto del mundo. La razón ahora es suficiente para dar cuenta de la realidad y para transformarla en favor del hombre. En este sentido, la religión influye muy poco en la sociedad misma. Hay que entender además que esta separación aparente entre la sociedad y la religión tiene sus referentes en la idea ilustrada de la división entre el Estado y la religión y en la diferenciación de instituciones.³⁷¹

Por otra parte, la permanencia de fenómenos religiosos fuertes no lastima la tesis de la secularización; no deja de ser cierto que es un proceso paulatino y que depende en gran medida de su contexto histórico y geográfico. Con ello, no hay que pensar que –dada la existencia de “fragmentos encantados”– la secularización no se esté dando.³⁷² Mejor aún, la secularización se debe abordar como un proceso no uniforme. Además, es necesario poner en duda la desaparición de una incidencia social de la religión, dado que el poder eclesial sigue teniendo una fuerza en los fieles. La secularización –dice Semán– nunca es plena.³⁷³

De acuerdo con tal argumentación, no hay que considerar la secularización como la desaparición inmediata del fenómeno religioso, sino más bien su pérdida de potencia. Cuando las religiones se vuelven a un estatuto menor, ninguna de ellas ejerce un control

³⁶⁹ Semán, “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur”, 42.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Al respecto, ver Rodríguez de Campomanes, *Discurso sobre el fomento de la industria popular*.

³⁷² Semán, “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur”, 43.

³⁷³ Ibid., 50.

sobre las demás, lo que llevaría a considerar una multiplicidad “débil” de movimientos religiosos con su clara incidencia en la sociedad.

La pluralización de las instituciones religiosas se retroalimenta positivamente con la secularización ya que la multiplicación de las posibilidades de compromiso religioso hace que cada uno de esos compromisos sea relativo, menor, pasajero. Además, estas modalidades de religiosidad secularizadas y secularizantes no inciden fortaleciendo el papel de la religión en la integración social, que es justamente, lo que está en juego en la secularización.³⁷⁴

Esta pluralización de las instituciones religiosas será muy significativa para comprender la Posmodernidad misma, una de cuyas características principales es la diversidad de credos y el relativamente fácil acceso a los mismos o salida de ellos. Ahora, para retornar al tema de la secularización, vale la pena indicar grosso modo sus acepciones más recurrentes, según afirma Giancarlo Milanesi, en su libro *Sociología de la religión*:

1. *Declive de la religión*: pérdida del dominio ideológico sobre la sociedad.

2. *Tendencia a la conformidad con el mundo*: los grupos religiosos dejan de preocuparse por una vida explicada desde lo sobrenatural y se adentran más en la vida mundana. Este fenómeno lo anunciaba Semán al hablar de la “mundanización de la vida religiosa”.

3. *Desacralización del mundo*: el mundo se deja de ver desde una cosmología sagrada, y en su lugar, permanece una visión más científica y racionalista de las cosas.

4. *Desentenderse la sociedad de la religión*: reducción del papel público de la religión, que queda como fenómeno íntimo y privado de los individuos. Nacimiento del Estado moderno secular.³⁷⁵

González-Carvajal establece como ejes fundamentales nociones muy parecidas a Milanesi:

1. Secularización como sinónimo de eclipse de lo sagrado.
2. Secularización como sinónimo de autonomía de lo profano.
3. Secularización como sinónimo de la privatización de la religión.
4. Secularización como sinónimo de retroceso de las creencias y prácticas religiosas.
5. La mundanización de las iglesias mismas.³⁷⁶

De antemano, se notan las semejanzas entre ambas topologías o rotulaciones de la secularización. Hay que hilar fino: aquí no se pretende un análisis riguroso de cada una de las acepciones, sino que es necesario ir a los libros que se han consultado. Aquí interesa una

³⁷⁴ Ibid., 44.

³⁷⁵ Milanesi y Cervera, *Sociología de la religión*, 211-212.

³⁷⁶ González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, 11-12.

intuición básica: la secularización abarca el fenómeno secularizante, pero no se agota en él; mejor aún; cambia la perspectiva del mismo.

Como veremos, ya que la misma razón deja de ser un fundamento seguro, la experiencia de la segunda Guerra Mundial y del uso de una razón instrumental hicieron que la máxima de Weber no solo cobijara la religión sino la razón, que por un tiempo aparecía como salvadora. En consecuencia, la breve descripción que se ha hecho sirve para identificar paralelamente características de la Posmodernidad.

Aspectos generales de una actitud posmoderna

¿Qué es la Posmodernidad? Desde finales del siglo pasado la discusión está en tratar de matizar con cierta habilidad qué es la Posmodernidad. Algunos consideran que para comprenderla es menester aproximarse a los planteamientos básicos de lo que fue la Modernidad, sus presupuestos, sus consecuencias y sus futuras incertidumbres. Este es un paso vital dentro de la investigación, ya que, si se desea pensar una religión posmoderna, y una religión posmoderna en Colombia, se debe mantener un mínimo teórico desde dónde se pueda avanzar.

Comiencese revaluando los presupuestos modernos. La Modernidad se puede entender como un “arreglárselas sin Dios”³⁷⁷, como una creencia cuasireligiosa del progreso de la historia, del hombre y del conocimiento entendido como ciencia. La mente moderna consideraba que podía acercarse a las cosas y reflejarlas, para entenderlas como si el sujeto fuera un espejo; acceder a las verdades incommovibles de las cosas era un presupuesto, es decir, se daba por hecho.

No duró mucho en ser criticado este presupuesto, ya que poco a poco la razón (la gran diosa de la Modernidad) se enredó con la concepción de su uso científico: “La razón tendía a confundirse con la racionalidad científico-técnica.”³⁷⁸

También la misma religión perdió su foco central, para dar paso al poder de la economía, de manera que lo religioso se volvió un fenómeno cada vez más privado. En efecto, ciertos cambios venían dándose dentro de la misma Modernidad, y las críticas a estos movimientos abundaron. La mirada objetivadora y totalizante de la Modernidad fue fuertemente criticada; el mismo racionalismo que comenzó en el seno de la Modernidad tendía a caer ahora víctima de sí mismo.

Luego llegaría la muerte de Dios, muerte de los grandes metarrelatos: “La muerte de Dios va a mostrar todas sus consecuencias, sacudiendo hasta resquebrajar el edificio racional

³⁷⁷ Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, 210.

³⁷⁸ Mardones, *Posmodernidad y cristianismo, el desafío del fragmento*, 32.

moderno.”³⁷⁹ La crítica de los grandes filósofos tendrá miras a fundar de nuevo una Modernidad desde diferentes premisas; una sin dogmatismos, ni esencialismos caducos. Pero, ¿cómo sirve esto para definir la Posmodernidad? La Posmodernidad es en principio, un ideal de retomar nuevos caminos que la Modernidad ha olvidado; es la crítica aguda a un conocimiento objetivo y dominador; y por supuesto, la crítica a la religión.

De acuerdo con Esther Díaz, lo que cambia en el paso de una Modernidad a una Posmodernidad es dejar de pensar universalmente. El discurso moderno tenía pretensiones de universalidad (igual que la religión), del ideal progresista y de explicación total. En contra, en la Posmodernidad solo pueden existir consensos locales o parciales, ya que los paradigmas se tornan inconmensurables entre sí.³⁸⁰

Además, la razón y el progreso de la historia se cuestionaban fuertemente, luego de la segunda Guerra Mundial, de los campos de concentración, de las dictaduras, de la bomba atómica, de Chernóbil, etc. Dentro de la desilusión incluso de la razón³⁸¹, ¿cabe hablar de fe? ¿Qué incidencias tiene? ¿Quizás es una desilusión de la vida y una vuelta al narcisismo y a la validez de cualquier cosa? No es tan sencillo.

Es menester cerrar este segmento haciendo algunas anotaciones acerca de la Muerte de Dios. Como bien argumenta McGrath³⁸², Nietzsche, en su sentencia, no hace un ejercicio de violencia, sino la descripción de lo que venía ocurriendo en la Modernidad. Al citar a Albert Camus, McGrath resalta que Nietzsche no ha querido (en tanto objetivo) matar a Dios, sino que lo ha encontrado muerto.³⁸³

Con todo, la fragmentación de los grandes metarrelatos no significa la racionalización del mundo, al menos no para la Posmodernidad, sino más bien, la pérdida de los monopolios omnicomprendivos del mundo, como diría Semán.³⁸⁴ A diferencia de la secularización, en la Posmodernidad la gran diosa Razón pierde sus estatutos omnicomprendivos. Ahora hay un estado líquido en el cual los antiguos metarrelatos se solapan, se mezclan o excluyen radicalmente (fundamentalismo, reduccionismo, etc.).

Una religión... ¿posmoderna?

No hay ningún Evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo.

Durkheim

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Díaz, *Posmodernidad*, 19.

³⁸¹ Algunos, como Habermas, dirán que el proyecto moderno no se ha terminado de realizar. Ver *ibid.*, 17; ver también Bauman, *Modernity and the Holocaust*.

³⁸² McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, 149.

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Semán, “La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur”, 42-45.

En el Medioevo, las cosas, los sucesos y los hechos del mundo estaban en las manos de Dios; en la Modernidad están en manos del hombre; en la Posmodernidad no están en las manos de nadie.³⁸⁵

Realmente lo que uno puede encontrar en una actitud posmoderna popular es la indiferencia o aceptación relativista de todas las posturas. No es el nihilismo que algún existencialista podría suponer, sino un vitalismo, una búsqueda de experiencias culminantes.³⁸⁶ Está regida por la nueva actitud de consumo de experiencias clímax; he aquí la influencia del capitalismo, del sistema económico neoliberal. Las grandes narraciones escatológicas de las religiones ya no tienen sentido, dado que se han de rrumbado.³⁸⁷ Los problemas están en la realidad y estos son los que hay que solucionar.

Cabe preguntarse, entonces, frente a este panorama, si se puede hablar de una religión en la Posmodernidad y de una religión posmoderna. Nótese que las definiciones son distintas. Reconocer su diferencia es importante para las posteriores conclusiones. La primera tiene que ver con la posibilidad de que una religión tradicional esté activa y tenga fuerza dentro de una sociedad con imaginarios posmodernos. Mientras que la segunda hace alusión a un fenómeno religioso que se relaciona y se compagina con el estado posmoderno. A la hora de preguntarse por un país latinoamericano, y en este caso Colombia, habría que mirar si p(R) o (r®)³⁸⁸ es la mejor opción de trabajo, lo que se hará desde otro punto de análisis.

Para volver a la Posmodernidad, se puede decir que la (r®) es entendida como la Nueva Era, una mezcla más o menos fuerte de tradiciones de todas las religiones. La cuestión está en que la religión (r®) no está enmarcada como sagrada sino como producto. Esta es la gran capacidad del mercado; considerar que la actitud posmoderna va en contra de las religiones no es correcto; por el contrario, las abraza, las subsume dentro de sus categorías de fluidez, las vuelve líquidas: productos empaquetados.

La religión “se ha convertido un artículo del consumo en un atractivo envoltorio que se alinea al lado de las demás mercancías y que puede ser adquirido o ignorado de acuerdo con los caprichos de cada uno”. De ser un fenómeno esencial para la configuración de la vida en la experiencia pública y social de Canadá, el cristianismo ha sucumbido en buena medida al consumismo convirtiéndose en una actividad para los ratos de ocio de una minoría.³⁸⁹

Sí se puede hablar de una religión posmoderna, pero en el sentido (r®) arriba señalado. Aquella religión producto, clímax experimental o simplemente endiosamiento del yo,

³⁸⁵ Lyon, *Posmodernidad*, 163.

³⁸⁶ Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, 222.

³⁸⁷ *Ibid.*, 219.

³⁸⁸ A la primera se le etiquetará: p(R), mientras que a la segunda (r®). Nótese que la segunda tiene la marca de “registrado” que significa una religión al estilo de producto.

³⁸⁹ Lyon, *Posmodernidad*, 118. Hace referencia al canadiense Reginal Bibby.

“descubrir lo divino en nosotros por caminos muy diferentes”³⁹⁰. Respecto de la religión p(R), el ejercicio es más complicado. Se debe partir de una premisa: que la Posmodernidad no es un sistema de cosas establecido, sino una forma de pensar; de tal manera, es muy probable que haya Posmodernidad y Modernidad en un mismo plano geográfico. Las ideas pueden cohabitar, eso sí, subsumidas bajo el sistema económico imperante.

Aclarado lo precedente, se debe concluir que pueden existir religiones tan ortodoxas como las del Medioevo en flujos de pensamiento o imaginarios posmodernos. O sea, es un hecho que se puede hablar de religiones tradicionales, incluso dentro de un fenómeno posmoderno. Esto se debe a una razón: a lo posmoderno no le afecta, ya que ha relativizado la realidad. La cuestión es de nuevo de puntos de vista, de perspectiva; las conclusiones varían dependiendo de dónde se esté de pie y se vea el fenómeno.

Sin embargo, hoy en día se ve con mayor capacidad y demanda a distintas iglesias cristianas que se aferran a postulados universales como la muerte de Cristo por la salvación de la humanidad, pero sumidas en romper con la religiosidad como metarrelato y ceñirse a la espiritualidad. No se puede terminar este apartado sin antes reiterar algunas intuiciones de Bauman a propósito de una religión en el sentido p(R). La condición posmoderna (para utilizar la terminología de Lyotard) trae consigo incertidumbres, el sistema capitalista-consumista es esclavista, excluye, es una máscara de felicidad en realidades de pobreza.

Son muy pocas las personas, en cantidades mundiales y en contextos “posmodernos”,³⁹¹ quienes pueden disfrutar del “momento” sin preocuparse por cosas básicas, como el alimento o la educación. La presión y desigualdad que genera el sistema es inevitable. La religión fundamentalista se posiciona como salida, como forma de escape. En un mundo de incertidumbres para la mayoría, la religión es certeza y seguridad ontológica en contra de una ansiedad existencial.³⁹² Detengámonos con un fragmento de Bauman que complementa lo anterior, y permite considerar un análisis posterior de la religión en un tiempo de incertidumbre.

Si la racionalidad de mercado está subordinada a la promoción de la libertad de elección y prospera con la incertidumbre de las situaciones de toma de decisiones, la racionalidad fundamentalista pone por delante la seguridad y la certeza [...]. Con la agonía de la soledad y el abandono inducidos por el mercado como única alternativa, el fundamentalismo, religioso o de otro tipo, puede contar con una circunscripción cada vez más amplia. Sea cual sea la calidad de las respuestas que aporta, las cuestiones a las que responde son genuinas.³⁹³

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Se ubica entre comillas dado que se ha establecido a la Posmodernidad como una corriente acerca de la forma de pensar y no tanto como un modelo que se implante rigurosamente en una colectividad [x].

³⁹² Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, 208.

³⁹³ Ibid., 228.

Este apartado ha señalado que aun cuando se puede hablar de ciertas actitudes posmodernas, las religiones fundamentalistas y tradicionales tienden a creer que no pierden fuerza. Frente al mismo abanico casi relativizado de opciones, se alza la vía de seguir con las religiones tradicionales, porque en últimas responden de forma madura a problemas genuinos de las personas.

Esto no quiere decir que tengan la razón, que lo hagan de la manera correcta, que no lo tomen como una ventaja económica y manipulación; simplemente se refiere al hecho de que la religión en general, y en este sentido, más las tradicionales, son una posibilidad frente a una inseguridad ontológica. Por eso, el cristianismo está cambiando a distintos enfoques religiosos, distintas formas de concebir los principios básicos tradicionales, pero desde lecturas mucho más actuales.

Algunas perspectivas del cristianismo frente a la Posmodernidad

Es vital no desconocer la postura de la religión a propósito de la Posmodernidad. Es difícil, empero, acercarse a la opinión de las religiones orientales respecto del tema, ya que éstas no se han visto muy afectadas en términos de “pérdida de miembros”. En realidad, la producción más vasta concerniente al asunto viene del cristianismo en todas sus ramas. Esto tiene que ver con el hecho de que la Posmodernidad no ha sido un fenómeno simétrico en el mundo. La mayoría de las críticas a la Posmodernidad, desde el punto de vista religioso, proviene del mismo Occidente.

Aun cuando se ha establecido que la Posmodernidad tiene un significado en ocasiones polivalente, ¿cuál es la perspectiva del cristianismo frente a la Posmodernidad? José Galat³⁹⁴, figura reconocida dentro de la academia y política colombiana, en su libro, *Posmodernidad y Modernidad frente a Premodernidad*, desarrolla algunos postulados. Existe un acontecimiento que él señala como teocatástrofe, que se refiere a la muerte de los grandes metarrelatos y a la desviación del hombre de su Creador, para volverse a sí mismo.³⁹⁵ De esta primera catástrofe se derivan otras: la social, la ecológica, la del hombre. Para la tradición religiosa y conservadora, el origen de muchos problemas está en una desobediencia religiosa.

En efecto, para la ortodoxia, la negación explícita de Dios, la negación práctica (creer que el Dios cristiano existe, pero no tenerlo como principio de vida) y el reemplazo religioso son en últimas teocatástrofes. La Posmodernidad ha adoptado nuevos movimientos, como la Nueva Era³⁹⁶, o inclusive actitudes que son indiferentes a los problemas religiosos. El dilema de elección del antiguo ateísmo (Feuerbach) entre el hombre y Dios ya no tiene sentido, ya

³⁹⁴ Activista del partido Conservador colombiano.

³⁹⁵ Galat, *Posmodernidad y Modernidad frente a la Premodernidad*, 214.

³⁹⁶ Algunos identifican la Nueva Era con un “reencantamiento del mundo”. Por ejemplo, Mardones, *¿A dónde va la religión?*, 204.

que el mismo hombre se ha convertido en Dios.³⁹⁷ El esoterismo, la meditación, la psicología del sujeto y todas las corrientes posmodernas son enemigas del cristianismo: “profundamente anticristiana resultó la Posmodernidad”, dice Galat.³⁹⁸

La crítica es bastante extendida, y pareciera que no se planteara una solución al problema, sino una defensa más o menos romántica, más o menos alterada de la necesidad de una religión. Se puede sostener que la postura de Galat cuenta con gran conocimiento de algunos matices del posmodernismo: el individualismo, el narcisismo, el hedonismo, el capitalismo, el consumismo, etc.

Empero, el problema que plantea es gigante, ya que –para él– la teocatástrofe es la causa de “todos los males en el mundo”³⁹⁹; y los avances en una ética civil y laica son insuficientes y corrompidos. El fenómeno de la secularización trasciende todas las esferas, de manera que hasta la “ética posmoderna” se ve corrompida, inválida, coja.

Se puede asegurar que, en la opinión de los creyentes, está generalizado el sentimiento según el cual la pérdida de lo religioso es una pérdida de lo ético. Empero, tal argumento es insuficiente para echar por la borda los avances de una ética laica que busque la inclusión de todos los individuos... ¿Se volvería a una teocracia? Esto es complicado de responder. Hay sucesos concretos que muestran que el sistema teocrático sigue proponiéndose:

“El Islam es religión y Estado, libro y espada, toda una forma de vida”, me dijo en 2001 Al Hudaibi, un hombre de pelo escaso y barba canosa y recortada que vestía una sahariana gris y decoraba su despacho con una maqueta de la mezquita de El Aksa y el escudo de la cofradía: dos sables cruzados sobre un Corán. Pretenden conseguir ese objetivo mediante la predicación, la acción política y el ejemplo de su acción social.³⁹

Restaría, entonces mirar si en realidad la pérdida de la religión implica necesariamente una pérdida de lo ético. Por más que la respuesta parezca fácil, es menester argumentar.

Para terminar con Galat, para él, la religión cristiana es el fundamento del orden, es testigo de la existencia divina: “Un mundo sin Dios es finalmente un mundo contra el hombre, pero también contra los vegetales, los animales, el cosmos.”⁴⁰⁰ Galat no considera el sentimiento posmoderno como algo positivo para el desarrollo del hombre, de la sociedad. Su crítica es nostálgica; tiene puntos agudos que merecen una gran reflexión.

³⁹⁷ Ibid., 224.

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Por ejemplo, ver en El Espectador, “Procuraduría en contra de matrimonios homosexuales”.

⁴⁰⁰ Galat, *Posmodernidad y Modernidad frente a la Premodernidad*, 216.

La razón en el cristianismo, una reivindicación de Joseph Ratzinger⁴⁰¹

Pablo Blanco Sarto

Resumen:

La razón supone un rasgo diferencial del cristianismo con respecto a otras religiones. La postura del cristianismo, según repite Ratzinger una y otra vez, es positiva y complementaria: la fe admite la crítica de la razón, a la vez que el conocimiento humano se amplía y enriquece con la revelación. El cristianismo admitió la filosofía, antes que las religiones: es lo que él ha llamado «la victoria de la inteligencia» en el mundo de las religiones, y se ha de dar también en el futuro una «verdadera ilustración» más amplia y profunda que la que ha tenido lugar en la modernidad.

Palabras clave: Razón, Cristianismo, Ratzinger, Filosofía, Religiones.

Abstract:

Reason is a differentiating trait of Christianity when compared with other religions. The position of Christianity, as Ratzinger states time after time, is positive and complementary. Faith allows the criticism of reason, while human knowledge grows and is enriched by revelation. Christianity accepted philosophy, before religions. It is what he has called «the victory of intelligence» in the world of religions, and in the future there must also be a broader and deeper «true learning» than what has taken place at present.

Keywords: Reason, Christianity, Ratzinger, Philosophy, Religions.

En octubre de 2004, en una de las últimas intervenciones públicas de Joseph Ratzinger a propósito del debate sobre las raíces cristianas de Europa, recordaba el entonces prefecto: «Hay dos cosas que, en mi opinión, debemos defender como gran herencia europea. La primera es la racionalidad, que es un don de Europa al mundo, también querida por el cristianismo. Los Padres de la Iglesia han visto la prehistoria de la Iglesia no en las religiones, sino en la filosofía. Estaban convencidos de que los *semina verbi* no eran las religiones, sino el movimiento de la razón comenzado con Sócrates, que no se conformaba con la

⁴⁰¹ Blanco, P. (2005). *La razón en el cristianismo, una reivindicación de Joseph Ratzinger*. Scripta Theologica 37. Universidad de Navarra. pp.643-659. Nota del autor: Cuando este artículo estaba en imprenta, el famoso teólogo alemán se convirtió en Benedicto XVI. Estas ideas no pertenecen, por tanto, a su magisterio pontificio.

tradición»⁴⁰² religiosa y mítica anterior. La racionalidad es, por tanto, postulado y condición del cristianismo que nos confronta, de modo pacífico y positivo, con el islam y con las grandes religiones asiáticas. El segundo punto —sigue diciendo— de la herencia del cristianismo es que la racionalidad se convierte en peligrosa y destructiva para el ser humano si se transforma en razón meramente positiva, y se reduce tan sólo a la propia subjetividad. Ésta «expresa la arrogancia de una razón disminuida, que provoca reacciones fundamentalistas. Europa debe defender la racionalidad, y en este punto también los creyentes debemos agradecer la aportación de la secularización, de la Ilustración, que ha de permanecer como un recuerdo en la memoria»⁴⁰³.

FE Y FILOSOFÍA

El cristianismo se alía desde un primer momento con la razón y la filosofía. La fe necesita de la razón, sin que esta se confunda con aquella. «“La fe viene de la escucha” (Rm 10, 17), es esta una afirmación estructural permanente [...] que establece la diferencia fundamental con la simple filosofía, hasta el punto de que —en su espacio interior— puede desafiar la búsqueda filosófica de la verdad. Se podría decir: de hecho, la fe viene del “escuchar”, no del “reflexionar” —como la filosofía— y su ser consiste en el repensar (nach-denken) lo que se ha escuchado. Lo cual significa que en esta la palabra precede al pensamiento; en la filosofía, el pensamiento precede a la palabra»⁴⁰⁴. Como vemos aquí, a pesar de su pasión juvenil por la filosofía, Ratzinger es capaz de ver las diferencias entre ambas instancias: la fe viene de la palabra y de la escucha, mientras la filosofía procede del pensamiento y de la reflexión. Sin embargo, la interacción entre ambas es —según su leal entender— posible y necesaria. De hecho, desde sus primeros pasos en teología abordará las semejanzas y diferencias entre fe y filosofía.

Hay un viejo texto aparecido en 1960: está fechado en la fiesta de santo Tomás (posiblemente del año anterior) y dedicado a su padre, recientemente fallecido. Es una de sus primeras publicaciones. Se trata de la lección inaugural con motivo de haber ocupado la cátedra de teología fundamental en la universidad de Bonn, y se titula *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*⁴⁰⁵. Declara allí que el problema es tan antiguo como «el estar fe y

⁴⁰² El texto íntegro fue publicado en «Il Foglio» (27-28.X.2004) y aparece también en <http://www.fattisentire.net>. Un resumen en castellano ha sido publicado en «Aceprensa» 154/04 (17.XI.2004) 1-4.

⁴⁰³ *Ibid.* Sobre este tema puede verse también J. MORALES, *El valor distinto de las religiones*, Rialp, Madrid 2003, 128-143, y mi trabajo *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo* (en prensa).

⁴⁰⁴ *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1992, 137; esta idea ya había sido formulada también en *Introducción al cristianismo* (1968), Sígueme, Salamanca 1991, 80-81.

⁴⁰⁵ Será sin embargo un texto importante, pues se recogerá en la antología preparada por sus discípulos en 1997: cfr. «Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis», en SCHÜLERKREIS, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 40-59.

filosofía la una junto a la otra»⁴⁰⁶. Recuerda entonces el famoso Memorial de Blaise Pascal, cosido al forro de su casaca y descubierto en la noche del 23 al 24 de noviembre de 1654, al morir el científico y pensador francés: «Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios». Afirma al respecto el joven teólogo: «El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió — con asombro manifiestamente gozoso y sobresaltado— qué distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática (de un Descartes, por ejemplo) sabía decir sobre Dios. [...] Si la filosofía de aquel tiempo —de Descartes, especialmente— es una filosofía desde el *esprit de la géometrie*, los Pensamientos de Pascal buscan ser una filosofía [elaborada] desde el *esprit de la finesse*, desde la comprensión de la realidad entera, que penetra en ella con más hondura que la abstracción matemática»⁴⁰⁷. Se trata por tanto de una superación de la mera razón matemática, como vendrá después repitiendo nuestro teólogo una y otra vez.

Sin embargo —sigue diciendo Ratzinger—, el pensamiento occidental exageró esta contraposición entre razón y corazón, *esprit de la géometrie* y *esprit de la finesse*. «La demolición de la metafísica especulativa hecha por Kant, y el traslado de lo religioso a la esfera del puro sentimiento ajeno a la razón y a la metafísica, [realizado] por Schleiermacher, hicieron entrar en escena de modo definitivo el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, a que se agravara el problema: por primera vez se abre ahora un foso insalvable entre metafísica y religión. La metafísica, es decir, la razón teórica, no tiene acceso alguno a Dios. La religión no tiene asiento alguno en el espacio de la *ratio*. [...] Esto tiene una consecuencia última: la religión, que no es racionalizable, no puede ser en el fondo tampoco dogmática (si el dogma ha de ser, por otra parte, una declaración racional acerca de contenidos religiosos). Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos queda al fin generalizada como la contraposición entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos. La religión es vivencia; la filosofía es teoría; como consecuencia, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido»⁴⁰⁸. Aparece entonces una radical oposición que se ha de resolver de algún modo.

Además, aparece toda la crítica que el pensamiento reformado hace de la analogía entis⁴⁰⁹. El intento de solución que ofrece Ratzinger será el siguiente, a pesar de que podría sonar a auténtica provocación en el ambiente teológico que procede de la reforma protestante. «La apropiación de la filosofía, tal y como la llevaron a cabo los apologistas, no era otra cosa que la necesaria función interior que complementa el proceso externo de la predicación misionera del evangelio a los pueblos del mundo. Si es esencial al mensaje cristiano no ser doctrina esotérica [y] secreta, dirigida exclusivamente a un grupo reducido de iniciados,

⁴⁰⁶ *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1962, 11.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 12.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 13-14.

⁴⁰⁹ Cfr. *ibid.*

sino [que es] un mensaje de Dios a todos; entonces le es también esencial [al cristianismo] la interpretación hacia fuera, dentro del lenguaje general de la razón humana. La verdadera exigencia de la fe cristiana no puede hacerse visible en su magnitud y en su seriedad, sino por medio de este nexo de unión con lo que el hombre ha captado —de alguna manera ya de antemano— como absoluto»⁴¹⁰. Si el cristianismo rechaza el gnosticismo y el pensamiento hermético, entonces opta claramente por la razón y la universalidad.

De este modo, las relaciones entre fe y filosofía escogerán el camino de la armonía final, a pesar de sus evidentes diferencias y divergencias (y en esto recordará el equilibrio entre ambas que había propuesto Tomás de Aquino). «Porque está claro: si la fe capta el concepto filosófico de Dios y dice: “lo Absoluto —del que vosotros sabíais de alguna manera— es el Absoluto del que habla Jesucristo (que es la ‘Palabra’) y al que se le puede hablar”, sin embargo no por esto se suprime sin más la diferencia entre fe y filosofía, ni mucho menos se transforma en fe lo que hasta ahora era filosofía. La filosofía sigue siendo más bien otra cosa con su propia entidad, a la que se refiere la fe para expresarse en ella como esa otra cosa y poder así hacerse comprensible»⁴¹¹. Diferencia y armonía entre ambas, por tanto. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob será un Dios con el que podemos hablar, a la vez que acceder a Él —tal vez de un modo más lejano pero real— por medio de la razón. No hay pues un abismo, sino un puente (quizá bastante largo y algo arriesgado de cruzar, pero puente al fin y al cabo). El Logos divino quiere contar con el logos humano.

También en la *Introducción al cristianismo* (1968), insistirá nuestro teólogo ya en Tubinga sobre la importancia de la filosofía para el cristianismo, pero esta vez se basaba en el desarrollo histórico de los orígenes del cristianismo, en contraposición con las religiones paganas. «La opción original cristiana es completamente distinta. La fe cristiana optó, como hemos visto, por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las religiones: esto es, por la verdad del ser mismo frente al mito de la costumbre. Ésta fue la razón por la que se tachó de ateos a los miembros de la Iglesia primitiva. La Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua religión, no aceptó nada de ella: la consideraba una pura y simple costumbre vacía que se alzaba contra la verdad. Para los antiguos, el Dios de los filósofos —que ya no tenía sitio alguno— no era religiosamente significativo. Por eso, mantenerlo, confesarlo como único y como todo, se veía como una negación de la religión —de la religión—, como ateísmo. Justamente en la sospecha de ateísmo que tuvo que afrontar el cristianismo primitivo es donde se ve con claridad su orientación espiritual, su opción frente a la religión y la costumbre sin verdad: su opción exclusiva por la verdad del ser»⁴¹².

Por eso el cristianismo vio en la razón y la filosofía sus mejores aliadas. «No olvidemos la otra cara de la moneda. La fe cristiana optó solamente por el Dios de los filósofos y, por eso, este es el Dios al que se le puede rezar y el Dios que habla al hombre. La fe cristiana dio a

⁴¹⁰ *Ibid.*, 39.

⁴¹¹ *Ibid.*, 40.

⁴¹² *Introducción al cristianismo*, 121.

este Dios un significado nuevo, lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente. [...] Este Dios que se concebía como puro ser o puro pensar, eternamente recluido en sí mismo, sin proyección alguna hacia los hombres y su pequeño mundo; este Dios de los filósofos [...] es ahora —para la fe— el hombre-Dios, que no es sólo pensar del pensar (eterna matemática del universo), sino también agape, fuerza de amor creador. En este sentido, en la fe cristiana se repite la misma experiencia que tuvo Pascal una noche en que escribió estas palabras en un trozo de papel, que luego cosió al forro de la casaca: “Fuego. Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. No el Dios de los filósofos y sabios”»⁴¹³. Logos y agape, verdad y amor: se opera de este modo una auténtica transformación del concepto de Dios que tenían los filósofos: se acepta, pero se cambia y enriquece.

No obstante, no será esta tan sólo una preocupación de los años de juventud intelectual de Ratzinger. Este problema seguirá latente en toda su obra. Por ejemplo, muchos años después, siendo ya prefecto y en una conferencia pronunciada en 1984 en Fulda y repetida en Minnesota, Ratzinger recordaba que el problema de la relación entre fe y filosofía es tan antiguo como el mismo cristianismo. «Para los cristianos de la época del nacimiento de la Iglesia, no lo fue tanto, tal como nos lo muestran las primeras representaciones de Cristo. Es más, en sus orígenes, el arte cristiano nació a partir de la pregunta acerca de la verdadera filosofía: la filosofía ha ofrecido a la fe una primera apariencia visible (*visibilità*)»⁴¹⁴. De hecho, los primeros cristianos representaron a Cristo también como a un filósofo, que servirá a su vez de modelo para todos los filósofos creyentes. «Al filósofo cristiano se le representa según una caracterización tipológica totalmente diferente [a la de los paganos]. Éste lleva en las manos el evangelio, del que no aprende discursos y doctrinas, sino que recibe el testimonio de los acontecimientos. Él es el verdadero filósofo porque conoce el misterio de la muerte»⁴¹⁵. La fe y la filosofía se encontrarán, creando así una nueva situación de conocimiento. El poder contar con más datos no anula en absoluto la capacidad racional de todo ser humano, como muestra él mismo al hacer un breve recorrido histórico.

Ratzinger sostiene también que la religión preserva a la filosofía de la corrupción y de la muerte. «De Platón en adelante, la filosofía ha vivido siempre del diálogo crítico con la gran tradición religiosa. Su rango peculiar [de saber racional] ha permanecido siempre vinculado a la dignidad de las tradiciones, en la que se ha apoyado y con las cuales ha luchado siempre por la verdad. Cuando se acaba este diálogo, ella misma desaparece enseguida como filosofía»⁴¹⁶. Sin embargo, podría seguir en pie la sospecha contra la filosofía (y, más en concreto, contra la metafísica y la presunta helenización del cristianismo por parte de la filosofía griega). A su vez, la fe podría quedar sumida en el absurdo. «Una fe, convertida en paradoja, no puede comprender ni tampoco adentrarse en la realidad cotidiana. [...] En mi opinión, esto demuestra de modo suficiente que no se puede “desencarnar” (*scorporare*)

⁴¹³ *Ibid.*, 122.

⁴¹⁴ *Natura e compito della teologia*, 17.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 18.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 22-23.

la pregunta metafísica de la interrogación filosófica ni degradarla de algún modo a mero “residuo” helenístico. Allá donde se plantea la pregunta sobre el origen y el fin de todo lo real, se deja en un segundo plano lo que es específico de la búsqueda filosófica. [... Así,] un filósofo que quiera de verdad penetrar en los fundamentos, nunca podrá sustraerse fácilmente a este reto —que es estímulo— representado por el problema de Dios, de la pregunta sobre el fundamento y el sentido del ser»⁴¹⁷. El filósofo que se pregunta en serio sobre Dios no es menos filósofo, sino más bien todo lo contrario.

El prefecto terminaba todo este desarrollo apelando a la recíproca complementariedad con claras palabras: «La fe no destruye la filosofía, sino que la preserva. Sólo obrando de este modo, [la filosofía] permanece fiel a sí misma»⁴¹⁸. «Donde el pensamiento —añadirá unos años más tarde, en 1999— interrumpe del todo este diálogo con el pensamiento de la fe, esta acaba —como ha dicho en una ocasión Jaspers— en “una seriedad que termina por estar vacía”. Al final, el pensamiento se ve obligado a renunciar a la cuestión de la verdad, lo cual significa renunciar a ella misma. Pues una filosofía que no se pregunta ya quiénes somos, para qué estamos, si existe Dios y la vida eterna, está acabada como filosofía»⁴¹⁹. No sólo la fe necesita de la filosofía, sino que la misma filosofía necesita de la fe para sobrevivir. Entre la fe y la filosofía se da un necesario diálogo, que les llevará al recíproco apoyo y a la supervivencia en un mundo no siempre bien dispuesto a acogerlas.

FE Y RELIGIONES

Volvamos por un momento a Bonn, donde el joven profesor estaba dando sus primeros pasos especulativos. Se planteaba entonces la cuestión de los derechos de otras culturas y religiones respecto a la fe. En un artículo titulado *Theologia perennis?*, hablaba ya de la importancia de la razón en el cristianismo; afirmaba en aquel lejano 1960: «La idea de los derechos de otras culturas respecto a la Palabra de Dios es un asunto tan antiguo como la misma teología cristiana, la cual se apoya en general en la idea de que tiene algo en exclusiva. La revelación se daba ya en el mundo judío: *salus ex Iudeis!*; pero la teología se apoya totalmente en el genio griego. Este viraje —que los Padres percibían claramente cuando apenas intuían las consecuencias— requirió la creación de una nueva situación. Supieron proporcionarla Justino el mártir primero, y Clemente y Orígenes después: Cristo —así argumenta Justino— es según el texto de los evangelios el Logos, esto es, la razón, el sentido; ahí está todo: hay un vínculo con la razón, una relación con el sentido (también cristiano), pues la razón (die Vernunft), el sentido (der Sinn) y Cristo son una y la misma cosa. La racionalidad y el sentido (das Vernünftige und Sinnhafte), que se dan antes y después de Cristo, se adecúan a Cristo como el todo a la parte: Él es el todo de lo que antes

⁴¹⁷ *Ibid.*, 24.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 31.

⁴¹⁹ *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 220. Acaba de aparecer la traducción en castellano de esta obra en Sígueme, Salamanca 2005.

se encontraba en el universo en partes separadas. Por eso, el que une cristianismo y razón griega, no yuxtapone sin más elementos heterogéneos, sino que pone el uno junto al otro lo que permanece unido en su esencia.

Justino vivió pendiente de este pensamiento y profundizó en él. Clemente habló de la salvación de la humanidad que viene de Cristo, de la sabiduría hebrea de Dios por la Ley; pero también [recordó] que el pensamiento griego había alcanzado su plenitud por medio de la filosofía. Casi todos los Padres siguieron el dicho de que el Nuevo Israel de los creyentes aprovechó los restos egipcios: tomó a pleno derecho todo lo que pudo de los tesoros de los egipcios, desde su pasado pagano hasta su futuro cristiano»⁴²⁰.

Tres años más tarde, en 1963 y ya en Münster, el joven Ratzinger escribía un artículo sobre teología de las religiones, publicado luego en un homenaje a Karl Rahner⁴²¹. Tiempo después nos cuenta el origen de ese escrito y el contexto histórico en que surge: «Desde 1955 a 1963, en mis clases de teología en Frisinga y Bonn, había enseñado filosofía de la religión e historia de las religiones, y había descubierto la importancia de estas. En 1964 apareció publicada esta aportación, cuando el concilio se encontraba en su punto culminante; los grandes debates sobre la Iglesia, la revelación, sobre las relaciones entre Iglesia y mundo dominaban la producción teológica. El tema de las religiones se hallaba, de alguna manera, al margen. En el concilio había encontrado un lugar más bien accidental y marginal —al menos si se considera en términos cuantitativos— en el decreto *Nostra aetate*, publicado el 28 de octubre de 1965»⁴²².

Una vez situado en el tiempo, continúa describiendo el propósito de su artículo. «Me pareció oportuno rendir homenaje a Karl Rahner, con ocasión de su cumpleaños, con una contribución sobre un tema que todavía se estaba desarrollando en la conciencia teológica. En efecto, el gran teólogo —en el quinto volumen de sus *Schriften* (1962)—, había incluido un artículo publicado por primera vez en 1961, con el título *Cristianismo y religiones no cristianas*, en que llamaba la atención sobre el hecho de que [...] también toda religión existente en el mundo se había convertido —según él entendía— en un problema y en una posibilidad para cada persona. Esta aportación, que Rahner acuñó con el nombre de “cristiano anónimo” como palabra-clave en su respuesta al desafío de las religiones, se ha convertido después en el punto de partida de un debate tal vez demasiado controvertido»⁴²³.

Y continúa exponiendo ahora su postura personal, en la que quiere también distanciarse de la postura rahneriana: «Yo no estaba de acuerdo con esta tesis, pero no me parecía

⁴²⁰ «Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie», *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 180. Cfr. también *Introducción al cristianismo*, 119-120.

⁴²¹ H. VORGRIMLER (ed.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag*, II, Freiburg i. Br. 1964, 287-305.

⁴²² *Fede, verità, tolleranza*, 13-14.

⁴²³ *Ibid.*

adecuado discutirla en una Miscellanea dedicada a él. Me pareció más oportuno ampliar la cuestión para poder entablar un diálogo con las religiones»⁴²⁴. En concreto, Ratzinger no veía claro que la relación con otras religiones se redujera al problema de la salvación, al mismo tiempo que sostenía que no se tenían en cuenta las grandes diferencias que existen entre una religión y otra. Faltaba una previa fenomenología de las religiones⁴²⁵. «Era de la opinión de que, en primer lugar, se debería alcanzar una visión panorámica de las religiones en su estructura histórica y espiritual»⁴²⁶. De este modo, sostiene que las religiones del mundo pueden tener una «función pro-visional y pre-cursora» respecto al cristianismo. Pone aquí como ejemplo el caso de los Magos. «¿No han llegado acaso a Cristo (Mt 2,1-23) gracias a la estrella, es decir, por medio de la “superstición”, a través de la religión de ellos [...]? Su religión se ha arrodillado, por así decirlo, delante de Cristo»⁴²⁷. Por otro lado, se da de igual modo en el cristianismo «esa dura crítica a los falsos ídolos» que aparece en el Antiguo Testamento (por ejemplo, en Is 44, 6-20). «En resumen, podemos decir que el cristianismo, según la concepción que tiene de sí mismo, está al mismo tiempo en una relación de “sí” y “no” respecto a las religiones»⁴²⁸.

Comienza pues nuestro teólogo el análisis fenomenológico que ha prometido. «La primerísima impresión que uno recibe cuando comienza —en asunto de religiones— a echar una ojeada más allá de los límites de la propia, es la de un ilimitado pluralismo, de una diversidad incluso opresiva, que hace presentarse a priori como ilusoria la cuestión de la verdad. [...] La diversidad de religiones se parece a la diversidad de lenguas, que pueden ser traducidas la una a la otra, pues se refieren a la misma estructura del pensamiento»⁴²⁹. Existe también una Babel de las religiones. A partir de esta primera impresión de absoluta diversidad, se llega —tras una primera fase de reflexión— a una posterior unidad. Este planteamiento coincidiría plenamente con el «relativismo religioso» que se da en algunas religiones asiáticas. Analiza también las raíces filosóficas del problema, que se encuentra también en el pensamiento de occidente. «La filosofía moderna de la religión está convencida incluso de llegar al fundamento de esta identidad oculta. Según esta concepción suya, cualquier religión —mientras sea “auténtica”— tiene su punto de partida en aquel tipo de experiencia de la divinidad que los místicos de todos los tiempos y lugares, unidos en última instancia, han vivido siempre y viven ahora. [...] La religión hecha de artículos y fórmulas sería una religión “de segunda mano”, mera participación de la experiencia vivida

⁴²⁴ *Ibid.*, 14; la posición de Rahner la discutirá en *Heil und Geschichte* (1969), en *Teoría de los principios teológicos* (1982), Herder, Barcelona 1985, 181-204.

⁴²⁵ Cfr. *Fede, verità, tolleranza* (2003), 15-16.

⁴²⁶ *Ibid.*, 16.

⁴²⁷ *Ibid.*, 18.

⁴²⁸ *Ibid.*, 19.

⁴²⁹ *Ibid.*, 23-24.

en la mística [de la indistinción] que es en sí misma inefable»⁴³⁰. La religión se convierte entonces en pura mística.

Por el contrario, afirmará Ratzinger, los datos apuntan en otra dirección, y rechazarían de lleno este monismo religioso. «Cuando se analiza la historia de las religiones en su totalidad —en la medida en la que las conocemos— se tiene la impresión de una estaticidad mucho menor: se cae en la cuenta de un dinamismo imponente, propio de una historia real [...]. La pura indistinción a la que conduce la interpretación mística, no tiene en cuenta un estructurarse claro, que hoy nos resulta del todo evidente»⁴³¹. Las religiones no serían de este modo tan iguales, sino que cada una se mostraría en su propia complejidad. Por eso el cristianismo puede ser también objeto de este análisis diferencial. Realiza entonces el joven profesor un recorrido por el origen de las religiones: tras las manifestaciones religiosas primitivas, vendrán las religiones míticas; después, se intentará salir del mito por medio de la mística, de la «revolución monoteísta» y de la ilustración racional, que tuvo su primera manifestación en Grecia. «En esta, el mito como forma de conocimiento precientífico resulta superado y se instala en la radicalidad del conocimiento racional. El elemento religioso resulta algo sin sentido y, como mucho, le queda tan sólo una función puramente formal de ceremonial político, en cuanto referido a la polis». Ahora bien, si bien el cristianismo, en la época antigua, había conseguido aliarse con las tendencias de la ilustración griega, esta «se desarrollará de modo pleno en la época moderna»⁴³².

Así, también ahora nos encontramos con la curiosa paradoja de la secreta alianza entre la Ilustración moderna y las religiones orientales: ambas tienden a un misticismo indiferentista⁴³³. Además, este frente común oriental e ilustrado muestra sus exigencias de un modo terminante, lo cual evidencia una tremenda paradoja: «imponer al cristiano que la mística es la única realidad vinculante supone una pretensión parecida a la del que pretende imponer a Cristo al que no es cristiano»⁴³⁴. En estas sucesivas ilustraciones racionales que han tenido lugar a lo largo de la historia, la exclusividad de la razón se convierte en un reto frente a la supuesta exclusividad de la religión (recuérdese el *sapere aude!* kantiano). «También en este caso el creyente, o simplemente el hombre piadoso, deberá establecer los límites de esta exclusividad. Ésta se mueve dentro de determinados límites categoriales, en los que tiene una rigurosa validez; pero afirmar que el hombre puede conocer sólo dentro del ámbito establecido por estos límites es una decisión apriorística, por lo demás desmentida por la propia experiencia»⁴³⁵, critica Ratzinger. El

⁴³⁰ *Ibid.*, 24-25; la precisión sobre el término «mística de la indistinción» aparece en una rectificación en 2003 (véase *ibid.*, 45).

⁴³¹ *Ibid.*, 25-26.

⁴³² *Ibid.*, 27.

⁴³³ Cfr. *ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.*, 29.

⁴³⁵ *Ibid.*, 30.

conocimiento puede autotranscenderse y llegar a más y, a su vez, el único conocimiento no es el exclusivamente racional.

Estos hechos diferenciales sitúan al cristianismo en relación con otras religiones: la asunción de la razón humana de manera crítica, y la superación del misticismo de la indistinción con la relación con un Dios personal. «Nos parece que la conclusión decisiva es que, para la fe cristiana, la historia de las religiones no es el lugar del eterno retorno de lo idéntico, de lo que no alcanza nunca la verdad, de lo que está fuera de la historia. Quien es cristiano sabe que la historia de las religiones es una historia real, un recorrido cuya dirección significa progreso, y cuyo caminar significa esperanza»⁴³⁶. El cristianismo tiene una meta clara: Cristo, el Logos hecho hombre. Así, la relación entre fe y religiones es real, pero —puntuará en 2003— «en mi opinión, el concepto de cristianismo sin religión es contradictorio e irreal. La fe ha de expresarse como religión y en la religión, aunque es evidente que no puede ser reducida a esta»⁴³⁷. Se requiere por tanto una distinción y un aquilatamiento de los conceptos de fe y religión, sin confusiones ni excesivos distanciamientos⁴³⁸. «Lo que lleva a una religión hacia otra y conduce a los hombres por el camino hacia Dios es la dinámica de la conciencia y de la silenciosa presencia de Dios en ella, y no la santificación de todo lo que se encuentra, y que exige a los hombres de una búsqueda más profunda»⁴³⁹. Huyendo de una ingenua identificación entre las religiones, hemos de llegar también a los hechos diferenciales del cristianismo.

FE Y RAZÓN

«La esencia de la fe consiste en repensar (*nach-denken*) lo que se ha oído»⁴⁴⁰. La fe exige comprensión por parte de la razón: en esto consiste la aventura del creyente. En una conferencia, pronunciada en 1988 en la Universidad de Eichstätt (Baviera), y después titulada Derribar y edificar, el prefecto analizaba los peligros de la época, como por ejemplo las drogas y el terrorismo, la aparición del virus del sida o la catástrofe nuclear de Chernobyl⁴⁴¹. Sin embargo, apreciaba también una serie de efectos positivos, como un nuevo despertar religioso en occidente. A pesar de todo, Ratzinger no deja de prevenir contra ciertos riesgos. «La nueva demanda religiosa puede dirigirse muy fácilmente hacia el esoterismo, puede evaporarse en el puro romanticismo. Debe enfrentarse a dos barreras muy difíciles de superar. En primer lugar, parece difícil aceptar la indispensable continuidad de una disciplina estable, la fidelidad a un itinerario lineal, que no se deja engañar

⁴³⁶ *Ibid.*, 43.

⁴³⁷ *Ibid.*, 50; en esta postura muestra su discordancia con el exclusivismo de Karl Barth (1886-1968) y Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), así como su propio acuerdo con Tomás de Aquino.

⁴³⁸ Cfr. *ibid.*, 51-54, aquí se rechazan las posturas inclusivistas de Karl Rahner ya descrita, así como los pluralismos de John Hick (n. 1922), Jacques Dupuis (n. 1923) o Paul Knitter (n. 1939).

⁴³⁹ *Ibid.*, 55.

⁴⁴⁰ *Storia e dogma*, Milano 1971, 43.

⁴⁴¹ Cfr. *Una mirada a Europa* (1991), Rialp, Madrid 1993, 34-44.

abandonando el orden de la voluntad y de la razón a las fáciles compensaciones que puede ofrecer una “técnica de los sentimientos”. Más difícil todavía parece ser satisfacer tales demandas en el contexto comunitario de la vida de una “institución” religiosa, en la cual la “religión de los sentimientos” adquiere un status de “fe” y se convierte de este modo en forma y camino comunitarios. Donde no se supera esta doble barrera, la religión degenera en un producto de consumo, y no desarrolla ninguna fuerza que una la comunidad a los individuos. La razón y la voluntad vienen a menos. Queda el puro sentimiento y esto es... demasiado poco»⁴⁴². Esta nueva religiosidad algo difusa corre el peligro de perder la razón y, por tanto, la cabeza, podríamos concluir.

La razón está en el origen del cristianismo, y se constituirá en defensa tanto de la ética como de la religión cristiana. También en una conferencia que tuvo lugar en Hamburgo en 1998, volvía Ratzinger a explicar de nuevo los orígenes remotos del cristianismo como síntesis entre fe y razón. «La fe de Israel que se presenta en la traducción de los LXX manifestaba un acuerdo entre Dios y el mundo, entre razón y misterio. [... Sin embargo,] una universalidad plena no era todavía posible, ya que no se podía dar una plena pertenencia [de los prosélitos al pueblo de Israel]. En este sentido ha sido el cristianismo el primero en abrir brecha, en “abatir el muro” (Ef 2, 14) [...]. Tal vez la expresión más bella y concisa de esta nueva síntesis cristiana se encuentra en una confesión de fe de la primera carta de Juan: “hemos creído en el amor” (1 Jn 4, 16). Para estas personas Cristo se convertía en el descubrimiento del amor creador, la razón del universo se había revelado como amor, como aquella razón mayor que acoge en sí mismo y que sana también lo que es oscuro e irracional»⁴⁴³. Fe, amor y razón constituyen las bases firmes de la religión cristiana. La razón y el amor presentes en Dios en toda su plenitud dan sentido a la realidad, y serán los mejores guardianes de la fe en los tiempos difíciles.

Por eso, esta leal reivindicación de la razón por parte de Ratzinger nunca pretenderá ser racionalismo, ni tampoco un ejercicio de elitismo intelectual. La razón se alía también por ejemplo con la sencillez, para poder seguir la recomendación evangélica: «sed astutos como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10, 16). De hecho, ya en un artículo publicado en 1975, donde recoge una reflexión sobre la situación de la Iglesia tras la posguerra (momento en el que habían florecido en la Iglesia alemana multitud de iniciativas académicas e intelectuales), habla de la simplicidad necesaria para la fe. La letra mata, recuerda, y los excesos intelectuales pueden ahogar la fe. Sigue su exposición con una cita de Tomás de Kempis: «“Aunque supieras de memoria toda la Biblia y las sentencias de los filósofos, ¿de qué te serviría todo esto sin el amor de Dios y sin la gracia?” [...] Tenemos, en fin, el testimonio de la Escritura. Piénsese en la acerada burla con que Pablo, en la primera carta a los corintios, se enfrenta a la sabiduría de los griegos, oponiendo a ella la sencillez de la

⁴⁴² *Ibid.*, 45-46.

⁴⁴³ *Fede, verità, tolleranza*, 163; cfr. también W. SCHÖPSDAU, «Es ist seine Kirche und nicht die unsrige», *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 48 (1997) 32-33.

proclamación cristiana. La cruz del hijo del carpintero de Nazaret aparece a los ojos del creyente como la sabiduría de Dios, ante la que los hombres, con todo su saber, han pasado sin entender su significado (1 Cor 1, 21). El origen de todo este movimiento se encuentra en la alabanza que Jesús hace a los sencillos: “Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes, y se las has revelado a los sencillos (*nepioi*). Sí, Padre, así te ha parecido mejor” (Mt 11, 25par.). En estas palabras está la raíz de esta reserva frente al saber academicista que reaparece una y otra vez a lo largo de la historia de la Iglesia»⁴⁴⁴. La razón ha de ser compatible con la sencillez evangélica. En esto también se advierte la universalidad y la apertura de la razón.

¿Cómo se concilian entonces esta sencillez con la necesidad de la Iglesia de ir a todo el mundo y predicar el evangelio (cfr. Mc 16, 15)? ¿Cómo se compatibilizan la fe, la razón y la sencillez necesarias para alcanzar la verdad? «El elemento misionero —continúa— es esencial a la fe: la fe está ahí para ser anunciada. Está destinada a todos porque “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2, 4). El amor que pide la fe y que pertenece a la esencia más íntima de esta fe, no excluye la necesidad de que el otro alcance la verdad»⁴⁴⁵. Verdad y amor, anuncio y diálogo son exigencias conjuntas e intrínsecas. De este modo, para que se dé esta unidad entre fe, razón y universalidad, Ratzinger propone tres tesis. «Primera tesis: La fe cristiana se mantiene abierta a la cultura y ha recorrido un trecho de su camino en compañía de la ilustración»⁴⁴⁶, entendida esta en sentido amplio. Las razones que nuestro autor aduce son una vez más de tipo histórico⁴⁴⁷. Israel primero y la Iglesia después rechazan ese transfondo mítico que, por otra parte, les podía haber facilitado bastante su andadura; optan de este modo por la razón, por la «ilustración».

«Segunda tesis: *La fe cristiana rechaza equiparar formación e ilustración, y concebir la ilustración como el único camino de salvación*»⁴⁴⁸. Sigue Ratzinger con su desarrollo histórico, y nos explica: «identificar la fe con la ilustración —con la interpretación del cristianismo como ateísmo— es un error [...]. La fe cristiana vive, en efecto, desde una decisión básica enteramente distinta. [...] La ilustración, en este sentido, es razón sin raíz, para la que sólo tiene valor lo que puede saberse y que, como consecuencia, se pierde cada vez más en lo factible. Formación y cultura se identifican con la cantidad de cosas que se saben. Sólo lo empírico cuenta. [...] Para el cristiano [por el contrario] no es más culto ni está mejor formado el que más sabe y puede, sino el que es más ser humano y de la manera más pura. Y esto no puede ser ni puede hacerlo un hombre, sin dejarse tocar por aquel que es fundamento y medida del hombre y de todo ser»⁴⁴⁹. Sólo Cristo —que es la Verdad—

⁴⁴⁴ *Teoría de los principios teológicos*, 403-404; la cita es de *De imitatione Christi* I,1,10.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 405.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 407.

⁴⁴⁷ Cfr. *ibid.* 407-408.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 409.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 409-410.

puede hacernos mejores concededores de la verdad. La erudición y la sabiduría humana no son siempre una condición de posibilidad para la fe, para la participación de la Sabiduría divina. Sería esta la verdadera ilustración de la razón.

Tercera tesis: La fe forma al hombre. Pide diversos niveles de formación, según los conocimientos y la situación de cada persona, y establece —en cada plan de formación— los puntos de referencia necesarios para que esta sea algo más que simple conocimiento»⁴⁵⁰. La fe requiere esa condición previa de la humildad intelectual, decíamos. Y lo explica del siguiente modo: «El núcleo de la formación es la fe misma: no se halla —por así decirlo— como aquel punto oscuro que rechaza la ilustración, junto a la formación y la enseñanza. La Iglesia primitiva aplicó a la fe el concepto básico que el mundo antiguo reservaba para la enseñanza y lo reclamó para sí: *paideia*. La fe es *eruditio*, un desbastar y pulir al hombre, un formarle para la apertura y la profundidad. Una fe roma, cuasimágica, que estuviera junto a la vida como una instancia extraña, no sería una fe cristiana. [...] La revelación de Dios buscó a los sencillos: no por resentimiento contra los poderosos, como suponía Nietzsche, sino porque en estos se hallaba aquella inapreciable ingenuidad que se abre a la verdad y que no sucumbe a la tentación intelectual del nihilismo. Todo esto debería bastar para que los cristianos de todos los tiempos sientan un gran respeto por los sencillos de corazón»⁴⁵¹. La fe cristiana es por tanto una fe ilustrada por la razón, pero sin caer en la presunción o la prepotencia. Será de este modo una razón universalmente abierta, también a los sencillos.

De igual manera, el sentimiento entrará también en el ámbito de la fe, y tampoco encontrará demasiados problemas para relacionarse con esta razón universal y abierta. Así, en la conferencia que tuvo lugar en Hamburgo en 1998, después titulada de modo significativo como La fe entre la razón y el sentimiento, Ratzinger explicaba la larga historia que media entre la concepción de la religión como sentimiento o como algo puramente racional. «La Ilustración [del siglo XVIII] enarbolaba la bandera de “la religión dentro de los límites de la pura razón”. Sin embargo, esta religión de la pura razón se disgregó rápidamente, pues sobre todo no tenía la fuerza para sostener la vida. La religión, que debe ser una fuerza que tire de toda la vida, sin duda tiene necesidad de una cierta racionalidad. [...] Sin embargo, por otro lado la religión tiene necesidad de un mandato superior a lo que ella misma ha pensado, ya que sólo así es posible aceptar el desafío incondicional que esta impone al hombre. De este modo, al final de la Ilustración, [...] se ha buscado un nuevo espacio para la religión, en el que esta podía vivir al amparo de los ataques de los nuevos conocimientos de la razón [...]. Por lo tanto, a la religión le fue asignado el “sentimiento” como el ámbito propio de su existencia en la vida humana»⁴⁵². La religión había abandonado la razón una vez más, y se refugiaba en el mundo de los sentimientos.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 411.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 411-412.

⁴⁵² *Fede, verità, tolleranza*, 148-149.

Las consecuencias de esta separación entre razón y sentimiento en el seno de la religión resultan claras, también en la actualidad. «Desde muchos puntos de vista, se registra una situación favorable al hecho religioso, que sin embargo se fragmenta en particularidades, se separa con frecuencia de los grandes contextos espirituales y, en vez de dar fuerza al hombre, le promete más poder y la simple satisfacción de sus necesidades. Se busca lo irracional, la superstición, la magia»⁴⁵³. Paradójicamente, la religión cae en la misma superstición que querían evitar los ilustrados. Los sueños de la razón producen monstruos, también en el ámbito de lo religioso. El dejar la religión en las exclusivas manos del sentimiento trae todavía peores consecuencias que el mero racionalismo, como el integrismo y el fanatismo. Por eso, «no hay otro camino: razón y religión deben encontrarse de nuevo, sin disolverse la una en la otra»⁴⁵⁴. Se requiere por tanto una razón abierta y universal, que no sólo esté centrada en los aciertos y logros de la ciencia, sino que esté en consonancia con toda la vida humana.

«Esto significa —termina diciendo el prefecto en Hamburgo— que el radio de acción de la razón debe ampliarse de nuevo. Hemos de evadirnos de la prisión construida por nosotros mismos, y reconocer otras formas de verificación en las que pueda entrar el hombre en su totalidad. Lo que necesitamos es algo parecido a lo que encontramos en Sócrates: una actitud de espera, que se mantiene abierta y que pone la mirada más allá de sí misma. Esta actitud llevó consigo en su momento al encuentro entre dos mundos espirituales —Atenas y Jerusalén—, e hizo posible una nueva ruptura histórica. Tenemos necesidad de una nueva actitud de búsqueda, y también de humildad, que nos permita orientarnos»⁴⁵⁵. Necesitamos una razón abierta a la fe, al amor y al mismo sentimiento. Entonces, Atenas y Jerusalén, logos griego y dabar bíblico se encuentran y se apoyan recíprocamente. La humildad llevará paradójicamente a un engrandecimiento de la razón; y en este proceso de purificación y elevación, la fe puede tener una importancia decisiva

De este modo, la razón —en determinadas condiciones— ha triunfado en el seno del cristianismo. En la famosa conferencia pronunciada en la universidad de La Sorbona a finales de 1999, y que se ha publicado en algunos lugares con el sugerente título de La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones⁴⁵⁶, Ratzinger recordaba lo que constituía el mensaje cristiano para los primeros intelectuales creyentes. Habla de los salmos y de san Pablo, de los apologistas del siglo II y de san Agustín. «El cristianismo tiene, en esta perspectiva, sus precursores y su preparación en la racionalidad filosófica, no en las religiones. [...] Así, se remite a lo divino que puede mostrarse en el análisis racional de la realidad. [...] Es esto lo que se entiende cuando el cristianismo, a partir del discurso paulino en el Aerópago en adelante, se presenta con la pretensión de ser la *religio vera*. Esto significa que la fe cristiana no se fundamenta en la poesía o en la política (estas dos grandes

⁴⁵³ *Ibid.*, 150.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 151.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 166.

⁴⁵⁶ Cfr., entre otros, *30 Días* 1 (2000) 33-44.

fuentes de la religión), sino en el conocimiento. En el cristianismo, la racionalidad se ha convertido en religión y no ya en su adversario»⁴⁵⁷. La razón y la inteligencia juegan un papel determinante en el cristianismo, frente a otras religiones que se fundamentan en otras facetas o actividades del ser humano.

Sin embargo, esta afirmación ofrece serios problemas para la mentalidad actual. «Es exactamente lo que sostiene hoy la racionalidad: la verdad en cuanto tal no la conocemos; con las imágenes más diversas, en el fondo, entendemos lo mismo. [...] Existen muchos caminos, muchas imágenes: todas reflejan algo del Todo, pero ninguna es el Todo»⁴⁵⁸. El relativismo no acepta este argumento sobre la existencia de la verdad. Así, ante esta crisis de dispersión de la ciencia y del conocimiento, el prefecto apelaba a algunos desarrollos científicos que reivindican la necesidad de la razón para construir la ciencia y alcanzar una imagen del mundo. La cuestión es «si sigue siendo verdad aquella convicción fundamental de la fe cristiana y de su filosofía: In principio erat Verbum —al principio de todo estaba la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy como ayer la opción por la prioridad de la razón y de lo racional»⁴⁵⁹. En este aspecto se encontraría un punto de acuerdo entre el cristianismo y las necesidades de la ciencia. Ahora bien, como hemos venido diciendo, esta razón no puede ser una mera razón matemática: ha de estar abierta al amor y al resto de las dimensiones de la persona. La persona «necesita oír: necesita una razón que llegue hasta el fondo del corazón. Sólo cuando el entendimiento permanece abierto a la magna razón, puede ser realmente inteligente y conocer la verdad. El que no ama tampoco conoce (cfr. 1 Jn 4, 8). [...] Cuando se excluye la razón de la que venimos hablando, el entendimiento se convierte en tiranía de la irracionalidad»⁴⁶⁰. La fe cristiana —concluye Ratzinger— libera a la razón de esta locura, a la vez que se apoya firmemente en ella.

⁴⁵⁷ *Fede, verità, tolleranza*, 178; remite a su *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1974, 271-276.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 185.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 190-191.

⁴⁶⁰ *Colaboradores de la verdad* (1979) Rialp, Madrid 1991, 74.

Veritatis Splendor

Juan Pablo II



La Santa Sede

CARTA ENCÍCLICA
VERITATIS SPLENDOR
DEL SUMO PONTÍFICE
JUAN PABLO II
A TODOS LOS OBISPOS
DE LA IGLESIA CATÓLICA
SOBRE ALGUNAS CUESTIONES
FUNDAMENTALES
DE LA ENSEÑANZA MORAL
DE LA IGLESIA

*Venerables hermanos en el episcopado,
salud y bendición apostólica.*

El esplendor de la verdad brilla en todas las obras del Creador y, de modo particular, en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1, 26), pues la verdad ilumina la inteligencia y modela la libertad del hombre, que de esta manera es ayudado a conocer y amar al Señor. Por esto el salmista exclama: «¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor!» (*Sal* 4, 7).

INTRODUCCIÓN

Jesucristo, luz verdadera que ilumina a todo hombre

1. Llamados a la salvación mediante la fe en Jesucristo, «luz verdadera que ilumina a todo hombre» (*Jn* 1, 9), los hombres llegan a ser «luz en el Señor» e «hijos de la luz» (*Ef* 5, 8), y se santifican «obedeciendo a la verdad» (*1 P* 1, 22).

Mas esta obediencia no siempre es fácil. Debido al misterioso pecado del principio, cometido por

instigación de Satanás, que es «mentiroso y padre de la mentira» (*Jn* 8, 44), el hombre es tentado continuamente a apartar su mirada del Dios vivo y verdadero y dirigirla a los ídolos (cf. *1 Ts* 1, 9), cambiando «la verdad de Dios por la mentira» (*Rm* 1, 25); de esta manera, su capacidad para conocer la verdad queda ofuscada y debilitada su voluntad para someterse a ella. Y así, abandonándose al relativismo y al escepticismo (cf. *Jn* 18, 38), busca una libertad ilusoria fuera de la verdad misma.

Pero las tinieblas del error o del pecado no pueden eliminar totalmente en el hombre la luz de Dios creador. Por esto, siempre permanece en lo más profundo de su corazón la nostalgia de la verdad absoluta y la sed de alcanzar la plenitud de su conocimiento. Lo prueba de modo elocuente la incansable búsqueda del hombre en todo campo o sector. Lo prueba aún más su búsqueda del *sentido de la vida*. El desarrollo de la ciencia y la técnica —testimonio espléndido de las capacidades de la inteligencia y de la tenacidad de los hombres—, no exime a la humanidad de plantearse los interrogantes religiosos fundamentales, sino que más bien la estimula a afrontar las luchas más dolorosas y decisivas, como son las del corazón y de la conciencia moral.

2. Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal? La respuesta es posible sólo gracias al esplendor de la verdad que brilla en lo más íntimo del espíritu humano, como dice el salmista: «Muchos dicen: "¿Quién nos hará ver la dicha?". ¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor!» (*Sal* 4, 7).

La luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo, «imagen de Dios invisible» (*Col* 1, 15), «resplandor de su gloria» (*Hb* 1, 3), «lleno de gracia y de verdad» (*Jn* 1, 14): él es «el camino, la verdad y la vida» (*Jn* 14, 6). Por esto la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre, en particular a sus interrogantes religiosos y morales, la da Jesucristo; más aún, como recuerda el concilio Vaticano II, la respuesta es la persona misma de Jesucristo: «Realmente, *el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» 1.

Jesucristo, «luz de los pueblos», ilumina el rostro de su Iglesia, la cual es enviada por él para anunciar el Evangelio a toda criatura (cf. *Mc* 16, 15) 2. Así la Iglesia, pueblo de Dios en medio de las naciones 3, mientras mira atentamente a los nuevos desafíos de la historia y a los esfuerzos que los hombres realizan en la búsqueda del sentido de la vida, ofrece a todos la respuesta que brota de la verdad de Jesucristo y de su Evangelio. En la Iglesia está siempre viva la conciencia de su «deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, de manera adecuada a cada generación, pueda responder a los permanentes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la relación mutua entre ambas» 4.

3. 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 también a todos los hombres de buena voluntad. El concilio Vaticano II sigue siendo un testimonio privilegiado de esta actitud de la Iglesia que, «experta en humanidad» 5, se pone al servicio de cada hombre y de todo el mundo 6.

La Iglesia sabe que la cuestión moral incide profundamente en cada hombre; implica a todos, incluso a quienes no conocen a Cristo, su Evangelio y ni siquiera a Dios. Ella sabe que precisamente *por la senda de la vida moral está abierto a todos el camino de la salvación*, como lo ha recordado claramente el concilio Vaticano II: «Los que sin culpa suya no conocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna». Y prosigue: «Dios, en su providencia, tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios, pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una preparación al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida» 7.

Objeto de la presente encíclica

4. Siempre, pero sobre todo en los dos últimos siglos, los Sumos Pontífices, ya sea personalmente o junto con el Colegio episcopal, han desarrollado y propuesto una enseñanza moral sobre los *múltiples y diferentes ámbitos de la vida humana*. En nombre y con la autoridad de Jesucristo, han exhortado, denunciado, explicado; por fidelidad a su misión, y comprometiéndose en la causa del hombre, han confirmado, sostenido, consolado; con la garantía de la asistencia del Espíritu de verdad han contribuido a una mejor comprensión de las exigencias morales en los ámbitos de la sexualidad humana, de la familia, de la vida social, económica y política. Su enseñanza, dentro de la tradición de la Iglesia y de la historia de la humanidad, representa una continua profundización del conocimiento moral 8.

Sin embargo, hoy se hace necesario reflexionar sobre el *conjunto de la enseñanza moral de la Iglesia*, con el fin preciso de recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas. En efecto, ha venido a crearse *una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana*, en la que se difunden muchas dudas y objeciones de orden humano y psicológico, social y cultural, religioso e incluso específicamente teológico, sobre las enseñanzas morales de la Iglesia. Ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral. En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad. Y

así, se rechaza la doctrina tradicional sobre la ley natural y sobre la universalidad y permanente validez de sus preceptos; se consideran simplemente inaceptables algunas enseñanzas morales de la Iglesia; se opina que el mismo Magisterio no debe intervenir en cuestiones morales más que para «exhortar a las conciencias» y «proponer los valores» en los que cada uno basará después autónomamente sus decisiones y opciones de vida.

Particularmente hay que destacar la *discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas* —difundidas incluso en seminarios y facultades teológicas— *sobre cuestiones de máxima importancia* para la Iglesia y la vida de fe de los cristianos, así como para la misma convivencia humana. En particular, se plantea la cuestión de si los mandamientos de Dios, que están grabados en el corazón del hombre y forman parte de la Alianza, son capaces verdaderamente de iluminar las opciones cotidianas de cada persona y de la sociedad entera. ¿Es posible obedecer a Dios y, por tanto, amar a Dios y al prójimo, sin respetar en todas las circunstancias estos mandamientos? Está también difundida la opinión que pone en duda el nexo intrínseco e indivisible entre fe y moral, como si sólo en relación con la fe se debieran decidir la pertenencia a la Iglesia y su unidad interna, mientras que se podría tolerar en el ámbito moral un pluralismo de opiniones y de comportamientos, dejados al juicio de la conciencia subjetiva individual o a la diversidad de condiciones sociales y culturales.

5. En ese contexto —todavía actual— he tomado la decisión de escribir —como ya anuncié en la carta apostólica *Spiritus Domini*, publicada el 1 de agosto de 1987 con ocasión del segundo centenario de la muerte de san Alfonso María de Liguori— una encíclica destinada a tratar, «más amplia y profundamente, las cuestiones referentes a los fundamentos mismos de la teología moral» [9](#), fundamentos que sufren menoscabo por parte de algunas tendencias actuales.

Me dirijo a vosotros, venerables hermanos en el episcopado, que compartís conmigo la responsabilidad de custodiar la «sana doctrina» (*2 Tm 4, 3*), con la intención de *precisar algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar la que sin duda constituye una verdadera crisis*, por ser tan graves las dificultades derivadas de ella para la vida moral de los fieles y para la comunión en la Iglesia, así como para una existencia social justa y solidaria.

Si esta encíclica —esperada desde hace tiempo— se publica precisamente ahora, se debe también a que ha parecido conveniente que la precediera el *Catecismo de la Iglesia católica*, el cual contiene una exposición completa y sistemática de la doctrina moral cristiana. El Catecismo presenta la vida moral de los creyentes en sus fundamentos y en sus múltiples contenidos como vida de «los hijos de Dios». En él se afirma que «los cristianos, reconociendo en la fe su nueva dignidad, son llamados a llevar en adelante una "vida digna del evangelio de Cristo" (*Flp 1, 27*). Por los sacramentos y la oración reciben la gracia de Cristo y los dones de su Espíritu que les capacitan para ello» [10](#). Por tanto, al citar el Catecismo como «texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica» [11](#), la encíclica se limitará a afrontar *algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, bajo la forma de un necesario

discernimiento sobre problemas controvertidos entre los estudiosos de la ética y de la teología moral. Éste es el objeto específico de la presente encíclica, la cual trata de exponer, sobre los problemas discutidos, las razones de una enseñanza moral basada en la sagrada Escritura y en la Tradición viva de la Iglesia [12](#), poniendo de relieve, al mismo tiempo, los presupuestos y consecuencias de las contestaciones de que ha sido objeto tal enseñanza.

CAPITULO I

"MAESTRO, ¿QUÉ HE DE HACER DE BUENO?" (Mt 19,16)

Cristo y la respuesta a la pregunta moral

«Se le acercó uno...» (Mt 19, 16)

6. El diálogo de Jesús con el joven rico, relatado por san Mateo en el capítulo 19 de su evangelio, puede constituir un elemento útil para volver a escuchar de modo vivo y penetrante su enseñanza moral: «Se le acercó uno y le dijo: "Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?". Él le dijo: "¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Uno solo es el Bueno. Mas, si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos". "¿Cuáles?" le dice él. Y Jesús dijo: "No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo". Dícele el joven: "Todo eso lo he guardado; ¿qué más me falta?". Jesús le dijo: "Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme"» (Mt 19, 16-21) [13](#).

7. «Se le acercó uno...». En el joven, que el evangelio de Mateo no nombra, podemos reconocer a *todo hombre que, conscientemente o no, se acerca a Cristo, redentor del hombre, y le formula la pregunta moral*. Para el joven, más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una *pregunta de pleno significado para la vida*. En efecto, ésta es la aspiración central de toda decisión y de toda acción humana, la búsqueda secreta y el impulso íntimo que mueve la libertad. Esta pregunta es, en última instancia, un llamamiento al Bien absoluto que nos atrae y nos llama hacia sí; es el eco de la llamada de Dios, origen y fin de la vida del hombre. Precisamente con esta perspectiva, el concilio Vaticano II ha invitado a perfeccionar la teología moral, de manera que su exposición ponga de relieve la altísima vocación que los fieles han recibido en Cristo [14](#), única respuesta que satisface plenamente el anhelo del corazón humano.

Para que los hombres puedan realizar este «encuentro» con Cristo, Dios ha querido su Iglesia. En efecto, ella «desea servir solamente para este fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, de modo que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida» [15](#).

«Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?» (Mt 19, 16)

8. Desde la profundidad del corazón surge la pregunta que el joven rico dirige a Jesús de Nazaret: *una pregunta esencial e ineludible para la vida de todo hombre*, pues se refiere al bien moral que hay que practicar y a la vida eterna. El interlocutor de Jesús intuye que hay una conexión entre el bien moral y el pleno cumplimiento del propio destino. Él es un israelita piadoso que ha crecido, diríamos, a la sombra de la Ley del Señor. Si plantea esta pregunta a Jesús, podemos imaginar que no lo hace porque ignora la respuesta contenida en la Ley. Es más probable que la fascinación por la persona de Jesús haya hecho que surgieran en él nuevos interrogantes en torno al bien moral. Siente la necesidad de confrontarse con aquel que había iniciado su predicación con este nuevo y decisivo anuncio: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1, 15).

Es necesario que el hombre de hoy se dirija nuevamente a Cristo para obtener de él la respuesta sobre lo que es bueno y lo que es malo. Él es el Maestro, el Resucitado que tiene en sí mismo la vida y que está siempre presente en su Iglesia y en el mundo. Es él quien desvela a los fieles el libro de las Escrituras y, revelando plenamente la voluntad del Padre, enseña la verdad sobre el obrar moral. Fuente y culmen de la economía de la salvación, Alfa y Omega de la historia humana (cf. Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13), Cristo revela la condición del hombre y su vocación integral. Por esto, «el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo —y no sólo según pautas y medidas de su propio ser, que son inmediatas, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes—, debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en él con todo su ser, debe *apropiarse* y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo. Si se realiza en él este hondo proceso, entonces da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo» [16](#).

Si queremos, pues, penetrar en el núcleo de la moral evangélica y comprender su contenido profundo e inmutable, debemos escrutar cuidadosamente el sentido de la pregunta hecha por el joven rico del evangelio y, más aún, el sentido de la respuesta de Jesús, dejándonos guiar por él. En efecto, Jesús, con delicada solicitud pedagógica, responde llevando al joven como de la mano, paso a paso, hacia la verdad plena.

«Uno solo es el Bueno» (Mt 19, 17)

9. Jesús dice: «¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Uno solo es el Bueno. Mas si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19, 17). En las versiones de los evangelistas Marcos y Lucas la pregunta es formulada así: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10, 18; cf. Lc 18, 19).

Antes de responder a la pregunta, Jesús quiere que el joven se aclare a sí mismo el motivo por el que lo interpela. El «Maestro bueno» indica a su interlocutor —y a todos nosotros— que la respuesta a la pregunta, «¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?», sólo

puede encontrarse dirigiendo la mente y el corazón al único que es Bueno: «Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10, 18; cf. Lc 18, 19). *Sólo Dios puede responder a la pregunta sobre el bien, porque él es el Bien.* En efecto, *interrogarse sobre el bien significa, en último término, dirigirse a Dios*, que es plenitud de la bondad. Jesús muestra que la pregunta del joven es, en realidad, una *pregunta religiosa* y que la bondad, que atrae y al mismo tiempo vincula al hombre, tiene su fuente en Dios, más aún, es Dios mismo: el Único que es digno de ser amado «con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente» (cf. Mt 22, 37),

Aquel que es la fuente de la felicidad del hombre. Jesús relaciona la cuestión de la acción moralmente buena con sus raíces religiosas, con el reconocimiento de Dios, única bondad, plenitud de la vida, término último del obrar humano, felicidad perfecta.

10. La Iglesia, iluminada por las palabras del Maestro, cree que el hombre, hecho a imagen del Creador, redimido con la sangre de Cristo y santificado por la presencia del Espíritu Santo, tiene como *fin último* de su vida *ser «alabanza de la gloria» de Dios* (cf. Ef 1, 12), haciendo así que cada una de sus acciones refleje su esplendor. «Conócete a ti misma, alma hermosa: tú eres *la imagen de Dios* —escribe san Ambrosio—. Conócete a ti mismo, hombre: tú eres la gloria de Dios (1 Co 11, 7). Escucha de qué modo eres su gloria. Dice el profeta: *Tu ciencia es misteriosa para mí* (Sal 138, 6), es decir: tu majestad es más admirable en mi obra, tu sabiduría es exaltada en la mente del hombre. Mientras me considero a mí mismo, a quien tú escrutas en los secretos pensamientos y en los sentimientos íntimos, reconozco los misterios de tu ciencia. Por tanto, conócete a ti mismo, hombre, lo grande que eres y vigila sobre ti...» [17](#).

Aquello que es el hombre y lo que debe hacer se manifiesta en el momento en el cual Dios se revela a sí mismo. En efecto, el Decálogo se fundamenta sobre estas palabras: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí» (Ex 20, 2-3). En las «diez palabras» de la Alianza con Israel, y en toda la Ley, Dios se hace conocer y reconocer como el único que es «Bueno»; como aquel que, a pesar del pecado del hombre, continúa siendo el *modelo* del obrar moral, según su misma llamada: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19, 2); como Aquel que, fiel a su amor por el hombre, le da su Ley (cf. Ex 19, 9-24; 20, 18-21) para restablecer la armonía originaria con el Creador y todo lo creado, y aún más, para introducirlo en su amor: «Caminaré en medio de vosotros, y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26, 12).

La vida moral se presenta como la respuesta debida a las iniciativas gratuitas que el amor de Dios multiplica en favor del hombre. Es una *respuesta de amor*, según el enunciado del mandamiento fundamental que hace el *Deuteronomio*: «Escucha, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno solo. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza. Queden en tu corazón estos preceptos que yo te dicto hoy. Se los repetirás a tus hijos» (Dt 6, 4-7). Así, la vida moral, inmersa en la gratuidad del amor de Dios, está llamada a reflejar su gloria: «Para quien ama a Dios es suficiente agradar a Aquel que él ama, ya que no debe buscarse

ninguna otra recompensa mayor al mismo amor; en efecto, la caridad proviene de Dios de tal manera que Dios mismo es caridad» [18](#).

11. La afirmación de que «uno solo es el Bueno» nos remite así a la «primera tabla» de los mandamientos, que exige reconocer a Dios como Señor único y absoluto, y a darle culto solamente a él porque es infinitamente santo (cf. *Ex 20, 2-11*). *El bien es pertenecer a Dios, obedecerle*, caminar humildemente con él practicando la justicia y amando la piedad (cf. *Mi 6, 8*). *Reconocer al Señor como Dios es el núcleo fundamental, el corazón de la Ley*, del que derivan y al que se ordenan los preceptos particulares. Mediante la moral de los mandamientos se manifiesta la pertenencia del pueblo de Israel al Señor, porque sólo Dios es aquel que es «Bueno». Éste es el testimonio de la sagrada Escritura, cuyas páginas están penetradas por la viva percepción de la absoluta santidad de Dios: «Santo, santo, santo, Señor de los ejércitos» (*Is 6, 3*).

Pero si Dios es el Bien, ningún esfuerzo humano, ni siquiera la observancia más rigurosa de los mandamientos, logra *cumplir* la Ley, es decir, reconocer al Señor como Dios y tributarle la adoración que a él solo es debida (cf. *Mt 4, 10*). *El «cumplimiento» puede lograrse sólo como un don de Dios*: es el ofrecimiento de una participación en la bondad divina que se revela y se comunica en Jesús, aquel a quien el joven rico llama con las palabras «Maestro bueno» (*Mc 10, 17; Lc 18, 18*). Lo que quizás en ese momento el joven logra solamente intuir será plenamente revelado al final por Jesús mismo con la invitación «ven, y sígueme» (*Mt 19, 21*).

«Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19, 17)

12. Sólo Dios puede responder a la pregunta sobre el bien porque él es el Bien. Pero Dios ya respondió a esta pregunta: lo hizo *creando al hombre y ordenándolo* a su fin con sabiduría y amor, mediante la ley inscrita en su corazón (cf. *Rm 2, 15*), la «ley natural». Ésta «no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios dio esta luz y esta ley en la creación» [19](#). Después lo hizo *en la historia de Israel*, particularmente con las «diez palabras», o sea, con los *mandamientos del Sinaí*, mediante los cuales él fundó el pueblo de la Alianza (cf. *Ex 24*) y lo llamó a ser su «propiedad personal entre todos los pueblos», «una nación santa» (*Ex 19, 5-6*), que hiciera resplandecer su santidad entre todas las naciones (cf. *Sb 18, 4; Ez 20, 41*). La entrega del Decálogo es promesa y signo de la *alianza nueva*, cuando la ley será escrita nuevamente y de modo definitivo en el corazón del hombre (cf. *Jr 31, 31-34*), para sustituir la ley del pecado, que había desfigurado aquel corazón (cf. *Jr 17, 1*). Entonces será dado «un corazón nuevo» porque en él habitará «un espíritu nuevo», el Espíritu de Dios (cf. *Ez 36, 24-28*) [20](#).

Por esto, y tras precisar que «uno solo es el Bueno», Jesús responde al joven: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (*Mt 19, 17*). De este modo, se enuncia *una estrecha relación entre la vida eterna y la obediencia a los mandamientos de Dios*: los mandamientos

indican al hombre el camino de la vida eterna y a ella conducen. Por boca del mismo Jesús, nuevo Moisés, los mandamientos del Decálogo son nuevamente dados a los hombres; él mismo los confirma definitivamente y nos los propone como camino y condición de salvación. *El mandamiento se vincula con una promesa*: en la antigua alianza el objeto de la promesa era la posesión de la tierra en la que el pueblo gozaría de una existencia libre y según justicia (cf. *Dt* 6, 20-25); en la nueva alianza el objeto de la promesa es el «reino de los cielos», tal como lo afirma Jesús al comienzo del «Sermón de la montaña» —discurso que contiene la formulación más amplia y completa de la Ley nueva (cf. *Mt* 5-7)—, en clara conexión con el Decálogo entregado por Dios a Moisés en el monte Sinaí. A esta misma realidad del reino se refiere la expresión *vida eterna*, que es participación en la vida misma de Dios; aquélla se realiza en toda su perfección sólo después de la muerte, pero, desde la fe, se convierte ya desde ahora en luz de la verdad, fuente de sentido para la vida, incipiente participación de una plenitud en el seguimiento de Cristo. En efecto, Jesús dice a sus discípulos después del encuentro con el joven rico: «Todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará la vida eterna» (*Mt* 19, 29).

13. La respuesta de Jesús no le basta todavía al joven, que insiste preguntando al Maestro sobre los mandamientos que hay que observar: «"¿Cuáles?", le dice él» (*Mt* 19, 18). Le interpela sobre qué debe hacer en la vida para dar testimonio de la santidad de Dios. Tras haber dirigido la atención del joven hacia Dios, Jesús le recuerda los mandamientos del Decálogo que se refieren al prójimo: «No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo». (*Mt* 19, 18-19).

Por el contexto del coloquio y, especialmente, al comparar el texto de Mateo con las perícopas paralelas de Marcos y de Lucas, aparece que Jesús no pretende detallar todos y cada uno de los mandamientos necesarios para «entrar en la vida» sino, más bien, indicar al joven la «centralidad» del Decálogo respecto a cualquier otro precepto, como interpretación de lo que para el hombre significa «Yo soy el Señor tu Dios». Sin embargo, no nos pueden pasar desapercibidos los mandamientos de la Ley que el Señor recuerda al joven: son determinados preceptos que pertenecen a la llamada «segunda tabla» del Decálogo, cuyo compendio (cf. *Rm* 13, 8-10) y fundamento es *el mandamiento del amor al prójimo*: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (*Mt* 19, 19; cf. *Mc* 12, 31). En este precepto se expresa precisamente *la singular dignidad de la persona humana*, la cual es la «única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» 21. En efecto, los diversos mandamientos del Decálogo no son más que la refracción del único mandamiento que se refiere al bien de la persona, como compendio de los múltiples bienes que connotan su identidad de ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo material. Como leemos en el *Catecismo de la Iglesia católica*, «los diez mandamientos pertenecen a la revelación de Dios. Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto, indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana» 22.

Los mandamientos, recordados por Jesús a su joven interlocutor, están destinados a tutelar *el bien* de la persona humana, imagen de Dios, a través de la tutela de sus *bienes particulares*. El «no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falso testimonio», son normas morales formuladas en términos de prohibición. Los preceptos negativos expresan con singular fuerza la exigencia indeclinable de proteger la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad y la buena fama.

Los mandamientos constituyen, pues, la condición básica para el amor al prójimo y al mismo tiempo son su verificación. Constituyen la *primera etapa necesaria en el camino hacia la libertad*, su inicio. «La primera libertad —dice san Agustín— consiste en estar exentos de crímenes..., como serían el homicidio, el adulterio, la fornicación, el robo, el fraude, el sacrilegio y pecados como éstos. Cuando uno comienza a no ser culpable de estos crímenes (y ningún cristiano debe cometerlos), comienza a alzar los ojos a la libertad, pero esto no es más que el inicio de la libertad, no la libertad perfecta...» [23](#).

14. Todo ello no significa que Cristo pretenda dar la precedencia al amor al prójimo o separarlo del amor a Dios. Esto lo confirma su diálogo con el doctor de la ley, el cual hace una pregunta muy parecida a la del joven. Jesús le remite a los *dos mandamientos del amor a Dios y del amor al prójimo* (cf. *Lc 10, 25-27*) y le invita a recordar que sólo su observancia lleva a la vida eterna: «Haz eso y vivirás» (*Lc 10, 28*). Es, pues, significativo que sea precisamente el segundo de estos mandamientos el que suscite la curiosidad y la pregunta del doctor de la ley: «¿Quién es mi prójimo?» (*Lc 10, 29*). El Maestro responde con la parábola del buen samaritano, la parábola-clave para la plena comprensión del mandamiento del amor al prójimo (cf. *Lc 10, 30-37*).

Los dos mandamientos, de los cuales «penden toda la Ley y los profetas» (*Mt 22, 40*), están profundamente unidos entre sí y se compenetran recíprocamente. *De su unidad inseparable* da testimonio Jesús con sus palabras y su vida: su misión culmina en la cruz que redime (cf. *Jn 3, 14-15*), signo de su amor indivisible al Padre y a la humanidad (cf. *Jn 13, 1*).

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento son explícitos en afirmar que *sin el amor al prójimo*, que se concreta en la observancia de los mandamientos, *no es posible el auténtico amor a Dios*. San Juan lo afirma con extraordinario vigor: «Si alguno dice: "Amo a Dios", y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (*Jn 4, 20*). El evangelista se hace eco de la predicación moral de Cristo, expresada de modo admirable e inequívoco en la parábola del buen samaritano (cf. *Lc 10, 30-37*) y en el «discurso» sobre el juicio final (cf. *Mt 25, 31-46*).

15. En el «Sermón de la montaña», que constituye la *carta magna* de la moral evangélica [24](#), Jesús dice: «No penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (*Mt 5, 17*). Cristo es la clave de las Escrituras: «Vosotros investigáis las Escrituras, ellas son las que dan testimonio de mí» (cf. *Jn 5, 39*); él es el centro de la economía

de la salvación, la recapitulación del Antiguo y del Nuevo Testamento, de las promesas de la Ley y de su cumplimiento en el Evangelio; él es el vínculo viviente y eterno entre la antigua y la nueva alianza. Por su parte, san Ambrosio, comentando el texto de Pablo en que dice: «el fin de la ley es Cristo» (*Rm 10, 4*), afirma que es «fin no en cuanto defecto, sino en cuanto plenitud de la ley; la cual se cumple en Cristo (*plenitudo legis in Christo est*), porque él no vino a abolir la ley, sino a darle cumplimiento. Al igual que, aunque existe un Antiguo Testamento, toda verdad está contenida en el Nuevo, así ocurre con la ley: la que fue dada por medio de Moisés es figura de la verdadera ley. Por tanto, la mosaica es imagen de la verdad» [25](#).

Jesús lleva a cumplimiento los mandamientos de Dios —en particular, el mandamiento del amor al prójimo—, *interiorizando y radicalizando sus exigencias*: el amor al prójimo brota de *un corazón que ama* y que, precisamente porque ama, está dispuesto a vivir *las mayores exigencias*. Jesús muestra que los mandamientos no deben ser entendidos como un límite mínimo que no hay que sobrepasar, sino como una senda abierta para un camino moral y espiritual de perfección, cuyo impulso interior es el amor (cf. *Col 3, 14*). Así, el mandamiento «No matarás», se transforma en la llamada a un amor solícito que tutela e impulsa la vida del prójimo; el precepto que prohíbe el adulterio, se convierte en la invitación a una mirada pura, capaz de respetar el significado esponsal del cuerpo: «Habéis oído que se dijo a los antepasados: No matarás; y aquel que mate será reo ante el tribunal. *Pues yo os digo*: Todo aquel que se encohere contra su hermano, será reo ante el tribunal... Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. *Pues yo os digo*: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (*Mt 5, 21-22. 27-28*). Jesús mismo es el «cumplimiento» vivo de la Ley, ya que él realiza su auténtico significado con el don total de sí mismo; *él mismo se hace Ley viviente y personal*, que invita a su seguimiento, da, mediante el Espíritu, la gracia de compartir su misma vida y su amor, e infunde la fuerza para dar testimonio del amor en las decisiones y en las obras (cf. *Jn 13, 34-35*).

«Si quieres ser perfecto» (Mt 19, 21)

16. La respuesta sobre los mandamientos no satisface al joven, que de nuevo pregunta a Jesús: «Todo eso lo he guardado; ¿qué más me falta?» (*Mt 19, 20*). No es fácil decir con la conciencia tranquila «todo eso lo he guardado», si se comprende todo el alcance de las exigencias contenidas en la Ley de Dios. Sin embargo, aunque el joven rico sea capaz de dar una respuesta tal; aunque de verdad haya puesto en práctica el ideal moral con seriedad y generosidad desde la infancia, él sabe que aún está lejos de la meta; en efecto, ante la persona de Jesús se da cuenta de que todavía le falta algo. Jesús, en su última respuesta, se refiere a esa conciencia de que aún falta algo: comprendiendo *la nostalgia de una plenitud que supere la interpretación legalista de los mandamientos*, el Maestro bueno invita al joven a emprender *el camino de la perfección*: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme» (*Mt 19, 21*).

Al igual que el fragmento anterior, también éste debe ser leído e interpretado en el contexto de

todo el mensaje moral del Evangelio y, especialmente, en el contexto del Sermón de la montaña, de las bienaventuranzas (cf. *Mt* 5, 3-12), la primera de las cuales es precisamente la de los pobres, los «pobres de espíritu», como precisa san Mateo (*Mt* 5, 3), esto es, los humildes. En este sentido, se puede decir que también las bienaventuranzas pueden ser encuadradas en el amplio espacio que se abre con la respuesta que da Jesús a la pregunta del joven: «¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?». En efecto, cada bienaventuranza, desde su propia perspectiva, promete precisamente aquel *bien* que abre al hombre a la vida eterna; más aún, que es la misma vida eterna.

Las bienaventuranzas no tienen propiamente como objeto unas normas particulares de comportamiento, sino que se refieren a actitudes y disposiciones básicas de la existencia y, por consiguiente, *no coinciden exactamente con los mandamientos*. Por otra parte, *no hay separación o discrepancia* entre las bienaventuranzas y los mandamientos: ambos se refieren al bien, a la vida eterna. El Sermón de la montaña comienza con el anuncio de las bienaventuranzas, pero hace también referencia a los mandamientos (cf. *Mt* 5, 20-48). Además, el Sermón muestra la apertura y orientación de los mandamientos con la perspectiva de la perfección que es propia de las bienaventuranzas. Éstas son, ante todo, *promesas* de las que también se derivan, de forma indirecta, *indicaciones normativas* para la vida moral. En su profundidad original son una especie de *autorretrato de Cristo* y, precisamente por esto, son *invitaciones a su seguimiento y a la comunión de vida con él* 26.

17. No sabemos hasta qué punto el joven del evangelio comprendió el contenido profundo y exigente de la primera respuesta dada por Jesús: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos»; sin embargo, es cierto que la afirmación manifestada por el joven de haber respetado todas las exigencias morales de los mandamientos constituye el terreno indispensable sobre el que puede brotar y madurar el deseo de la perfección, es decir, la realización de su significado mediante el seguimiento de Cristo. El coloquio de Jesús con el joven nos ayuda a comprender *las condiciones para el crecimiento moral del hombre llamado a la perfección*: el joven, que ha observado todos los mandamientos, se muestra incapaz de dar el paso siguiente sólo con sus fuerzas. Para hacerlo se necesita una libertad madura («si quieres») y el don divino de la gracia («ven, y sígueme»).

La perfección exige aquella madurez en el darse a sí mismo, a que está llamada la libertad del hombre. Jesús indica al joven los mandamientos como la primera condición irrenunciable para conseguir la vida eterna; el abandono de todo lo que el joven posee y el seguimiento del Señor asumen, en cambio, el carácter de una propuesta: «Si quieres...». La palabra de Jesús manifiesta la dinámica particular del crecimiento de la libertad hacia su madurez y, al mismo tiempo, *atestigua la relación fundamental de la libertad con la ley divina*. La libertad del hombre y la ley de Dios no se oponen, sino, al contrario, se reclaman mutuamente. El discípulo de Cristo sabe que la suya es una vocación a la libertad. «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (*Ga* 5, 13), proclama con alegría y decisión el apóstol Pablo. Pero, a continuación, precisa: «No toméis de

esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos por amor los unos a los otros» (*ib.*). La firmeza con la cual el Apóstol se opone a quien confía la propia justificación a la Ley, no tiene nada que ver con la «liberación» del hombre con respecto a los preceptos, los cuales, en verdad, están al servicio del amor: «Pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley. En efecto, lo de: *No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás*, y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (*Rm 13, 8-9*). El mismo san Agustín, después de haber hablado de la observancia de los mandamientos como de la primera libertad imperfecta, prosigue así: «¿Por qué, preguntará alguno, no perfecta todavía? Porque "siento en mis miembros otra ley en conflicto con la ley de mi razón"... Libertad parcial, parcial esclavitud: la libertad no es aún completa, aún no es pura ni plena porque todavía no estamos en la eternidad. Conservamos en parte la debilidad y en parte hemos alcanzado la libertad. Todos nuestros pecados han sido borrados en el bautismo, pero ¿acaso ha desaparecido la debilidad después de que la iniquidad ha sido destruida? Si aquella hubiera desaparecido, se viviría sin pecado en la tierra. ¿Quién osará afirmar esto sino el soberbio, el indigno de la misericordia del liberador?... Mas, como nos ha quedado alguna debilidad, me atrevo a decir que, en la medida en que sirvamos a Dios, somos libres, mientras que en la medida en que sigamos la ley del pecado somos esclavos» 27.

18. Quien «vive según la carne» siente la ley de Dios como un peso, más aún, como una negación o, de cualquier modo, como una restricción de la propia libertad. En cambio, quien está movido por el amor y «vive según el Espíritu» (*Ga 5, 16*), y desea servir a los demás, encuentra en la ley de Dios el camino fundamental y necesario para practicar el amor libremente elegido y vivido. Más aún, siente la urgencia interior —una verdadera y propia *necesidad*, y no ya una constricción— de no detenerse ante las exigencias mínimas de la ley, sino de vivirlas en su *plenitud*. Es un camino todavía incierto y frágil mientras estemos en la tierra, pero que la gracia hace posible al darnos la plena «libertad de los hijos de Dios» (cf. *Rm 8, 21*) y, consiguientemente, la capacidad de poder responder en la vida moral a la sublime vocación de ser «hijos en el Hijo».

Esta vocación al amor perfecto no está reservada de modo exclusivo a una élite de personas. *La invitación*: «anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres», junto con la promesa: «tendrás un tesoro en los cielos», *se dirige a todos*, porque es una radicalización del mandamiento del amor al prójimo. De la misma manera, la siguiente invitación: «ven y sígueme», es la nueva forma concreta del mandamiento del amor a Dios. Los mandamientos y la invitación de Jesús al joven rico están al servicio de una única e indivisible caridad, que espontáneamente tiende a la perfección, cuya medida es Dios mismo: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (*Mt 5, 48*). En el evangelio de Lucas, Jesús precisa aún más el sentido de esta perfección: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (*Lc 6, 36*).

«Ven, y sígueme» (Mt 19, 21)

19. El camino y, a la vez, el contenido de esta perfección consiste en la *sequela Christi*, en el seguimiento de Jesús, después de haber renunciado a los propios bienes y a sí mismos. Precisamente ésta es la conclusión del coloquio de Jesús con el joven: «luego ven, y sígueme» (Mt 19, 21). Es una invitación cuya profundidad maravillosa será entendida plenamente por los discípulos después de la resurrección de Cristo, cuando el Espíritu Santo los guiará hasta la verdad completa (cf. Jn 16, 13).

Es Jesús mismo quien toma la iniciativa y llama a seguirle. La llamada está dirigida sobre todo a aquellos a quienes confía una misión particular, empezando por los Doce; pero también es cierto que la condición de todo creyente es ser discípulo de Cristo (cf. Hch 6, 1). Por esto, *seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana*: como el pueblo de Israel seguía a Dios, que lo guiaba por el desierto hacia la tierra prometida (cf. Ex 13, 21), así el discípulo debe seguir a Jesús, hacia el cual lo atrae el mismo Padre (cf. Jn 6, 44).

No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: *adherirse a la persona misma de Jesús*, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre. El discípulo de Jesús, siguiendo, mediante la adhesión por la fe, a aquél que es la Sabiduría encarnada, se hace verdaderamente *discípulo de Dios* (cf. Jn 6, 45). En efecto, Jesús es la luz del mundo, la luz de la vida (cf. Jn 8, 12); es el pastor que guía y alimenta a las ovejas (cf. Jn 10, 11-16), es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14, 6), es aquel que lleva hacia el Padre, de tal manera que verle a él, al Hijo, es ver al Padre (cf. Jn 14, 6-10). Por eso, imitar al Hijo, «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15), significa imitar al Padre.

20. *Jesús pide que le sigan y le imiten en el camino del amor, de un amor que se da totalmente a los hermanos por amor de Dios*: «Éste es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15, 12). Este «como» exige la *imitación de Jesús*, la *imitación* de su amor, cuyo signo es el lavatorio de los pies: «Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13, 14-15). El modo de actuar de Jesús y sus palabras, sus acciones y sus preceptos constituyen la regla moral de la vida cristiana. En efecto, estas acciones suyas y, de modo particular, el acto supremo de su pasión y muerte en la cruz, son la revelación viva de su amor al Padre y a los hombres. Éste es el amor que Jesús pide que imiten cuantos le siguen. Es *el mandamiento «nuevo»*: «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» (Jn 13, 34-35).

Este *como* indica también la *medida* con la que Jesús ha amado y con la que deben amarse sus discípulos entre sí. Después de haber dicho: «Éste es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15, 12), Jesús prosigue con las palabras que indican

el don sacrificial de su vida en la cruz, como testimonio de un amor «hasta el extremo» (Jn 13, 1): «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15, 13).

Jesús, al llamar al joven a seguirle en el camino de la perfección, le pide que sea perfecto en el mandamiento del amor, en *su* mandamiento: que se inserte en el movimiento de su entrega total, que imite y reviva el mismo amor del Maestro *bueno*, de aquel que ha amado *hasta el extremo*. Esto es lo que Jesús pide a todo hombre que quiere seguirlo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16, 24).

21. *Seguir a Cristo* no es una imitación exterior, porque afecta al hombre en su interioridad más profunda. Ser discípulo de Jesús significa *hacerse conforme a él*, que se hizo servidor de todos hasta el don de sí mismo en la cruz (cf. Flp 2, 5-8). Mediante la fe, Cristo habita en el corazón del creyente (cf. Ef 3, 17), el discípulo se asemeja a su Señor y se configura con él; lo cual es *fruto de la gracia*, de la presencia operante del Espíritu Santo en nosotros.

Inserido en Cristo, el cristiano se convierte en *miembro de su Cuerpo, que es la Iglesia* (cf. 1 Co 12, 13. 27). Bajo el impulso del Espíritu, el *bautismo* configura radicalmente al fiel con Cristo en el misterio pascual de la muerte y resurrección, lo «reviste» de Cristo (cf. Ga 3, 27): «Felicitémonos y demos gracias —dice san Agustín dirigiéndose a los bautizados—: hemos llegado a ser no solamente cristianos, sino el propio Cristo (...). Admiraos y regocijaos: ¡hemos sido hechos Cristo!» 28. El bautizado, muerto al pecado, recibe la vida nueva (cf. Rm 6, 3-11): viviendo por Dios en Cristo Jesús, es llamado a caminar según el Espíritu y a manifestar sus frutos en la vida (cf. Ga 5, 16-25). La participación sucesiva en la Eucaristía, sacramento de la nueva alianza (cf. 1 Co 11, 23-29), es el culmen de la asimilación a Cristo, fuente de «vida eterna» (cf. Jn 6, 51-58), principio y fuerza del don total de sí mismo, del cual Jesús —según el testimonio dado por Pablo— manda hacer memoria en la celebración y en la vida: «Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Co 11, 26).

«Para Dios todo es posible» (Mt 19, 26)

22. La conclusión del coloquio de Jesús con el joven rico es amarga: «Al oír estas palabras, el joven se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes» (Mt 19, 22). No sólo el hombre rico, sino también los mismos discípulos se asustan de la llamada de Jesús al seguimiento, cuyas exigencias superan las aspiraciones y las fuerzas humanas: «Al oír esto, los discípulos, llenos de asombro, decían: "Entonces, ¿quién se podrá salvar?"» (Mt 19, 25). Pero *el Maestro pone ante los ojos el poder de Dios*: «Para los hombres eso es imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt 19, 26).

En el mismo capítulo del evangelio de Mateo (19, 3-10), Jesús, interpretando la ley mosaica sobre el matrimonio, rechaza el derecho al repudio, apelando a un *principio* más originario y autorizado respecto a la ley de Moisés: el designio primordial de Dios sobre el hombre, un designio al que el

hombre se ha incapacitado después del pecado: «Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así» (Mt 19, 8). La apelación al *principio* asusta a los discípulos, que comentan con estas palabras: «Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse» (Mt 19, 10). Y Jesús, refiriéndose específicamente al carisma del celibato «por el reino de los cielos» (Mt 19, 12), pero enunciando ahora una ley general, remite a la nueva y sorprendente posibilidad abierta al hombre por la gracia de Dios: «Él les dijo: "No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido"» (Mt 19, 11).

Imitar y revivir el amor de Cristo no es posible para el hombre con sus solas fuerzas. Se hace *capaz de este amor sólo gracias a un don recibido*. Lo mismo que el Señor Jesús recibe el amor de su Padre, así, a su vez, lo comunica gratuitamente a los discípulos: «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor» (Jn 15, 9). *El don de Cristo es su Espíritu*, cuyo primer «fruto» (cf. Ga 5, 22) es la caridad: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5, 5). San Agustín se pregunta: «¿Es el amor el que nos hace observar los mandamientos, o bien es la observancia de los mandamientos la que hace nacer el amor?». Y responde: «Pero ¿quién puede dudar de que el amor precede a la observancia? En efecto, quien no ama está sin motivaciones para guardar los mandamientos» [29](#).

23. «La ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rm 8, 2). Con estas palabras el apóstol Pablo nos introduce a considerar en la perspectiva de la historia de la salvación que se cumple en Cristo *la relación entre la ley* (antigua) *y la gracia* (ley nueva). Él reconoce la función pedagógica de la ley, la cual, al permitirle al hombre pecador valorar su propia impotencia y quitarle la presunción de la autosuficiencia, lo abre a la invocación y a la acogida de la «vida en el Espíritu». Sólo en esta vida nueva es posible practicar los mandamientos de Dios. En efecto, es por la fe en Cristo como somos justificados (cf. Rm 3, 28): la *justicia* que la ley exige, pero que ella no puede dar, la encuentra todo creyente manifestada y concedida por el Señor Jesús. De este modo san Agustín sintetiza admirablemente la dialéctica paulina entre ley y gracia: «Por esto, la ley ha sido dada para que se implorase la gracia; la gracia ha sido dada para que se observase la ley» [30](#).

El amor y la vida según el Evangelio no pueden proponerse ante todo bajo la categoría de precepto, porque lo que exigen supera las fuerzas del hombre. Sólo son posibles como fruto de un don de Dios, que sana, cura y transforma el corazón del hombre por medio de su gracia: «Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (Jn 1, 17). Por esto, la promesa de la vida eterna está vinculada al don de la gracia, y el don del Espíritu que hemos recibido es ya «prenda de nuestra herencia» (Ef 1, 14).

24. De esta manera, se manifiesta el rostro verdadero y original del mandamiento del amor y de la perfección a la que está ordenado; se trata de una *posibilidad abierta al hombre exclusivamente*

por la gracia, por el don de Dios, por su amor. Por otra parte, precisamente la conciencia de haber recibido el don, de poseer en Jesucristo el amor de Dios, genera y sostiene *la respuesta responsable* de un amor pleno hacia Dios y entre los hermanos, como recuerda con insistencia el apóstol san Juan en su primera carta: «Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor... Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros... Nosotros amemos, porque él nos amó primero» (1 Jn 4, 7-8. 11. 19).

Esta relación inseparable entre la gracia del Señor y la libertad del hombre, entre el don y la tarea, ha sido expresada en términos sencillos y profundos por san Agustín, que oraba de esta manera: «*Da quod iubet et iube quod vis*» (Da lo que mandas y manda lo que quieras) [31](#).

El don no disminuye, sino que refuerza la exigencia moral del amor: «Éste es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros tal como nos lo mandó» (1 Jn 3, 23). Se puede *permanecer* en el amor sólo bajo la condición de que se observen los mandamientos, como afirma Jesús: «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor» (Jn 15, 10).

Resumiendo lo que constituye el núcleo del mensaje moral de Jesús y de la predicación de los Apóstoles, y volviendo a ofrecer en admirable síntesis la gran tradición de los Padres de Oriente y de Occidente —en particular san Agustín [32](#)—, santo Tomás afirma que *la Ley nueva es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo* [33](#). Los preceptos externos, de los que también habla el evangelio, preparan para esta gracia o difunden sus efectos en la vida. En efecto, la Ley nueva no se contenta con decir lo que se debe hacer, sino que otorga también la fuerza para «obrar la verdad» (cf. Jn 3, 21). Al mismo tiempo, san Juan Crisóstomo observa que la Ley nueva fue promulgada precisamente cuando el Espíritu Santo bajó del cielo el día de Pentecostés y que los Apóstoles «no bajaron del monte llevando, como Moisés, tablas de piedra en sus manos, sino que volvían llevando al Espíritu Santo en sus corazones..., convertidos, mediante su gracia, en una ley viva, en un libro animado» [34](#).

«He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20)

25. El coloquio de Jesús con el joven rico *continúa*, en cierto sentido, *en cada época de la historia; también hoy*. La pregunta: «Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?» brota en el corazón de todo hombre, y es siempre y sólo Cristo quien ofrece la respuesta plena y definitiva. El Maestro que enseña los mandamientos de Dios, que invita al seguimiento y da la gracia para una vida nueva, está siempre presente y operante en medio de nosotros, según su promesa: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20). *La contemporaneidad de Cristo respecto al hombre de cada época se realiza en el cuerpo vivo de la Iglesia*. Por esto el Señor prometió a sus discípulos el Espíritu Santo, que les

«recordaría» y les haría comprender sus mandamientos (cf. *Jn* 14, 26), y, al mismo tiempo, sería el principio fontal de una vida nueva para el mundo (cf. *Jn* 3, 5-8; *Rm* 8, 1-13).

Las prescripciones morales, impartidas por Dios en la antigua alianza y perfeccionadas en la nueva y eterna en la persona misma del Hijo de Dios hecho hombre, deben ser *custodiadas fielmente y actualizadas permanentemente* en las diferentes culturas a lo largo de la historia. La tarea de su interpretación ha sido confiada por Jesús a los Apóstoles y a sus sucesores, con la asistencia especial del Espíritu de la verdad: «Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha» (*Lc* 10, 16). Con la luz y la fuerza de este Espíritu, los Apóstoles cumplieron la misión de predicar el Evangelio y señalar el «camino» del Señor (cf. *Hch* 18, 25), enseñando ante todo el seguimiento y la imitación de Cristo: «Para mí la vida es Cristo» (*Flp* 1, 21).

26. En la *catequesis moral de los Apóstoles*, junto a exhortaciones e indicaciones relacionadas con el contexto histórico y cultural, hay una enseñanza ética con precisas normas de comportamiento. Es cuanto emerge en sus cartas, que contienen la interpretación —bajo la guía del Espíritu Santo— de los preceptos del Señor que hay que vivir en las diversas circunstancias culturales (cf. *Rm* 12, 15; *1 Co* 11-14; *Ga* 5-6; *Ef* 4-6; *Col* 3-4; *1 P* y *St*). Encargados de predicar el Evangelio, los Apóstoles, en virtud de su responsabilidad pastoral, *vigilaron*, desde los orígenes de la Iglesia, *sobre la recta conducta de los cristianos* [35](#), a la vez que *vigilaron* sobre la pureza de la fe y la transmisión de los dones divinos mediante los sacramentos [36](#). Los primeros cristianos, provenientes tanto del pueblo judío como de la gentilidad, se diferenciaban de los paganos no sólo por su fe y su liturgia, sino también por el testimonio de su conducta moral, inspirada en la Ley nueva [37](#). En efecto, la Iglesia es a la vez comunión de fe y de vida; su norma es «la fe que actúa por la caridad» (*Ga* 5, 6).

Ninguna laceración debe atentar contra la *armonía entre la fe y la vida: la unidad de la Iglesia* es herida no sólo por los cristianos que rechazan o falsean la verdad de la fe, sino también por aquellos que desconocen las obligaciones morales a las que los llama el Evangelio (cf. *1 Co* 5, 9-13). Los Apóstoles rechazaron con decisión toda disociación entre el compromiso del corazón y las acciones que lo expresan y demuestran (cf. *1 Jn* 2, 3-6). Y desde los tiempos apostólicos, los pastores de la Iglesia han denunciado con claridad los modos de actuar de aquellos que eran instigadores de divisiones con sus enseñanzas o sus comportamientos [38](#).

27. Promover y custodiar, en la unidad de la Iglesia, la fe y la vida moral es la misión confiada por Jesús a los Apóstoles (cf. *Mt* 28, 19-20), la cual se continúa en el ministerio de sus sucesores. Es cuanto se encuentra en la *Tradición viva*, mediante la cual —como afirma el concilio Vaticano II— «la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree. Esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo» [39](#). En el Espíritu, la Iglesia acoge y transmite la Escritura como testimonio de las *maravillas* que Dios ha hecho en la historia (cf. *Lc* 1, 49), confiesa la verdad del Verbo hecho carne con los labios de los Padres y de los doctores, practica sus preceptos y la caridad en la vida

de los santos y de las santas, y en el sacrificio de los mártires, celebra su esperanza en la liturgia. Mediante la Tradición los cristianos reciben «la voz viva del Evangelio» [40](#), como expresión fiel de la sabiduría y de la voluntad divina.

Dentro de la Tradición se desarrolla, con la asistencia del Espíritu Santo, *la interpretación auténtica* de la ley del Señor. El mismo Espíritu, que está en el origen de la Revelación, de los mandamientos y de las enseñanzas de Jesús, garantiza que sean custodiados santamente, expuestos fielmente y aplicados correctamente en el correr de los tiempos y las circunstancias. Esta *actualización* de los mandamientos es signo y fruto de una penetración más profunda de la Revelación y de una comprensión de las nuevas situaciones históricas y culturales bajo la luz de la fe. Sin embargo, aquélla no puede más que confirmar la validez permanente de la revelación e insertarse en la estela de la interpretación que de ella da la gran tradición de enseñanzas y vida de la Iglesia, de lo cual son testigos la doctrina de los Padres, la vida de los santos, la liturgia de la Iglesia y la enseñanza del Magisterio.

Además, como afirma de modo particular el Concilio, «*el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo*» [41](#). De este modo, la Iglesia, con su vida y su enseñanza, se presenta como «columna y fundamento de la verdad» (1 Tm 3, 15), también de la verdad sobre el obrar moral. En efecto, «*compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas*» [42](#).

Precisamente sobre los interrogantes que caracterizan hoy la discusión moral y en torno a los cuales se han desarrollado nuevas tendencias y teorías, el Magisterio, en fidelidad a Jesucristo y en continuidad con la tradición de la Iglesia, siente más urgente el deber de ofrecer el propio discernimiento y enseñanza, para ayudar al hombre en su camino hacia la verdadera libertad.

CAPITULO II

"NO OS CONFORMÉIS A LA MENTALIDAD DE ESTE MUNDO" (Rom 12,2)

La Iglesia y el discernimiento de algunas tendencias de la teología moral actual

Enseñar lo que es conforme a la sana doctrina (cf. Tt 2, 1)

28. La meditación del diálogo entre Jesús y el joven rico nos ha permitido recoger los contenidos esenciales de la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre el comportamiento moral.

Son: la *subordinación del hombre y de su obrar a Dios*, el único que es «Bueno»; la *relación*, indicada de modo claro en los mandamientos divinos, entre el bien moral de los actos humanos y la vida eterna; el *seguimiento de Cristo*, que abre al hombre la perspectiva del amor perfecto; y finalmente, el *don del Espíritu Santo*, fuente y fuerza de la vida moral de la «nueva criatura» (cf. 2 Co 5, 17).

La Iglesia, en su reflexión moral, siempre ha tenido presentes las palabras que Jesús dirigió al joven rico. En efecto, la sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia, como ha recordado el concilio Vaticano II: «El Evangelio (es)... fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta» [43](#). La Iglesia ha custodiado fielmente lo que la palabra de Dios enseña no sólo sobre las verdades de fe, sino también sobre el comportamiento moral, es decir, el comportamiento que agrada a Dios (cf. 1 Ts 4, 1), llevando a cabo un *desarrollo doctrinal* análogo al que se ha dado en el ámbito de las verdades de fe. La Iglesia, asistida por el Espíritu Santo que la guía hasta la verdad completa (cf. Jn 16, 13), no ha dejado, ni puede dejar nunca de escrutar el «misterio del Verbo encarnado», pues sólo en él «se esclarece el misterio del hombre» [44](#).

29. La reflexión moral de la Iglesia, hecha siempre a la luz de Cristo, el «Maestro bueno», se ha desarrollado también en la forma específica de la ciencia teológica llamada *teología moral*; ciencia que acoge e interpela la divina Revelación y responde a la vez a las exigencias de la razón humana. La teología moral es una reflexión que concierne a la «moralidad», o sea, al bien y al mal de los actos humanos y de la persona que los realiza, y en este sentido está abierta a todos los hombres; pero es también *teología*, en cuanto reconoce el principio y el fin del comportamiento moral en el único que es *Bueno* y que, dándose al hombre en Cristo, le ofrece las bienaventuranzas de la vida divina.

El concilio Vaticano II invitó a los estudiosos a *poner «una atención especial en perfeccionar la teología moral*; su exposición científica, alimentada en mayor grado con la doctrina de la sagrada Escritura, ha de iluminar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en el amor para la vida del mundo» [45](#). El mismo Concilio invitó a los teólogos a observar los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica, y «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, es decir, las verdades, y otra el modo en que se formulan, conservando su mismo sentido y significado» [46](#). De ahí la ulterior invitación dirigida a todos los fieles, pero de manera especial a los teólogos: «Los fieles deben vivir estrechamente unidos a los demás hombres de su tiempo y procurar comprender perfectamente su forma de pensar y sentir, lo cual se expresa por medio de la cultura» [47](#).

El esfuerzo de muchos teólogos, alentados por el Concilio, ya ha dado sus frutos con interesantes y útiles reflexiones sobre las verdades de fe que hay que creer y aplicar en la vida, presentadas de manera más adecuada a la sensibilidad y a los interrogantes de los hombres de nuestro

tiempo. La Iglesia y particularmente los obispos, a los cuales Cristo ha confiado ante todo el servicio de enseñar, acogen con gratitud este esfuerzo y alientan a los teólogos a un ulterior trabajo, animado por un profundo y auténtico temor del Señor, que es el principio de la sabiduría (cf. *Pr* 1, 7).

Al mismo tiempo, en el ámbito de las discusiones teológicas posconciliares se han dado, sin embargo, *algunas interpretaciones de la moral cristiana que no son compatibles con la «doctrina sana»* (2 *Tm* 4, 3). Ciertamente el Magisterio de la Iglesia no desea imponer a los fieles ningún sistema teológico particular y menos filosófico, sino que, para «custodiar celosamente y explicar fielmente» la palabra de Dios [48](#), tiene el deber de declarar la incompatibilidad de ciertas orientaciones del pensamiento teológico, y de algunas afirmaciones filosóficas, con la verdad revelada [49](#).

30. Al dirigirme con esta encíclica a vosotros, hermanos en el episcopado, deseo enunciar los principios necesarios para el *discernimiento de lo que es contrario a la «doctrina sana»*, recordando aquellos elementos de la enseñanza moral de la Iglesia que hoy parecen particularmente expuestos al error, a la ambigüedad o al olvido. Por otra parte, son elementos de los cuales depende la «respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones: ¿Qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido y el fin de nuestra vida?, ¿qué es el bien y qué el pecado?, ¿cuál es el origen y el fin del dolor?, ¿cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad?, ¿qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte?, ¿cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?» [50](#).

Estos y otros interrogantes, como ¿qué es la libertad y cuál es su relación con la verdad contenida en la ley de Dios?, ¿cuál es el papel de la conciencia en la formación de la concepción moral del hombre?, ¿cómo discernir, de acuerdo con la verdad sobre el bien, los derechos y deberes concretos de la persona humana?, se pueden resumir en la *pregunta fundamental* que el joven del evangelio hizo a Jesús: «Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia la vida eterna?». Enviada por Jesús a predicar el Evangelio y a «hacer discípulos a todas las gentes..., enseñándoles a guardar todo» lo que él ha mandado (cf. *Mt* 28, 19-20), *la Iglesia propone nuevamente, todavía hoy, la respuesta del Maestro*. Ésta tiene una luz y una fuerza capaces de resolver incluso las cuestiones más discutidas y complejas. Esta misma luz y fuerza impulsan a la Iglesia a desarrollar constantemente la reflexión no sólo dogmática, sino también moral en un ámbito interdisciplinar, y en la medida en que sea necesario para afrontar los nuevos problemas [51](#).

Siempre bajo esta misma luz y fuerza, el *Magisterio de la Iglesia realiza su obra de discernimiento*, acogiendo y aplicando la exhortación que el apóstol Pablo dirigía a Timoteo: «Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de venir a juzgar a vivos y muertos, por su manifestación y por su reino: proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende,

amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina. Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se buscarán una multitud de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas. Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio» (2 Tm, 4, 1-5; cf. Tt 1, 10.13-14).

«Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32)

31. Los problemas humanos más debatidos y resueltos de manera diversa en la reflexión moral contemporánea se relacionan, aunque sea de modo distinto, con un problema crucial: la *libertad del hombre*.

No hay duda de que hoy día existe una concientización particularmente viva sobre la libertad. «Los hombres de nuestro tiempo tienen una conciencia cada vez mayor de la dignidad de la persona humana», como constataba ya la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa [52](#). De ahí la reivindicación de la posibilidad de que los hombres «actúen según su propio criterio y hagan uso de una libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia del deber» [53](#). En concreto, el derecho a la libertad religiosa y al respeto de la conciencia en su camino hacia la verdad es sentido cada vez más como fundamento de los derechos de la persona, considerados en su conjunto [54](#).

De este modo, el sentido más profundo de la dignidad de la persona humana y de su unicidad, así como del respeto debido al camino de la conciencia, es ciertamente una adquisición positiva de la cultura moderna. Esta percepción, auténtica en sí misma, ha encontrado múltiples expresiones, más o menos adecuadas, de las cuales algunas, sin embargo, se alejan de la verdad sobre el hombre como criatura e imagen de Dios y necesitan por tanto ser corregidas o purificadas a la luz de la fe [55](#).

32. En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a *exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores*. En esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se han atribuido a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia. Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de «acuerdo con uno mismo», de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral.

Como se puede comprender inmediatamente, no es ajena a esta evolución *la crisis en torno a la*

verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana puede conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientado a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo, llevado a sus extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana.

Estas diferentes concepciones están en la base de las corrientes de pensamiento que sostienen la antinomia entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad.

33. *Paralelamente* a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, *la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad*. Un conjunto de disciplinas, agrupadas bajo el nombre de «ciencias humanas», han llamado justamente la atención sobre los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana. El conocimiento de tales condicionamientos y la atención que se les presta son avances importantes que han encontrado aplicación en diversos ámbitos de la existencia, como por ejemplo en la pedagogía o en la administración de la justicia. Pero algunos de ellos, superando las conclusiones que se pueden sacar legítimamente de estas observaciones, han llegado a poner en duda o incluso a negar la realidad misma de la libertad humana.

Hay que recordar también algunas interpretaciones abusivas de la investigación científica en el campo de la antropología. Basándose en la gran variedad de costumbres, hábitos e instituciones presentes en la humanidad, se llega a conclusiones que, aunque no siempre niegan los valores humanos universales, sí llevan a una concepción relativista de la moral.

34. «Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia la vida eterna?». *La pregunta moral*, a la que responde Cristo, *no puede prescindir del problema de la libertad, es más, lo considera central*, porque no existe moral sin libertad: «El hombre puede convertirse al bien sólo en la libertad» [56](#). *Pero, ¿qué libertad?* El Concilio —frente a aquellos contemporáneos nuestros que «tanto defienden» la libertad y que la «buscan ardientemente», pero que «a menudo la cultivan de mala manera, como si fuera lícito todo con tal de que guste, incluso el mal»—, presenta la *verdadera libertad*: «La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Pues quiso Dios "dejar al hombre en manos de su propia decisión" (cf. *Si* 15, 14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a él, llegue libremente a la plena y feliz perfección» [57](#). Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida [58](#). En este sentido el cardenal J. H. Newman, gran defensor de los

derechos de la conciencia, afirmaba con decisión: «La conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes» [59](#).

Algunas tendencias de la teología moral actual, bajo el influjo de las corrientes subjetivistas e individualistas a que acabamos de aludir, interpretan de manera nueva la relación de la libertad con la ley moral, con la naturaleza humana y con la conciencia, y proponen criterios innovadores de valoración moral de los actos. Se trata de tendencias que, aun en su diversidad, coinciden en el hecho de debilitar o incluso negar *la dependencia de la libertad con respecto a la verdad*.

Si queremos hacer un discernimiento crítico de estas tendencias —capaz de reconocer cuanto hay en ellas de legítimo, útil y valioso y de indicar, al mismo tiempo, sus ambigüedades, peligros y errores—, debemos examinarlas teniendo en cuenta que la libertad depende fundamentalmente de la verdad. Dependencia que ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

I. La libertad y la ley

«Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás» (Gn 2, 17)

35. Leemos en el libro del *Génesis*: «Dios impuso al hombre este mandamiento: "De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio"» (Gn 2, 16-17).

Con esta imagen, la Revelación enseña que *el poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al hombre, sino sólo a Dios*. El hombre es ciertamente libre, desde el momento en que puede comprender y acoger los mandamientos de Dios. Y posee una libertad muy amplia, porque puede comer «de cualquier árbol del jardín». Pero esta libertad no es ilimitada: el hombre debe detenerse ante el *árbol de la ciencia del bien y del mal*, por estar llamado a aceptar la ley moral que Dios le da. En realidad, la libertad del hombre encuentra su verdadera y plena realización en esta aceptación. Dios, el único que es Bueno, conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre, y en virtud de su mismo amor se lo propone en los mandamientos.

La ley de Dios, pues, no atenúa ni elimina la libertad del hombre, al contrario, la garantiza y promueve. Pero, en contraste con lo anterior, algunas tendencias culturales contemporáneas abogan por determinadas orientaciones éticas, que tienen como centro de su pensamiento *un pretendido conflicto entre la libertad y la ley*. Son las doctrinas que atribuyen a cada individuo o a los grupos sociales la facultad de *decidir sobre el bien y el mal*: la libertad humana podría «crear los valores» y gozaría de una primacía sobre la verdad, hasta el punto de que la verdad misma sería considerada una creación de la libertad; la cual reivindicaría tal grado de *autonomía moral* que prácticamente significaría su *soberanía absoluta*.

36. La demanda de autonomía que se da en nuestros días no ha dejado de ejercer su *influencia incluso en el ámbito de la teología moral católica*. En efecto, si bien ésta nunca ha intentado contraponer la libertad humana a la ley divina, ni poner en duda la existencia de un fundamento religioso último de las normas morales, ha sido llevada, no obstante, a un profundo replanteamiento del papel de la razón y de la fe en la fijación de las normas morales que se refieren a específicos comportamientos «intramundanos», es decir, con respecto a sí mismos, a los demás y al mundo de las cosas.

Se debe constatar que en la base de este esfuerzo de replanteamiento se encuentran *algunas demandas positivas*, que, por otra parte, pertenecen, en su mayoría, a la mejor tradición del pensamiento católico. Interpelados por el concilio Vaticano II [60](#), se ha querido favorecer el diálogo con la cultura moderna, poniendo de relieve el carácter racional —y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable— de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral y natural [61](#). Se ha querido reafirmar, además, el carácter interior de las exigencias éticas que derivan de esa misma ley y que no se imponen a la voluntad como una obligación, sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, concretamente, de la conciencia personal.

Algunos, sin embargo, olvidando que la razón humana depende de la Sabiduría divina y que, en el estado actual de naturaleza caída, existe la necesidad y la realidad efectiva de la divina Revelación para el conocimiento de verdades morales incluso de orden natural [62](#), han llegado a teorizar una *completa autonomía de la razón* en el ámbito de las normas morales relativas al recto ordenamiento de la vida en este mundo. Tales normas constituirían el ámbito de una moral solamente «humana», es decir, serían la expresión de una ley que el hombre se da autónomamente a sí mismo y que tiene su origen exclusivamente en la razón humana. Dios en modo alguno podría ser considerado autor de esta ley, a no ser en el sentido de que la razón humana ejerce su autonomía legisladora en virtud de un mandato originario y total de Dios al hombre. Ahora bien, estas tendencias de pensamiento han llevado a negar, contra la sagrada Escritura (cf. *Mt* 15, 3-6) y la doctrina perenne de la Iglesia, que la ley moral natural tenga a Dios como autor y que el hombre, mediante su razón, participe de la ley eterna, que no ha sido establecida por él.

37. Queriendo, no obstante, mantener la vida moral en un contexto cristiano, ha sido introducida por algunos teólogos moralistas una clara distinción, contraria a la doctrina católica [63](#), entre un *orden ético* —que tendría origen humano y valor solamente mundano—, y un *orden de la salvación*, para el cual tendrían importancia sólo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo. En consecuencia, se ha llegado hasta el punto de negar la existencia, en la divina Revelación, de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente: la Palabra de Dios se limitaría a proponer una exhortación, una parénesis genérica, que luego sólo la razón autónoma tendría el cometido de llenar de determinaciones normativas verdaderamente «objetivas», es decir, adecuadas a la situación histórica concreta. Naturalmente

una autonomía concebida así comporta también la negación de una competencia doctrinal específica por parte de la Iglesia y de su magisterio sobre normas morales determinadas relativas al llamado «bien humano». Éstas no pertenecerían al contenido propio de la Revelación y no serían en sí mismas importantes en orden a la salvación.

No hay nadie que no vea que semejante interpretación de la autonomía de la razón humana comporta tesis incompatibles con la doctrina católica.

En este contexto es absolutamente necesario aclarar, a la luz de la palabra de Dios y de la tradición viva de la Iglesia, las nociones fundamentales sobre la libertad humana y la ley moral, así como sus relaciones profundas e internas. Sólo así será posible corresponder a las justas exigencias de la racionalidad humana, incorporando los elementos válidos de algunas corrientes de la teología moral actual, sin prejuzgar el patrimonio moral de la Iglesia con tesis basadas en un erróneo concepto de autonomía.

Dios quiso dejar al hombre «en manos de su propio albedrío» (Si 15, 14)

38. Citando las palabras del Eclesiástico, el concilio Vaticano II explica así la «verdadera libertad» que en el hombre es «signo eminente de la imagen divina»: «Quiso Dios "dejar al hombre en manos de su propio albedrío", de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a él, llegue libremente a la plena y feliz perfección» [64](#). Estas palabras indican la maravillosa profundidad de la *participación en la soberanía divina*, a la que el hombre ha sido llamado; indican que la soberanía del hombre se extiende, en cierto modo, sobre el hombre mismo. Éste es un aspecto puesto de relieve constantemente en la reflexión teológica sobre la libertad humana, interpretada en los términos de una forma de realeza. Dice, por ejemplo, san Gregorio Niseno: «El ánimo manifiesta su realeza y excelencia... en su estar sin dueño y libre, gobernándose autocráticamente con su voluntad. ¿De quién más es propio esto sino del rey?... Así la naturaleza humana, creada para ser dueña de las demás criaturas, por la semejanza con el soberano del universo fue constituida como una viva imagen, partícipe de la dignidad y del nombre del Arquetipo» [65](#).

Gobernar el mundo constituye ya para el hombre un cometido grande y lleno de responsabilidad, que compromete su libertad a obedecer al Creador: «Henchid la tierra y sometedla» (*Gn 1, 28*). Bajo este aspecto cada hombre, así como la comunidad humana, tiene una justa autonomía, a la cual la constitución conciliar *Gaudium et spes* dedica una especial atención. Es la autonomía de las realidades terrenas, la cual significa que «las cosas creadas y las sociedades mismas gozan de leyes y valores propios que el hombre ha de descubrir, aplicar y ordenar paulatinamente» [66](#).

39. No sólo el mundo, sino también *el hombre mismo ha sido confiado a su propio cuidado y responsabilidad*. Dios lo ha dejado «en manos de su propio albedrío» (*Si 15, 14*), para que busque a su creador y alcance libremente la perfección. *Alcanzar* significa *edificar personalmente*

en sí mismo esta perfección. En efecto, igual que gobernando el mundo el hombre lo configura según su inteligencia y voluntad, así realizando actos moralmente buenos, el hombre confirma, desarrolla y consolida en sí mismo la semejanza con Dios.

El Concilio, no obstante, llama la atención ante un falso concepto de autonomía de las realidades terrenas: el que considera que «las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre puede utilizarlas sin hacer referencia al Creador» [67](#). De cara al hombre, semejante concepto de autonomía produce efectos particularmente perjudiciales, asumiendo en última instancia un carácter ateo: «Pues sin el Creador la criatura se diluye... Además, por el olvido de Dios la criatura misma queda oscurecida» [68](#).

40. La enseñanza del Concilio subraya, por un lado, *la actividad de la razón humana* cuando determina la aplicación de la ley moral: la vida moral exige la creatividad y la ingeniosidad propias de la persona, origen y causa de sus actos deliberados. Por otro lado, la razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina [69](#). La vida moral se basa, pues, en el principio de una «justa autonomía» [70](#) del hombre, sujeto personal de sus actos. *La ley moral proviene de Dios y en él tiene siempre su origen.* En virtud de la razón natural, que deriva de la sabiduría divina, *la ley moral es, al mismo tiempo, la ley propia del hombre.* En efecto, la ley natural, como se ha visto, «no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación» [71](#). La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del Creador. Sin embargo, *la autonomía de la razón no puede significar la creación*, por parte de la misma razón, *de los valores y de las normas morales* [72](#). Si esta autonomía implicase una negación de la participación de la razón práctica en la sabiduría del Creador y Legislador divino, o bien se sugiriera una libertad creadora de las normas morales, según las contingencias históricas o las diversas sociedades y culturas, tal pretendida autonomía contradiría la enseñanza de la Iglesia sobre la verdad del hombre [73](#). Sería la muerte de la verdadera libertad: «Mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque, el día que comieres de él, morirás sin remedio» (Gn 2, 17).

41. La *verdadera autonomía moral* del hombre no significa en absoluto el rechazo, sino la aceptación de la ley moral, del mandato de Dios: «Dios impuso al hombre este mandamiento...» (Gn 2, 16). *La libertad del hombre y la ley de Dios se encuentran y están llamadas a compenetrarse entre sí*, en el sentido de la libre obediencia del hombre a Dios y de la gratuita benevolencia de Dios al hombre. Y, por tanto, la obediencia a Dios no es, como algunos piensan, una *heteronomía*, como si la vida moral estuviese sometida a la voluntad de una omnipotencia absoluta, externa al hombre y contraria a la afirmación de su libertad. En realidad, si heteronomía de la moral significase negación de la autodeterminación del hombre o imposición de normas ajenas a su bien, tal heteronomía estaría en contradicción con la revelación de la Alianza y de la Encarnación redentora, y no sería más que una forma de alienación, contraria a la sabiduría

divina y a la dignidad de la persona humana.

Algunos hablan justamente de *teonomía*, o de *teonomía participada*, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios. Al prohibir al hombre que coma «del árbol de la ciencia del bien y del mal», Dios afirma que el hombre no tiene originariamente este «conocimiento», sino que participa de él solamente mediante la luz de la razón natural y de la revelación divina, que le manifiestan las exigencias y las llamadas de la sabiduría eterna. Por tanto, la ley debe considerarse como una expresión de la sabiduría divina. Sometiéndose a ella, la libertad se somete a la verdad de la creación. Por esto conviene reconocer en la libertad de la persona humana la imagen y cercanía de Dios, que está «presente en todos» (cf. *Ef* 4, 6); asimismo, conviene proclamar la majestad del Dios del universo y venerar la santidad de la ley de Dios infinitamente trascendente. *Deus semper maior*⁷⁴.

Dichoso el hombre que se complace en la ley del Señor (cf. Sal 1, 1-2)

42. La libertad del hombre, modelada según la de Dios, no sólo no es negada por su obediencia a la ley divina, sino que solamente mediante esta obediencia permanece en la verdad y es conforme a la dignidad del hombre, como dice claramente el Concilio: «La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados para ello» ⁷⁵. El hombre, en su tender hacia Dios —«el único Bueno»—, debe hacer libremente el bien y evitar el mal. Pero para esto el hombre debe *poder distinguir el bien del mal*. Y esto sucede, ante todo, gracias a la luz de la razón natural, reflejo en el hombre del esplendor del rostro de Dios. A este respecto, comentando un versículo del Salmo 4, afirma santo Tomás: «El salmista, después de haber dicho: "sacrificad un sacrificio de justicia" (*Sal* 4, 6), añade, para los que preguntan cuáles son las obras de justicia: "*Muchos dicen: ¿Quién nos mostrará el bien?*"; y, respondiendo a esta pregunta, dice: "*La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*", como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno y lo malo —tal es el fin de la ley natural—, no fuese otra cosa que la luz divina impresa en nosotros» ⁷⁶. De esto se deduce el motivo por el cual esta ley se llama ley natural: no por relación a la naturaleza de los seres irracionales, sino porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana⁷⁷.

43. El concilio Vaticano II recuerda que «la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal mediante la cual Dios ordena, dirige y gobierna, con el designio de su sabiduría y de su amor, el mundo y los caminos de la comunidad humana. Dios hace al hombre partícipe de esta ley suya, de modo que el hombre, según ha dispuesto suavemente la Providencia divina, pueda reconocer cada vez más la verdad inmutable» ⁷⁸.

El Concilio remite a la doctrina clásica sobre la *ley eterna de Dios*. San Agustín la define como «la razón o la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo» [79](#); santo Tomás la identifica con «la razón de la sabiduría divina, que mueve todas las cosas hacia su debido fin» [80](#). Pero la sabiduría de Dios es providencia, amor solícito. Es, pues, Dios mismo quien ama y, en el sentido más literal y fundamental, se cuida de toda la creación (cf. *Sb* 7, 22; 8-11). Sin embargo, Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no *desde fuera*, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino *desde dentro*, mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación [81](#). De esta manera, Dios llama al hombre a participar de su providencia, queriendo por medio del hombre mismo, o sea, a través de su cuidado razonable y responsable, dirigir el mundo: no sólo el mundo de la naturaleza, sino también el de las personas humanas. En este contexto, como expresión humana de la ley eterna de Dios, se sitúa la *ley natural*: «La criatura racional, entre todas las demás —afirma santo Tomás—, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural» [82](#).

44. La Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista sobre la ley natural, asumiéndola en su enseñanza moral. Así, mi venerado predecesor León XIII ponía de relieve *la esencial subordinación de la razón y de la ley humana a la sabiduría de Dios y a su ley*. Después de afirmar que «*la ley natural* está escrita y grabada en el ánimo de todos los hombres y de cada hombre, ya que no es otra cosa que la misma razón humana que nos manda hacer el bien y nos intima a no pecar», León XIII se refiere a la «razón más alta» del Legislador divino. «Pero tal prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz e intérprete de una razón más alta, a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos». En efecto, la fuerza de la ley reside en su autoridad de imponer unos deberes, otorgar unos derechos y sancionar ciertos comportamientos: «Ahora bien, todo esto no podría darse en el hombre si fuese él mismo quien, como legislador supremo, se diera la norma de sus acciones». Y concluye: «De ello se deduce que la ley natural es la *misma ley eterna*, ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina *al acto y al fin que les conviene*; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo» [83](#).

El hombre puede reconocer el bien y el mal gracias a aquel discernimiento del bien y del mal que él mismo realiza mediante su *razón iluminada por la revelación divina y por la fe*, en virtud de la ley que Dios ha dado al pueblo elegido, empezando por los mandamientos del Sinaí. Israel fue llamado a recibir y vivir *la ley de Dios como don particular y signo de la elección y de la alianza divina*, y a la vez como garantía de la bendición de Dios. Así Moisés podía dirigirse a los hijos de Israel y preguntarles: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está el Señor nuestro Dios siempre que le invocamos? Y ¿cuál es la gran nación cuyos preceptos y normas sean tan justos como toda esta Ley que yo os expongo hoy?» (*Dt* 4, 7-8). Es en los

Salmos donde encontramos los sentimientos de alabanza, gratitud y veneración que el pueblo elegido está llamado a tener hacia la ley de Dios, junto con la exhortación a conocerla, meditarla y traducirla en la vida: «¡Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos, ni en la senda de los pecadores se detiene, ni en el banco de los burlones se sienta, mas se complace en la ley del Señor, su ley susurra día y noche!» (*Sal* 1, 1-2). «La ley del Señor es perfecta, consolación del alma, el dictamen del Señor, veraz, sabiduría del sencillo. Los preceptos del Señor son rectos, gozo del corazón; claro el mandamiento del Señor, luz de los ojos» (*Sal* 19, 8-9).

45. La Iglesia acoge con reconocimiento y custodia con amor todo el depósito de la Revelación, tratando con religioso respeto y cumpliendo su misión de interpretar la ley de Dios de manera auténtica a la luz del Evangelio. Además, la Iglesia recibe como don la *Ley nueva*, que es el «cumplimiento» de la ley de Dios en Jesucristo y en su Espíritu. Es una ley «interior» (cf. *Jr* 31, 31-33), «escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones» (*2 Co* 3, 3); una ley de perfección y de libertad (cf. *2 Co* 3, 17); es «la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús» (*Rm* 8, 2). Sobre esta ley dice santo Tomás: «Ésta puede llamarse ley en doble sentido. En primer lugar, ley del espíritu es el Espíritu Santo... que, por inhabitación en el alma, no sólo enseña lo que es necesario realizar iluminando el entendimiento sobre las cosas que hay que hacer, sino también inclina a actuar con rectitud... En segundo lugar, ley del espíritu puede llamarse el efecto propio del Espíritu Santo, es decir, la fe que actúa por la caridad (*Ga* 5, 6), la cual, por eso mismo, enseña interiormente sobre las cosas que hay que hacer... e inclina el afecto a actuar» [84](#).

Aunque en la reflexión teológico-moral se suele distinguir la ley de Dios positiva o revelada de la natural, y en la economía de la salvación se distingue la ley *antigua* de la *nueva*, no se puede olvidar que éstas y otras distinciones útiles se refieren siempre a la ley cuyo autor es el mismo y único Dios, y cuyo destinatario es el hombre. Los diversos modos con que Dios se cuida del mundo y del hombre, no sólo no se excluyen entre sí, sino que se sostienen y se compenetran recíprocamente. Todos tienen su origen y confluyen en el eterno designio sabio y amoroso con el que Dios predestina a los hombres «a reproducir la imagen de su Hijo» (*Rm* 8, 29). En este designio no hay ninguna amenaza para la verdadera libertad del hombre; al contrario, la aceptación de este designio es la única vía para la consolidación de dicha libertad.

«Como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón» (*Rm* 2, 15)

46. El presunto conflicto entre la libertad y la ley se replantea hoy con una fuerza singular en relación con la ley natural y, en particular, en relación con la naturaleza. En realidad los *debates sobre naturaleza y libertad* siempre han acompañado la historia de la reflexión moral, asumiendo tonos encendidos con el Renacimiento y la Reforma, como se puede observar en las enseñanzas del concilio de Trento [85](#). La época contemporánea está marcada, si bien en un sentido diferente, por una tensión análoga. El gusto de la observación empírica, los procedimientos de objetivación científica, el progreso técnico, algunas formas de liberalismo han llevado a contraponer los dos

términos, como si la dialéctica —e incluso el conflicto— entre libertad y naturaleza fuera una característica estructural de la historia humana. En otras épocas parecía que la «naturaleza» sometiera totalmente el hombre a sus dinanismos e incluso a sus determinismos. Aún hoy día las coordenadas espacio-temporales del mundo sensible, las constantes físico-químicas, los dinanismos corpóreos, las pulsiones psíquicas y los condicionamientos sociales parecen a muchos como los únicos factores realmente decisivos de las realidades humanas. En este contexto, incluso los hechos morales, independientemente de su especificidad, son considerados a menudo como si fueran datos estadísticamente constatables, como comportamientos observables o explicables sólo con las categorías de los mecanismos psico-sociales. Y así *algunos estudiosos de ética*, que por profesión examinan los hechos y los gestos del hombre, pueden sentir la tentación de valorar su saber, e incluso sus normas de actuación, según un resultado estadístico sobre los comportamientos humanos concretos y las opiniones morales de la mayoría.

En cambio, *otros moralistas*, preocupados por educar en los valores, son sensibles al prestigio de la libertad, pero a menudo la conciben en oposición o contraste con la naturaleza material y biológica, sobre la que debería consolidarse progresivamente. A este respecto, diferentes concepciones coinciden en olvidar la dimensión creatural de la naturaleza y en desconocer su integridad. *Para algunos*, la naturaleza se reduce a material para la actuación humana y para su poder. Esta naturaleza debería ser transformada profundamente, es más, superada por la libertad, dado que constituye su límite y su negación. *Para otros*, es en la promoción sin límites del poder del hombre, o de su libertad, como se constituyen los valores económicos, sociales, culturales e incluso morales. Entonces la naturaleza estaría representada por todo lo que en el hombre y en el mundo se sitúa fuera de la libertad. Dicha naturaleza comprendería en primer lugar el cuerpo humano, su constitución y su dinamismo. A este aspecto físico se opondría lo que se ha *construido*, es decir, la *cultura*, como obra y producto de la libertad. La naturaleza humana, entendida así, podría reducirse y ser tratada como material biológico o social siempre disponible. Esto significa, en último término, definir la libertad por medio de sí misma y hacer de ella una instancia creadora de sí misma y de sus valores. Con ese radicalismo el hombre ni siquiera tendría naturaleza y sería para sí mismo su propio proyecto de existencia. ¡El hombre no sería nada más que su libertad!

47. En este contexto han surgido las *objeciones de fisicismo y naturalismo* contra la concepción tradicional *de la ley natural*. Ésta presentaría como leyes morales las que en sí mismas serían sólo leyes biológicas. Así, muy superficialmente, se atribuiría a algunos comportamientos humanos un carácter permanente e inmutable, y, sobre esa base, se pretendería formular normas morales universalmente válidas. Según algunos teólogos, semejante *argumento biologista o naturalista* estaría presente incluso en algunos documentos del Magisterio de la Iglesia, especialmente en los relativos al ámbito de la ética sexual y matrimonial. Basados en una concepción naturalística del acto sexual, se condenarían como moralmente inadmisibles la contracepción, la esterilización directa, el autoerotismo, las relaciones prematrimoniales, las

relaciones homosexuales, así como la fecundación artificial. Ahora bien, según el parecer de estos teólogos, la valoración moralmente negativa de tales actos no consideraría de manera adecuada el carácter racional y libre del hombre, ni el condicionamiento cultural de cada norma moral. Ellos dicen que el hombre, como ser racional, no sólo puede, sino que incluso *debe decidir libremente el sentido* de sus comportamientos. Este *decidir el sentido* debería tener en cuenta, obviamente, los múltiples límites del ser humano, que tiene una condición corpórea e histórica. Además, debería considerar los modelos de comportamiento y el significado que éstos tienen en una cultura determinada. Y, sobre todo, debería respetar el mandamiento fundamental del amor a Dios y al prójimo. Afirman también que, sin embargo, Dios ha creado al hombre como ser racionalmente libre; lo ha dejado «en manos de su propio albedrío» y de él espera una propia y racional formación de su vida. El amor al prójimo significaría sobre todo o exclusivamente un respeto a su libre decisión sobre sí mismo. Los mecanismos de los comportamientos propios del hombre, así como las llamadas *inclinaciones naturales*, establecerían al máximo —como suele decirse— una orientación general del comportamiento correcto, pero no podrían determinar la valoración moral de cada acto humano, tan complejo desde el punto de vista de las situaciones.

48. Ante esta interpretación conviene mirar con atención la recta relación que hay entre libertad y naturaleza humana, y, en concreto, *el lugar que tiene el cuerpo humano en las cuestiones de la ley natural*.

Una libertad que pretenda ser absoluta acaba por tratar el cuerpo humano como un ser en bruto, desprovisto de significado y de valores morales hasta que ella no lo revista de su proyecto. Por lo cual, la naturaleza humana y el cuerpo aparecen como unos *presupuestos o preliminares*, materialmente necesarios para la decisión de la libertad, pero *extrínsecos* a la persona, al sujeto y al acto humano. Sus dinamismos no podrían constituir puntos de referencia para la opción moral, desde el momento que las finalidades de esas inclinaciones serían sólo *bienes «físicos»*, llamados por algunos *premorales*. Hacer referencia a los mismos, para buscar indicaciones racionales sobre el orden de la moralidad, debería ser tachado de fisicismo o de biologismo. En semejante contexto la tensión entre la libertad y una naturaleza concebida en sentido reductivo se resuelve con una división dentro del hombre mismo.

Esta teoría moral no está conforme con la verdad sobre el hombre y sobre su libertad. Contradice las *enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del ser humano*, cuya alma racional es «*per se et essentialiter*» la forma del cuerpo [86](#). El alma espiritual e inmortal es el principio de unidad del ser humano, es aquello por lo cual éste existe como un todo —«*corpore et anima unus*» [87](#)— en cuanto persona. Estas definiciones no indican solamente que el cuerpo, para el cual ha sido prometida la resurrección, participará también de la gloria; recuerdan, igualmente, el vínculo de la razón y de la libre voluntad con todas las facultades corpóreas y sensibles. *La persona —incluido el cuerpo— está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales*. La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí

misma, según el sabio designio del Creador. Es a la luz de la dignidad de la persona humana —que debe afirmarse por sí misma— como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio.

49. *Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas de su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la sagrada Escritura y de la Tradición.* Tal doctrina hace revivir, bajo nuevas formas, algunos viejos errores combatidos siempre por la Iglesia, porque reducen la persona humana a una libertad *espiritual*, puramente formal. Esta reducción ignora el significado moral del cuerpo y de sus comportamientos (cf. *1 Co* 6, 19). El apóstol Pablo declara excluidos del reino de los cielos a los «impuros, idólatras, adúlteros, afeminados, homosexuales, ladrones, avaros, borrachos, ultrajadores y rapaces» (cf. *1 Co* 6, 9-10). Esta condena —citada por el concilio de Trento [88](#)— enumera como *pecados mortales, o prácticas infames*, algunos comportamientos específicos cuya voluntaria aceptación impide a los creyentes tener parte en la herencia prometida. En efecto, *cuerpo y alma son inseparables*: en la persona, en el agente voluntario y en el acto deliberado, *están o se pierden juntos*.

50. Es así como se puede comprender el verdadero significado de la ley natural, la cual se refiere a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la «naturaleza de la persona humana» [89](#), que es *la persona misma en la unidad de alma y cuerpo*; en la unidad de sus inclinaciones de orden espiritual y biológico, así como de todas las demás características específicas, necesarias para alcanzar su fin. «La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo» [90](#). Por ejemplo, el origen y el fundamento del deber de respetar absolutamente la vida humana están en la dignidad propia de la persona y no simplemente en el instinto natural de conservar la propia vida física. De este modo, la vida humana, por ser un bien fundamental del hombre, adquiere un significado moral en relación con el bien de la persona que siempre debe ser afirmada por sí misma: mientras siempre es moralmente ilícito matar un ser humano inocente, puede ser lícito, loable e incluso obligatorio dar la propia vida (cf. *Jn* 15, 13) por amor al prójimo o para dar testimonio de la verdad. En realidad sólo con referencia a la persona humana en su «totalidad unificada», es decir, «alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal» [91](#), se puede entender el significado específicamente humano del cuerpo. En efecto, las inclinaciones naturales tienen una importancia moral sólo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica, la cual se verifica siempre y solamente en la naturaleza humana. La Iglesia, al rechazar las manipulaciones de la

corporeidad que alteran su significado humano, sirve al hombre y le indica el camino del amor verdadero, único medio para poder encontrar al verdadero Dios.

La ley natural, así entendida, no deja espacio de división entre libertad y naturaleza. En efecto, éstas están armónicamente relacionadas entre sí e íntima y mutuamente aliadas.

«Pero al principio no fue así» (Mt 19, 8)

51. El presunto conflicto entre libertad y naturaleza repercute también sobre la interpretación de algunos aspectos específicos de la ley natural, principalmente sobre su *universalidad e inmutabilidad*. «¿Dónde, pues, están escritas estas reglas —se pregunta san Agustín— ...sino en el libro de aquella luz que se llama verdad? De aquí, pues, deriva toda ley justa y actúa rectamente en el corazón del hombre que obra la justicia, no saliendo de él, sino como imprimiéndose en él, como la imagen pasa del anillo a la cera, pero sin abandonar el anillo» [92](#).

Precisamente gracias a esta «verdad» *la ley natural implica la universalidad*. En cuanto inscrita en la naturaleza racional de la persona, se impone a todo ser dotado de razón y que vive en la historia. Para perfeccionarse en su orden específico, la persona debe realizar el bien y evitar el mal, preservar la transmisión y la conservación de la vida, mejorar y desarrollar las riquezas del mundo sensible, cultivar la vida social, buscar la verdad, practicar el bien, contemplar la belleza [93](#).

La separación hecha por algunos entre la libertad de los individuos y la naturaleza común a todos, como emerge de algunas teorías filosóficas de gran resonancia en la cultura contemporánea, ofusca la percepción de la universalidad de la ley moral por parte de la razón. Pero, en la medida en que expresa la dignidad de la persona humana y pone la base de sus derechos y deberes fundamentales, la ley natural es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres. *Esta universalidad no prescinde de la singularidad de los seres humanos*, ni se opone a la unicidad y a la irrepitibilidad de cada persona; al contrario, abarca básicamente cada uno de sus actos libres, que deben demostrar la universalidad del verdadero bien. Nuestros actos, al someterse a la ley común, edifican la verdadera comunión de las personas y, con la gracia de Dios, ejercen la caridad, «que es el vínculo de la perfección» (Col 3, 14). En cambio, cuando nuestros actos desconocen o ignoran la ley, de manera imputable o no, perjudican la comunión de las personas, causando daño.

52. Es justo y bueno, siempre y para todos, servir a Dios, darle el culto debido y honrar como es debido a los padres. Estos *preceptos positivos*, que prescriben cumplir algunas acciones y cultivar ciertas actitudes, obligan universalmente; son inmutables [94](#); unen en el mismo bien común a todos los hombres de cada época de la historia, creados para «la misma vocación y destino divino» [95](#). Estas leyes universales y permanentes corresponden a conocimientos de la razón práctica y se aplican a los actos particulares mediante el juicio de la conciencia. El sujeto que

actúa asimila personalmente la verdad contenida en la ley; se apropia y hace suya esta verdad de su ser mediante los actos y las correspondientes virtudes. Los *preceptos negativos* de la ley natural son universalmente válidos: obligan a todos y cada uno, siempre y en toda circunstancia. En efecto, se trata de prohibiciones que vedan una determinada acción «*semper et pro semper*», sin excepciones, porque la elección de ese comportamiento en ningún caso es compatible con la bondad de la voluntad de la persona que actúa, con su vocación a la vida con Dios y a la comunión con el prójimo. Está prohibido a cada uno y siempre infringir preceptos que vinculan a todos y cueste lo que cueste, y dañar en otros y, ante todo, en sí mismos, la dignidad personal y común a todos.

Por otra parte, el hecho de que solamente los mandamientos negativos obliguen siempre y en toda circunstancia, no significa que, en la vida moral, las prohibiciones sean más importantes que el compromiso de hacer el bien, como indican los mandamientos positivos. La razón es, más bien, la siguiente: el mandamiento del amor a Dios y al prójimo no tiene en su dinámica positiva ningún límite superior, sino más bien uno inferior, por debajo del cual se viola el mandamiento. Además, lo que se debe hacer en una determinada situación depende de las circunstancias, las cuales no se pueden prever todas con antelación; por el contrario, se dan comportamientos que nunca y en ninguna situación pueden ser una respuesta adecuada, o sea, conforme a la dignidad de la persona. En último término, siempre es posible que al hombre, debido a presiones u otras circunstancias, le sea imposible realizar determinadas acciones buenas; pero nunca se le puede impedir que no haga determinadas acciones, sobre todo si está dispuesto a morir antes que hacer el mal.

La Iglesia ha enseñado siempre que nunca se deben escoger comportamientos prohibidos por los mandamientos morales, expresados de manera negativa en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Como se ha visto, Jesús mismo afirma la inderogabilidad de estas prohibiciones: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos...: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás testimonio falso» (*Mt 19, 17-18*).

53. La gran sensibilidad que el hombre contemporáneo muestra por la historicidad y por la cultura, lleva a algunos a dudar de la *inmutabilidad de la misma ley natural*, y por tanto de la existencia de «normas objetivas de moralidad» ⁹⁶ válidas para todos los hombres de ayer, de hoy y de mañana. ¿Es acaso posible afirmar como universalmente válidas para todos y siempre permanentes ciertas determinaciones racionales establecidas en el pasado, cuando se ignoraba el progreso que la humanidad habría hecho sucesivamente?

No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este *algo* es precisamente la *naturaleza del hombre*: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que

defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser. Poner en tela de juicio los elementos estructurales permanentes del hombre, relacionados también con la misma dimensión corpórea, no sólo entraría en conflicto con la experiencia común, sino que haría incomprensible *la referencia que Jesús hizo al «principio»*, precisamente allí donde el contexto social y cultural del tiempo había deformado el sentido originario y el papel de algunas normas morales (cf. *Mt 19, 1-9*). En este sentido «afirma, además, la Iglesia que en todos los cambios subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es el mismo ayer, hoy y por los siglos» [97](#). Él es el *Principio* que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo [98](#).

Ciertamente, es necesario buscar y encontrar *la formulación* de las normas morales universales y permanentes *más adecuada* a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y de hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad. 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 sustancialmente válidas, pero deben ser precisadas y determinadas «*eodem sensu eademque sententia*» [99](#) según las circunstancias históricas del Magisterio de la Iglesia, cuya decisión está precedida y va acompañada por el esfuerzo de lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica [100](#).

II. Conciencia y verdad

El sagrario del hombre

54. La relación que hay entre libertad del hombre y ley de Dios tiene su base en el *corazón* de la persona, o sea, en su *conciencia moral*: «En lo profundo de su conciencia —afirma el concilio Vaticano II—, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, pero a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado (cf. *Rm 2, 14-16*)» [101](#).

Por esto, el modo como se conciba la relación entre libertad y ley está íntimamente vinculado con la interpretación que se da a la conciencia moral. En este sentido, las tendencias culturales recordadas más arriba, que contraponen y separan entre sí libertad y ley, y exaltan de modo idolátrico la libertad, llevan a una *interpretación «creativa» de la conciencia moral*, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio.

55. Según la opinión de algunos teólogos, la función de la conciencia se habría reducido, al menos en un cierto pasado, a una simple aplicación de normas morales generales a cada caso de

la vida de la persona. Pero semejantes normas —afirman— no son capaces de acoger y respetar toda la irrepetible especificidad de todos los actos concretos de las personas; de alguna manera, pueden ayudar a una justa *valoración* de la situación, pero no pueden sustituir a las personas en tomar una *decisión* personal sobre cómo comportarse en determinados casos particulares. Es más, la citada crítica a la interpretación tradicional de la naturaleza humana y de su importancia para la vida moral induce a algunos autores a afirmar que estas normas no son tanto un criterio objetivo vinculante para los juicios de conciencia, sino más bien una *perspectiva general* que, en un primer momento, ayuda al hombre a dar un planteamiento ordenado a su vida personal y social. Además, revelan la *complejidad* típica del fenómeno de la conciencia: ésta se relaciona profundamente con toda la esfera psicológica y afectiva, así como con los múltiples influjos del ambiente social y cultural de la persona. Por otra parte, se exalta al máximo el valor de la conciencia, que el Concilio mismo ha definido «el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella» [102](#). Esta voz —se dice— induce al hombre no tanto a una meticulosa observancia de las normas universales, cuanto a una creativa y responsable aceptación de los cometidos personales que Dios le encomienda.

Algunos autores, queriendo poner de relieve el carácter *creativo* de la conciencia, ya no llaman a sus actos con el nombre de *juicios*, sino con el de *decisiones*. Sólo tomando *autónomamente* estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral. No falta quien piensa que este proceso de maduración sería obstaculizado por la postura demasiado categórica que, en muchas cuestiones morales, asume el Magisterio de la Iglesia, cuyas intervenciones originarían, entre los fieles, la aparición de inútiles *conflictos de conciencia*.

56. Para justificar semejantes posturas, algunos han propuesto una especie de doble estatuto de la verdad moral. Además del nivel doctrinal y abstracto, sería necesario reconocer la originalidad de una cierta consideración existencial más concreta. Ésta, teniendo en cuenta las circunstancias y la situación, podría establecer legítimamente unas *excepciones a la regla general* y permitir así la realización práctica, con buena conciencia, de lo que está calificado por la ley moral como intrínsecamente malo. De este modo se instaura en algunos casos una separación, o incluso una oposición, entre la doctrina del precepto válido en general y la norma de la conciencia individual, que decidiría de hecho, en última instancia, sobre el bien y el mal. Con esta base se pretende establecer la legitimidad de las llamadas soluciones *pastorales* contrarias a las enseñanzas del Magisterio, y justificar una hermenéutica *creativa*, según la cual la conciencia moral no estaría obligada en absoluto, en todos los casos, por un precepto negativo particular.

Con estos planteamientos se pone en discusión la *identidad misma de la conciencia moral* ante la libertad del hombre y ante la ley de Dios. Sólo la clarificación hecha anteriormente sobre la relación entre libertad y ley basada en la verdad hace posible el *discernimiento* sobre esta interpretación *creativa* de la conciencia.

El juicio de la conciencia

57. El mismo texto de la *carta a los Romanos*, que nos ha presentado la esencia de la ley natural, indica también *el sentido bíblico de la conciencia*, especialmente *en su vinculación específica con la ley*: «Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos que los acusan y también los defienden» (*Rm 2, 14-15*).

Según las palabras de san Pablo, la conciencia, en cierto modo, pone al hombre ante la ley, siendo ella misma «*testigo*» *para el hombre*: testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia.

58. Nunca se valorará adecuadamente la importancia de este íntimo *diálogo del hombre consigo mismo*. Pero, en realidad, éste es el *diálogo del hombre con Dios*, autor de la ley, primer modelo y fin último del hombre. «La conciencia —dice san Buenaventura— es como un heraldo de Dios y su mensajero, y lo que dice no lo manda por sí misma, sino que lo manda como venido de Dios, igual que un heraldo cuando proclama el edicto del rey. Y de ello deriva el hecho de que la conciencia tiene la fuerza de obligar» [103](#). Se puede decir, pues, que la conciencia da testimonio de la rectitud o maldad del hombre al hombre mismo, pero a la vez y antes aún, es *testimonio de Dios mismo*, cuya voz y cuyo juicio penetran la intimidad del hombre hasta las raíces de su alma, invitándolo «*fortiter et suaviter*» a la obediencia: «La conciencia moral no encierra al hombre en una soledad infranqueable e impenetrable, sino que lo abre a la llamada, a la voz de Dios. En esto, y no en otra cosa, reside todo el misterio y dignidad de la conciencia moral: en ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre» [104](#).

59. San Pablo no se limita a reconocer que la conciencia hace de *testigo*, sino que manifiesta también el modo como ella realiza semejante función. Se trata de *razonamientos* que acusan o defienden a los paganos en relación con sus comportamientos (cf. *Rm 2, 15*). El término *razonamientos* evidencia el carácter propio de la conciencia, que es el de ser un *juicio moral sobre el hombre y sus actos*. Es un juicio de absolución o de condena según que los actos humanos sean conformes o no con la ley de Dios escrita en el corazón. Precisamente, del juicio de los actos y, al mismo tiempo, de su autor y del momento de su definitivo cumplimiento, habla el apóstol Pablo en el mismo texto: así será «en el día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres, según mi evangelio, por Cristo Jesús» (*Rm 2, 16*).

El juicio de la conciencia es un *juicio práctico*, o sea, un juicio que ordena lo que el hombre debe hacer o no hacer, o bien, que valora un acto ya realizado por él. Es un juicio que aplica a una situación concreta la convicción racional de que se debe amar, hacer el bien y evitar el mal. Este primer principio de la razón práctica pertenece a la ley natural, más aún, constituye su mismo

fundamento al expresar aquella luz originaria sobre el bien y el mal, reflejo de la sabiduría creadora de Dios, que, como una chispa indestructible («*scintilla animae*»), brilla en el corazón de cada hombre. Sin embargo, mientras la ley natural ilumina sobre todo las exigencias objetivas y universales del bien moral, la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta. La conciencia formula así *la obligación moral* a la luz de la ley natural: es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, *conoce* como un bien que le es señalado *aquí y ahora*. El carácter universal de la ley y de la obligación no es anulado, sino más bien reconocido, cuando la razón determina sus aplicaciones a la actualidad concreta. El juicio de la conciencia muestra *en última instancia* la conformidad de un comportamiento determinado respecto a la ley; formula la norma próxima de la moralidad de un acto voluntario, actuando «la aplicación de la ley objetiva a un caso particular» [105](#).

60. Igual que la misma ley natural y todo conocimiento práctico, también el juicio de la conciencia tiene un carácter imperativo: el hombre *debe actuar* en conformidad con dicho juicio. Si el hombre actúa contra este juicio, o bien, lo realiza incluso no estando seguro si un determinado acto es correcto o bueno, es condenado por su misma conciencia, *norma próxima de la moralidad personal*. La dignidad de esta instancia racional y la autoridad de su voz y de sus juicios derivan de la *verdad* sobre el bien y sobre el mal moral, que está llamada a escuchar y expresar. Esta verdad está indicada por la «ley divina», *norma universal y objetiva de la moralidad*. El juicio de la conciencia no establece la ley, sino que afirma la autoridad de la ley natural y de la razón práctica con relación al bien supremo, cuyo atractivo acepta y cuyos mandamientos acoge la persona humana: «La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo; al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano» [106](#).

61. La verdad sobre el bien moral, manifestada en la ley de la razón, es reconocida práctica y concretamente por el juicio de la conciencia, el cual lleva a asumir la responsabilidad del bien realizado y del mal cometido; si el hombre comete el mal, el justo juicio de su conciencia es en él testigo de la verdad universal del bien, así como de la malicia de su decisión particular. Pero el veredicto de la conciencia queda en el hombre incluso como un signo de esperanza y de misericordia. Mientras demuestra el mal cometido, recuerda también el perdón que se ha de pedir, el bien que hay que practicar y las virtudes que se han de cultivar siempre, con la gracia de Dios.

Así, *en el juicio práctico de la conciencia*, que impone a la persona la obligación de realizar un determinado acto, *se manifiesta el vínculo de la libertad con la verdad*. Precisamente por esto la conciencia se expresa con actos de *juicio*, que reflejan la verdad sobre el bien, y no como *decisiones* arbitrarias. La madurez y responsabilidad de estos juicios —y, en definitiva, del hombre, que es su sujeto— se demuestran no con la liberación de la conciencia de la verdad

objetiva, en favor de una presunta autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar.

Buscar la verdad y el bien

62. La conciencia, como juicio de un acto, no está exenta de la posibilidad de error. «Sin embargo, —dice el Concilio— muchas veces ocurre que la conciencia yerra por ignorancia invencible, sin que por ello pierda su dignidad. Pero no se puede decir esto cuando el hombre no se preocupa de buscar la verdad y el bien y, poco a poco, por el hábito del pecado, la conciencia se queda casi ciega» [107](#). Con estas breves palabras, el Concilio ofrece una síntesis de la doctrina que la Iglesia ha elaborado a lo largo de los siglos sobre *la conciencia errónea*.

Ciertamente, para tener una «conciencia recta» (*1 Tm 1, 5*), el hombre debe buscar la verdad y debe juzgar según esta misma verdad. Como dice el apóstol Pablo, la conciencia debe estar «iluminada por el Espíritu Santo» (cf. *Rm 9, 1*), debe ser «pura» (*2 Tm 1, 3*), no debe «con astucia falsear la palabra de Dios» sino «manifestar claramente la verdad» (cf. *2 Co 4, 2*). Por otra parte, el mismo Apóstol amonesta a los cristianos diciendo: «No os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (*Rm 12, 2*).

La amonestación de Pablo nos invita a la vigilancia, advirtiéndonos que en los juicios de nuestra conciencia anida siempre la posibilidad de error. Ella *no es un juez infalible*: puede errar. No obstante, el error de la conciencia puede ser el fruto de una *ignorancia invencible*, es decir, de una ignorancia de la que el sujeto no es consciente y de la que no puede salir por sí mismo.

En el caso de que tal ignorancia invencible no sea culpable —nos recuerda el Concilio— la conciencia no pierde su dignidad porque ella, aunque de hecho nos orienta en modo no conforme al orden moral objetivo, no cesa de hablar en nombre de la verdad sobre el bien, que el sujeto está llamado a buscar sinceramente.

63. De cualquier modo, la dignidad de la conciencia deriva siempre de la verdad: en el caso de la conciencia recta, se trata de la *verdad objetiva* acogida por el hombre; en el de la conciencia errónea, se trata de lo que el hombre, equivocándose, considera *subjetivamente* verdadero. Nunca es aceptable confundir un error *subjetivo* sobre el bien moral con la *verdad objetiva*, propuesta racionalmente al hombre en virtud de su fin, ni equiparar el valor moral del acto realizado con una conciencia verdadera y recta, con el realizado siguiendo el juicio de una conciencia errónea [108](#). El mal cometido a causa de una ignorancia invencible, o de un error de juicio no culpable, puede no ser imputable a la persona que lo hace; pero tampoco en este caso aquél deja de ser un mal, un desorden con relación a la verdad sobre el bien. Además, el bien no reconocido no contribuye al crecimiento moral de la persona que lo realiza; éste no la perfecciona y no sirve para disponerla al bien supremo. Así, antes de sentirnos fácilmente justificados en

nombre de nuestra conciencia, debemos meditar en las palabras del salmo: «¿Quién se da cuenta de sus yerros? De las faltas ocultas límpiame» (*Sal* 19, 13). Hay culpas que no logramos ver y que no obstante son culpas, porque hemos rechazado caminar hacia la luz (cf. *Jn* 9, 39-41).

La conciencia, como juicio último concreto, compromete su dignidad cuando es *errónea culpablemente*, o sea «cuando el hombre no trata de buscar la verdad y el bien, y cuando, de esta manera, la conciencia se hace casi ciega como consecuencia de su hábito de pecado» [109](#). Jesús alude a los peligros de la deformación de la conciencia cuando advierte: «La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!» (*Mt* 6, 22-23).

64. En las palabras de Jesús antes mencionadas, encontramos también la llamada a *formar la conciencia*, a hacerla objeto de continua conversión a la verdad y al bien. Es análoga la exhortación del Apóstol a no conformarse con la mentalidad de este mundo, sino a «transformarse renovando nuestra mente» (cf. *Rm* 12, 2). En realidad, el *corazón* convertido al Señor y al amor del bien es la fuente de los juicios *verdaderos* de la conciencia. En efecto, para poder «distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (*Rm* 12, 2), sí es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero ésta no es suficiente: es indispensable una especie de «*connaturalidad*» entre el hombre y el verdadero bien [110](#). Tal *connaturalidad* se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús dijo: «El que obra la verdad, va a la luz» (*Jn* 3, 21).

Los cristianos tienen —como afirma el Concilio— *en la Iglesia y en su Magisterio una gran ayuda* para la formación de la conciencia: «Los cristianos, al formar su conciencia, deben atender con diligencia a la doctrina cierta y sagrada de la Iglesia. Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad y su misión es anunciar y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y, al mismo tiempo, declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana» [111](#). Por tanto, la autoridad de la Iglesia, que se pronuncia sobre las cuestiones morales, no menoscaba de ningún modo la libertad de conciencia de los cristianos; no sólo porque la libertad de la conciencia no es nunca libertad *con respecto a* la verdad, sino siempre y sólo *en* la verdad, sino también porque el Magisterio no presenta verdades ajenas a la conciencia cristiana, sino que manifiesta las verdades que ya debería poseer, desarrollándolas a partir del acto originario de la fe. La Iglesia se pone sólo y siempre *al servicio de la conciencia*, ayudándola a no ser zarandeada aquí y allá por cualquier viento de doctrina según el engaño de los hombres (cf. *Ef* 4, 14), a no desviarse de la verdad sobre el bien del hombre, sino a alcanzar con seguridad, especialmente en las cuestiones más difíciles, la verdad y a mantenerse en ella.

III. La elección fundamental y los comportamientos concretos

«Sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne» (Gál 5, 13)

65. El interés por la libertad, hoy agudizado particularmente, induce a muchos estudiosos de ciencias humanas o teológicas a desarrollar un análisis más penetrante de su naturaleza y sus dinámicos. Justamente se pone de relieve que la libertad no es sólo la elección por esta o aquella acción particular; sino que es también, dentro de esa elección, *decisión sobre sí* y disposición de la propia vida a favor o en contra del Bien, a favor o en contra de la Verdad; en última instancia, a favor o en contra de Dios. Justamente se subraya la importancia eminente de algunas decisiones que dan *forma* a toda la vida moral de un hombre determinado, configurándose como el cauce en el cual también podrán situarse y desarrollarse otras decisiones cotidianas particulares.

Sin embargo, algunos autores proponen una revisión mucho más radical de la *relación entre persona y actos*. Hablan de una *libertad fundamental*, más profunda y diversa de la libertad de elección, sin cuya consideración no se podrían comprender ni valorar correctamente los actos humanos. Según estos autores, la *función clave en la vida moral* habría que atribuirla a una *opción fundamental*, actuada por aquella libertad fundamental mediante la cual la persona decide globalmente sobre sí misma, no a través de una elección determinada y consciente a nivel reflejo, sino en forma *transcendental* y *atemática*. Los *actos particulares* derivados de esta opción constituirían solamente unas tentativas parciales y nunca resolutivas para expresarla, serían solamente *signos* o síntomas de ella. Objeto inmediato de estos actos —se dice— no es el Bien absoluto (ante el cual la libertad de la persona se expresaría a nivel transcendental), sino que son los bienes particulares (llamados también *categoriales*). Ahora bien, según la opinión de algunos teólogos, ninguno de estos bienes, parciales por su naturaleza, podría determinar la libertad del hombre como persona en su totalidad, aunque el hombre solamente pueda expresar la propia opción fundamental mediante la realización o el rechazo de aquéllos.

De esta manera, se llega a introducir una *distinción entre la opción fundamental y las elecciones deliberadas de un comportamiento concreto*; una distinción que en algunos autores asume la forma de una *disociación*, en cuanto circunscriben expresamente el *bien* y el *mal* moral a la dimensión transcendental propia de la opción fundamental, calificando como *rectas* o *equivocadas* las elecciones de comportamientos particulares *intramundanos*, es decir, referidos a las relaciones del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo de las cosas. De este modo, parece delinarse dentro del comportamiento humano una escisión entre dos niveles de moralidad: por una parte el orden del bien y del mal, que depende de la voluntad, y, por otra, los comportamientos determinados, los cuales son juzgados como moralmente rectos o equivocados haciéndolo depender sólo de un cálculo técnico de la proporción entre bienes y males *premorales* o *físicos*, que siguen efectivamente a la acción. Y esto hasta el punto de que un comportamiento concreto, incluso elegido libremente, es considerado como un proceso simplemente físico, y no según los criterios propios de un acto humano. El resultado al que se llega es el de reservar la calificación propiamente moral de la persona a la opción fundamental, sustrayéndola —o

atenuándola— a la elección de los actos particulares y de los comportamientos concretos.

66. No hay duda de que la doctrina moral cristiana, en sus mismas raíces bíblicas, reconoce la específica importancia de una elección fundamental que califica la vida moral y que compromete la libertad a nivel radical ante Dios. Se trata de la *elección de la fe*, de la *obediencia de la fe* (cf. *Rm* 16, 26), por la que «el hombre se entrega entera y libremente a Dios, y le ofrece "el homenaje total de su entendimiento y voluntad"» [112](#). Esta fe, que actúa por la caridad (cf. *Ga* 5, 6), proviene de lo más íntimo del hombre, de su «corazón» (cf. *Rm* 10, 10), y desde aquí viene llamada a fructificar en las obras (cf. *Mt* 12, 33-35; *Lc* 6, 43-45; *Rm* 8, 5-8; *Ga* 5, 22). En el Decálogo se encuentra, al inicio de los diversos mandamientos, la cláusula fundamental: «Yo, el Señor, soy tu Dios» (*Ex* 20, 2), la cual, confiriendo el sentido original a las múltiples y varias prescripciones particulares, asegura a la moral de la Alianza una fisonomía de totalidad, unidad y profundidad. La elección fundamental de Israel se refiere, por tanto, al mandamiento fundamental (cf. *Jos* 24, 14-25; *Ex* 19, 3-8; *Mi* 6, 8). También la moral de la nueva alianza está dominada por la llamada fundamental de Jesús a su *seguimiento* —al joven le dice: «Si quieres ser perfecto... ven, y sígueme» (*Mt* 19, 21)—; y el discípulo responde a esa llamada con una decisión y una elección radical. Las parábolas evangélicas del tesoro y de la perla preciosa, por los que se vende todo cuanto se posee, son imágenes elocuentes y eficaces del carácter radical e incondicionado de la elección que exige el reino de Dios. La radicalidad de la elección para seguir a Jesús está expresada maravillosamente en sus palabras: «Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará» (*Mc* 8, 35).

La llamada de Jesús «ven y sígueme» marca la máxima exaltación posible de la libertad del hombre y, al mismo tiempo, atestigua la verdad y la obligación de los actos de fe y de decisiones que se pueden calificar de opción fundamental. Encontramos una análoga exaltación de la libertad humana en las palabras de san Pablo: «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (*Ga* 5, 13). Pero el Apóstol añade inmediatamente una grave advertencia: «Con tal de que no toméis de esa libertad pretexto para la carne». En esta exhortación resuenan sus palabras precedentes: «Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (*Ga* 5, 1). El apóstol Pablo nos invita a la vigilancia, pues la libertad sufre siempre la insidia de la esclavitud. Tal es precisamente el caso de un acto de fe —en el sentido de una opción fundamental— que es disociado de la elección de los actos particulares según las corrientes anteriormente mencionadas.

67. Por tanto, dichas teorías son contrarias a la misma enseñanza bíblica, que concibe la opción fundamental como una verdadera y propia elección de la libertad y vincula profundamente esta elección a los actos particulares. Mediante la elección fundamental, el hombre es capaz de orientar su vida y —con la ayuda de la gracia— tender a su fin siguiendo la llamada divina. Pero esta capacidad se ejerce de hecho en las elecciones particulares de actos determinados, mediante los cuales el hombre se conforma deliberadamente con la voluntad, la sabiduría y la ley de Dios. Por tanto, se afirma que *la llamada opción fundamental, en la medida en que se*

diferencia de una intención genérica y, por ello, no determinada todavía en una forma vinculante de la libertad, se actúa siempre mediante elecciones conscientes y libres. Precisamente por esto, la opción fundamental es revocada cuando el hombre compromete su libertad en elecciones conscientes de sentido contrario, en materia moral grave.

Separar la opción fundamental de los comportamientos concretos significa contradecir la integridad sustancial o la unidad personal del agente moral en su cuerpo y en su alma. Una opción fundamental, entendida sin considerar explícitamente las potencialidades que pone en acto y las determinaciones que la expresan, no hace justicia a la finalidad racional inmanente al obrar del hombre y a cada una de sus elecciones deliberadas. En realidad, la moralidad de los actos humanos no se reivindica solamente por la intención, por la orientación u opción fundamental, interpretada en el sentido de una intención vacía de contenidos vinculantes bien precisos, o de una intención a la que no corresponde un esfuerzo real en las diversas obligaciones de la vida moral. La moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad u oposición de la elección deliberada de un comportamiento concreto respecto a la dignidad y a la vocación integral de la persona humana. Toda elección implica siempre una referencia de la voluntad deliberada a los bienes y a los males, indicados por la ley natural como bienes que hay que conseguir y males que hay que evitar. En el caso de los preceptos morales positivos, la prudencia ha de jugar siempre el papel de verificar su incumbencia en una determinada situación, por ejemplo, teniendo en cuenta otros deberes quizás más importantes o urgentes. Pero los preceptos morales negativos, es decir, los que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos, no admiten ninguna excepción legítima; no dejan ningún espacio moralmente aceptable para la *creatividad* de alguna determinación contraria. Una vez reconocida concretamente la especie moral de una acción prohibida por una norma universal, el acto moralmente bueno es sólo aquel que obedece a la ley moral y se abstiene de la acción que dicha ley prohíbe.

68. Con todo, es necesario añadir una importante consideración pastoral. En la lógica de las teorías mencionadas anteriormente, el hombre, en virtud de una opción fundamental, podría permanecer fiel a Dios independientemente de la mayor o menor conformidad de algunas de sus elecciones y de sus actos concretos con las normas o reglas morales específicas. En virtud de una opción primordial por la caridad, el hombre —según estas corrientes— podría mantenerse moralmente bueno, perseverar en la gracia de Dios, alcanzar la propia salvación, aunque algunos de sus comportamientos concretos sean contrarios deliberada y gravemente a los mandamientos de Dios.

En realidad, el hombre no va a la perdición solamente por la infidelidad a la opción fundamental, según la cual se ha entregado «entera y libremente a Dios» [113](#). Con cualquier pecado mortal cometido deliberadamente, el hombre ofende a Dios que ha dado la ley y, por tanto, se hace culpable frente a toda la ley (cf. *St 2*, 8-11); a pesar de conservar la fe, pierde la «gracia santificante», la «caridad» y la «bienaventuranza eterna» [114](#). «La gracia de la justificación que

se ha recibido —enseña el concilio de Trento— no sólo se pierde por la infidelidad, por la cual se pierde incluso la fe, sino por cualquier otro pecado mortal» [115](#).

Pecado mortal y venial

69. Las consideraciones en torno a la opción fundamental, como hemos visto, han inducido a algunos teólogos a someter también a una profunda revisión la distinción tradicional entre los pecados *mortales* y los pecados *veniales*; subrayan que la oposición a la ley de Dios, que causa la pérdida de la gracia santificante —y, en el caso de muerte en tal estado de pecado, la condenación eterna—, solamente puede ser fruto de un acto que compromete a la persona en su totalidad, es decir, un acto de opción fundamental. Según estos teólogos, el pecado mortal, que separa al hombre de Dios, se verificaría solamente en el rechazo de Dios, que se realiza a un nivel de libertad no identificable con un acto de elección ni al que se puede llegar con un conocimiento sólo reflejo. En este sentido —añaden— es difícil, al menos psicológicamente, aceptar el hecho de que un cristiano, que quiere permanecer unido a Jesucristo y a su Iglesia, pueda cometer pecados mortales tan fácil y repetidamente, como parece indicar a veces la *materia* misma de sus actos. Igualmente, sería difícil aceptar que el hombre sea capaz, en un breve período de tiempo, de romper radicalmente el vínculo de comunión con Dios y de convertirse sucesivamente a él mediante una penitencia sincera. Por tanto, es necesario —se afirma— medir la gravedad del pecado según el grado de compromiso de libertad de la persona que realiza un acto, y no según la materia de dicho acto.

70. La exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* ha confirmado la importancia y la actualidad permanente de la distinción entre pecados mortales y veniales, según la tradición de la Iglesia. Y el Sínodo de los obispos de 1983, del cual ha emanado dicha exhortación, «no sólo ha vuelto a afirmar cuanto fue proclamado por el concilio de Trento sobre la existencia y la naturaleza de los pecados mortales y veniales, sino que ha querido recordar que es *pecado mortal* lo que tiene como objeto una materia grave y que, además, es cometido con pleno conocimiento y deliberado consentimiento» [116](#).

La afirmación del concilio de Trento no considera solamente la *materia grave* del pecado mortal, sino que recuerda también, como una condición necesaria suya, el *pleno conocimiento y consentimiento deliberado*. Por lo demás, tanto en la teología moral como en la práctica pastoral, son bien conocidos los casos en los que un acto grave, por su materia, no constituye un pecado mortal por razón del conocimiento no pleno o del consentimiento no deliberado de quien lo comete. Por otra parte, «se deberá evitar reducir el pecado mortal a un acto de "*opción fundamental*" —como hoy se suele decir— contra Dios», concebido ya sea como explícito y formal desprecio de Dios y del prójimo, ya sea como implícito y no reflexivo rechazo del amor. «Se comete, en efecto, un pecado mortal también cuando el hombre, sabiéndolo y queriéndolo, elige, por el motivo que sea, algo gravemente desordenado. En efecto, en esta elección está ya incluido un desprecio del precepto divino, un rechazo del amor de Dios hacia la humanidad y

hacia toda la creación: el hombre se aleja de Dios y pierde la caridad. *La orientación fundamental puede, pues, ser radicalmente modificada por actos particulares.* Sin duda pueden darse situaciones muy complejas y oscuras bajo el aspecto psicológico, que influyen en la imputabilidad subjetiva del pecador. Pero de la consideración de la esfera psicológica no se puede pasar a la constitución de una categoría teológica, como es concretamente la "opción fundamental" entendida de tal modo que, en el plano objetivo, cambie o ponga en duda la concepción tradicional de pecado mortal» [117](#).

De este modo, la disociación entre opción fundamental y decisiones deliberadas de comportamientos determinados, desordenados en sí mismos o por las circunstancias, que podrían no cuestionarla, comporta el desconocimiento de la doctrina católica sobre el pecado mortal: «Siguiendo la tradición de la Iglesia, llamamos *pecado mortal* al acto, mediante el cual un hombre, con libertad y conocimiento, rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volverse a sí mismo, a alguna realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina («*conversio ad creaturam*»). Esto puede ocurrir de modo directo y formal, como en los pecados de idolatría, apostasía y ateísmo; o de modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia a los mandamientos de Dios en materia grave» [118](#).

IV. El acto moral

Teleología y teleologismo

71. La relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, que encuentra su ámbito vital y profundo en la conciencia moral, se manifiesta y realiza en los *actos humanos*. Es precisamente mediante sus actos como el hombre se perfecciona en cuanto tal, como persona llamada a buscar espontáneamente a su Creador y a alcanzar libremente, mediante su adhesión a él, la perfección feliz y plena [119](#).

Los actos humanos son actos morales, porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos [120](#). Éstos no producen sólo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su *profunda fisonomía espiritual*, como pone de relieve, de modo sugestivo, san Gregorio Niseno: «Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre y, así, *nosotros somos* en cierto modo *nuestros mismos progenitores*, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos» [121](#).

72. La *moralidad de los actos* está definida por la relación de la libertad del hombre con el bien

auténtico. Dicho bien es establecido, como ley eterna, por la sabiduría de Dios que ordena todo ser a su fin. Esta ley eterna es conocida tanto por medio de la razón natural del hombre (y, de esta manera, es *ley natural*), cuanto —de modo integral y perfecto— por medio de la revelación sobrenatural de Dios (y por ello es llamada *ley divina*). El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones de la libertad están *conformes con el verdadero bien del hombre* y expresan así la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último, es decir, Dios mismo: el bien supremo en el cual el hombre encuentra su plena y perfecta felicidad. La pregunta inicial del diálogo del joven con Jesús: «¿Qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?» (*Mt 19, 16*) evidencia inmediatamente el vínculo esencial entre *el valor moral de un acto y el fin último del hombre*. Jesús, en su respuesta, confirma la convicción de su interlocutor: el cumplimiento de actos buenos, mandados por el único que es «Bueno», constituye la condición indispensable y el camino para la felicidad eterna: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (*Mt 19, 17*). La respuesta de Jesús remitiendo a los mandamientos manifiesta también que el camino hacia el fin está marcado por el respeto de las leyes divinas que tutelan el bien humano. *Sólo el acto conforme al bien puede ser camino que conduce a la vida*.

La ordenación racional del acto humano hacia el bien en toda su verdad y la búsqueda voluntaria de este bien, conocido por la razón, constituyen la moralidad. Por tanto, el obrar humano no puede ser valorado moralmente bueno sólo porque sea funcional para alcanzar este o aquel fin que persigue, o simplemente porque la intención del sujeto sea buena [122](#). El obrar es moralmente bueno cuando testimonia y expresa la ordenación voluntaria de la persona al fin último y la conformidad de la acción concreta con el bien humano, tal y como es reconocido en su verdad por la razón. Si el objeto de la acción concreta no está en sintonía con el verdadero bien de la persona, la elección de tal acción hace moralmente mala a nuestra voluntad y a nosotros mismos y, por consiguiente, nos pone en contradicción con nuestro fin último, el bien supremo, es decir, Dios mismo.

73. El cristiano, gracias a la revelación de Dios y a la fe, conoce la *novedad* que marca la moralidad de sus actos; éstos están llamados a expresar la mayor o menor coherencia con la dignidad y vocación que le han sido dadas por la gracia: en Jesucristo y en su Espíritu, el cristiano es *creatura nueva*, hijo de Dios, y mediante sus actos manifiesta su conformidad o divergencia con la imagen del Hijo que es el primogénito entre muchos hermanos (cf. *Rm 8, 29*), vive su fidelidad o infidelidad al don del Espíritu y se abre o se cierra a la vida eterna, a la comunión de visión, de amor y beatitud con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo [123](#). Cristo «nos forma según su imagen —dice san Cirilo de Alejandría—, de modo que los rasgos de su naturaleza divina resplandecen en nosotros a través de la santificación y la justicia y la vida buena y virtuosa... La belleza de esta imagen resplandece en nosotros que estamos en Cristo, cuando, por las obras, nos manifestamos como hombres buenos» [124](#).

En este sentido, la vida moral posee un *carácter «teleológico»* esencial, porque consiste en la ordenación deliberada de los actos humanos a Dios, sumo bien y fin (*telos*) último del hombre. Lo

testimonia, una vez más, la pregunta del joven a Jesús: «¿Qué he de hacer de bueno para conseguir la vida eterna?». Pero esta ordenación al fin último no es una dimensión subjetivista que dependa sólo de la intención. Aquélla presupone que tales actos sean en sí mismos ordenables a este fin, en cuanto son conformes al auténtico bien moral del hombre, tutelado por los mandamientos. Esto es lo que Jesús mismo recuerda en la respuesta al joven: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19, 17).

Evidentemente debe ser una ordenación racional y libre, consciente y deliberada, en virtud de la cual el hombre es responsable de sus actos y está sometido al juicio de Dios, juez justo y bueno que premia el bien y castiga el mal, como nos lo recuerda el apóstol Pablo: «Es necesario que todos nosotros seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal» (2 Co 5, 10).

74. Pero, ¿de qué depende la calificación moral del obrar libre del hombre? ¿Cómo se asegura esta *ordenación de los actos humanos hacia Dios*? ¿Solamente depende de la *intención* que sea conforme al fin último, al bien supremo, o de las *circunstancias* —y, en particular, de las *consecuencias*— que caracterizan el obrar del hombre, o no depende también —y sobre todo— del *objeto* mismo de los actos humanos?

Éste es el problema llamado tradicionalmente de las «fuentes de la moralidad». Precisamente con relación a este problema, en las últimas décadas se han manifestado nuevas —o renovadas— tendencias culturales y teológicas que exigen un cuidadoso discernimiento por parte del Magisterio de la Iglesia.

Algunas *teorías éticas*, denominadas «*teleológicas*», dedican especial atención a la conformidad de los actos humanos con los fines perseguidos por el agente y con los valores que él percibe. Los criterios para valorar la rectitud moral de una acción se toman de la *ponderación de los bienes* que hay que conseguir o de los valores que hay que respetar. Para algunos, el comportamiento concreto sería recto o equivocado según pueda o no producir un estado de cosas mejores para todas las personas interesadas: sería recto el comportamiento capaz de *maximalizar* los bienes y *minimizar* los males.

Muchos de los moralistas católicos que siguen esta orientación, buscan distanciarse del utilitarismo y del pragmatismo, para los cuales la moralidad de los actos humanos sería juzgada sin hacer referencia al verdadero fin último del hombre. Con razón, se dan cuenta de la necesidad de encontrar argumentos racionales, cada vez más consistentes, para justificar las exigencias y fundamentar las normas de la vida moral. Dicha búsqueda es legítima y necesaria por el hecho de que el orden moral, establecido por la ley natural, es, en línea de principio, accesible a la razón humana. Se trata, además, de una búsqueda que sintoniza con las exigencias del diálogo y la colaboración con los no-católicos y los no-creyentes, especialmente en las sociedades pluralistas.

75. Pero en el ámbito del esfuerzo por elaborar esa moral racional —a veces llamada por esto *moral autónoma*—, existen *falsas soluciones, vinculadas particularmente a una comprensión inadecuada del objeto del obrar moral*. Algunos no consideran suficientemente el hecho de que la voluntad está implicada en las elecciones concretas que realiza: esas son condiciones de su bondad moral y de su ordenación al fin último de la persona. Otros se inspiran además en una concepción de la libertad que prescinde de las condiciones efectivas de su ejercicio, de su referencia objetiva a la verdad sobre el bien, de su determinación mediante elecciones de comportamientos concretos. Y así, según estas teorías, la voluntad libre no estaría ni moralmente sometida a obligaciones determinadas, ni vinculada por sus elecciones, a pesar de no dejar de ser responsable de los propios actos y de sus consecuencias. Este «*teleologismo*», como método de reencuentro de la norma moral, puede, entonces, ser llamado —según terminologías y enfoques tomados de diferentes corrientes de pensamiento— «*consecuencialismo*» o «*proporcionalismo*». El primero pretende obtener los criterios de la rectitud de un obrar determinado sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé pueden derivarse de la ejecución de una decisión. El segundo, ponderando entre sí los valores y los bienes que persiguen, se centra más bien en la proporción reconocida entre los efectos buenos o malos, en vista del *bien mayor* o del *mal menor*, que sean efectivamente posibles en una situación determinada.

Las teorías éticas teleológicas (proporcionalismo, consecuencialismo), aun reconociendo que los valores morales son señalados por la razón y la revelación, no admiten que se pueda formular una prohibición absoluta de comportamientos determinados que, en cualquier circunstancia y cultura, contrasten con aquellos valores. El sujeto que obra sería responsable de la consecución de los valores que se persiguen, pero según un doble aspecto: en efecto, los valores o bienes implicados en un acto humano, sería, desde un punto de vista, *de orden moral* (con relación a valores propiamente morales, como el amor de Dios, la benevolencia hacia el prójimo, la justicia, etc) y, desde otro, *de orden pre-moral*, llamado también no-moral, físico u óntico (con relación a las ventajas e inconvenientes originados sea a aquel que actúa, sea a toda persona implicada antes o después, como por ejemplo la salud o su lesión, la integridad física, la vida, la muerte, la pérdida de bienes materiales, etc).

En un mundo en el que el bien estaría siempre mezclado con el mal y cualquier efecto bueno estaría vinculado con otros efectos malos, la moralidad del acto se juzgaría de modo diferenciado: su *bondad* moral, sobre la base de la intención del sujeto, referida a los bienes morales; y su rectitud, sobre la base de la consideración de los efectos o consecuencias previsibles y de su proporción. Por consiguiente, los comportamientos concretos serían calificados como *rectos* o *equivocados*, sin que por esto sea posible valorar la voluntad de la persona que los elige como moralmente *buena* o *mala*. De este modo, un acto que, oponiéndose a normas universales negativas viola directamente bienes considerados como pre-morales, podría ser calificado como moralmente admisible si la intención del sujeto se concentra, según una *responsable* ponderación de los bienes implicados en la acción concreta, sobre el valor moral considerado decisivo en la circunstancia. La valoración de las consecuencias de la acción, en virtud de la proporción del acto

con sus efectos y de los efectos entre sí, sólo afectaría al orden pre-moral. Sobre la especificidad moral de los actos, esto es, sobre su bondad o maldad, decidiría exclusivamente la fidelidad de la persona a los valores más altos de la caridad y de la prudencia, sin que esta fidelidad sea incompatible necesariamente con decisiones contrarias a ciertos preceptos morales particulares. Incluso en materia grave, estos últimos deberán ser considerados como normas operativas siempre relativas y susceptibles de excepciones. En esta perspectiva, el consentimiento otorgado a ciertos comportamientos declarados ilícitos por la moral tradicional no implicaría una malicia moral objetiva.

El objeto del acto deliberado

76. Estas teorías pueden adquirir una cierta fuerza persuasiva por su afinidad con la mentalidad científica, preocupada, con razón, de ordenar las actividades técnicas y económicas según el cálculo de los recursos y los beneficios, de los procedimientos y los efectos. Pretenden liberar de las imposiciones de una moral de la obligación, voluntarista y arbitraria, que resultaría inhumana.

Sin embargo, semejantes teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia, en cuanto creen poder justificar, como moralmente buenas, elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural. Estas teorías no pueden apelar a la tradición moral católica, pues, si bien es verdad que en esta última se ha desarrollado una casuística atenta a ponderar en algunas situaciones concretas las posibilidades mayores de bien, es igualmente verdad que esto se refería solamente a los casos en los que la ley era incierta y, por consiguiente, no ponía en discusión la validez absoluta de los preceptos morales negativos, que obligan sin excepción. Los fieles están obligados a reconocer y respetar los preceptos morales específicos, declarados y enseñados por la Iglesia en el nombre de Dios, Creador y Señor [125](#). Cuando el apóstol Pablo recapitula el cumplimiento de la Ley en el precepto de amar al prójimo como a sí mismo (cf. *Rm* 13, 8-10), no atenúa los mandamientos, sino que, sobre todo, los confirma, desde el momento en que revela sus exigencias y gravedad. *El amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables de la observancia de los mandamientos de la Alianza, renovada en la sangre de Jesucristo y en el don del Espíritu Santo. Es un honor para los cristianos obedecer a Dios antes que a los hombres (cf. Hch 4, 19; 5, 29) e incluso aceptar el martirio a causa de ello, como han hecho los santos y las santas del Antiguo y del Nuevo Testamento, reconocidos como tales por haber dado su vida antes que realizar este o aquel gesto particular contrario a la fe o la virtud.*

77. Para ofrecer los criterios racionales de una justa decisión moral, las mencionadas teorías tienen en cuenta la *intención* y las *consecuencias* de la acción humana. Ciertamente hay que dar gran importancia ya sea a la intención —como Jesús insiste con particular fuerza en abierta contraposición con los escribas y fariseos, que prescribían minuciosamente ciertas obras externas sin atender al corazón (cf. *Mc* 7, 20-21; *Mt* 15, 19)—, ya sea a los bienes obtenidos y los males evitados como consecuencia de un acto particular. Se trata de una exigencia de responsabilidad. Pero la consideración de estas consecuencias —así como de las intenciones— no es suficiente

para valorar la calidad moral de una elección concreta. La ponderación de los bienes y los males, previsible como consecuencia de una acción, no es un método adecuado para determinar si la elección de aquel comportamiento concreto es, *según su especie o en sí misma*, moralmente buena o mala, lícita o ilícita. Las consecuencias previsible pertenecen a aquellas circunstancias del acto que, aunque puedan modificar la gravedad de una acción mala, no pueden cambiar, sin embargo, la especie moral.

Por otra parte, cada uno conoce las dificultades o, mejor dicho, la imposibilidad, de valorar todas las consecuencias y todos los efectos buenos o malos —denominados pre-morales— de los propios actos: un cálculo racional exhaustivo no es posible. Entonces, ¿qué hay que hacer para establecer unas proporciones que dependen de una valoración, cuyos criterios permanecen oscuros? ¿Cómo podría justificarse una obligación absoluta sobre cálculos tan discutibles?

78. *La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada*, como lo prueba también el penetrante análisis, aún válido, de santo Tomás [126](#). Así pues, para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*. En efecto, el objeto del acto del querer es un comportamiento elegido libremente. Y en cuanto es conforme con el orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad, nos perfecciona moralmente y nos dispone a reconocer nuestro fin último en el bien perfecto, el amor originario. Por tanto, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa. En este sentido, como enseña el *Catecismo de la Iglesia católica*, «hay comportamientos concretos cuya elección es siempre errada porque ésta comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral» [127](#). «Sucede frecuentemente —afirma el Aquinate— que el hombre actúe con buena intención, pero sin provecho espiritual porque le falta la buena voluntad. Por ejemplo, uno roba para ayudar a los pobres: en este caso, si bien la intención es buena, falta la rectitud de la voluntad porque las obras son malas. En conclusión, la buena intención no autoriza a hacer ninguna obra mala. "Algunos dicen: hagamos el mal para que venga el bien. Estos bien merecen la propia condena" (*Rm 3, 8*)» [128](#).

La razón por la que no basta la buena intención, sino que es necesaria también la recta elección de las obras, reside en el hecho de que el acto humano depende de su objeto, o sea si éste es o no es «ordenable» a Dios, al único que es «Bueno», y así realiza la perfección de la persona. Por tanto, el acto es bueno si su objeto es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella. La ética cristiana, que privilegia la atención al objeto moral, no rechaza considerar la *teleología* interior del obrar, en cuanto orientado a promover el verdadero bien de la persona, sino que reconoce que éste sólo se pretende realmente cuando se respetan los elementos esenciales de la naturaleza humana. El acto humano, bueno según su objeto, es «ordenable» también al fin último. El mismo acto alcanza después su perfección última

y decisiva cuando la voluntad lo *ordena efectivamente* a Dios mediante la caridad. A este respecto, el patrono de los moralistas y confesores enseña: «No basta realizar obras buenas, sino que es preciso hacerlas bien. Para que nuestras obras sean buenas y perfectas, es necesario hacerlas con el fin puro de agradar a Dios» [129](#).

El «mal intrínseco»: no es lícito hacer el mal para lograr el bien (cf. Rm 3, 8)

79. Así pues, *hay que rechazar la tesis*, característica de las teorías teleológicas y proporcionalistas, *según la cual sería imposible calificar como moralmente mala según su especie* —su «objeto»— *la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que la elección es hecha o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas.*

El elemento primario y decisivo para el juicio moral es el objeto del acto humano, el cual decide sobre su «ordenabilidad» *al bien y al fin último que es Dios*. Tal «ordenabilidad» es aprehendida por la razón en el mismo ser del hombre, considerado en su verdad integral, y, por tanto, en sus inclinaciones naturales, en sus dinamismos y sus finalidades, que también tienen siempre una dimensión espiritual: éstos son exactamente los contenidos de la ley natural y, por consiguiente, el conjunto ordenado de los *bienes para la persona* que se ponen al servicio del *bien de la persona*, del bien que es ella misma y su perfección. Estos son los bienes tutelados por los mandamientos, los cuales, según Santo Tomás, contienen toda la ley natural [130](#).

80. Ahora bien, la razón testimonia que existen objetos del acto humano que se configuran como *no-ordenables* a Dios, porque contradicen radicalmente el bien de la persona, creada a su imagen. Son los actos que, en la tradición moral de la Iglesia, han sido denominados *intrínsecamente malos* («*intrinsece malum*»): lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa, y de las circunstancias. Por esto, sin negar en absoluto el influjo que sobre la moralidad tienen las circunstancias y, sobre todo, las intenciones, la Iglesia enseña que «existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto» [131](#). El mismo concilio Vaticano II, en el marco del respeto debido a la persona humana, ofrece una amplia ejemplificación de tales actos: «Todo lo que se opone a la vida, como los homicidios de cualquier género, los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario; todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas corporales y mentales, incluso los intentos de coacción psicológica; todo lo que ofende a la dignidad humana, como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; también las condiciones ignominiosas de trabajo en las que los obreros son tratados como meros instrumentos de lucro, no como personas libres y responsables; todas estas cosas y otras semejantes son ciertamente oprobios que, al corromper la civilización humana, deshonran más a quienes los practican que a quienes padecen la injusticia y son totalmente contrarios al honor

debido al Creador» [132](#).

Sobre los actos intrínsecamente malos y refiriéndose a las prácticas contraceptivas mediante las cuales el acto conyugal es realizado intencionalmente infecundo, Pablo VI enseña: «En verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien (cf. *Rm* 3, 8), es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social» [133](#).

81. La Iglesia, al enseñar la existencia de actos intrínsecamente malos, acoge la doctrina de la sagrada Escritura. El apóstol Pablo afirma de modo categórico: «¡No os engañéis! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el reino de Dios» (*1 Co* 6, 9-10).

Si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no pueden suprimirla: son actos *irremediabilmente* malos, por sí y en sí mismos no son ordenables a Dios y al bien de la persona: «En cuanto a los actos que son por sí mismos pecados (*cum iam opera ipsa peccata sunt*) —dice san Agustín—, como el robo, la fornicación, la blasfemia u otros actos semejantes, ¿quién osará afirmar que cumpliéndolos por motivos buenos (*bonis causis*), ya no serían pecados o —conclusión más absurda aún— que serían pecados justificados?» [134](#).

Por esto, las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto *subjetivamente* honesto o justificable como elección.

82. Por otra parte, la intención es buena cuando apunta al verdadero bien de la persona con relación a su fin último. Pero los actos, cuyo objeto es *no-ordenable* a Dios e *indigno de la persona humana*, se oponen siempre y en todos los casos a este bien. En este sentido, el respeto a las normas que prohíben tales actos y que obligan «*semper et pro semper*», o sea sin excepción alguna, no sólo no limita la buena intención, sino que hasta constituye su expresión fundamental.

La *doctrina del objeto*, como fuente de la moralidad, representa una explicitación auténtica de la moral bíblica de la Alianza y de los mandamientos, de la caridad y de las virtudes. La calidad moral del obrar humano depende de esta fidelidad a los mandamientos, expresión de obediencia y de amor. Por esto, —volvemos a decirlo—, hay que rechazar como errónea la opinión que considera imposible calificar moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados, prescindiendo de la intención por la cual se hace la elección o por la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las

personas interesadas. Sin esta *determinación racional de la moralidad del obrar humano*, sería imposible afirmar un *orden moral objetivo* [135](#) y establecer cualquier norma determinada, desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepciones; y esto sería a costa de la fraternidad humana y de la verdad sobre el bien, así como en detrimento de la comunión eclesial.

83. Como se ve, en la cuestión de la moralidad de los actos humanos y particularmente en la de la existencia de los actos intrínsecamente malos, se concentra en cierto sentido *la cuestión misma del hombre*, de su *verdad* y de las consecuencias morales que se derivan de ello.

Reconociendo y enseñando la existencia del mal intrínseco en determinados actos humanos, la Iglesia permanece fiel a la verdad integral sobre el hombre y, por ello, lo respeta y promueve en su dignidad y vocación. En consecuencia, debe rechazar las teorías expuestas más arriba, que contrastan con esta verdad.

Sin embargo, es necesario que nosotros, hermanos en el episcopado, no nos limitemos sólo a exhortar a los fieles sobre los errores y peligros de algunas teorías éticas. Ante todo, debemos mostrar el fascinante esplendor de aquella verdad que es Jesucristo mismo. En él, que es la Verdad (cf. *Jn* 14, 6), el hombre puede, mediante los actos buenos, comprender plenamente y vivir perfectamente su vocación a la libertad en la obediencia a la ley divina, que se compendia en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Es cuanto acontece con el don del Espíritu Santo, Espíritu de verdad, de libertad y amor: en él nos es dado interiorizar la ley y percibirla y vivirla como el dinamismo de la verdadera libertad personal: «la ley perfecta de la libertad» (*St* 1, 25).

CAPITULO III

"PARA NO DESVIRTUAR LA CRUZ DE CRISTO" (*1 Cor* 1,17)

El bien moral para la vida de la Iglesia y del mundo

«Para ser libres nos libertó Cristo» (*Ga* 5, 1)

84. La *cuestión fundamental* que las teorías morales recordadas antes plantean con particular intensidad es la relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, es decir, la cuestión de la *relación entre libertad y verdad*.

Según la fe cristiana y la doctrina de la Iglesia «solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en *estar* en la verdad y en *realizar* la verdad» [136](#).

La confrontación entre la posición de la Iglesia y la situación social y cultural actual muestra inmediatamente la urgencia de que precisamente *sobre tal cuestión fundamental* se desarrolle una *intensa acción pastoral por parte de la Iglesia* misma: «La cultura contemporánea ha perdido en gran parte este vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad y, por tanto, volver a conducir al

hombre a redescubrirlo es hoy una de las exigencias propias de la misión de la Iglesia, por la salvación del mundo. La pregunta de Pilato: "¿Qué es la verdad?", emerge también hoy desde la triste perplejidad de un hombre que a menudo ya no sabe *quién es, de dónde viene ni adónde va*. Y así asistimos no pocas veces al pavoroso precipitarse de la persona humana en situaciones de autodestrucción progresiva. De prestar oído a ciertas voces, parece que no se debiera ya reconocer el carácter absoluto indestructible de ningún valor moral. Está ante los ojos de todos el desprecio de la vida humana ya concebida y aún no nacida; la violación permanente de derechos fundamentales de la persona; la inicua destrucción de bienes necesarios para una vida meramente humana. Y lo que es aún más grave: el hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación. La fuerza salvífica de la verdad es contestada y se confía sólo a la libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que es bueno y lo que es malo. Este relativismo se traduce, en el campo teológico, en desconfianza en la sabiduría de Dios, que guía al hombre con la ley moral. A lo que la ley moral prescribe se contraponen las llamadas situaciones concretas, no considerando ya, en definitiva, que la ley de Dios es *siempre* el único verdadero bien del hombre» [137](#).

85. La obra de discernimiento de estas teorías éticas por parte de la Iglesia no se reduce a su denuncia o a su rechazo, sino que trata de guiar con gran amor a todos los fieles en la formación de una conciencia moral que juzgue y lleve a decisiones según verdad, como exhorta el apóstol Pablo: «No os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (*Rm 12, 2*). Esta obra de la Iglesia encuentra su punto de apoyo —su *secreto* formativo— no tanto en los enunciados doctrinales y en las exhortaciones pastorales a la vigilancia, cuanto en *tener la «mirada» fija en el Señor Jesús*. La Iglesia cada día mira con incansable amor a Cristo, plenamente consciente de que sólo en él está la respuesta verdadera y definitiva al problema moral.

Concretamente, *en Jesús crucificado* la Iglesia encuentra la respuesta al interrogante que atormenta hoy a tantos hombres: cómo puede la obediencia a las normas morales universales e inmutables respetar la unicidad e irrepetibilidad de la persona y no atentar a su libertad y dignidad. La Iglesia hace suya la conciencia que el apóstol Pablo tenía de la misión recibida: «Me envió Cristo... a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo...; nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (*1 Co 1, 17. 23-24*). *Cristo crucificado revela el significado auténtico de la libertad, lo vive plenamente en el don total de sí y llama a los discípulos a tomar parte en su misma libertad*.

86. La reflexión racional y la experiencia cotidiana demuestran la debilidad que marca la libertad del hombre. Es libertad real, pero contingente. No tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo,

un límite y una posibilidad. Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad. Es parte constitutiva de la imagen creatural, que fundamenta la dignidad de la persona, en la cual aparece la vocación originaria con la que el Creador llama al hombre al verdadero Bien, y más aún, por la revelación de Cristo, a entrar en amistad con él, participando de su misma vida divina. Es, a la vez, inalienable autoposición y apertura universal a cada ser existente, cuando sale de sí mismo hacia el conocimiento y el amor a los demás¹³⁸. La libertad se fundamenta, pues, en la verdad del hombre y tiende a la comunión.

La razón y la experiencia muestran no sólo la debilidad de la libertad humana, sino también su drama. El hombre descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a la Verdad y al Bien, y que demasiado frecuentemente, prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros. Más aún, dentro de los errores y opciones negativas, el hombre descubre el origen de una rebelión radical que lo lleva a rechazar la Verdad y el Bien para erigirse en principio absoluto de sí mismo: «Seréis como dioses» (*Gn* 3, 5). *La libertad, pues, necesita ser liberada. Cristo es su libertador: «para ser libres nos libertó» él* (*Ga* 5, 1).

87. Cristo manifiesta, ante todo, que el reconocimiento honesto y abierto de la verdad es condición para la auténtica libertad: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (*Jn* 8, 32)¹³⁹. Es la verdad la que hace libres ante el poder y da la fuerza del martirio. Al respecto dice Jesús ante Pilato: «Para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (*Jn* 18, 37). Así los verdaderos adoradores de Dios deben adorarlo «en espíritu y en verdad» (*Jn* 4, 23). *En virtud de esta adoración llegan a ser libres*. Su relación con la verdad y la adoración de Dios se manifiesta en Jesucristo como la raíz más profunda de la libertad.

Jesús manifiesta, además, con su misma vida y no sólo con palabras, que la libertad se realiza en el *amor*, es decir, en el *don de uno mismo*. El que dice: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (*Jn* 15, 13), va libremente al encuentro de la Pasión (cf. *Mt* 26, 46), y en su obediencia al Padre en la cruz da la vida por todos los hombres (cf. *Flp* 2, 6-11). De este modo, la contemplación de Jesús crucificado es la vía maestra por la que la Iglesia debe caminar cada día si quiere comprender el pleno significado de la libertad: el don de uno mismo en el *servicio a Dios y a los hermanos*. La comunión con el Señor resucitado es la fuente inagotable de la que la Iglesia se alimenta incesantemente para vivir en la libertad, darse y servir. San Agustín, al comentar el versículo 2 del salmo 100, «servid al Señor con alegría», dice: «En la casa del Señor libre es la esclavitud. Libre, ya que el servicio no le impone la necesidad, sino la caridad... La caridad te convierta en esclavo, así como la verdad te ha hecho libre... Al mismo tiempo tú eres esclavo y libre: esclavo, porque llegaste a serlo; libre, porque eres amado por Dios, tu creador... Eres esclavo del Señor y eres libre del Señor. ¡No busques una liberación que te lleve lejos de la casa de tu libertador!»¹⁴⁰.

De este modo, la Iglesia, y cada cristiano en ella, está llamado a participar de la *función real* de

Cristo en la cruz (cf. *Jn* 12, 32), de la gracia y de la responsabilidad del Hijo del hombre, que «no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (*Mt* 20, 28) [141](#).

Por lo tanto, Jesús es la síntesis viviente y personal de la perfecta libertad en la obediencia total a la voluntad de Dios. Su carne crucificada es la plena revelación del vínculo indisoluble entre libertad y verdad, así como su resurrección de la muerte es la exaltación suprema de la fecundidad y de la fuerza salvífica de una libertad vivida en la verdad.

***Caminar en la luz* (cf. 1 Jn 1, 7)**

88. La contraposición, más aún, la radical separación entre libertad y verdad es consecuencia, manifestación y realización de *otra dicotomía más grave y nociva: la que se produce entre fe y moral*.

Esta separación constituye una de las preocupaciones pastorales más agudas de la Iglesia en el presente proceso de secularismo, en el cual muchos hombres piensan y viven *como si Dios no existiera*. Nos encontramos ante una mentalidad que abarca —a menudo de manera profunda, vasta y capilar— las actitudes y los comportamientos de los mismos cristianos, cuya fe se debilita y pierde la propia originalidad de nuevo criterio de interpretación y actuación para la existencia personal, familiar y social. En realidad, los criterios de juicio y de elección seguidos por los mismos creyentes se presentan frecuentemente —en el contexto de una cultura ampliamente descristianizada— como extraños e incluso contrapuestos a los del Evangelio.

Es, pues, urgente que los cristianos descubran *la novedad de su fe y su fuerza de juicio* ante la cultura dominante e invadiente: «En otro tiempo fuisteis tinieblas —nos recuerda el apóstol Pablo—; mas ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos de la luz; pues el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad. Examinad qué es lo que agrada al Señor, y no participéis en las obras infructuosas de las tinieblas, antes bien, denunciadlas... Mirad atentamente cómo vivís; que no sea como imprudentes, sino como prudentes; aprovechando bien el tiempo presente, porque los días son malos» (*Ef* 5, 8-11. 15-16; cf. *1 Ts* 5, 4-8).

Urge recuperar y presentar una vez más el verdadero rostro de la fe cristiana, que no es simplemente un conjunto de proposiciones que se han de acoger y ratificar con la mente, sino un conocimiento de Cristo vivido personalmente, una memoria viva de sus mandamientos, una *verdad que se ha de hacer vida*. Pero, una palabra no es acogida auténticamente si no se traduce en hechos, si no es puesta en práctica. La fe es una decisión que afecta a toda la existencia; es encuentro, diálogo, comunión de amor y de vida del creyente con Jesucristo, camino, verdad y vida (cf. *Jn* 14, 6). Implica un acto de confianza y abandono en Cristo, y nos ayuda a vivir como él vivió (cf. *Ga* 2, 20), o sea, en el mayor amor a Dios y a los hermanos.

89. La fe tiene también un contenido moral: suscita y exige un compromiso coherente de vida;

comporta y perfecciona la acogida y la observancia de los mandamientos divinos. Como dice el evangelista Juan, «Dios es Luz, en él no hay tinieblas alguna. Si decimos que estamos en comunión con él y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad... En esto sabemos que le conocemos: en que guardamos sus mandamientos. Quien dice: "Yo le conozco" y no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él. Pero quien guarda su palabra, ciertamente en él el amor de Dios ha llegado a su plenitud. En esto conocemos que estamos en él. Quien dice que permanece en él, debe vivir como vivió él» (1 Jn 1, 5-6; 2, 3-6).

A través de la vida moral la fe llega a ser *confesión*, no sólo ante Dios, sino también ante los hombres: se convierte en *testimonio*. «Vosotros sois la luz del mundo —dice Jesús—. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte. Ni tampoco se enciende una lámpara y la ponen debajo del celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a todos los que están en la casa. Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestra buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5, 14-16). Estas obras son sobre todo las de la caridad (cf. Mt 25, 31-46) y de la auténtica libertad, que se manifiesta y vive en el don de uno mismo. *Hasta el don total de uno mismo*, como hizo Cristo, que en la cruz «amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (Ef 5, 25). El testimonio de Cristo es fuente, paradigma y auxilio para el testimonio del discípulo, llamado a seguir el mismo camino: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame» (Lc 9, 23). La caridad, según las exigencias del radicalismo evangélico, puede llevar al creyente al testimonio supremo del *martirio*. Siguiendo el ejemplo de Jesús que muere en cruz, escribe Pablo a los cristianos de Efeso: «Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos y vivid en el amor como Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef 5, 1-2).

El martirio, exaltación de la santidad inviolable de la ley de Dios

90. La relación entre fe y moral resplandece con toda su intensidad en el *respeto incondicionado que se debe a las exigencias ineludibles de la dignidad personal de cada hombre*, exigencias tuteladas por las normas morales que prohíben sin excepción los actos intrínsecamente malos. La universalidad y la inmutabilidad de la norma moral manifiestan y, al mismo tiempo, se ponen al servicio de la absoluta dignidad personal, o sea, de la inviolabilidad del hombre, en cuyo rostro brilla el esplendor de Dios (cf. Gn 9, 5-6).

El no poder aceptar las teorías éticas «teleológicas», «consecuencialistas» y «proporcionalistas» que niegan la existencia de normas morales negativas relativas a comportamientos determinados y que son válidas sin excepción, halla una confirmación particularmente elocuente en el hecho del martirio cristiano, que siempre ha acompañado y acompaña la vida de la Iglesia.

91. Ya en la antigua alianza encontramos admirables testimonios de fidelidad a la ley santa de Dios llevada hasta la aceptación voluntaria de la muerte. Ejemplar es la historia de *Susana*: a los dos jueces injustos, que la amenazaban con hacerla matar si se negaba a ceder a su pasión

impura, responde así: «¡Qué aprieto me estrecha por todas partes! Si hago esto, es la muerte para mí; si no lo hago, no escaparé de vosotros. Pero es mejor para mí caer en vuestras manos sin haberlo hecho que pecar delante del Señor» (*Dn* 13, 22-23). Susana, prefiriendo *morir inocente* en manos de los jueces, atestigua no sólo su fe y confianza en Dios sino también su obediencia a la verdad y al orden moral absoluto: con su disponibilidad al martirio, proclama que no es justo hacer lo que la ley de Dios califica como mal para sacar de ello algún bien. Susana elige para sí la *mejor parte*: un testimonio limpidísimo, sin ningún compromiso, de la verdad y del Dios de Israel, sobre el bien; de este modo, manifiesta en sus actos la santidad de Dios.

En los umbrales del Nuevo Testamento, *Juan el Bautista*, rehusando callar la ley del Señor y aliarse con el mal, *murió mártir de la verdad y la justicia*¹⁴² y así fue precursor del Mesías incluso en el martirio (cf. *Mc* 6, 17-29). Por esto, «fue encerrado en la oscuridad de la cárcel aquel que vino a testimoniar la luz y que de la misma luz, que es Cristo, mereció ser llamado lámpara que arde e ilumina... Y fue bautizado en la propia sangre aquel a quien se le había concedido bautizar al Redentor del mundo» ¹⁴³.

En la nueva alianza se encuentran numerosos testimonios de *seguidores de Cristo* —comenzando por el diácono Esteban (cf. *Hch* 6, 8 - 7, 60) y el apóstol Santiago (cf. *Hch* 12, 1-2)— que murieron mártires por confesar su fe y su amor al Maestro y por no renegar de él. En esto han seguido al Señor Jesús, que ante Caifás y Pilato, «rindió tan solemne testimonio» (*1 Tm* 6, 13), confirmando la verdad de su mensaje con el don de la vida. Otros innumerables mártires aceptaron las persecuciones y la muerte antes que hacer el gesto idolátrico de quemar incienso ante la estatua del emperador (cf. *Ap* 13, 7-10). Incluso rechazaron el simular semejante culto, dando así ejemplo del rechazo también de un comportamiento concreto contrario al amor de Dios y al testimonio de la fe. Con la obediencia, ellos confían y entregan, igual que Cristo, su vida al Padre, que podía liberarlos de la muerte (cf. *Hb* 5, 7).

La Iglesia propone el ejemplo de numerosos *santos y santas*, que han testimoniado y defendido la verdad moral hasta el martirio o han preferido la muerte antes que cometer un solo pecado mortal. Elevándolos al honor de los altares, la Iglesia ha canonizado su testimonio y ha declarado verdadero su juicio, según el cual el amor implica obligatoriamente el respeto de sus mandamientos, incluso en las circunstancias más graves, y el rechazo de traicionarlos, aunque fuera con la intención de salvar la propia vida.

92. En el martirio, como confirmación de la inviolabilidad del orden moral, resplandecen la santidad de la ley de Dios y a la vez la intangibilidad de la dignidad personal del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Es una dignidad que nunca se puede envilecer o contrastar, aunque sea con buenas intenciones, cualesquiera que sean las dificultades. Jesús nos exhorta con la máxima severidad: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?» (*Mc* 8, 36).

El martirio demuestra como ilusorio y falso todo *significado humano* que se pretendiese atribuir, aunque fuera en condiciones *excepcionales*, a un acto en sí mismo moralmente malo; más aún, manifiesta abiertamente su verdadero rostro: el de una *violación de la «humanidad» del hombre*, antes aún en quien lo realiza que no en quien lo padece [144](#). El martirio es, pues, también exaltación de la perfecta *humanidad* y de la verdadera *vida* de la persona, como atestigua san Ignacio de Antioquía dirigiéndose a los cristianos de Roma, lugar de su martirio: «Por favor, hermanos, no me privéis de esta vida, no queráis que muera... dejad que pueda contemplar la luz; entonces *seré hombre en pleno sentido*. Permitid que imite la pasión de mi Dios» [145](#).

93. Finalmente, el martirio es un *signo preclaro de la santidad de la Iglesia*: la fidelidad a la ley santa de Dios, atestiguada con la muerte es anuncio solemne y compromiso misionero «*usque ad sanguinem*» para que el esplendor de la verdad moral no sea ofuscado en las costumbres y en la mentalidad de las personas y de la sociedad. Semejante testimonio tiene un valor extraordinario a fin de que no sólo en la sociedad civil sino incluso dentro de las mismas comunidades eclesiales no se caiga en la crisis más peligrosa que puede afectar al hombre: la *confusión del bien y del mal*, que hace imposible construir y conservar el orden moral de los individuos y de las comunidades. Los mártires, y de manera más amplia todos los santos en la Iglesia, con el ejemplo elocuente y fascinador de una vida transfigurada totalmente por el esplendor de la verdad moral, iluminan cada época de la historia despertando el sentido moral. Dando testimonio del bien, ellos representan un reproche viviente para cuantos transgreden la ley (cf. *Sb 2, 2*) y hacen resonar con permanente actualidad las palabras del profeta: «¡Ay, los que llaman al mal bien, y al bien mal; que dan oscuridad por luz, y luz por oscuridad; que dan amargo por dulce, y dulce por amargo!» (*Is 5, 20*).

Si el martirio es el testimonio culminante de la verdad moral, al que relativamente pocos son llamados, existe no obstante un testimonio de coherencia que todos los cristianos deben estar dispuestos a dar cada día, incluso a costa de sufrimientos y de grandes sacrificios. En efecto, ante las múltiples dificultades, que incluso en las circunstancias más ordinarias puede exigir la fidelidad al orden moral, el cristiano, implorando con su oración la gracia de Dios, está llamado a una entrega a veces heroica. Le sostiene la virtud de la fortaleza, que —como enseña san Gregorio Magno— le capacita a «amar las dificultades de este mundo a la vista del premio eterno» [146](#).

94. En el dar testimonio del bien moral absoluto *los cristianos no están solos*. Encuentran una confirmación en el sentido moral de los pueblos y en las grandes tradiciones religiosas y sapienciales del Occidente y del Oriente, que ponen de relieve la acción interior y misteriosa del Espíritu de Dios. Para todos vale la expresión del poeta latino Juvenal: «Considera el mayor crimen preferir la supervivencia al pudor y, por amor de la vida, perder el sentido del vivir» [147](#). La voz de la conciencia ha recordado siempre sin ambigüedad que hay verdades y valores morales por los cuales se debe estar dispuestos a dar incluso la vida. En la palabra y sobre todo en el sacrificio de la vida por el valor moral, la Iglesia da el mismo testimonio de aquella verdad que,

presente ya en la creación, resplandece plenamente en el rostro de Cristo: «Sabemos —dice san Justino— que también han sido odiados y matados aquellos que han seguido las doctrinas de los estoicos, por el hecho de que han demostrado sabiduría al menos en la formulación de la doctrina moral, gracias a la semilla del Verbo que está en toda raza humana» [148](#).

Las normas morales universales e inmutables al servicio de la persona y de la sociedad

95. La doctrina de la Iglesia, y en particular su firmeza en defender la validez universal y permanente de los preceptos que prohíben los actos intrínsecamente malos, es juzgada no pocas veces como signo de una intransigencia intolerable, sobre todo en las situaciones enormemente complejas y conflictivas de la vida moral del hombre y de la sociedad actual. Dicha intransigencia estaría en contraste con la condición maternal de la Iglesia. Ésta —se dice— no muestra comprensión y compasión. Pero, en realidad, la maternidad de la Iglesia no puede separarse jamás de su misión docente, que ella debe realizar siempre como esposa fiel de Cristo, que es la verdad en persona: «Como Maestra, no se cansa de proclamar la norma moral... De tal norma la Iglesia no es ciertamente ni la autora ni el árbitro. En obediencia a la verdad que es Cristo, cuya imagen se refleja en la naturaleza y en la dignidad de la persona humana, la Iglesia interpreta la norma moral y la propone a todos los hombres de buena voluntad, sin esconder las exigencias de radicalidad y de perfección» [149](#).

En realidad, la verdadera comprensión y la genuina compasión deben significar amor a la persona, a su verdadero bien, a su libertad auténtica. Y esto no se da, ciertamente, escondiendo o debilitando la verdad moral, sino proponiéndola con su profundo significado de irradiación de la sabiduría eterna de Dios, recibida por medio de Cristo, y de servicio al hombre, al crecimiento de su libertad y a la búsqueda de su felicidad [150](#).

Al mismo tiempo, la presentación límpida y vigorosa de la verdad moral no puede prescindir nunca de un respeto profundo y sincero —animado por el amor paciente y confiado—, del que el hombre necesita siempre en su camino moral, frecuentemente trabajoso debido a dificultades, debilidades y situaciones dolorosas. La Iglesia, que jamás podrá renunciar al «principio de la verdad y de la coherencia, según el cual no acepta llamar bien al mal y mal al bien» [151](#), ha de estar siempre atenta a no quebrar la caña cascada ni apagar el pabilo vacilante (cf. *Is* 42, 3). El Papa Pablo VI ha escrito: «No disminuir en nada la doctrina salvadora de Cristo es una forma eminente de caridad hacia las almas. Pero ello ha de ir acompañado siempre con la paciencia y la bondad de la que el Señor mismo ha dado ejemplo en su trato con los hombres. Al venir no para juzgar sino para salvar (cf. *Jn* 3, 17), Él fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso hacia las personas» [152](#).

96. La firmeza de la Iglesia en defender las normas morales universales e inmutables no tiene nada de humillante. Está sólo al servicio de la verdadera libertad del hombre. Dado que no hay libertad fuera o contra la verdad, la defensa categórica —esto es, sin concesiones o

compromisos—, de las exigencias absolutamente irrenunciables de la dignidad personal del hombre, debe considerarse camino y condición para la existencia misma de la libertad.

Este servicio está dirigido a *cada hombre*, considerado en la unicidad e irrepetibilidad de su ser y de su existir. Sólo en la obediencia a las normas morales universales el hombre halla plena confirmación de su unicidad como persona y la posibilidad de un verdadero crecimiento moral. Precisamente por esto, dicho servicio está dirigido a *todos los hombres*; no sólo a los individuos, sino también a la comunidad, a la sociedad como tal. En efecto, estas normas constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una verdadera democracia, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus miembros, unidos en sus derechos y deberes. *Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie*. No hay ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los *miserables* de la tierra: ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales.

97. De este modo, las normas morales, y en primer lugar las negativas, que prohíben el mal, manifiestan su *significado* y su *fuerza personal y social*. Protegiendo la inviolable dignidad personal de cada hombre, ayudan a la conservación misma del tejido social humano y a su desarrollo recto y fecundo. En particular, los mandamientos de la segunda tabla del Decálogo, recordados también por Jesús al joven del evangelio (cf. *Mt 19, 18*), constituyen las reglas primordiales de toda vida social.

Estos mandamientos están formulados en términos generales. Pero el hecho de que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» [153](#), permite precisarlos y explicitarlos en un código de comportamiento más detallado. En ese sentido, las reglas morales fundamentales de la vida social comportan unas *exigencias determinadas* a las que deben atenerse tanto los poderes públicos como los ciudadanos. Más allá de las intenciones, a veces buenas, y de las circunstancias, a menudo difíciles, las autoridades civiles y los individuos jamás están autorizados a transgredir los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. Por lo cual, sólo una moral que reconozca normas válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social, tanto nacional como internacional.

La moral y la renovación de la vida social y política

98. Ante las graves formas de injusticia social y económica, así como de corrupción política que padecen pueblos y naciones enteras, aumenta la indignada reacción de muchísimas personas oprimidas y humilladas en sus derechos humanos fundamentales, y se difunde y agudiza cada vez más *la necesidad de una radical renovación* personal y social capaz de asegurar justicia, solidaridad, honestidad y transparencia.

Ciertamente, es largo y fatigoso el camino que hay que recorrer; muchos y grandes son los esfuerzos por realizar para que pueda darse semejante renovación, incluso por las causas múltiples y graves que generan y favorecen las situaciones de injusticia presentes hoy en el mundo. Pero, como enseñan la experiencia y la historia de cada uno, no es difícil encontrar, en el origen de estas situaciones, causas propiamente *culturales*, relacionadas con una determinada visión del hombre, de la sociedad y del mundo. En realidad, en el centro de la *cuestión cultural* está el *sentido moral*, que a su vez se fundamenta y se realiza en el *sentido religioso* [154](#).

99. Sólo Dios, el Bien supremo, es la base inamovible y la condición insustituible de la moralidad, y por tanto de los mandamientos, en particular los negativos, que prohíben siempre y en todo caso el comportamiento y los actos incompatibles con la dignidad personal de cada hombre. Así, el Bien supremo y el bien moral se encuentran en la *verdad*: la verdad de Dios Creador y Redentor, y la verdad del hombre creado y redimido por él. Únicamente sobre esta verdad es posible construir una sociedad renovada y resolver los problemas complejos y graves que la afectan, ante todo el de vencer las formas más diversas de *totalitarismo* para abrir el camino a la auténtica *libertad* de la persona. «El totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres: los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás... La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, ni el grupo, ni la clase social, ni la nación, ni el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla» [155](#).

Por esto, la relación inseparable entre verdad y libertad —que expresa el vínculo esencial entre la sabiduría y la voluntad de Dios— tiene un significado de suma importancia para la vida de las personas en el ámbito socioeconómico y sociopolítico, tal y como emerge de la doctrina social de la Iglesia —la cual «pertenece al ámbito... de la teología y especialmente de la teología moral» [156](#),— y de su presentación de los mandamientos que regulan la vida social, económica y política, con relación no sólo a actitudes generales sino también a precisos y determinados comportamientos y actos concretos.

100. A este respecto, el *Catecismo de la Iglesia católica*, después de afirmar: «en materia económica el respeto de la dignidad humana exige la práctica de la virtud de la *templanza*, para moderar el apego a los bienes de este mundo; de la virtud de la *justicia*, para preservar los derechos del prójimo y darle lo que le es debido; y de la *solidaridad*, siguiendo la regla de oro y según la generosidad del Señor, que "siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os

enriquecierais con su pobreza" (2 Co 8, 9)» [157](#), presenta una serie de comportamientos y de actos que están en contraste con la dignidad humana: el robo, el retener deliberadamente cosas recibidas como préstamo u objetos perdidos, el fraude comercial (cf. Dt 25, 13-16), los salarios injustos (cf. Dt 24, 14-15; St 5, 4), la subida de precios especulando sobre la ignorancia y las necesidades ajenas (cf. Am 8, 4-6), la apropiación y el uso privado de bienes sociales de una empresa, los trabajos mal realizados, los fraudes fiscales, la falsificación de cheques y de facturas, los gastos excesivos, el derroche, etc. [158](#). Y hay que añadir: «El séptimo mandamiento proscribire los actos o empresas que, por una u otra razón, egoísta o ideológica, mercantil o totalitaria, conducen a *esclavizar seres humanos*, a menospreciar su dignidad personal, a comprarlos, a venderlos y a cambiarlos como mercancía. Es un pecado contra la dignidad de las personas y sus derechos fundamentales reducirlos mediante la violencia a la condición de objeto de consumo o a una fuente de beneficios. San Pablo ordenaba a un amo cristiano que tratase a su esclavo cristiano "no como esclavo, sino... como un hermano... en el Señor" (Flm 16)» [159](#).

101. En el ámbito político se debe constatar que la veracidad en las relaciones entre gobernantes y gobernados; la transparencia en la administración pública; la imparcialidad en el servicio de la cosa pública; el respeto de los derechos de los adversarios políticos; la tutela de los derechos de los acusados contra procesos y condenas sumarias; el uso justo y honesto del dinero público; el rechazo de medios equívocos o ilícitos para conquistar, mantener o aumentar a cualquier costo el poder, son principios que tienen su base fundamental —así como su urgencia singular— en el valor trascendente de la persona y en las exigencias morales objetivas de funcionamiento de los Estados [160](#). Cuando no se observan estos principios, se resiente el fundamento mismo de la convivencia política y toda la vida social se ve progresivamente comprometida, amenazada y abocada a su disolución (cf. Sal 14, 3-4; Ap 18, 2-3. 9-24). Después de la caída, en muchos países, de las ideologías que condicionaban la política a una concepción totalitaria del mundo —la primera entre ellas el marxismo—, existe hoy un riesgo no menos grave debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana y a la absorción en la política de la misma inquietud religiosa que habita en el corazón de todo ser humano: *es el riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético*, que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola más radicalmente del reconocimiento de la verdad. En efecto, «si no existe una verdad última —que guíe y oriente la acción política—, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» [161](#).

Así, en cualquier campo de la vida personal, familiar, social y política, la moral —que se basa en la verdad y que a través de ella se abre a la auténtica libertad— ofrece un servicio original, insustituible y de enorme valor no sólo para cada persona y para su crecimiento en el bien, sino también para la sociedad y su verdadero desarrollo.

Gracia y obediencia a la ley de Dios

102. Incluso en las situaciones más difíciles, el hombre debe observar la norma moral para ser obediente al sagrado mandamiento de Dios y coherente con la propia dignidad personal. Ciertamente, la armonía entre libertad y verdad postula, a veces, sacrificios no comunes y se conquista con un alto precio: puede conllevar incluso el martirio. Pero, como demuestra la experiencia universal y cotidiana, el hombre se ve tentado a romper esta armonía: «No hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco... No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (*Rm 7, 15. 19*).

¿De dónde proviene, en última instancia, esta división interior del hombre? Éste inicia su historia de pecado cuando deja de reconocer al Señor como a su Creador, y quiere ser él mismo quien decide, con total independencia, sobre lo que es bueno y lo que es malo. «Seréis como dioses, concedores del bien y del mal» (*Gn 3, 5*): ésta es la primera tentación, de la que se hacen eco todas las demás tentaciones a las que el hombre está inclinado a ceder por las heridas de la caída original.

Pero las tentaciones se pueden vencer y los pecados se pueden evitar porque, junto con los mandamientos, el Señor nos da la posibilidad de observarlos: «Sus ojos están sobre los que le temen, él conoce todas las obras del hombre. A nadie ha mandado ser impío, a nadie ha dado licencia de pecar» (*Si 15, 19-20*). La observancia de la ley de Dios, en determinadas situaciones, puede ser difícil, muy difícil: sin embargo jamás es imposible. Ésta es una enseñanza constante de la tradición de la Iglesia, expresada así por el concilio de Trento: «Nadie puede considerarse desligado de la observancia de los mandamientos, por muy justificado que esté; nadie puede apoyarse en aquel dicho temerario y condenado por los Padres: que los mandamientos de Dios son imposibles de cumplir por el hombre justificado. "Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que, al mandar lo que manda, te invita a hacer lo que puedas y pedir lo que no puedas" y te ayuda para que puedas. "Sus mandamientos no son pesados" (*1 Jn 5, 3*), "su yugo es suave y su carga ligera" (*Mt 11, 30*)» [162](#).

103. El ámbito espiritual de la esperanza siempre está abierto al hombre, con la *ayuda de la gracia divina* y con la *colaboración de la libertad humana*.

Es en la cruz salvífica de Jesús, en el don del Espíritu Santo, en los sacramentos que brotan del costado traspasado del Redentor (cf. *Jn 19, 34*), donde el creyente encuentra la gracia y la fuerza para observar siempre la ley santa de Dios, incluso en medio de las dificultades más graves. Como dice san Andrés de Creta, la ley misma «fue vivificada por la gracia y puesta a su servicio en una composición armónica y fecunda. Cada una de las dos conservó sus características sin alteraciones y confusiones. Sin embargo, la ley, que antes era un peso gravoso y una tiranía, se convirtió, por obra de Dios, en peso ligero y fuente de libertad» [163](#).

Sólo en el misterio de la Redención de Cristo están las posibilidades «concretas» del hombre. «Sería un error gravísimo concluir... que la norma enseñada por la Iglesia es en sí misma un

"ideal" que ha de ser luego adaptado, proporcionado, graduado a las —se dice— posibilidades concretas del hombre: según un "equilibrio de los varios bienes en cuestión". Pero, ¿cuáles son las "posibilidades concretas del hombre"? ¿Y de *qué* hombre se habla? ¿Del hombre *dominado* por la concupiscencia, o del *redimido por Cristo*? Porque se trata de esto: de la *realidad* de la redención de Cristo. *¡Cristo nos ha redimido!* Esto significa que él nos ha dado la *posibilidad* de realizar *toda* la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad del *dominio* de la concupiscencia. Y si el hombre redimido sigue pecando, esto no se debe a la imperfección del acto redentor de Cristo, sino a la *voluntad* del hombre de substraerse a la gracia que brota de ese acto. El mandamiento de Dios ciertamente está proporcionado a las capacidades del hombre: pero a las capacidades del hombre a quien se ha dado el Espíritu Santo; del hombre que, aunque caído en el pecado, puede obtener siempre el perdón y gozar de la presencia del Espíritu» [164](#).

104. En este contexto se abre el justo espacio a la *misericordia de Dios* por el pecador que se convierte, y a la *comprensión por la debilidad humana*. Esta comprensión jamás significa comprometer y falsificar la medida del bien y del mal para adaptarla a las circunstancias. Mientras es humano que el hombre, habiendo pecado, reconozca su debilidad y pida misericordia por las propias culpas, en cambio es inaceptable la actitud de quien hace de su propia debilidad el criterio de la verdad sobre el bien, de manera que se puede sentir justificado por sí mismo, incluso sin necesidad de recurrir a Dios y a su misericordia. Semejante actitud corrompe la moralidad de la sociedad entera, porque enseña a dudar de la objetividad de la ley moral en general y a rechazar las prohibiciones morales absolutas sobre determinados actos humanos, y termina por confundir todos los juicios de valor.

En cambio, debemos recoger el *mensaje contenido en la parábola evangélica del fariseo y el publicano* (cf. *Lc* 18, 9-14). El publicano quizás podía tener alguna justificación por los pecados cometidos, que disminuyera su responsabilidad. Pero su petición no se limita solamente a estas justificaciones, sino que se extiende también a su propia indignidad ante la santidad infinita de Dios: «¡Oh Dios! Ten compasión de mí, que soy pecador» (*Lc* 18, 13). En cambio, el fariseo se justifica él solo, encontrando quizás una excusa para cada una de sus faltas. Nos encontramos, pues, ante dos actitudes diferentes de la conciencia moral del hombre de todos los tiempos. El publicano nos presenta una conciencia *penitente* que es plenamente consciente de la fragilidad de la propia naturaleza y que ve en las propias faltas, cualesquiera que sean las justificaciones subjetivas, una confirmación del propio ser necesitado de redención. El fariseo nos presenta una conciencia *satisfecha de sí misma*, que cree que puede observar la ley sin la ayuda de la gracia y está convencida de no necesitar la misericordia.

105. Se pide a todos gran vigilancia para no dejarse contagiar por la actitud farisaica, que pretende eliminar la conciencia del propio límite y del propio pecado, y que hoy se manifiesta particularmente con el intento de adaptar la norma moral a las propias capacidades y a los propios intereses, e incluso con el rechazo del concepto mismo de norma. Al contrario, aceptar la *desproporción* entre ley y capacidad humana, o sea, la capacidad de las solas fuerzas morales

del hombre dejado a sí mismo, suscita el deseo de la gracia y predispone a recibirla. «¿Quién me librerá de este cuerpo que me lleva a la muerte?», se pregunta san Pablo. Y con una confesión gozosa y agradecida responde: «¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» (*Rm* 7, 24-25).

Encontramos la misma conciencia en esta oración de san Ambrosio de Milán: «Nada vale el hombre, si tú no lo visitas. No olvides a quien es débil; acuérdate, oh Señor, que me has hecho débil, que me has plasmado del polvo. ¿Cómo podré sostenerme si tú no me miras sin cesar para fortalecer esta arcilla, de modo que mi consistencia proceda de tu rostro? *Si escondes tu rostro, todo perece* (*Sal* 103, 29): si tú me miras, ¡pobre de mí! En mí no verás más que contaminaciones de delitos; no es ventajoso ser abandonados ni ser vistos, porque, en el acto de ser vistos, somos motivo de disgusto.

Sin embargo, podemos pensar que Dios no rechaza a quienes ve, porque purifica a quienes mira. Ante él arde un fuego que quema la culpa (cf. *Jl* 2, 3)» [165](#).

Moral y nueva evangelización

106. La evangelización es el desafío más perentorio y exigente que la Iglesia está llamada a afrontar desde su origen mismo. En realidad, este reto no lo plantean sólo las situaciones sociales y culturales, que la Iglesia encuentra a lo largo de la historia, sino que está contenido en el mandato de Jesús resucitado, que define la razón misma de la existencia de la Iglesia: «Id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación» (*Mc* 16, 15).

El momento que estamos viviendo —al menos en no pocas sociedades—, es más bien el de un formidable desafío a la *nueva evangelización*, es decir, al anuncio del Evangelio siempre nuevo y siempre portador de novedad, una evangelización que debe ser «nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión» [166](#). La descristianización, que grava sobre pueblos enteros y comunidades en otro tiempo ricos de fe y vida cristiana, no comporta sólo la pérdida de la fe o su falta de relevancia para la vida, sino también y necesariamente *una decadencia u oscurecimiento del sentido moral*: y esto ya sea por la disolución de la conciencia de la originalidad de la moral evangélica, ya sea por el eclipse de los mismos principios y valores éticos fundamentales. Las tendencias subjetivistas, utilitaristas y relativistas, hoy ampliamente difundidas, se presentan no simplemente como posiciones pragmáticas, como usanzas, sino como concepciones consolidadas desde el punto de vista teórico, que reivindican una plena legitimidad cultural y social.

107. *La evangelización* —y por tanto la «nueva evangelización»— *comporta también el anuncio y la propuesta moral*. Jesús mismo, al predicar precisamente el reino de Dios y su amor salvífico, ha hecho una llamada a la fe y a la conversión (cf. *Mc* 1, 15). Y Pedro con los otros Apóstoles, anunciando la resurrección de Jesús de Nazaret de entre los muertos, propone una vida nueva

que hay que vivir, un *camino* que hay que seguir para ser discípulo del Resucitado (cf. *Hch* 2, 37-41; 3, 17-20).

De la misma manera —y más aún— que para las verdades de fe, la nueva evangelización, que propone los fundamentos y contenidos de la moral cristiana, manifiesta su autenticidad y, al mismo tiempo, difunde toda su fuerza misionera cuando se realiza a través del don no sólo de la palabra anunciada sino también de la palabra vivida. En particular, es *la vida de santidad*, que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios frecuentemente humildes y escondidos a los ojos de los hombres, la que constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad, la fuerza liberadora del amor de Dios, el valor de la fidelidad incondicional a todas las exigencias de la ley del Señor, incluso en las circunstancias más difíciles. Por esto, la Iglesia, en su sabia pedagogía moral, ha invitado siempre a los creyentes a buscar y a encontrar en los santos y santas, y en primer lugar en la Virgen Madre de Dios *llena de gracia y toda santa*, el modelo, la fuerza y la alegría para vivir una vida según los mandamientos de Dios y las bienaventuranzas del Evangelio.

La vida de los santos, reflejo de la bondad de Dios —del único que es «Bueno»—, no solamente constituye una verdadera confesión de fe y un impulso para su comunicación a los otros, sino también una glorificación de Dios y de su infinita santidad. La vida santa conduce así a plenitud de expresión y actuación el triple y unitario «*munus propheticum, sacerdotale et regale*» que cada cristiano recibe como don en su renacimiento bautismal «de agua y de Espíritu» (*Jn* 3, 5). Su vida moral posee el valor de un «culto espiritual» (*Rm* 12, 1; cf. *Flp* 3, 3) que nace y se alimenta de aquella inagotable fuente de santidad y glorificación de Dios que son los sacramentos, especialmente la Eucaristía; en efecto, participando en el sacrificio de la cruz, el cristiano comulga con el amor de entrega de Cristo y se capacita y compromete a vivir esta misma caridad en todas sus actitudes y comportamientos de vida. En la existencia moral se revela y se realiza también el efectivo servicio del cristiano: cuanto más obedece con la ayuda de la gracia a la ley nueva del Espíritu Santo, tanto más crece en la libertad a la cual está llamado mediante el servicio de la verdad, la caridad y la justicia.

108. En la raíz de la nueva evangelización y de la vida moral nueva, que ella propone y suscita en sus frutos de santidad y acción misionera, está *el Espíritu de Cristo*, principio y fuerza de la fecundidad de la santa Madre Iglesia, como nos recuerda Pablo VI: «No habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo»¹⁶⁷. Al Espíritu de Jesús, acogido por el corazón humilde y dócil del creyente, se debe, por tanto, el florecer de la vida moral cristiana y el testimonio de la santidad en la gran variedad de las vocaciones, de los dones, de las responsabilidades y de las condiciones y situaciones de vida. Es el Espíritu Santo —afirmaba ya Novaciano, expresando de esta forma la fe auténtica de la Iglesia— «aquel que ha dado firmeza a las almas y a las mentes de los discípulos, aquel que ha iluminado en ellos las cosas divinas; fortalecidos por él, los discípulos no tuvieron temor ni de las cárceles ni de las cadenas por el nombre del Señor; más aún, despreciaron a los mismos poderes y tormentos del mundo, armados

ahora y fortalecidos por medio de él, teniendo en sí los dones que este mismo Espíritu dona y envía como alhajas a la Iglesia, esposa de Cristo. En efecto, es él quien suscita a los profetas en la Iglesia, instruye a los maestros, sugiere las palabras, realiza prodigios y curaciones, produce obras admirables, concede el discernimiento de los espíritus, asigna las tareas de gobierno, inspira los consejos, reparte y armoniza cualquier otro don carismático y, por esto, perfecciona completamente, por todas partes y en todo, a la Iglesia del Señor» [168](#).

En el contexto vivo de esta nueva evangelización, destinada a generar y a nutrir «la fe que actúa por la caridad» (*Ga* 5, 6) y en relación con la obra del Espíritu Santo, podemos comprender ahora el puesto que en la Iglesia, comunidad de los creyentes, corresponde a la *reflexión que la teología debe desarrollar sobre la vida moral*, de la misma manera que podemos presentar la misión y responsabilidad propia de los teólogos moralistas.

El servicio de los teólogos moralistas

109. Toda la Iglesia, partícipe del «*munus propheticum*» del Señor Jesús mediante el don de su Espíritu, está llamada a la evangelización y al testimonio de una vida de fe. Gracias a la presencia permanente en ella del Espíritu de verdad (cf. *Jn* 14, 16-17), «la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo (cf. *1 Jn* 2, 20. 27) no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando "desde los obispos hasta los últimos fieles laicos" presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres» [169](#).

Para cumplir su misión profética, la Iglesia debe despertar continuamente o *reavivar* la propia vida de fe (cf. *2 Tm* 1, 6), en especial mediante una reflexión cada vez más profunda, bajo la guía del Espíritu Santo, sobre el contenido de la fe misma. Es al servicio de esta «búsqueda creyente de la comprensión de la fe» donde se sitúa, de modo específico, *la vocación del teólogo en la Iglesia*: «Entre las vocaciones suscitadas por el Espíritu en la Iglesia —leemos en la Instrucción *Donum veritatis*— se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia. Por su propia naturaleza, la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo. Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza (cf. *Ef* 3, 19), sin embargo, invita a nuestra razón —don de Dios otorgado para captar la verdad— a entrar en el ámbito de su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído. La ciencia teológica, que busca la inteligencia de la fe respondiendo a la invitación de la voz de la verdad, ayuda al pueblo de Dios, según el mandamiento del apóstol (cf. *1 P* 3, 15), a dar cuenta de su esperanza a aquellos que se lo piden» [170](#).

Para definir la identidad misma y, por consiguiente, realizar la misión propia de la teología, es

fundamental reconocer su *íntimo y vivo nexo con la Iglesia, su misterio, su vida y misión*: «La teología es ciencia eclesial, porque crece en la Iglesia y actúa en la Iglesia... Está al servicio de la Iglesia y por lo tanto debe sentirse dinámicamente inserta en la misión de la Iglesia, especialmente en su misión profética» [171](#). Por su naturaleza y dinamismo, la teología auténtica sólo puede florecer y desarrollarse mediante una convencida y responsable participación y *pertenencia* a la Iglesia, como *comunidad de fe*, de la misma manera que el fruto de la investigación y la profundización teológica vuelve a esta misma Iglesia y a su vida de fe.

110. Cuanto se ha dicho hasta ahora acerca de la teología en general, puede y debe ser propuesto de nuevo para la *teología moral*, entendida en su especificidad de reflexión científica sobre el *Evangelio como don y mandamiento de vida nueva*, sobre la vida según «la verdad en el amor» (Ef 4, 15), sobre la vida de santidad de la Iglesia, o sea, sobre la vida en la que resplandece la verdad del bien llevado hasta su perfección. No sólo en el ámbito de la fe, sino también y de modo inseparable en el ámbito de la moral, interviene el *Magisterio de la Iglesia*, cuyo cometido es «discernir, por medio de juicios normativos para la conciencia de los fieles, los actos que en sí mismos son conformes a las exigencias de la fe y promueven su expresión en la vida, como también aquellos que, por el contrario, por su malicia son incompatibles con estas exigencias» [172](#). Predicando los mandamientos de Dios y la caridad de Cristo, el Magisterio de la Iglesia enseña también a los fieles los preceptos particulares y determinados, y les pide considerarlos como moralmente obligatorios en conciencia. Además, desarrolla una importante tarea de vigilancia, advirtiendo a los fieles de la presencia de eventuales errores, incluso sólo implícitos, cuando la conciencia de los mismos no logra reconocer la exactitud y la verdad de las reglas morales que enseña el Magisterio.

Se inserta aquí la función específica de cuantos por mandato de los legítimos pastores enseñan teología moral en los seminarios y facultades teológicas. Tienen el grave deber de instruir a los fieles —especialmente a los futuros pastores— acerca de todos los mandamientos y las normas prácticas que la Iglesia declara con autoridad [173](#). No obstante los eventuales límites de las argumentaciones humanas presentadas por el Magisterio, los teólogos moralistas están llamados a profundizar las razones de sus enseñanzas, a ilustrar los fundamentos de sus preceptos y su obligatoriedad, mostrando su mutua conexión y la relación con el fin último del hombre [174](#). Compete a los teólogos moralistas exponer la doctrina de la Iglesia y dar, en el ejercicio de su ministerio, el ejemplo de un asentimiento leal, interno y externo, a la enseñanza del Magisterio sea en el campo del dogma como en el de la moral [175](#). Uniendo sus fuerzas para colaborar con el Magisterio jerárquico, los teólogos se empeñarán por clarificar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, los significados éticos y las motivaciones antropológicas que sostienen la doctrina moral y la visión del hombre propuestas por la Iglesia.

111. El servicio que los teólogos moralistas están llamados a ofrecer en la hora presente es de importancia primordial, no sólo para la vida y la misión de la Iglesia, sino también para la sociedad y la cultura humana. Compete a ellos, en conexión íntima y vital con la teología bíblica y

dogmática, subrayar en la reflexión científica «el aspecto dinámico que ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica. De esta forma, la teología moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la *"imago Dei"* que está en el hombre, y a las leyes del proceso espiritual descrito en la ascética y mística cristianas» [176](#).

Ciertamente, la teología moral y su enseñanza se encuentran hoy ante una dificultad particular. Puesto que la doctrina moral de la Iglesia implica necesariamente una *dimensión normativa*, la teología moral no puede reducirse a un saber elaborado sólo en el contexto de las así llamadas *ciencias humanas*. Mientras éstas se ocupan del fenómeno de la moralidad como hecho histórico y social, la teología moral, aun sirviéndose necesariamente también de los resultados de las ciencias del hombre y de la naturaleza, no está en absoluto subordinada a los resultados de las observaciones empírico-formales o de la comprensión fenomenológica. En realidad, la pertinencia de las ciencias humanas en teología moral siempre debe ser valorada con relación a la pregunta primigenia: *¿Qué es el bien o el mal? ¿Qué hacer para obtener la vida eterna?*

112. El teólogo moralista debe aplicar, por consiguiente, el discernimiento necesario en el contexto de la cultura actual, prevalentemente científica y técnica, expuesta al peligro del pragmatismo y del positivismo. Desde el punto de vista teológico, los principios morales no son dependientes del momento histórico en el que vienen a la luz. El hecho de que algunos creyentes actúen sin observar las enseñanzas del Magisterio o, erróneamente, consideren su conducta como moralmente justa cuando es contraria a la ley de Dios declarada por sus pastores, no puede constituir un argumento válido para rechazar la verdad de las normas morales enseñadas por la Iglesia. La afirmación de los principios morales no es competencia de los métodos empírico-formales. La teología moral, fiel al sentido sobrenatural de la fe, sin rechazar la validez de tales métodos, —pero sin limitar tampoco a ellos su perspectiva—, mira sobre todo a *la dimensión espiritual del corazón humano y su vocación al amor divino*.

En efecto, mientras las ciencias humanas, como todas las ciencias experimentales, parten de un concepto empírico y estadístico de «normalidad», la fe enseña que esta normalidad lleva consigo las huellas de una caída del hombre desde su condición originaria, es decir, está afectada por el pecado. Sólo la fe cristiana enseña al hombre el camino del retorno «al principio» (cf. *Mt 19, 8*), un camino que con frecuencia es bien diverso del de la normalidad empírica. En este sentido, las ciencias humanas, no obstante todos los conocimientos de gran valor que ofrecen, no pueden asumir la función de indicadores decisivos de las normas morales. El Evangelio es el que revela la verdad integral sobre el hombre y sobre su camino moral y, de esta manera, instruye y amonesta a los pecadores, y les anuncia la misericordia divina, que actúa incesantemente para preservarlos tanto de la desesperación de no poder conocer y observar plenamente la ley divina, cuanto de la presunción de poderse salvar sin mérito. Además, les recuerda la alegría del perdón, sólo el cual da la fuerza para reconocer una verdad liberadora en la ley divina, una gracia de esperanza, un camino de vida.

113. La enseñanza de la doctrina moral implica la asunción consciente de estas responsabilidades intelectuales, espirituales y pastorales. Por esto, los teólogos moralistas, que aceptan la función de enseñar la doctrina de la Iglesia, tienen el grave deber de educar a los fieles en este discernimiento moral, en el compromiso por el verdadero bien y en el recurrir con confianza a la gracia divina.

Si la convergencia y los conflictos de opinión pueden constituir expresiones normales de la vida pública en el contexto de una democracia representativa, la doctrina moral no puede depender ciertamente del simple respeto de un procedimiento; en efecto, ésta no viene determinada en modo alguno por las reglas y formas de una deliberación de tipo democrático. *El disenso*, mediante contestaciones calculadas y de polémicas a través de los medios de comunicación social, *es contrario a la comunión eclesial y a la recta comprensión de la constitución jerárquica del pueblo de Dios*. En la oposición a la enseñanza de los pastores no se puede reconocer una legítima expresión de la libertad cristiana ni de las diversidades de los dones del Espíritu Santo. En este caso, los pastores tienen el deber de actuar de conformidad con su misión apostólica, exigiendo que sea respetado siempre *el derecho de los fieles* a recibir la doctrina católica en su pureza e integridad: «El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe» [177](#).

Nuestras responsabilidades como pastores

114. La responsabilidad de la fe y la vida de fe del pueblo de Dios pesa de forma peculiar y propia sobre los pastores, como nos recuerda el concilio Vaticano II: «Entre las principales funciones de los obispos destaca el anuncio del Evangelio. En efecto, los obispos son los predicadores del Evangelio que llevan nuevos discípulos a Cristo. Son también los maestros auténticos, por estar dotados de la autoridad de Cristo. Predican al pueblo que tienen confiado la fe que hay que creer y que hay que llevar a la práctica y la iluminan con la luz del Espíritu Santo. Sacando del tesoro de la Revelación lo nuevo y lo viejo (cf. *Mt* 13, 52), hacen que dé frutos y con su vigilancia alejan los errores que amenazan a su rebaño (cf. *2 Tm* 4, 1-4)» [178](#).

Nuestro común deber, y antes aún nuestra común gracia, es enseñar a los fieles, como pastores y obispos de la Iglesia, lo que los conduce por el camino de Dios, de la misma manera que el Señor Jesús hizo un día con el joven del evangelio. Respondiendo a su pregunta: «¿Qué he de hacer de bueno para conseguir vida eterna?», Jesús remitió a Dios, Señor de la creación y de la Alianza; recordó los mandamientos morales, ya revelados en el Antiguo Testamento; indicó su espíritu y su radicalidad, invitando a su seguimiento en la pobreza, la humildad y el amor: «Ven, y sígueme». La verdad de esta doctrina tuvo su culmen en la cruz con la sangre de Cristo: se convirtió, por el Espíritu Santo, en la ley nueva de la Iglesia y de todo cristiano.

Esta *respuesta* a la pregunta moral Jesucristo la confía de modo particular a nosotros, pastores

de la Iglesia, llamados a hacerla objeto de nuestra enseñanza, mediante el cumplimiento de nuestro «*munus propheticum*». Al mismo tiempo, nuestra responsabilidad de pastores, ante la doctrina moral cristiana, debe ejercerse también bajo la forma del «*munus sacerdotale*»: esto ocurre cuando dispensamos a los fieles los dones de gracia y santificación como medios para obedecer a la ley santa de Dios, y cuando con nuestra oración constante y confiada sostenemos a los creyentes para que sean fieles a las exigencias de la fe y vivan según el Evangelio (cf. *Col* 1, 9-12). La doctrina moral cristiana debe constituir, sobre todo hoy, uno de los ámbitos privilegiados de nuestra vigilancia pastoral, del ejercicio de nuestro «*munus regale*».

115. En efecto, es la primera vez que el Magisterio de la Iglesia expone con cierta amplitud los elementos fundamentales de esa doctrina, presentando las razones del discernimiento pastoral necesario en situaciones prácticas y culturales complejas y hasta críticas.

A la luz de la Revelación y de la enseñanza constante de la Iglesia y especialmente del concilio Vaticano II, he recordado brevemente los rasgos esenciales de la libertad, los valores fundamentales relativos a la dignidad de la persona y a la verdad de sus actos, hasta el punto de poder reconocer, al obedecer a la ley moral, una gracia y un signo de nuestra adopción en el Hijo único (cf. *Ef* 1, 4-6). Particularmente, con esta encíclica se proponen valoraciones sobre algunas tendencias actuales en la teología moral. Las doy a conocer ahora, en obediencia a la palabra del Señor que ha confiado a Pedro el encargo de confirmar a sus hermanos (cf. *Lc* 22, 32), para iluminar y ayudar nuestro común discernimiento.

Cada uno de nosotros conoce la importancia de la doctrina que representa el núcleo de las enseñanzas de esta encíclica y que hoy volvemos a recordar con la autoridad del sucesor de Pedro. Cada uno de nosotros puede advertir la gravedad de cuanto está en juego, no sólo para cada persona sino también para toda la sociedad, con la *reafirmación de la universalidad e inmutabilidad de los mandamientos morales* y, en particular, de aquellos que prohíben siempre y sin excepción los *actos intrínsecamente malos*.

Al reconocer tales mandamientos, el corazón cristiano y nuestra caridad pastoral escuchan la llamada de Aquel que «nos amó primero» (*1 Jn* 4, 19). Dios nos pide ser santos como él es santo (cf. *Lv* 19, 2), ser perfectos —en Cristo— como él es perfecto (cf. *Mt* 5, 48): la exigente firmeza del mandamiento se basa en el inagotable amor misericordioso de Dios (cf. *Lc* 6, 36), y la finalidad del mandamiento es conducirnos, con la gracia de Cristo, por el camino de la plenitud de la vida propia de los hijos de Dios.

116. Como obispos, tenemos el deber de *vigilar para que la palabra de Dios sea enseñada fielmente*. Forma parte de nuestro ministerio pastoral, amados hermanos en el episcopado, vigilar sobre la transmisión fiel de esta enseñanza moral y recurrir a las medidas oportunas para que los fieles sean preservados de cualquier doctrina y teoría contraria a ello. A todos nos ayudan en esta tarea los teólogos; sin embargo, las opiniones teológicas no constituyen la regla ni la norma de

nuestra enseñanza. Su autoridad deriva, con la asistencia del Espíritu Santo y en comunión «*cum Petro et sub Petro*», de nuestra fidelidad a la fe católica recibida de los Apóstoles. Como obispos tenemos la obligación grave de vigilar *personalmente* para que la «sana doctrina» (1 Tm 1, 10) de la fe y la moral sea enseñada en nuestras diócesis.

Una responsabilidad particular tienen los obispos en lo que se refiere a las *instituciones católicas*. Ya se trate de organismos para la pastoral familiar o social, o bien de instituciones dedicadas a la enseñanza o a los servicios sanitarios, los obispos pueden erigir y reconocer estas estructuras y delegar en ellas algunas responsabilidades; sin embargo, nunca están exonerados de sus propias obligaciones. A ellos compete, en comunión con la Santa Sede, la función de reconocer, o retirar en casos de grave incoherencia, el apelativo de «católico» a escuelas [179](#), universidades [180](#) o clínicas, relacionadas con la Iglesia.

117. En el corazón del cristiano, en el núcleo más secreto del hombre, resuena siempre la pregunta que el joven del Evangelio dirigió un día a Jesús: «Maestro, ¿qué he de hacer de bueno para conseguir vida eterna?» (Mt 19, 16). Pero es necesario que cada uno la dirija al Maestro «bueno», porque es el único que puede responder en la plenitud de la verdad, en cualquier situación, en las circunstancias más diversas. Y cuando los cristianos le dirigen la pregunta que brota de sus conciencias, el Señor responde con las palabras de la nueva alianza confiada a su Iglesia. Ahora bien, como dice el Apóstol de sí mismo, nosotros somos enviados «a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo» (1 Co 1, 17). Por esto, la respuesta de la Iglesia a la pregunta del hombre tiene la sabiduría y la fuerza de Cristo crucificado, la Verdad que se dona.

Cuando los hombres presentan a la Iglesia los interrogantes de su conciencia, cuando los fieles se dirigen a los obispos y a los pastores, en su respuesta está la voz de Jesucristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal. En la palabra pronunciada por la Iglesia resuena, en lo íntimo de las personas, la voz de Dios, el «único que es Bueno» (Mt 19, 17), único que «es Amor» (1 Jn 4, 8. 16).

En la *unción del Espíritu*, sus palabras suaves y exigentes se hacen luz y vida para el hombre. El apóstol Pablo nos invita de nuevo a la confianza, porque «nuestra capacidad viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva alianza, no de la letra, sino del Espíritu... El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad. Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu» (2 Co 3, 59. 17-18).

CONCLUSIÓN

María Madre de misericordia

118. Al concluir estas consideraciones, encomendamos a María, Madre de Dios y Madre de misericordia, nuestras personas, los sufrimientos y las alegrías de nuestra existencia, la vida moral de los creyentes y de los hombres de buena voluntad, las investigaciones de los estudiosos de moral.

María es Madre de misericordia porque Jesucristo, su Hijo, es enviado por el Padre como revelación de la misericordia de Dios (cf. *Jn* 3, 16-18). Él ha venido no para condenar sino para perdonar, para derramar misericordia (cf. *Mt* 9, 13). Y la misericordia mayor radica en su estar en medio de nosotros y en la llamada que nos ha dirigido para encontrarlo y proclamarlo, junto con Pedro, como «el Hijo de Dios vivo» (*Mt* 16, 16). Ningún pecado del hombre puede cancelar la misericordia de Dios, ni impedirle poner en acto toda su fuerza victoriosa, con tal de que la invoquemos. Más aún, el mismo pecado hace resplandecer con mayor fuerza el amor del Padre que, para rescatar al esclavo, ha sacrificado a su Hijo [181](#): su misericordia para nosotros es redención. Esta misericordia alcanza la plenitud con el don del Espíritu Santo, que genera y exige la vida nueva. Por numerosos y grandes que sean los obstáculos opuestos por la fragilidad y el pecado del hombre, el Espíritu, que renueva la faz de la tierra (cf. *Sal* 104, 30), posibilita el milagro del cumplimiento perfecto del bien. Esta renovación, que capacita para hacer lo que es bueno, noble, bello, grato a Dios y conforme a su voluntad, es en cierto sentido el colofón del don de la misericordia, que libera de la esclavitud del mal y da la fuerza para no volver a pecar. Mediante el don de la vida nueva, Jesús nos hace partícipes de su amor y nos conduce al Padre en el Espíritu.

119. Esta es la consoladora certeza de la fe cristiana, a la cual debe su profunda humanidad y su *extraordinaria sencillez*. A veces, en las discusiones sobre los nuevos y complejos problemas morales, puede parecer como si la moral cristiana fuese en sí misma demasiado difícil: ardua para ser comprendida y casi imposible de practicarse. Esto es falso, porque —en términos de sencillez evangélica— consiste fundamentalmente en el *seguimiento de Jesucristo*, en el abandonarse a él, en el dejarse transformar por su gracia y ser renovados por su misericordia, que se alcanzan en la vida de comunión de su Iglesia. «Quien quiera vivir —nos recuerda san Agustín—, tiene en donde vivir, tiene de donde vivir. Que se acerque, que crea, que se deje incorporar para ser vivificado. No rehuya la compañía de los miembros» [182](#). Con la luz del Espíritu, cualquier persona puede entenderlo, incluso la menos erudita, sobre todo quien sabe conservar un «corazón entero» (*Sal* 86, 11). Por otra parte, esta sencillez evangélica no exime de afrontar la complejidad de la realidad, pero puede conducir a su comprensión más verdadera porque el seguimiento de Cristo clarificará progresivamente las características de la auténtica moralidad cristiana y dará, al mismo tiempo, la fuerza vital para su realización. Vigilar para que el dinamismo del seguimiento de Cristo se desarrolle de modo orgánico, sin que sean falsificadas o soslayadas sus exigencias morales —con todas las consecuencias que ello comporta— es tarea del Magisterio de la Iglesia. Quien ama a Cristo observa sus mandamientos (cf. *Jn* 14, 15).

120. María es también Madre de misericordia porque Jesús le confía su Iglesia y toda la humanidad. A los pies de la cruz, cuando acepta a Juan como hijo; cuando, junto con Cristo, pide al Padre el perdón para los que no saben lo que hacen (cf. *Lc* 23, 34), María, con perfecta docilidad al Espíritu, experimenta la riqueza y universalidad del amor de Dios, que le dilata el corazón y la capacita para abrazar a todo el género humano. De este modo, se nos entrega como Madre de todos y de cada uno de nosotros. Se convierte en la Madre que nos alcanza la misericordia divina.

María es signo luminoso y ejemplo preclaro de vida moral: «su vida es enseñanza para todos», escribe san Ambrosio [183](#), que, dirigiéndose en especial a las vírgenes, pero en un horizonte abierto a todos, afirma: «El primer deseo ardiente de aprender lo da la nobleza del maestro. Y ¿quién es más noble que la Madre de Dios o más espléndida que aquella que fue elegida por el mismo Esplendor?» [184](#). Vive y realiza la propia libertad entregándose a Dios y acogiendo en sí el don de Dios. Hasta el momento del nacimiento, custodia en su seno virginal al Hijo de Dios hecho hombre, lo nutre, lo hace crecer y lo acompaña en aquel gesto supremo de libertad que es el sacrificio total de su propia vida. Con el don de sí misma, María entra plenamente en el designio de Dios, que se entrega al mundo. Acogiendo y meditando en su corazón acontecimientos que no siempre puede comprender (cf. *Lc* 2, 19), se convierte en el modelo de todos aquellos que escuchan la palabra de Dios y la cumplen (cf. *Lc* 11, 28) y merece el título de «Sede de la Sabiduría». Esta Sabiduría es Jesucristo mismo, el Verbo eterno de Dios, que revela y cumple perfectamente la voluntad del Padre (cf. *Hb* 10, 5-10).

María invita a todo ser humano a acoger esta Sabiduría. También nos dirige la orden dada a los sirvientes en Caná de Galilea durante el banquete de bodas: «Haced lo que él os diga» (*Jn* 2, 5).

María comparte nuestra condición humana, pero con total transparencia a la gracia de Dios. No habiendo conocido el pecado, está en condiciones de compadecerse de toda debilidad. Comprende al hombre pecador y lo ama con amor de Madre. Precisamente por esto se pone de parte de la verdad y comparte el peso de la Iglesia en el recordar constantemente a todos las exigencias morales. Por el mismo motivo, no acepta que el hombre pecador sea engañado por quien pretende amarlo justificando su pecado, pues sabe que, de este modo, se vaciaría de contenido el sacrificio de Cristo, su Hijo. Ninguna absolución, incluso la ofrecida por complacientes doctrinas filosóficas o teológicas, puede hacer verdaderamente feliz al hombre: sólo la cruz y la gloria de Cristo resucitado pueden dar paz a su conciencia y salvación a su vida.

María,

Madre de misericordia,
 cuida de todos para que no se haga inútil
 la cruz de Cristo,
 para que el hombre
 no pierda el camino del bien,

no pierda la conciencia del pecado
 y crezca en la esperanza en Dios,
 «rico en misericordia» (*Ef 2, 4*),
 para que haga libremente las buenas obras
 que él le asignó (cf. *Ef 2, 10*)
 y, de esta manera, toda su vida
 sea «un himno a su gloria» (*Ef 1, 12*).

Dado en Roma, junto a san Pedro, el 6 de agosto —fiesta de la Transfiguración del Señor— del año 1993, décimo quinto de mi Pontificado.

IOANNES PAULUS PP. II

1. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 22.
2. Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 1.
3. Cf. *ibid.*, 9.
4. Conc. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 4.
5. Pablo VI, *Alocución a la Asamblea general de las Naciones Unidas* (4 octubre 1965), 1: AAS 57 (1965), 878; cf. Carta enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 13: AAS 59 (1967), 263-264).
6. Cf. Conc. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 33.
7. Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 16.
8. Pío XII ya había puesto de relieve este desarrollo doctrinal: cf. *Radiomensaje* con ocasión del cincuenta aniversario de la carta enc. *Rerum novarum* de León XIII (1 junio 1941): ASS 33 (1941), 195-205. También Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra* (15 mayo 1961): AAS 53 (1961), 410-413.
9. Carta ap. *Spiritus Domini* (1 agosto 1987): AAS 79 (1987), 1374.

10. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1692.

11. Const. ap. *Fidei depositum* (11 octubre 1992), 4.

12. Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 10.

13. Cf. Carta ap. *Parati semper a los Jóvenes y a las Jóvenes del mundo con ocasión del Año internacional de la Juventud* (31 marzo 1985), 2-8: AAS 77 (1985), 581-600.

14. Cf. Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 16.

15. Carta enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), 13: AAS 71 (1979), 282).

16. *Ibid.*, 10: *I. c.*, 274.

17. *Exameron*, dies VI, sermo IX, 8, 50: CSEL 32, 241.

18. S. León Magno, *Sermo XCII*, cap. III: PL 54, 454.

19. S. Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Ed. Tauriens. (1954), 245; cf. *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 2; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1955.

20. Cf. Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium*, Q. 64: PG 90, 723-728.

21. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 24.

22. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2070.

23. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 9-10: CCL 36, 363.

24. Cf. S. Agustín, *De Sermone Domini in Monte*, I, 1, 1: CCL 35, 1-2.

25. *In Psalmum CXVIII Expositio*, sermo 18, 37: PL 15, 1541; cf. S. Cromacio de Aquileya, *Tractatus in Matthaeum*, XX, I, 1-4: CCL 9/A, 291-292.

26. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1717.

27. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363.

28. *Ibid.*, 21, 8: CCL 36, 216.

29. *Ibid.*, 82, 3: CCL 36, 533.

30. *De spiritu et littera*, 19, 34: CSEL 60, 187.

31. *Confesiones*, X, 29, 40: CCL 27, 176; cf. *De gratia et libero arbitrio*, XV: PL 44, 899.

32. Cf. *De spiritu et littera*, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 189-190; 200-201.

33. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, conclus. y ad. 2um.

34. *In Matthaeum*, hom. I, 1: PG 57, 15.

35. Cf. S. Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 26, 2-5: SCh 100/2, 718-729.

36. Cf. S. Justino, *Apología*, I 66: PG 6, 427-430.

37. Cf. *1 Pe* 2, 12ss.; *Didajé*, II, 2: *Patres Apostolici*, ed. F. X. Funk, I, 6-9; Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, I, 10; II, 10: PG 8, 355-364; 497-536; Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 8: CSEL, 69, 24.

38. Cf. S. Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios*, VI, 1-2: *Patres Apostolici*, ed. F. X. Funk, I, 234-235; S. Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 33, 1.6.7: SCh 100/2, 802-805; 814-815; 816-819.

39. Const. dogm. sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 8.

40. Cf. *Ibid.*

41. *Ibid.*, 10.

42. *Código de Derecho Canónico*, can. 747 § 2.

43. Const. dogm. sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 7.

44. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 22.

45. Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 16.

46. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 62.

47. *Ibid.*

48. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 10.

49. Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. sobre la fe católica *Dei Filius*, cap. 4: *DS*, 3018.
50. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate*, 1.
51. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 43-44.
52. Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 1, remitiendo a Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris* (11 abril 1963): *AAS* 55 (1963), 279; *Ibid.*, 265, y a Pío XII, *Radiomensaje* (24 diciembre 1944): *AAS* 37 (1945), 14.
53. Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 1.
54. Cf. Carta enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), 17: *AAS* 71 (1979), 295-300; *Discurso* a los participantes en el V Coloquio Internacional de Estudios Jurídicos (10 marzo 1984), 4 *Insegnamenti* VII, 1 (1984), 656; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre libertad cristiana y liberación *Libertatis conscientia* (22 marzo 1986), 19: *AAS* 79 (1987), 561.
55. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 11.
56. *Ibid.*, 17.
57. *Ibid.*
58. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 2; cf. también Gregorio XVI, Carta enc. *Mirari vos arbitramur* (15 agosto 1832): *Acta Gregorii Papae XVI*, I, 169-174; Pío IX, Carta enc. *Quanta cura* (8 diciembre 1864): *Pii IX P.M. Acta*, I, 3, 687-700; León XIII, Carta enc. *Libertas Praestantissimum* (20 junio 1888): *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII, Romae 1889, 212-246.
59. *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Uniform Edition: Longman, Green and Company, London, 1868-1881), vol. 2, p. 250.
60. Cf. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 40-43.
61. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6; ver también ad 5um.
62. Cf. Pío XII, Carta enc. *Humani generis* (12 agosto 1950): *AAS* 42 (1950), 561-562.

63. Cf. Conc. Ecum. de Trento, Ses. VI, decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore*, cann. 19-21: *DS*, 1569-1571.
64. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 17.
65. *De hominis opificio*, c. 4: *PG* 44, 135-136.
66. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 36.
67. *Ibid.*
68. *Ibid.*
69. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um, citado por Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris* (11 abril 1963): *AAS* 55 (1963), 271.
70. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 41.
71. S. Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Ed. Taurinens (1954), 245.
72. Cf. *Discurso* a un grupo de Obispos de los Estados Unidos de América en visita «ad limina» (15 octubre 1988), 6: *Insegnamenti*, XI, 3 (1988), 1228.
73. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 47.
74. Cf. S. Agustín, *Enarratio in Psalmum LXII*, 16: *CCL* 39, 804.
75. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 17.
76. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.
77. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1955.
78. Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 3.
79. *Contra Faustum*, lib. 22, cap. 27: *PL* 42, 418.
80. *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1..
81. Cf. *ibid.*, I-II, q. 90, a. 4, ad 1um.

82. *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 2.

83. León XIII, Carta enc. *Libertas Praestantissimum* (20 junio 1888): *Leonis XIII P. M. Acta*, VIII, Romae 1889, 219.

84. *In Epistulam ad Romanos*, c. VIII, lect. 1.

85. Cf. Ses. VI, Decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore*, cap. 1: *DS*, 1521.

86. Cf. Conc. Ecum. de Vienne, Const. *Fidei catholicae*: *DS*, 902; Conc. Ecum. V de Letrán, Bula *Apostolici regiminis*: *DS*, 1440.

87. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 14.

88. Cf. Ses. VI, Decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore*, cap. 15: *DS*, 1544. La Exhortación apostólica post-sinodal sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy, cita otros textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, que condenan como pecados mortales algunos comportamientos referidos al cuerpo: cf. *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre 1984), 17: *AAS* 77 (1985), 218-223.

89. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 51.

90. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación *Donum vitae* (22 febrero 1987), Introd. 3: *AAS* 80 (1988), 74; cf. Pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae* (25 julio 1968), 10: *AAS* 60 (1968), 487-488.

91. Exhort. ap. *Familiaris consortio* (22 noviembre 1981), 11: *AAS* 74 (1982), 92.

92. *De Trinitate*, XIV, 15, 21: *CCL* 50/A, 451.

93. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

94. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 10; S. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual Persona humana* (29 diciembre 1975), 4: *AAS* 68 (1976), 80: «Cuando la Revelación divina y, en su orden propio, la sabiduría filosófica, ponen de relieve exigencias auténticas de la humanidad, están manifestando necesariamente, por el mismo hecho, la existencia de leyes inmutables, inscritas en los elementos constitutivos de la naturaleza humana; leyes que se revelen idénticas en todos los seres dotados de razón».

95. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 29.

96. Cf. *Ibid.*, 16.

97. *Ibid.*, 10.

98. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1. Santo Tomás fundamenta el carácter, no meramente formal sino determinado en el contenido, de las normas morales, incluso en el ámbito de la Ley Nueva, en la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo.

99. S. Vicente de Lerins, *Commonitorium primum*, c. 23: PL 50, 668.

100. El desarrollo de la doctrina moral de la Iglesia es semejante al de la doctrina de la fe: cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. sobre la fe católica *Dei Filius*, cap. 4: DS, 3020, y can. 4: DS 3024. También se aplican a la doctrina moral las palabras pronunciadas por Juan XXIII con ocasión de la inauguración del Concilio Vaticano II (11 octubre 1962): «Esta doctrina (la doctrina cristiana en su integridad) es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo. Una cosa, en efecto, es el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades, conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado»: AAS 54 (1962); cf. *L'Osservatore Romano*, 12 octubre 1962, p. 2.

101. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 16.

102. *Ibid.*

103. *In Il Librum Sentent.*, dist. 39, a. 1, q.3, concl.: Ed. Ad Claras Aquas, II, 907 b.

104. *Discurso* (Audiencia general, 17 agosto 1983), 2: *Insegnamenti*, VI, 2 (1983), 256.

105. Suprema S. Congregación del Santo Oficio, Instrucción sobre la «ética de situación» *Contra doctrinam* (2 febrero 1956): AAS 48 (1956), 144.

106. Carta enc. *Dominum et vivificantem* (18 mayo 1986), 43: AAS 78 (1986), 859; Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 16; Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 3.

107. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 16.

108. Cf. S. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 17, a. 4.

109. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 16.

110. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45.

111. Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 14.

112. Conc. Ecum. Vat. II, Const.dogm. sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 5; cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. sobre la fe católica *Dei Filius*, cap. 3: *DS*, 3008.

113. Conc. Ecum. Vat. II, Const.dogm. sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 5; cf. S. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual Persona humana* (29 diciembre 1975), 10: *AAS* 68 (1976), 88-90.

114. Cf. Exhort. ap. post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre 1984), 17: *AAS* 77 (1985), 218-223.

115. Ses. VI, Decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore*, cap. 15: *DS*, 1544; can. 19: *DS*, 1569.

116. Exhort. ap. post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre 1984), 17: *AAS* 77 (1985), 221.

117. *Ibid.:l.c.*, 223.

118. *Ibid.:l.c.*, 222

119. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 17.

120. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 3: «*Idem sunt actus morales et actus humani*».

121. *De vita Moysis*, II, 2-3: *PG* 44, 327-328.

122. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 3.

123. El Concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, precisa: «Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todo los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo visible. Cristo murió por todos, y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual»: *Gaudium et spes*, 22.

124. *Tractatus ad Tiberium Diaconum sociosque*, II. *Responsiones ad Tiberium Diaconum*

sociosque: S. Cirilo de Alejandría, *In D. Johannis Evangelium*, vol. III, ed. Philip Edward Pusey, Bruxelles, Culture et Civilisation (1965), 590.

125. Cf. Conc. Ecum. de Trento, ses. VI, Decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore*, can. 19: *DS*, 1569. Ver también: Clemente XI, Const. *Unigenitus Dei Filius* (8 septiembre 1713) contra los errores de Pascasio Quesnel, nn. 53-56: *DS*, 2453-2456.

126. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6.

127. *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 1761.

128. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei: Opuscula theologica*, II, n. 1168, Ed. Taurinens. (1954), 250.

129. Cf. S. Alfonso María de Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo*, VII, 3.

130. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a.1.

131. Exhort. ap. post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre 1984), 17: *AAS* 77 (1985), 221; cf. pablo VI, *Alocución* a los miembros de la Congregación del Santísimo Redentor (septiembre 1967): *AAS* 59 (1967), 962: «Se debe evitar el inducir a los fieles a que piensen diferentemente, como si después del Concilio ya estuvieran permitidos algunos comportamientos, que precedentemente la Iglesia había declarado intrínsecamente malos. ¿Quién no ve que de ello se derivaría un deplorable *relativismo moral*, que llevaría fácilmente a discutir todo el patrimonio de la doctrina de la Iglesia?».

132. Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 27.

133. Carta enc. *Humanae vitae* (25 julio 1968), 14: *AAS* 60 (1968), 490-491.

134. *Contra mendacium*, VII, 18: *PL* 40, 528; cf. S. Tomás de Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, IX, q. 7, a. 2; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1753-1755.

135. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 7.

136. *Discurso* a los participantes en el Congreso internacional de teología moral (10 abril 1986), 1: *Insegnamenti* IX, 1 (1986), 970.

137. *Ibid.*, 2: *I.c.*, 970-971.

138. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 24.

139. Cf. carta enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), 12: AAS 71 (1979), 280-281.
140. *Enarratio in Psalmum XCIX*, 7: CCL 39, 1397.
141. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 36; cf. Carta enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), 21: AAS 71 (1979), 316-317.
142. *Missale Romanum, In Passione S. Ioannis Baptistae, Oración Colecta.*
143. S. Beda el Venerable, *Homeliarum Evangelii Libri*, II, 23: CCL 122, 556-557.
144. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 27.
145. *Ad Romanos*, VI, 2-3: *Patres Apostolici*, ed. F.X. Funk, I, 260-261.
146. *Moralia in Job*, VII, 21, 24: PL 75, 778.
147. «Summum crede nefas animam praeferre pudori/ et propter vitam vivendi perdere causas»: *Satirae*, VIII, 83-84.
148. *Apologia* II, 8: PG 6, 457-458.
149. Exhort. ap. *Familiaris consortio* (22 noviembre 1981), 33: AAS 74 (1982), 120.
150. Cf. *ibid.*, 34: l.c., 123-125.
151. Exhortación ap. post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 diciembre 1984), 34: AAS 77 (1985), 272.
152. Cart. enc. *Humanae vitae* (25 julio 1968), 29: AAS 60 (1968), 501.
153. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 25.
154. Cf. Carta enc. *Centesimus annus* (1 mayo 1991), 24: AAS 83 (1991), 821-822.
155. *Ibid.*, 44: l.c., 848-849; cf. León XIII, Carta enc. *Libertas Praestantissimum* (20 junio 1888): *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII Romae 1889, 224-226.
156. Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 diciembre 1987), 41: AAS 80 (1988), 571.
157. *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 2407.

158. Cf. *ibid.*, nn. 2408-2413.

159. *Ibid.*, n. 2414.

160. Cf. Exhort. ap. post-sinodal *Christifideles laici* (30 diciembre 1988), 42: AAS 81 (1989), 472-476.

161. Carta enc. *Centesimus annus* (1 mayo 1991), 46: AAS 83 (1991), 850.

162. Ses. VI. Decreto sobre la justificación *Cum hoc tempore*, cap. 11: *DS*, 1536; cf. can. 18: *DS* 1568. El conocido texto de san Agustín, citado por el Concilio, está tomado del *De natura et gratia*, 43, 50 (*CSEL* 60, 270).

163. *Oratio* I: *PG* 97, 805-806.

164. *Discurso* a los participantes en un curso sobre la procreación responsable (1 marzo 1984), 4: *Insegnamenti* VII, 1 (1984), 583.

165. *De interpellatione David*, IV, 6, 22: *CSEL* 32/2, 283-284.

166. *Discurso a los Obispos del Celam* (9 marzo 1983), III: *Insegnamenti*, VI, 1 (1983), 698.

167. Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8 diciembre 1975), 75: AAS 68 (1976), 64.

168. *De Trinitate*, XXIX, 9-10: *CCL* 4, 70.

169. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 12.

170. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo Donum veritatis* (24 mayo 1990), 6: AAS 82 (1990), 1552.

171. *Alocución a los profesores y estudiantes de la Pontificia Universidad Gregoriana* (15 diciembre 1979), 6: *Insegnamenti* II, 2 (1979), 1424.

172. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo Donum veritatis* (24 mayo 1990), 16: AAS 82 (1990), 1557.

173. Cf. *C. I. C.*, can. 252 §1; 659 §3.

174. Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. sobre la fe católica *Dei Filius*, cap. 4. *DS*, 3016.

175. Cf. pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae* (25 julio 1968), 28: AAS 60 (1968), 501.

176. S. Congregación para la Educación Católica, *La formación religiosa de los futuros sacerdotes* (22 febrero 1976), n. 100. Véanse los nn. 95-101, que presentan las perspectivas y las condiciones para un fecundo trabajo de renovación teológico-moral.

177. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo *Donum veritatis* (24 mayo 1990), 11: AAS 82 (1990), 1554; cf. en particular los nn. 32-39 dedicados al problema del disenso *ibid.*, l.c., 1562-1568.

178. Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 25.

179. Cf. *C. I. C.*, can. 803 §3.

180. Cf. *C. I. C.*, can. 808.

181. «O inaestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium traddisti»: *Missale Romanum, In Resurrectione Domini, Praeconium paschale*.

182. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 26, 13: CCL, 36, 266.

183. *De Virginibus*, lib. II, cap. II, 15: PL 16, 222.

184. *Ibid.*, lib. II, cap. II, 7: PL 16, 220.

Fides et Ratio

Juan Pablo II



La Santa Sede

CARTA ENCÍCLICA
FIDES ET RATIO
DEL SUMO PONTÍFICE
JUAN PABLO II
A LOS OBISPOS
DE LA IGLESIA CATÓLICA
SOBRE LAS RELACIONES
ENTRE FE Y RAZÓN

*Venerables Hermanos en el Episcopado,
salud y Bendición Apostólica*

La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo (cf. *Ex* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Jn* 14, 8; 1 *Jn* 3, 2).

INTRODUCCIÓN « CONÓCETE A TI MISMO »

1. Tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella. Es un camino que se ha desarrollado — no podía ser de otro modo — dentro del horizonte de la autoconciencia personal: el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido

de las cosas y sobre su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida. La exhortación *Conócete a ti mismo* estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como « hombre » precisamente en cuanto « conocedor de sí mismo ».

Por lo demás, una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?* Estas mismas preguntas las encontramos en los escritos sagrados de Israel, pero aparecen también en los Veda y en los Avesta; las encontramos en los escritos de Confucio e Lao-Tze y en la predicación de los Tirthankara y de Buda; asimismo se encuentran en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles, así como en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles. Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia.

2. La Iglesia no es ajena, ni puede serlo, a este camino de búsqueda. Desde que, en el Misterio Pascual, ha recibido como don la verdad última sobre la vida del hombre, se ha hecho peregrina por los caminos del mundo para anunciar que Jesucristo es « el camino, la verdad y la vida » (*Jn* 14, 6). Entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: *la diaconía de la verdad*.¹ Por una parte, esta misión hace a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad; ² y por otra, la obliga a responsabilizarse del anuncio de las certezas adquiridas, incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios: « Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido » (*1 Co* 13, 12).

3. El hombre tiene muchos medios para progresar en el conocimiento de la verdad, de modo que puede hacer cada vez más humana la propia existencia. Entre estos destaca la *filosofía*, que contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta: ésta, en efecto, se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad. El término filosofía según la etimología griega significa « amor a la sabiduría ». De hecho, la filosofía nació y se desarrolló desde el momento en que el hombre empezó a interrogarse sobre el por qué de las cosas y su finalidad. De modos y formas diversas, muestra que el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre. El interrogarse sobre el por qué de las cosas es inherente a su razón, aunque las respuestas que se han ido dando se enmarcan en un horizonte que pone en evidencia la complementariedad de las diferentes culturas en las que vive el hombre.

La gran incidencia que la filosofía ha tenido en la formación y en el desarrollo de las culturas en Occidente no debe hacernos olvidar el influjo que ha ejercido en los modos de concebir la existencia también en Oriente. En efecto, cada pueblo, posee una sabiduría originaria y autóctona que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente filosóficas. Que esto es verdad lo demuestra el hecho de que una forma básica del saber filosófico, presente hasta nuestros días, es verificable incluso en los postulados en los que se inspiran las diversas legislaciones nacionales e internacionales para regular la vida social.

4. De todos modos, se ha de destacar que detrás de cada término se esconden significados diversos. Por tanto, es necesaria una explicitación preliminar. Movidio por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo. Los conocimientos fundamentales derivan del *asombro* suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal.

La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta « soberbia filosófica » que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo *sistema* filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del *pensar* filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente.

En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas.

Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos, recta ratio*.

5. La Iglesia, por su parte, aprecia el esfuerzo de la razón por alcanzar los objetivos que hagan cada vez más digna la existencia personal. Ella ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen.

Teniendo en cuenta iniciativas análogas de mis Predecesores, deseo yo también dirigir la mirada hacia esta peculiar actividad de la razón. Me impulsa a ello el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida. Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. A partir de aquí, una razón llena de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más y más profundamente. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje..., de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber. Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica. Así ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, bajo tanto peso la razón saber se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos.

Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general. Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual. No se substraen a esta prevención ni siquiera algunas concepciones de vida provenientes de Oriente; en ellas, en efecto, se niega a la verdad su carácter exclusivo, partiendo del presupuesto de que se manifiesta de igual manera en diversas doctrinas, incluso contradictorias entre sí. En esta perspectiva, todo se

reduce a opinión. Se tiene la impresión de que se trata de un movimiento ondulante: mientras por una parte la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios. En consecuencia han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas.

6. La Iglesia, convencida de la competencia que le incumbe por ser depositaria de la Revelación de Jesucristo, quiere reafirmar la necesidad de reflexionar sobre la verdad. Por este motivo he decidido dirigirme a vosotros, queridos Hermanos en el Episcopado, con los cuales comparto la misión de anunciar « abiertamente la verdad » (2 Co 4, 2), como también a los teólogos y filósofos a los que corresponde el deber de investigar sobre los diversos aspectos de la verdad, y asimismo a las personas que la buscan, para exponer algunas reflexiones sobre la vía que conduce a la verdadera sabiduría, a fin de que quien sienta el amor por ella pueda emprender el camino adecuado para alcanzarla y encontrar en la misma descanso a su fatiga y gozo espiritual.

Me mueve a esta iniciativa, ante todo, la convicción que expresan las palabras del Concilio Vaticano II, cuando afirma que los Obispos son « testigos de la verdad divina y católica ».³ Testimoniar la verdad es, pues, una tarea confiada a nosotros, los Obispos; no podemos renunciar a la misma sin descuidar el ministerio que hemos recibido. Reafirmando la verdad de la fe podemos devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad.

Hay también otro motivo que me induce a desarrollar estas reflexiones. En la Encíclica *Veritatis splendor* he llamado la atención sobre « algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas ».⁴ Con la presente Encíclica deseo continuar aquella reflexión centrando la atención sobre el tema de la *verdad* y de su *fundamento* en relación con la *fe*. No se puede negar, en efecto, que este período de rápidos y complejos cambios expone especialmente a las nuevas generaciones, a las cuales pertenece y de las cuales depende el futuro, a la sensación de que se ven privadas de auténticos puntos de referencia. La exigencia de una base sobre la cual construir la existencia personal y social se siente de modo notable sobre todo cuando se está obligado a constatar el carácter parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia. Sucede de ese modo que muchos llevan una vida casi hasta el límite de la ruina, sin saber bien lo que les espera. Esto depende también del hecho de que, a veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado

de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido. La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria. Por eso he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia.

CAPÍTULO I LA REVELACIÓN DE LA SABIDURÍA DE DIOS

Jesús revela al Padre

7. En la base de toda la reflexión que la Iglesia lleva a cabo está la conciencia de ser depositaria de un mensaje que tiene su origen en Dios mismo (cf. *2 Co* 4, 1-2). El conocimiento que ella propone al hombre no proviene de su propia especulación, aunque fuese la más alta, sino del hecho de haber acogido en la fe la palabra de Dios (cf. *1 Ts* 2, 13). En el origen de nuestro ser como creyentes hay un encuentro, único en su género, en el que se manifiesta un misterio oculto en los siglos (cf. *1 Co* 2, 7; *Rm* 16, 25-26), pero ahora revelado. « Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. *Ef* 1, 9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina ». ⁵ Ésta es una iniciativa totalmente gratuita, que viene de Dios para alcanzar a la humanidad y salvarla. Dios, como fuente de amor, desea darse a conocer, y el conocimiento que el hombre tiene de Él culmina cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente es capaz de alcanzar.

8. Tomando casi al pie de la letra las enseñanzas de la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I y teniendo en cuenta los principios propuestos por el Concilio Tridentino, la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II ha continuado el secular camino de la *inteligencia de la fe*, reflexionando sobre la Revelación a la luz de las enseñanzas bíblicas y de toda la tradición patristica. En el Primer Concilio Vaticano, los Padres habían puesto en evidencia el carácter sobrenatural de la revelación de Dios. La crítica racionalista, que en aquel período atacaba la fe sobre la base de tesis erróneas y muy difundidas, consistía en negar todo conocimiento que no fuese fruto de las capacidades naturales de la razón. Este hecho obligó al Concilio a sostener con fuerza que, además del conocimiento propio de la razón humana, capaz por su naturaleza de llegar hasta el Creador, existe un conocimiento que es peculiar de la fe. Este conocimiento expresa una verdad que se basa en el hecho mismo de que Dios se revela, y es una verdad muy cierta porque Dios ni engaña ni quiere engañar. ⁶

9. El Concilio Vaticano I enseña, pues, que la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua la otra: « Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia ».⁷ La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia. La filosofía y las ciencias tienen su puesto en el orden de la razón natural, mientras que la fe, iluminada y guiada por el Espíritu, reconoce en el mensaje de la salvación la « plenitud de gracia y de verdad » (cf. *Jn* 1, 14) que Dios ha querido revelar en la historia y de modo definitivo por medio de su Hijo Jesucristo (cf. *1 Jn* 5, 9; *Jn* 5, 31-32).

10. En el Concilio Vaticano II los Padres, dirigiendo su mirada a Jesús revelador, han ilustrado el carácter salvífico de la revelación de Dios en la historia y han expresado su naturaleza del modo siguiente: « En esta revelación, Dios invisible (cf. *Col* 1, 15; *1 Tm* 1, 17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. *Ex* 33, 11; *Jn* 15, 14-15), trata con ellos (cf. *Ba* 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación ».⁸

11. La revelación de Dios se inserta, pues, en el tiempo y la historia, más aún, la encarnación de Jesucristo, tiene lugar en la « plenitud de los tiempos » (*Ga* 4, 4). A dos mil años de distancia de aquel acontecimiento, siento el deber de reafirmar con fuerza que « en el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental ».⁹ En él tiene lugar toda la obra de la creación y de la salvación y, sobre todo destaca el hecho de que con la encarnación del Hijo de Dios vivimos y anticipamos ya desde ahora lo que será la plenitud del tiempo (cf. *Hb* 1, 2).

La verdad que Dios ha comunicado al hombre sobre sí mismo y sobre su vida se inserta, pues, en el tiempo y en la historia. Es verdad que ha sido pronunciada de una vez para siempre en el misterio de Jesús de Nazaret. Lo dice con palabras elocuentes la Constitución *Dei Verbum*: « Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. « Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo » (*Hb* 1, 1-2). Pues envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbra a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf. *Jn* 1, 1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, « hombre enviado a los hombres », habla las palabras de Dios (*Jn* 3, 34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le

encargó (cf. *Jn* 5, 36; 17, 4). Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. *Jn* 14, 9); él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación ».10

La historia, pues, es para el Pueblo de Dios un camino que hay que recorrer por entero, de forma que la verdad revelada exprese en plenitud sus contenidos gracias a la acción incesante del Espíritu Santo (cf. *Jn* 16, 13). Lo enseña asimismo la Constitución *Dei Verbum* cuando afirma que « la Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios ».11

12. Así pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos.

La encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre. La verdad expresada en la revelación de Cristo no puede encerrarse en un restringido ámbito territorial y cultural, sino que se abre a todo hombre y mujer que quiera acogerla como palabra definitivamente válida para dar sentido a la existencia. Ahora todos tienen en Cristo acceso al Padre; en efecto, con su muerte y resurrección, Él ha dado la vida divina que el primer Adán había rechazado (cf. *Rm* 5, 12-15). Con esta Revelación se ofrece al hombre la verdad última sobre su propia vida y sobre el destino de la historia: « Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado », afirma la Constitución *Gaudium et spes*.12 Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble. ¿Dónde podría el hombre buscar la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el sufrimiento de los inocentes y la muerte, sino no en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?

La razón ante el misterio

13. De todos modos no hay que olvidar que la Revelación está llena de misterio. Es verdad que con toda su vida, Jesús revela el rostro del Padre, ya que ha venido para explicar los secretos de Dios; 13 sin embargo, el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento. Sólo la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente.

El Concilio enseña que « cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe ».14 Con esta afirmación breve pero densa, se indica una verdad fundamental del cristianismo. Se dice, ante todo, que la fe es la respuesta de obediencia a Dios. Ello conlleva reconocerle en su divinidad, trascendencia y libertad suprema. El Dios, que se da a conocer desde la autoridad de

su absoluta trascendencia, lleva consigo la credibilidad de aquello que revela. Desde la fe el hombre da su *asentimiento* a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno.¹⁵ En la fe, pues, la libertad no sólo está presente, sino que es necesaria. Más aún, la fe es la que permite a cada uno expresar mejor la propia libertad. Dicho con otras palabras, la libertad no se realiza en las opciones contra Dios. En efecto, ¿cómo podría considerarse un uso auténtico de la libertad la negación a abrirse hacia lo que permite la realización de sí mismo? La persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma.

Para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la Revelación. Estos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio. Estos signos si por una parte dan mayor fuerza a la razón, porque le permiten investigar en el misterio con sus propios medios, de los cuales está justamente celosa, por otra parte la empujan a ir más allá de su misma realidad de signos, para descubrir el significado ulterior del cual son portadores. En ellos, por lo tanto, está presente una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone.

Podemos fijarnos, en cierto modo, en el horizonte *sacramental* de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio. Cristo en la Eucaristía está verdaderamente presente y vivo, y actúa con su Espíritu, pero como acertadamente decía Santo Tomás, « lo que no comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, fuera de todo el orden de la naturaleza. Lo que aparece es un signo: esconde en el misterio realidades sublimes ». ¹⁶ A este respecto escribe el filósofo Pascal: « Como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, del mismo modo su verdad permanece, entre las opiniones comunes, sin diferencia exterior. Así queda la Eucaristía entre el pan común ». ¹⁷

El conocimiento de fe, en definitiva, no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre: Cristo, el Señor, « en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación », ¹⁸ que es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios. ¹⁹

14. La enseñanza de los dos Concilios Vaticanos abre también un verdadero horizonte de novedad para el saber filosófico. La Revelación introduce en la historia un punto de referencia del

cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y acoger en la fe. En estos dos pasos, la razón posee su propio espacio característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios.

Así pues, la Revelación introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca; más bien la empuja a ampliar continuamente el campo del propio saber hasta que no se dé cuenta de que no ha realizado todo lo que podía, sin descuidar nada. Nos ayuda en esta tarea una de las inteligencias más fecundas y significativas de la historia de la humanidad, a la cual justamente se refieren tanto la filosofía como la teología: San Anselmo. En su *Proslogion*, el arzobispo de Canterbury se expresa así: « Dirigiendo frecuentemente y con fuerza mi pensamiento a este problema, a veces me parecía poder alcanzar lo que buscaba; otras veces, sin embargo, se escapaba completamente de mi pensamiento; hasta que, al final, desconfiando de poderlo encontrar, quise dejar de buscar algo que era imposible encontrar. Pero cuando quise alejar de mí ese pensamiento porque, ocupando mi mente, no me distrajesen de otros problemas de los cuales pudiera sacar algún provecho, entonces comenzó a presentarse con mayor importunación [...]. Pero, pobre de mí, uno de los pobres hijos de Eva, lejano de Dios, ¿qué he empezado a hacer y qué he logrado? ¿qué buscaba y qué he logrado? ¿a qué aspiraba y por qué suspiro? [...]. Oh Señor, tú no eres solamente aquel de quien no se puede pensar nada mayor (*non solum es quo maius cogitari nequit*), sino que eres más grande de todo lo que se pueda pensar (*quiddam maius quam cogitari possit*) [...]. Si tu no fueses así, se podría pensar alguna cosa más grande que tú, pero esto no puede ser ».²⁰

15. La verdad de la Revelación cristiana, que se manifiesta en Jesús de Nazaret, permite a todos acoger el « misterio » de la propia vida. Como verdad suprema, a la vez que respeta la autonomía de la criatura y su libertad, la obliga a abrirse a la trascendencia. Aquí la relación entre libertad y verdad llega al máximo y se comprende en su totalidad la palabra del Señor: « Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres » (*Jn 8, 32*).

La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad. Las palabras del Deuteronomio se pueden aplicar a esta situación: « Porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para que no hayas de decir: ¿Quién subirá por nosotros al cielo a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica? Ni están al otro lado del mar, para que no hayas de decir ¿Quién irá por nosotros al otro lado del mar a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en

práctica? Sino que la palabra está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica » (30, 11-14). A este texto se refiere la famosa frase del santo filósofo y teólogo Agustín: « Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas ». ²¹ A la luz de estas consideraciones, se impone una primera conclusión: la verdad que la Revelación nos hace conocer no es el fruto maduro o el punto culminante de un pensamiento elaborado por la razón. Por el contrario, ésta se presenta con la característica de la gratuidad, genera pensamiento y exige ser acogida como expresión de amor. Esta verdad relevada es anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios que está reservada a los que creen en Él o lo buscan con corazón sincero. El fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología. Ambas, aunque con medios y contenidos diversos, miran hacia este « sendero de la vida » (*Sal* 16 [15], 11), que, como nos dice la fe, tiene su meta última en el gozo pleno y duradero de la contemplación del Dios Uno y Trino.

CAPÍTULO II CREDO UT INTELLEGAM

« *La sabiduría todo lo sabe y entiende* » (*Sb* 9, 11)

16. La Sagrada Escritura nos presenta con sorprendente claridad el vínculo tan profundo que hay entre el conocimiento de fe y el de la razón. Lo atestiguan sobre todo los *Libros sapienciales*. Lo que llama la atención en la lectura, hecha sin prejuicios, de estas páginas de la Escritura, es el hecho de que en estos textos se contenga no solamente la fe de Israel, sino también la riqueza de civilizaciones y culturas ya desaparecidas. Casi por un designio particular, Egipto y Mesopotamia hacen oír de nuevo su voz y algunos rasgos comunes de las culturas del antiguo Oriente reviven en estas páginas ricas de intuiciones muy profundas.

No es casual que, en el momento en el que el autor sagrado quiere describir al hombre sabio, lo presente como el que ama y busca la verdad: « Feliz el hombre que se ejercita en la sabiduría, y que en su inteligencia reflexiona, que medita sus caminos en su corazón, y sus secretos considera. Sale en su busca como el que sigue su rastro, y en sus caminos se pone al acecho. Se asoma a sus ventanas y a sus puertas escucha. Acampa muy cerca de su casa y clava la clavija en sus muros. Monta su tienda junto a ella, y se alberga en su albergue dichoso. Pone sus hijos a su abrigo y bajo sus ramas se cobija. Por ella es protegido del calor y en su gloria se alberga » (*Si* 14, 20-27).

Como se puede ver, para el autor inspirado el deseo de conocer es una característica común a todos los hombres. Gracias a la inteligencia se da a todos, tanto creyentes como no creyentes, la posibilidad de alcanzar el « agua profunda » (cf. *Pr* 20, 5). Es verdad que en el antiguo Israel el conocimiento del mundo y de sus fenómenos no se alcanzaba por el camino de la abstracción,

como para el filósofo jónico o el sabio egipcio. Menos aún, el buen israelita concebía el conocimiento con los parámetros propios de la época moderna, orientada principalmente a la división del saber. Sin embargo, el mundo bíblico ha hecho desembocar en el gran mar de la teoría del conocimiento su aportación original.

¿Cuál es ésta? La peculiaridad que distingue el texto bíblico consiste en la convicción de que hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe. El mundo y todo lo que sucede en él, como también la historia y las diversas vicisitudes del pueblo, son realidades que se han de ver, analizar y juzgar con los medios propios de la razón, pero sin que la fe sea extraña en este proceso. Ésta no interviene para menospreciar la autonomía de la razón o para limitar su espacio de acción, sino sólo para hacer comprender al hombre que el Dios de Israel se hace visible y actúa en estos acontecimientos. Así mismo, conocer a fondo el mundo y los acontecimientos de la historia no es posible sin confesar al mismo tiempo la fe en Dios que actúa en ellos. La fe agudiza la mirada interior abriendo la mente para que descubra, en el sucederse de los acontecimientos, la presencia operante de la Providencia. Una expresión del libro de los Proverbios es significativa a este respecto: « El corazón del hombre medita su camino, pero es el Señor quien asegura sus pasos » (16, 9). Es decir, el hombre con la luz de la razón sabe reconocer su camino, pero lo puede recorrer de forma libre, sin obstáculos y hasta el final, si con ánimo sincero fija su búsqueda en el horizonte de la fe. La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios.

17. No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización. El libro de los Proverbios nos sigue orientando en esta dirección al exclamar: « Es gloria de Dios ocultar una cosa, y gloria de los reyes escrutarla » (25, 2). Dios y el hombre, cada uno en su respectivo mundo, se encuentran así en una relación única. En Dios está el origen de cada cosa, en Él se encuentra la plenitud del misterio, y ésta es su gloria; al hombre le corresponde la misión de investigar con su razón la verdad, y en esto consiste su grandeza. Una ulterior tesela a este mosaico es puesta por el Salmista cuando ora diciendo: « Mas para mí, ¡qué arduos son tus pensamientos, oh Dios, qué incontable su suma! ¡Son más, si los recuento, que la arena, y al terminar, todavía estoy contigo! » (139 [138], 17-18). El deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta.

18. Podemos decir, pues, que Israel con su reflexión ha sabido abrir a la razón el camino hacia el misterio. En la revelación de Dios ha podido sondear en profundidad lo que la razón pretendía alcanzar sin lograrlo. A partir de esta forma de conocimiento más profunda, el pueblo elegido ha entendido que la razón debe respetar algunas reglas de fondo para expresar mejor su propia naturaleza. Una primera regla consiste en tener en cuenta el hecho de que el conocimiento del

hombre es un camino que no tiene descanso; la segunda nace de la conciencia de que dicho camino no se puede recorrer con el orgullo de quien piense que todo es fruto de una conquista personal; una tercera se funda en el « temor de Dios », del cual la razón debe reconocer a la vez su trascendencia soberana y su amor providente en el gobierno del mundo.

Cuando se aleja de estas reglas, el hombre se expone al riesgo del fracaso y acaba por encontrarse en la situación del « necio ». Para la Biblia, en esta necedad hay una amenaza para la vida. En efecto, el necio se engaña pensando que conoce muchas cosas, pero en realidad no es capaz de fijar la mirada sobre las esenciales. Ello le impide poner orden en su mente (cf. *Pr* 1, 7) y asumir una actitud adecuada para consigo mismo y para con el ambiente que le rodea. Cuando llega a afirmar: « Dios no existe » (cf. *Sal* 14 [13], 1), muestra con claridad definitiva lo deficiente de su conocimiento y lo lejos que está de la verdad plena sobre las cosas, sobre su origen y su destino.

19. El libro de la Sabiduría tiene algunos textos importantes que aportan más luz a este tema. En ellos el autor sagrado habla de Dios, que se da a conocer también por medio de la naturaleza. Para los antiguos el estudio de las ciencias naturales coincidía en gran parte con el saber filosófico. Después de haber afirmado que con su inteligencia el hombre está en condiciones « de conocer la estructura del mundo y la actividad de los elementos [...], los ciclos del año y la posición de las estrellas, la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras » (*Sb* 7, 17.19-20), en una palabra, que es capaz de filosofar, el texto sagrado da un paso más de gran importancia. Recuperando el pensamiento de la filosofía griega, a la cual parece referirse en este contexto, el autor afirma que, precisamente razonando sobre la naturaleza, se puede llegar hasta el Creador: « de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor » (*Sb* 13, 5). Se reconoce así un primer paso de la Revelación divina, constituido por el maravilloso « libro de la naturaleza », con cuya lectura, mediante los instrumentos propios de la razón humana, se puede llegar al conocimiento del Creador. Si el hombre con su inteligencia no llega a reconocer a Dios como creador de todo, no se debe tanto a la falta de un medio adecuado, cuanto sobre todo al impedimento puesto por su voluntad libre y su pecado.

20. En esta perspectiva la razón es valorizada, pero no sobrevalorada. En efecto, lo que ella alcanza puede ser verdadero, pero adquiere significado pleno solamente si su contenido se sitúa en un horizonte más amplio, que es el de la fe: « Del Señor dependen los pasos del hombre: ¿cómo puede el hombre conocer su camino? » (*Pr* 20, 24). Para el Antiguo Testamento, pues, la fe libera la razón en cuanto le permite alcanzar coherentemente su objeto de conocimiento y colocarlo en el orden supremo en el cual todo adquiere sentido. En definitiva, el hombre con la razón alcanza la verdad, porque iluminado por la fe descubre el sentido profundo de cada cosa y, en particular, de la propia existencia. Por tanto, con razón, el autor sagrado fundamenta el verdadero conocimiento precisamente en el temor de Dios: « El temor del Señor es el principio de la sabiduría » (*Pr* 1, 7; cf. *Si* 1, 14).

«*Adquiere la sabiduría, adquiere la inteligencia* » (Pr 4, 5)

21. Para el Antiguo Testamento el conocimiento no se fundamenta solamente en una observación atenta del hombre, del mundo y de la historia, sino que supone también una indispensable relación con la fe y con los contenidos de la Revelación. En esto consisten los desafíos que el pueblo elegido ha tenido que afrontar y a los cuales ha dado respuesta. Reflexionando sobre esta condición, el hombre bíblico ha descubierto que no puede comprenderse sino como « ser en relación »: con sí mismo, con el pueblo, con el mundo y con Dios. Esta apertura al misterio, que le viene de la Revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas.

Para el autor sagrado el esfuerzo de la búsqueda no estaba exento de la dificultad que supone enfrentarse con los límites de la razón. Ello se advierte, por ejemplo, en las palabras con las que el Libro de los Proverbios denota el cansancio debido a los intentos de comprender los misteriosos designios de Dios (cf. 30, 1.6). Sin embargo, a pesar de la dificultad, el creyente no se rinde. La fuerza para continuar su camino hacia la verdad le viene de la certeza de que Dios lo ha creado como un « explorador » (cf. Qo 1, 13), cuya misión es no dejar nada sin probar a pesar del continuo chantaje de la duda. Apoyándose en Dios, se dirige, siempre y en todas partes, hacia lo que es bello, bueno y verdadero.

22. San Pablo, en el primer capítulo de su Carta a los Romanos nos ayuda a apreciar mejor lo incisiva que es la reflexión de los Libros Sapienciales. Desarrollando una argumentación filosófica con lenguaje popular, el Apóstol expresa una profunda verdad: a través de la creación los « ojos de la mente » pueden llegar a conocer a Dios. En efecto, mediante las criaturas Él hace que la razón intuya su « potencia » y su « divinidad » (cf. Rm 1, 20). Así pues, se reconoce a la razón del hombre una capacidad que parece superar casi sus mismos límites naturales: no sólo no está limitada al conocimiento sensorial, desde el momento que puede reflexionar críticamente sobre ello, sino que argumentando sobre los datos de los sentidos puede incluso alcanzar la causa que da lugar a toda realidad sensible. Con terminología filosófica podríamos decir que en este importante texto paulino se afirma la capacidad metafísica del hombre.

Según el Apóstol, en el proyecto originario de la creación, la razón tenía la capacidad de superar fácilmente el dato sensible para alcanzar el origen mismo de todo: el Creador. Debido a la desobediencia con la cual el hombre eligió situarse en plena y absoluta autonomía respecto a Aquel que lo había creado, quedó mermada esta facilidad de acceso a Dios creador.

El Libro del Génesis describe de modo plástico esta condición del hombre cuando narra que Dios lo puso en el jardín del Edén, en cuyo centro estaba situado el « árbol de la ciencia del bien y del mal » (2, 17). El símbolo es claro: el hombre no era capaz de discernir y decidir por sí mismo lo que era bueno y lo que era malo, sino que debía apelarse a un principio superior. La ceguera del

orgullo hizo creer a nuestros primeros padres que eran soberanos y autónomos, y que podían prescindir del conocimiento que deriva de Dios. En su desobediencia originaria ellos involucraron a cada hombre y a cada mujer, produciendo en la razón heridas que a partir de entonces obstaculizarían el camino hacia la plena verdad. La capacidad humana de conocer la verdad quedó ofuscada por la aversión hacia Aquel que es fuente y origen de la verdad. El Apóstol sigue mostrando cómo los pensamientos de los hombres, a causa del pecado, fueron « vanos » y los razonamientos distorsionados y orientados hacia lo falso (cf. *Rm* 1, 21-22). Los ojos de la mente no eran ya capaces de ver con claridad: progresivamente la razón se ha quedado prisionera de sí misma. La venida de Cristo ha sido el acontecimiento de salvación que ha redimido a la razón de su debilidad, librándola de los cepos en los que ella misma se había encadenado.

23. La relación del cristiano con la filosofía, pues, requiere un discernimiento radical. En el Nuevo Testamento, especialmente en las Cartas de san Pablo, hay un dato que sobresale con mucha claridad: la contraposición entre « la sabiduría de este mundo » y la de Dios revelada en Jesucristo. La profundidad de la sabiduría revelada rompe nuestros esquemas habituales de reflexión, que no son capaces de expresarla de manera adecuada.

El comienzo de la Primera Carta a los Corintios presenta este dilema con radicalidad. El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso. « ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? » (*1 Co* 1, 20) se pregunta con énfasis el Apóstol. Para lo que Dios quiere llevar a cabo ya no es posible la mera sabiduría del hombre sabio, sino que se requiere dar un paso decisivo para acoger una novedad radical: « Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios [...]. lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es » (*1 Co* 1, 27-28). La sabiduría del hombre rehúsa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza; pero san Pablo no duda en afirmar: « pues, cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte » (*2 Co* 12, 10). El hombre no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor, pero Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera « locura » y « escándalo ». Hablando el lenguaje de los filósofos contemporáneos suyos, Pablo alcanza el culmen de su enseñanza y de la paradoja que quiere expresar: « Dios ha elegido en el mundo lo que es nada para convertir en nada las cosas que son » (*1 Co* 1, 28). Para poner de relieve la naturaleza de la gratuidad del amor revelado en la Cruz de Cristo, el Apóstol no tiene miedo de usar el lenguaje más radical que los filósofos empleaban en sus reflexiones sobre Dios. La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca. No es la sabiduría de las palabras, sino la Palabra de la Sabiduría lo que san Pablo pone como criterio de verdad, y a la vez, de salvación.

La sabiduría de la Cruz, pues, supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad, de la que es portadora. ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la « locura » de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse.

CAPÍTULO III INTELLEGO UT CREDAM

Caminando en busca de la verdad

24. Cuenta el evangelista Lucas en los Hechos de los Apóstoles que, en sus viajes misioneros, Pablo llegó a Atenas. La ciudad de los filósofos estaba llena de estatuas que representaban diversos ídolos. Le llamó la atención un altar y aprovechó enseguida la oportunidad para ofrecer una base común sobre la cual iniciar el anuncio del kerigma: « Atenienses —dijo—, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido”. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar » (*Hch 17, 22-23*). A partir de este momento, san Pablo habla de Dios como creador, como Aquél que trasciende todas las cosas y que ha dado la vida a todo. Continúa después su discurso de este modo: « El creó, de un sólo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros » (*Hch 17, 26-27*).

El Apóstol pone de relieve una verdad que la Iglesia ha conservado siempre: en lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios. Lo recuerda con énfasis también la liturgia del Viernes Santo cuando, invitando a orar por los que no creen, nos hace decir: « Dios todopoderoso y eterno, que creaste a todos los hombres para que te busquen, y cuando te encuentren, descansen en ti ». ²² Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito.

De diferentes modos y en diversos tiempos el hombre ha demostrado que sabe expresar este deseo íntimo. La literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de su inteligencia creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede manifestar su

afán de búsqueda. La filosofía ha asumido de manera peculiar este movimiento y ha expresado, con sus medios y según sus propias modalidades científicas, este deseo universal del hombre.

25. « Todos los hombres desean saber » [23](#) y la verdad es el objeto propio de este deseo. Incluso la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas. El hombre es el único ser en toda la creación visible que no sólo es capaz de saber, sino que sabe también que sabe, y por eso se interesa por la verdad real de lo que se le presenta. Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de san Agustín cuando escribe: « He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar ».[24](#) Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad.

No menos importante que la investigación en el ámbito teórico es la que se lleva a cabo en el ámbito práctico: quiero aludir a la búsqueda de la verdad en relación con el bien que hay que realizar. En efecto, con el propio obrar ético la persona actuando según su libre y recto querer, toma el camino de la felicidad y tiende a la perfección. También en este caso se trata de la verdad. He reafirmado esta convicción en la Encíclica *Veritatis splendor*. « No existe moral sin libertad [...]. Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y seguirla una vez conocida ».[25](#)

Es, pues, necesario que los valores elegidos y que se persiguen con la propia vida sean verdaderos, porque solamente los valores verdaderos pueden perfeccionar a la persona realizando su naturaleza. El hombre encuentra esta verdad de los valores no encerrándose en sí mismo, sino abriéndose para acogerla incluso en las dimensiones que lo trascienden. Ésta es una condición necesaria para que cada uno llegue a ser sí mismo y crezca como persona adulta y madura.

26. La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: *¿tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige?* A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. No es necesario recurrir a los filósofos del absurdo ni a las preguntas provocadoras que se encuentran en el libro de Job para dudar del sentido de la vida. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido.[26](#) A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra

muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad.

27. Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede substraerse a estas preguntas. De la respuesta que se dé a las mismas depende una etapa decisiva de la investigación: si es posible o no alcanzar una verdad universal y absoluta. De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre. Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda.

Los filósofos, a lo largo de los siglos, han tratado de descubrir y expresar esta verdad, dando vida a un sistema o una escuela de pensamiento. Más allá de los sistemas filosóficos, sin embargo, hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia « filosofía ». Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro. En cada una de estas manifestaciones lo que permanece es el deseo de alcanzar la certeza de la verdad y de su valor absoluto.

Diversas facetas de la verdad en el hombre

28. Es necesario reconocer que no siempre la búsqueda de la verdad se presenta con esa transparencia ni de manera consecuente. El límite originario de la razón y la inconstancia del corazón oscurecen a menudo y desvían la búsqueda personal. Otros intereses de diverso orden pueden condicionar la verdad. Más aún, el hombre también la evita a veces en cuanto comienza a divisarla, porque teme sus exigencias. Pero, a pesar de esto, incluso cuando la evita, siempre es la verdad la que influencia su existencia; en efecto, él nunca podría fundar la propia vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira; tal existencia estaría continuamente amenazada por el miedo y la angustia. Se puede definir, pues, al hombre como *aquél que busca la verdad*.

29. No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea del todo inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear

preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso. De hecho esto es lo que sucede normalmente en la investigación científica. Cuando un científico, siguiendo una intuición suya, se pone a la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno determinado, confía desde el principio que encontrará una respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la intuición originaria sólo porque no ha alcanzado el objetivo; más bien dirá con razón que no ha encontrado aún la respuesta adecuada.

Esto mismo es válido también para la investigación de la verdad en el ámbito de las cuestiones últimas. La sed de verdad está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia. Es suficiente, en definitiva, observar la vida cotidiana para constatar cómo cada uno de nosotros lleva en sí mismo la urgencia de algunas preguntas esenciales y a la vez abriga en su interior al menos un atisbo de las correspondientes respuestas. Son respuestas de cuya verdad se está convencido, incluso porque se experimenta que, en sustancia, no se diferencian de las respuestas a las que han llegado otros muchos. Es cierto que no toda verdad alcanzada posee el mismo valor. Del conjunto de los resultados logrados, sin embargo, se confirma la capacidad que el ser humano tiene de llegar, en línea de máxima, a la verdad.

30. En este momento puede ser útil hacer una rápida referencia a estas diversas formas de verdad. Las más numerosas son las que se apoyan sobre evidencias inmediatas o confirmadas experimentalmente. Éste es el orden de verdad propio de la vida diaria y de la investigación científica. En otro nivel se encuentran las verdades de carácter filosófico, a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto. En fin están las verdades religiosas, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía. Éstas están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas.[27](#)

En cuanto a las verdades filosóficas, hay que precisar que no se limitan a las meras doctrinas, algunas veces efímeras, de los filósofos de profesión. Cada hombre, como ya he dicho, es, en cierto modo, filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida. De un modo u otro, se forma una visión global y una respuesta sobre el sentido de la propia existencia. Con esta luz interpreta sus vicisitudes personales y regula su comportamiento. Es aquí donde debería plantearse la pregunta sobre la relación entre las verdades filosófico-religiosas y la verdad revelada en Jesucristo. Antes de contestar a esta cuestión es oportuno valorar otro dato más de la filosofía.

31. El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree. De todos modos el crecimiento y la maduración

personal implican que estas mismas verdades puedan ser puestas en duda y discutidas por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento. Esto no quita que, tras este paso, las mismas verdades sean « recuperadas » sobre la base de la experiencia llevada que se ha tenido o en virtud de un razonamiento sucesivo. A pesar de ello, en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. En efecto, ¿quién sería capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna? ¿quién podría controlar por su cuenta el flujo de informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo y que se aceptan en línea de máxima como verdaderas? Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad? El hombre, ser que busca la verdad, es pues también *aquél que vive de creencias*.

32. Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas.

Se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta.

¡Cuántos ejemplos se podrían poner para ilustrar este dato! Pienso ante todo en el testimonio de los mártires. El mártir, en efecto, es el testigo más auténtico de la verdad sobre la existencia. Él sabe que ha hallado en el encuentro con Jesucristo la verdad sobre su vida y nada ni nadie podrá arrebatarse jamás esta certeza. Ni el sufrimiento ni la muerte violenta lo harán apartar de la adhesión a la verdad que ha descubierto en su encuentro con Cristo. Por eso el testimonio de los mártires atrae, es aceptado, escuchado y seguido hasta en nuestros días. Ésta es la razón por la cual nos fiamos de su palabra: se percibe en ellos la evidencia de un amor que no tiene necesidad de largas argumentaciones para convencer, desde el momento en que habla a cada uno de lo que él ya percibe en su interior como verdadero y buscado desde tanto tiempo. En definitiva, el mártir suscita en nosotros una gran confianza, porque dice lo que nosotros ya

sentimos y hace evidente lo que también quisiéramos tener la fuerza de expresar.

33. Se puede ver así que los términos del problema van completándose progresivamente. El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto.²⁸ Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad. En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos.

No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar.

De todo lo que he dicho hasta aquí resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia.

34. Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción. La Revelación da la certeza de esta unidad, mostrando que el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan los científicos confiados,²⁹ es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta unidad de la verdad, natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo, como nos recuerda el Apóstol: « Habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús » (Ef 4, 21; cf. Col 1, 15-20). Él es la *Palabra eterna*, en quien todo ha sido creado, y a la vez es la *Palabra encarnada*, que en toda su persona ³⁰ revela al Padre (cf. Jn 1, 14.18). Lo que la razón humana busca « sin conocerlo » (Hch 17, 23), puede ser encontrado sólo por medio de Cristo: lo que en Él se revela, en efecto, es la « plena verdad » (cf. Jn 1, 14-16) de todo ser que en Él y por

Él ha sido creado y después encuentra en Él su plenitud (cf. *Col 1, 17*).

35. Sobre la base de estas consideraciones generales, es necesario examinar ahora de modo más directo la relación entre la verdad revelada y la filosofía. Esta relación impone una doble consideración, en cuanto que la verdad que nos llega por la Revelación es, al mismo tiempo, una verdad que debe ser comprendida a la luz de la razón. Sólo en esta doble acepción, en efecto, es posible precisar la justa relación de la verdad revelada con el saber filosófico. Consideramos, por tanto, en primer lugar la relación entre la fe y la filosofía en el curso de la historia. Desde aquí será posible indicar algunos principios, que constituyen los puntos de referencia en los que basarse para establecer la correcta relación entre los dos órdenes de conocimiento.

CAPÍTULO IV RELACIÓN ENTRE LA FE Y LA RAZÓN

Etapas más significativas en el encuentro entre la fe y la razón

36. Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, el anuncio cristiano tuvo que confrontarse desde el inicio con las corrientes filosóficas de la época. El mismo libro narra la discusión que san Pablo tuvo en Atenas con « algunos filósofos epicúreos y estoicos » (17, 18). El análisis exegético del discurso en el Areópago ha puesto de relieve repetidas alusiones a convicciones populares sobre todo de origen estoico. Ciertamente esto no era casual. Los primeros cristianos para hacerse comprender por los paganos no podían referirse sólo a « Moisés y los profetas »; debían también apoyarse en el conocimiento natural de Dios y en la voz de la conciencia moral de cada hombre (cf. *Rm 1, 19-21; 2, 14-15; Hch 14, 16-17*). Sin embargo, como este conocimiento natural había degenerado en idolatría en la religión pagana (cf. *Rm 1, 21-32*), el Apóstol considera más oportuno relacionar su argumentación con el pensamiento de los filósofos, que desde siempre habían opuesto a los mitos y a los cultos místicos conceptos más respetuosos de la trascendencia divina.

En efecto, uno de los mayores esfuerzos realizados por los filósofos del pensamiento clásico fue purificar de formas mitológicas la concepción que los hombres tenían de Dios. Como sabemos, también la religión griega, al igual que gran parte de las religiones cósmicas, era politeísta, llegando incluso a divinizar objetos y fenómenos de la naturaleza. Los intentos del hombre por comprender el origen de los dioses y, en ellos, del universo encontraron su primera expresión en la poesía. Las teogonías permanecen hasta hoy como el primer testimonio de esta búsqueda del hombre. Fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión. Dirigiendo la mirada hacia los principios universales, no se contentaron con los mitos antiguos, sino que quisieron dar fundamento racional a su creencia en la divinidad. Se inició así un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abría a un proceso más conforme a

las exigencias de la razón universal. El objetivo que dicho proceso buscaba era la conciencia crítica de aquello en lo que se creía. El concepto de la divinidad fue el primero que se benefició de este camino. Las supersticiones fueron reconocidas como tales y la religión se purificó, al menos en parte, mediante el análisis racional. Sobre esta base los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo el camino al anuncio y a la comprensión del Dios de Jesucristo.

37. Al referirme a este movimiento de acercamiento de los cristianos a la filosofía, es obligado recordar también la actitud de cautela que suscitaban en ellos otros elementos del mundo cultural pagano, como por ejemplo la gnosis. La filosofía, en cuanto sabiduría práctica y escuela de vida, podía ser confundida fácilmente con un conocimiento de tipo superior, esotérico, reservado a unos pocos perfectos. En este tipo de especulaciones esotéricas piensa sin duda san Pablo cuando pone en guardia a los Colosenses: « Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo » (2, 8). Qué actuales son las palabras del Apóstol si las referimos a las diversas formas de esoterismo que se difunden hoy incluso entre algunos creyentes, carentes del debido sentido crítico. Siguiendo las huellas de san Pablo, otros escritores de los primeros siglos, en particular san Ireneo y Tertuliano, manifiestan a su vez ciertas reservas frente a una visión cultural que pretendía subordinar la verdad de la Revelación a las interpretaciones de los filósofos.

38. El encuentro del cristianismo con la filosofía no fue pues inmediato ni fácil. La práctica de la filosofía y la asistencia a sus escuelas eran para los primeros cristianos más un inconveniente que una ayuda. Para ellos, la primera y más urgente tarea era el anuncio de Cristo resucitado mediante un encuentro personal capaz de llevar al interlocutor a la conversión del corazón y a la petición del Bautismo. Sin embargo, esto no quiere decir que ignorasen el deber de profundizar la comprensión de la fe y sus motivaciones. Todo lo contrario. Resulta injusta e infundada la crítica de Celso, que acusa a los cristianos de ser gente « iletrada y ruda ».³¹ La explicación de su desinterés inicial hay que buscarla en otra parte. En realidad, el encuentro con el Evangelio ofrecía una respuesta tan satisfactoria a la cuestión, hasta entonces no resulta, sobre el sentido de la vida, que el seguimiento de los filósofos les parecía como algo lejano y, en ciertos aspectos, superado.

Esto resulta hoy aún más claro si se piensa en la aportación del cristianismo que afirma el derecho universal de acceso a la verdad. Abatidas las barreras raciales, sociales y sexuales, el cristianismo había anunciado desde sus inicios la igualdad de todos los hombres ante Dios. La primera consecuencia de esta concepción se aplicaba al tema de la verdad. Quedaba completamente superado el carácter elitista que su búsqueda tenía entre los antiguos, ya que siendo el acceso a la verdad un bien que permite llegar a Dios, todos deben poder recorrer este camino. Las vías para alcanzar la verdad siguen siendo muchas; sin embargo, como la verdad cristiana tiene un valor salvífico, cualquiera de estas vías puede seguirse con tal de que conduzca a la meta final, es decir, a la revelación de Jesucristo.

Un pionero del encuentro positivo con el pensamiento filosófico, aunque bajo el signo de un cauto discernimiento, fue san Justino, quien, conservando después de la conversión una gran estima por la filosofía griega, afirmaba con fuerza y claridad que en el cristianismo había encontrado « la única filosofía segura y provechosa ».³² De modo parecido, Clemente de Alejandría llamaba al Evangelio « la verdadera filosofía », ³³ e interpretaba la filosofía en analogía con la ley mosaica como una instrucción propedéutica a la fe cristiana ³⁴ y una preparación para el Evangelio.³⁵ Puesto que « esta es la sabiduría que desea la filosofía; la rectitud del alma, la de la razón y la pureza de la vida. La filosofía está en una actitud de amor ardoroso a la sabiduría y no perdona esfuerzo por obtenerla. Entre nosotros se llaman filósofos los que aman la sabiduría del Creador y Maestro universal, es decir, el conocimiento del Hijo de Dios ».³⁶ La filosofía griega, para este autor, no tiene como primer objetivo completar o reforzar la verdad cristiana; su cometido es, más bien, la defensa de la fe: « La enseñanza del Salvador es perfecta y nada le falta, por que es fuerza y sabiduría de Dios; en cambio, la filosofía griega con su tributo no hace más sólida la verdad; pero haciendo impotente el ataque de la sofística e impidiendo las emboscadas fraudulentas de la verdad, se dice que es con propiedad empalizada y muro de la viña ».³⁷

39. En la historia de este proceso es posible verificar la recepción crítica del pensamiento filosófico por parte de los pensadores cristianos. Entre los primeros ejemplos que se pueden encontrar, es ciertamente significativa la figura de Orígenes. Contra los ataques lanzados por el filósofo Celso, Orígenes asume la filosofía platónica para argumentar y responderle. Refiriéndose a no pocos elementos del pensamiento platónico, comienza a elaborar una primera forma de teología cristiana. En efecto, tanto el nombre mismo como la idea de teología en cuanto reflexión racional sobre Dios estaban ligados todavía hasta ese momento a su origen griego. En la filosofía aristotélica, por ejemplo, con este nombre se referían a la parte más noble y al verdadero culmen de la reflexión filosófica. Sin embargo, a la luz de la Revelación cristiana lo que anteriormente designaba una doctrina genérica sobre la divinidad adquirió un significado del todo nuevo, en cuanto definía la reflexión que el creyente realizaba para expresar la *verdadera doctrina* sobre Dios. Este nuevo pensamiento cristiano que se estaba desarrollando hacía uso de la filosofía, pero al mismo tiempo tendía a distinguirse claramente de ella. La historia muestra cómo hasta el mismo pensamiento platónico asumido en la teología sufrió profundas transformaciones, en particular por lo que se refiere a conceptos como la inmortalidad del alma, la divinización del hombre y el origen del mal.

40. En esta obra de cristianización del pensamiento platónico y neoplatónico, merecen una mención particular los Padres Capadocios, Dionisio el Areopagita y, sobre todo, san Agustín. El gran Doctor occidental había tenido contactos con diversas escuelas filosóficas, pero todas le habían decepcionado. Cuando se encontró con la verdad de la fe cristiana, tuvo la fuerza de realizar aquella conversión radical a la que los filósofos frecuentados anteriormente no habían conseguido encaminarlo. El motivo lo cuenta él mismo: « Sin embargo, desde esta época empecé ya a dar preferencia a la doctrina católica, porque me parecía que aquí se mandaba con más modestia, y de ningún modo falazmente, creer lo que no se demostraba —fuese porque, aunque

existiesen las pruebas, no había sujeto capaz de ellas, fuese porque no existiesen—, que no allí, en donde se despreciaba la fe y se prometía con temeraria arrogancia la ciencia y luego se obligaba a creer una infinidad de fábulas absurdísimas que no podían demostrar ».38 A los mismos platónicos, a quienes mencionaba de modo privilegiado, Agustín reprochaba que, aun habiendo conocido la meta hacia la que tender, habían ignorado sin embargo el camino que conduce a ella: el Verbo encarnado.39 El Obispo de Hipona consiguió hacer la primera gran síntesis del pensamiento filosófico y teológico en la que confluían las corrientes del pensamiento griego y latino. En él además la gran unidad del saber, que encontraba su fundamento en el pensamiento bíblico, fue confirmada y sostenida por la profundidad del pensamiento especulativo. La síntesis llevada a cabo por san Agustín sería durante siglos la forma más elevada de especulación filosófica y teológica que el Occidente haya conocido. Gracias a su historia personal y ayudado por una admirable santidad de vida, fue capaz de introducir en sus obras multitud de datos que, haciendo referencia a la experiencia, anunciaban futuros desarrollos de algunas corrientes filosóficas.

41. Varias han sido pues las formas con que los Padres de Oriente y de Occidente han entrado en contacto con las escuelas filosóficas. Esto no significa que hayan identificado el contenido de su mensaje con los sistemas a que hacían referencia. La pregunta de Tertuliano: « ¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? ¿La Academia y la Iglesia? »,40 es claro indicio de la conciencia crítica con que los pensadores cristianos, desde el principio, afrontaron el problema de la relación entre la fe y la filosofía, considerándolo globalmente en sus aspectos positivos y en sus límites. No eran pensadores ingenuos. Precisamente porque vivían con intensidad el contenido de la fe, sabían llegar a las formas más profundas de la especulación. Por consiguiente, es injusto y reductivo limitar su obra a la sola transposición de las verdades de la fe en categorías filosóficas. Hicieron mucho más. En efecto, fueron capaces de sacar a la luz plenamente lo que todavía permanecía implícito y propedéutico en el pensamiento de los grandes filósofos antiguos.41 Estos, como ya he dicho, habían mostrado cómo la razón, liberada de las ataduras externas, podía salir del callejón ciego de los mitos, para abrirse de forma más adecuada a la trascendencia. Así pues, una razón purificada y recta era capaz de llegar a los niveles más altos de la reflexión, dando un fundamento sólido a la percepción del ser, de lo trascendente y de lo absoluto.

Justamente aquí está la novedad alcanzada por los Padres. Ellos acogieron plenamente la razón abierta a lo absoluto y en ella incorporaron la riqueza de la Revelación. El encuentro no fue sólo entre culturas, donde tal vez una es seducida por el atractivo de otra, sino que tuvo lugar en lo profundo de los espíritus, siendo un encuentro entre la criatura y el Creador. Sobrepasando el fin mismo hacia el que inconscientemente tendía por su naturaleza, la razón pudo alcanzar el bien sumo y la verdad suprema en la persona del Verbo encarnado. Ante las filosofías, los Padres no tuvieron miedo, sin embargo, de reconocer tanto los elementos comunes como las diferencias que presentaban con la Revelación. Ser conscientes de las convergencias no ofuscaba en ellos el reconocimiento de las diferencias.

42. En la teología escolástica el papel de la razón educada filosóficamente llega a ser aún más visible bajo el empuje de la interpretación anselmiana del *intellectus fidei*. Para el santo Arzobispo de Canterbury la prioridad de la fe no es incompatible con la búsqueda propia de la razón. En efecto, ésta no está llamada a expresar un juicio sobre los contenidos de la fe, siendo incapaz de hacerlo por no ser idónea para ello. Su tarea, más bien, es saber encontrar un sentido y descubrir las razones que permitan a todos entender los contenidos de la fe. San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto debe ir en búsqueda de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer. Quien vive para la verdad tiende hacia una forma de conocimiento que se inflama cada vez más de amor por lo que conoce, aun debiendo admitir que no ha hecho todavía todo lo que desearía: « *Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum* ».42 El deseo de la verdad mueve, pues, a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza. En este punto, sin embargo, la razón es capaz de descubrir dónde está el final de su camino: « Yo creo que basta a aquel que somete a un examen reflexivo un principio incomprensible alcanzar por el raciocinio su certidumbre inquebrantable, aunque no pueda por el pensamiento concebir el cómo de su existencia [...]. Ahora bien, ¿qué puede haber de más incomprensible, de más inefable que lo que está por encima de todas las cosas? Por lo cual, si todo lo que hemos establecido hasta este momento sobre la esencia suprema está apoyado con razones necesarias, aunque el espíritu no pueda comprenderlo, hasta el punto de explicarlo fácilmente con palabras simples, no por eso, sin embargo, sufre quebranto la sólida base de esta certidumbre. En efecto, si una reflexión precedente ha comprendido de modo racional que es incomprensible (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) » el modo en que la suprema sabiduría sabe lo que ha hecho [...], ¿quién puede explicar cómo se conoce y se llama ella misma, de la cual el hombre no puede saber nada o casi nada ».43

Se confirma una vez más la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta.

Novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino

43. Un puesto singular en este largo camino corresponde a santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse entre sí.44

Más radicalmente, Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona,45 así la fe supone y

perfecciona la razón. Esta última, iluminada por la fe, es liberada de la fragilidad y de los límites que derivan de la desobediencia del pecado y encuentra la fuerza necesaria para elevarse al conocimiento del misterio de Dios Uno y Trino. Aun señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el valor de su carácter racional; sino que ha sabido profundizar y precisar este sentido. En efecto, la fe es de algún modo « ejercicio del pensamiento »; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanzan mediante una opción libre y consciente.⁴⁶

Precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología. En este contexto, deseo recordar lo que escribió mi predecesor, el siervo de Dios Pablo VI, con ocasión del séptimo centenario de la muerte del Doctor Angélico: « No cabe duda que santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo no rechaza a priori esta filosofía. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal. El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural ».⁴⁷

44. Una de las grandes intuiciones de santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana. Desde las primeras páginas de su *Summa Theologiae* ⁴⁸ el Aquinate quiere mostrar la primacía de aquella sabiduría que es don del Espíritu Santo e introduce en el conocimiento de las realidades divinas. Su teología permite comprender la peculiaridad de la sabiduría en su estrecho vínculo con la fe y el conocimiento de lo divino. Ella conoce por connaturalidad, presupone la fe y formula su recto juicio a partir de la verdad de la fe misma: « La sabiduría, don del Espíritu Santo, difiere de la que es virtud intelectual adquirida. Pues ésta se adquiere con esfuerzo humano, y aquélla viene de arriba, como Santiago dice. De la misma manera difiere también de la fe, porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de la sabiduría ».⁴⁹

La prioridad reconocida a esta sabiduría no hace olvidar, sin embargo, al Doctor Angélico la presencia de otras dos formas de sabiduría complementarias: la *filosófica*, basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la *teológica*, fundamentada en la Revelación y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios.

Convencido profundamente de que « *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est* », ⁵⁰ santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse,

poniendo de relieve al máximo su universalidad. El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó « cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado ». ⁵¹ Con razón, pues, se le puede llamar « apóstol de la verdad ». ⁵² Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer.

El drama de la separación entre fe y razón

45. Con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación. Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma.

En resumen, lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella.

46. Las radicalizaciones más influyentes son conocidas y bien visibles, sobre todo en la historia de Occidente. No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su culmen. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como nuevas religiones creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad.

En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo, sino que, y

principalmente, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo.

Además, como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha cobrado entidad el *nihilismo*. Como filosofía de la nada, logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores teorizan sobre la investigación como fin en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. En la interpretación nihilista la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional.

47. Por otra parte, no debe olvidarse que en la cultura moderna ha cambiado el papel mismo de la filosofía. De sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal. Mientras, otras formas de racionalidad se han ido afirmando cada vez con mayor relieve, destacando el carácter marginal del saber filosófico. Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas —o, al menos, pueden orientarse— como « razón instrumental » al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder.

Desde mi primera Encíclica he señalado el peligro de absolutizar este camino, al afirmar: « El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad. Los frutos de esta múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de “alienación”, es decir, son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido; pero, al menos parcialmente, en la línea indirecta de sus efectos, esos frutos se vuelven contra el mismo hombre; ellos están dirigidos o pueden ser dirigidos contra él. En esto parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea en su dimensión más amplia y universal. El hombre por tanto vive cada vez más en el miedo. Teme que sus productos, naturalmente no todos y no la mayor parte, sino algunos y precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de su iniciativa, puedan ser dirigidos de manera radical contra él mismo ». [53](#)

En la línea de estas transformaciones culturales, algunos filósofos, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto.

48. En este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia. Sin embargo, esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser.

No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón.

CAPÍTULO V INTERVENCIONES DEL MAGISTERIO EN CUESTIONES FILOSÓFICAS

El discernimiento del Magisterio como diaconía de la verdad

49. La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras.⁵⁴ El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para

alcanzarla. Una filosofía consciente de este « estatuto constitutivo » suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada.

La historia ha mostrado, sin embargo, las desviaciones y los errores en los que no pocas veces ha incurrido el pensamiento filosófico, sobre todo moderno. No es tarea ni competencia del Magisterio intervenir para colmar las lagunas de un razonamiento filosófico incompleto. Por el contrario, es un deber suyo reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la comprensión correcta del dato revelado y cuando se difunden teorías falsas y parciales que siembran graves errores, confundiendo la simplicidad y la pureza de la fe del pueblo de Dios.

50. El Magisterio eclesiástico puede y debe, por tanto, ejercer con autoridad, a la luz de la fe, su propio discernimiento crítico en relación con las filosofías y las afirmaciones que se contraponen a la doctrina cristiana.⁵⁵ Corresponde al Magisterio indicar, ante todo, los presupuestos y conclusiones filosóficas que fueran incompatibles con la verdad revelada, formulando así las exigencias que desde el punto de vista de la fe se imponen a la filosofía. Además, en el desarrollo del saber filosófico han surgido diversas escuelas de pensamiento. Este pluralismo sitúa también al Magisterio ante la responsabilidad de expresar su juicio sobre la compatibilidad o no de las concepciones de fondo sobre las que estas escuelas se basan con las exigencias propias de la palabra de Dios y de la reflexión teológica.

La Iglesia tiene el deber de indicar lo que en un sistema filosófico puede ser incompatible con su fe. En efecto, muchos contenidos filosóficos, como los temas de Dios, del hombre, de su libertad y su obrar ético, la emplazan directamente porque afectan a la verdad revelada que ella custodia. Cuando nosotros los Obispos ejercemos este discernimiento tenemos la misión de ser « testigos de la verdad » en el cumplimiento de una diaconía humilde pero tenaz, que todos los filósofos deberían apreciar, en favor de la *recta ratio*, o sea, de la razón que reflexiona correctamente sobre la verdad.

51. Este discernimiento no debe entenderse en primer término de forma negativa, como si la intención del Magisterio fuera eliminar o reducir cualquier posible mediación. Al contrario, sus intervenciones se dirigen en primer lugar a estimular, promover y animar el pensamiento filosófico. Por otra parte, los filósofos son los primeros que comprenden la exigencia de la autocrítica, de la corrección de posible errores y de la necesidad de superar los límites demasiado estrechos en los que se enmarca su reflexión. Se debe considerar, de modo particular, que la verdad es una, aunque sus expresiones lleven la impronta de la historia y, aún más, sean obra de una razón humana herida y debilitada por el pecado. De esto resulta que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios.

Hoy además, ante la pluralidad de sistemas, métodos, conceptos y argumentos filosóficos, con

frecuencia extremadamente particularizados, se impone con mayor urgencia un discernimiento crítico a la luz de la fe. Este discernimiento no es fácil, porque si ya es difícil reconocer las capacidades propias e inalienables de la razón con sus límites constitutivos e históricos, más problemático aún puede resultar a veces discernir, en las propuestas filosóficas concretas, lo que desde el punto de vista de la fe ofrecen como válido y fecundo en comparación con lo que, en cambio, presentan como erróneo y peligroso. De todos modos, la Iglesia sabe que « los tesoros de la sabiduría y de la ciencia » están ocultos en Cristo (*Col* 2, 3); por esto interviene animando la reflexión filosófica, para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio.

52. Las intervenciones del Magisterio de la Iglesia para expresar su pensamiento en relación con determinadas doctrinas filosóficas no son sólo recientes. Como ejemplo baste recordar, a lo largo de los siglos, los pronunciamientos sobre las teorías que sostenían la preexistencia de las almas,⁵⁶ como también sobre las diversas formas de idolatría y de esoterismo supersticioso contenidas en tesis astrológicas; ⁵⁷ sin olvidar los textos más sistemáticos contra algunas tesis del averroísmo latino, incompatibles con la fe cristiana.⁵⁸

Si la palabra del Magisterio se ha hecho oír más frecuentemente a partir de la mitad del siglo pasado ha sido porque en aquel período muchos católicos sintieron el deber de contraponer una filosofía propia a las diversas corrientes del pensamiento moderno. Por este motivo, el Magisterio de la Iglesia se vio obligado a vigilar que estas filosofías no se desviasen, a su vez, hacia formas erróneas y negativas. Fueron así censurados al mismo tiempo, por una parte, el *fideísmo* ⁵⁹ y el *tradicionalismo radical*,⁶⁰ por su desconfianza en las capacidades naturales de la razón; y por otra, el *racionalismo* ⁶¹ y el *ontologismo*,⁶² porque atribuían a la razón natural lo que es cognoscible sólo a la luz de la fe. Los contenidos positivos de este debate se formalizaron en la Constitución dogmática *Dei Filius*, con la que por primera vez un Concilio ecuménico, el Vaticano I, intervenía solemnemente sobre las relaciones entre la razón y la fe. La enseñanza contenida en este texto influyó con fuerza y de forma positiva en la investigación filosófica de muchos creyentes y es todavía hoy un punto de referencia normativo para una correcta y coherente reflexión cristiana en este ámbito particular.

53. Las intervenciones del Magisterio se han ocupado no tanto de tesis filosóficas concretas, como de la necesidad del conocimiento racional y, por tanto, filosófico para la inteligencia de la fe. El Concilio Vaticano I, sintetizando y afirmando de forma solemne las enseñanzas que de forma ordinaria y constante el Magisterio pontificio había propuesto a los fieles, puso de relieve lo inseparables y al mismo tiempo irreducibles que son el conocimiento natural de Dios y la Revelación, la razón y la fe. El Concilio partía de la exigencia fundamental, presupuesta por la Revelación misma, de la cognoscibilidad natural de la existencia de Dios, principio y fin de todas las cosas,⁶³ y concluía con la afirmación solemne ya citada: « Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto ».⁶⁴ Era pues necesario afirmar, contra toda forma de racionalismo, la distinción entre los misterios de la fe y los hallazgos filosóficos, así como la trascendencia y precedencia de aquéllos respecto a éstos; por otra parte,

frente a las tentaciones fideístas, era preciso recalcar la unidad de la verdad y, por consiguiente también, la aportación positiva que el conocimiento racional puede y debe dar al conocimiento de la fe: « Pero, aunque la fe esté por encima de la razón; sin embargo, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad ». [65](#)

54. También en nuestro siglo el Magisterio ha vuelto sobre el tema en varias ocasiones llamando la atención contra la tentación racionalista. En este marco se deben situar las intervenciones del Papa san Pío X, que puso de relieve cómo en la base del modernismo se hallan aserciones filosóficas de orientación fenoménica, agnóstica e inmanentista. [66](#) Tampoco se puede olvidar la importancia que tuvo el rechazo católico de la filosofía marxista y del comunismo ateo. [67](#)

Posteriormente el Papa Pío XII hizo oír su voz cuando, en la Encíclica *Humani generis*, llamó la atención sobre las interpretaciones erróneas relacionadas con las tesis del evolucionismo, del existencialismo y del historicismo. Precisaba que estas tesis habían sido elaboradas y eran propuestas no por teólogos, sino que tenían su origen « fuera del redil de Cristo »; [68](#) así mismo, añadía que estas desviaciones debían ser no sólo rechazadas, sino además examinadas críticamente: « Ahora bien, a los teólogos y filósofos católicos, a quienes incumbe el grave cargo de defender la verdad divina y humana y sembrarla en las almas de los hombres, no les es lícito ni ignorar ni descuidar esas opiniones que se apartan más o menos del recto camino. Más aún, es menester que las conozcan a fondo, primero porque no se curan bien las enfermedades si no son de antemano debidamente conocidas; luego, porque alguna vez en esos mismos falsos sistemas se esconde algo de verdad; y, finalmente, porque estimulan la mente a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas y teológicas ». [69](#)

Por último, también la Congregación para la Doctrina de la Fe, en cumplimiento de su específica tarea al servicio del magisterio universal del Romano Pontífice, [70](#) ha debido intervenir para señalar el peligro que comporta asumir acríticamente, por parte de algunos teólogos de la liberación, tesis y metodologías derivadas del marxismo. [71](#)

Así pues, en el pasado el Magisterio ha ejercido repetidamente y bajo diversas modalidades el discernimiento en materia filosófica. Todo lo que mis Venerados Predecesores han enseñado es una preciosa contribución que no se puede olvidar.

55. Si consideramos nuestra situación actual, vemos que vuelven los problemas del pasado, pero con nuevas peculiaridades. No se trata ahora sólo de cuestiones que interesan a personas o grupos concretos, sino de convicciones tan difundidas en el ambiente que llegan a ser en cierto modo mentalidad común. Tal es, por ejemplo, la desconfianza radical en la razón que manifiestan las exposiciones más recientes de muchos estudios filosóficos. Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del « final de la metafísica »: se pretende que la filosofía se contente con objetivos

más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras.

En la teología misma vuelven a aparecer las tentaciones del pasado. Por ejemplo, en algunas teologías contemporáneas se abre camino nuevamente un cierto *racionalismo*, sobre todo cuando se toman como norma para la investigación filosófica afirmaciones consideradas filosóficamente fundadas. Esto sucede principalmente cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar de forma acrítica por afirmaciones que han entrado ya en el lenguaje y en la cultura corriente, pero que no tienen suficiente base racional.⁷²

Tampoco faltan rebrotes peligrosos de *fideísmo*, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe y, más aún, para la posibilidad misma de creer en Dios. Una expresión de esta tendencia fideísta difundida hoy es el « biblicismo », que tiende a hacer de la lectura de la Sagrada Escritura o de su exégesis el único punto de referencia para la verdad. Sucede así que se identifica la palabra de Dios solamente con la Sagrada Escritura, vaciando así de sentido la doctrina de la Iglesia confirmada expresamente por el Concilio Ecuménico Vaticano II. La Constitución *Dei Verbum*, después de recordar que la palabra de Dios está presente tanto en los textos sagrados como en la Tradición,⁷³ afirma claramente: « La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia. Fiel a dicho depósito, el pueblo cristiano entero, unido a sus pastores, persevera siempre en la doctrina apostólica ». ⁷⁴ La Sagrada Escritura, por tanto, no es solamente punto de referencia para la Iglesia. En efecto, la « suprema norma de su fe » ⁷⁵ proviene de la unidad que el Espíritu ha puesto entre la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en una reciprocidad tal que los tres no pueden subsistir de forma independiente.⁷⁶

No hay que infravalorar, además, el peligro de la aplicación de una sola metodología para llegar a la verdad de la Sagrada Escritura, olvidando la necesidad de una exégesis más amplia que permita comprender, junto con toda la Iglesia, el sentido pleno de los textos. Cuantos se dedican al estudio de las Sagradas Escrituras deben tener siempre presente que las diversas metodologías hermenéuticas se apoyan en una determinada concepción filosófica. Por ello, es preciso analizarla con discernimiento antes de aplicarla a los textos sagrados.

Otras formas latentes de fideísmo se pueden reconocer en la escasa consideración que se da a la teología especulativa, como también en el desprecio de la filosofía clásica, de cuyas nociones han extraído sus términos tanto la inteligencia de la fe como las mismas formulaciones dogmáticas. El Papa Pío XII, de venerada memoria, llamó la atención sobre este olvido de la tradición filosófica y sobre el abandono de las terminologías tradicionales.⁷⁷

56. En definitiva, se nota una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la

adecuación del intelecto a la realidad objetiva. Ciertamente es comprensible que, en un mundo dividido en muchos campos de especialización, resulte difícil reconocer el sentido total y último de la vida que la filosofía ha buscado tradicionalmente. No obstante, a la luz de la fe que reconoce en Jesucristo este sentido último, debo animar a los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón.

El interés de la Iglesia por la filosofía

57. El Magisterio no se ha limitado sólo a mostrar los errores y las desviaciones de las doctrinas filosóficas. Con la misma atención ha querido reafirmar los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico, indicando también las vías concretas a seguir. En este sentido, el Papa León XIII con su Encíclica *Aeterni Patris* dio un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia. Este texto ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía. El gran Pontífice recogió y desarrolló las enseñanzas del Concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, mostrando cómo el pensamiento filosófico es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica.⁷⁸ Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico; sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de santo Tomás. El proponer de nuevo el pensamiento del Doctor Angélico era para el Papa León XIII el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe. Afirmaba que santo Tomás, « distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, y proveyó a su dignidad ».⁷⁹

58. Son conocidas las numerosas y oportunas consecuencias de aquella propuesta pontificia. Los estudios sobre el pensamiento de santo Tomás y de otros autores escolásticos recibieron nuevo impulso. Se dio un vigoroso empuje a los estudios históricos, con el consiguiente descubrimiento de las riquezas del pensamiento medieval, muy desconocidas hasta aquel momento, y se formaron nuevas escuelas tomistas. Con la aplicación de la metodología histórica, el conocimiento de la obra de santo Tomás experimentó grandes avances y fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento. Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista. La Iglesia ha podido así disponer, a lo largo del siglo XX, de un número notable de pensadores formados en la escuela del Doctor Angélico.

59. La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de restablecimiento del

pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana. Ya antes, y paralelamente a la propuesta de León XIII, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, enlazando con corrientes de pensamiento más recientes, de acuerdo con una metodología propia. Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que no tienen nada que envidiar a los grandes sistemas del idealismo; quienes, además, pusieron las bases epistemológicas para una nueva reflexión sobre la fe a la luz de una renovada comprensión de la conciencia moral; quienes, además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia; y quienes, por último, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica. En definitiva, desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación filosófica que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón.

60. El Concilio Ecuménico Vaticano II, por su parte, presenta una enseñanza muy rica y fecunda en relación con la filosofía. No puedo olvidar, sobre todo en el contexto de esta Encíclica, que un capítulo de la Constitución *Gaudium et spes* es casi un compendio de antropología bíblica, fuente de inspiración también para la filosofía. En aquellas páginas se trata del valor de la persona humana creada a imagen de Dios, se fundamenta su dignidad y superioridad sobre el resto de la creación y se muestra la capacidad trascendente de su razón.⁸⁰ También el problema del ateísmo es considerado en la *Gaudium et spes*, exponiendo bien los errores de esta visión filosófica, sobre todo en relación con la dignidad inalienable de la persona y de su libertad.⁸¹ Ciertamente tiene también un profundo significado filosófico la expresión culminante de aquellas páginas, que he citado en mi primera Encíclica *Redemptor hominis* y que representa uno de los puntos de referencia constante de mi enseñanza: « Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación ».⁸²

El Concilio se ha ocupado también del estudio de la filosofía, al que deben dedicarse los candidatos al sacerdocio; se trata de recomendaciones extensibles más en general a la enseñanza cristiana en su conjunto. Afirma el Concilio: « Las asignaturas filosóficas deben ser enseñadas de tal manera que los alumnos lleguen, ante todo, a adquirir un conocimiento fundado y coherente del hombre, del mundo y de Dios, basados en el patrimonio filosófico válido para siempre, teniendo en cuenta también las investigaciones filosóficas de cada tiempo ».⁸³

Estas directrices han sido confirmadas y especificadas en otros documentos magisteriales con el fin de garantizar una sólida formación filosófica, sobre todo para quienes se preparan a los estudios teológicos. Por mi parte, en varias ocasiones he señalado la importancia de esta formación filosófica para los que deberán un día, en la vida pastoral, enfrentarse a las exigencias del mundo contemporáneo y examinar las causas de ciertos comportamientos para darles una

respuesta adecuada.⁸⁴

61. Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad. En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía.

Varios son los motivos de esta poca estima. En primer lugar, debe tenerse en cuenta la desconfianza en la razón que manifiesta gran parte de la filosofía contemporánea, abandonando ampliamente la búsqueda metafísica sobre las preguntas últimas del hombre, para concentrar su atención en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales. Se debe añadir además el equívoco que se ha creado sobre todo en relación con las « ciencias humanas ». El Concilio Vaticano II ha remarcado varias veces el valor positivo de la investigación científica para un conocimiento más profundo del misterio del hombre.⁸⁵ La invitación a los teólogos para que conozcan estas ciencias y, si es menester, las apliquen correctamente en su investigación no debe, sin embargo, ser interpretada como una autorización implícita a marginar la filosofía o a sustituirla en la formación pastoral y en la *praeparatio fidei*. No se puede olvidar, por último, el renovado interés por la inculturación de la fe. De modo particular, la vida de las Iglesias jóvenes ha permitido descubrir, junto a elevadas formas de pensamiento, la presencia de múltiples expresiones de sabiduría popular. Esto es un patrimonio real de cultura y de tradiciones. Sin embargo, el estudio de las usanzas tradicionales debe ir de acuerdo con la investigación filosófica. Ésta permitirá sacar a luz los aspectos positivos de la sabiduría popular, creando su necesaria relación con el anuncio del Evangelio.⁸⁶

62. Deseo reafirmar decididamente que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio. No es casual que el *curriculum* de los estudios teológicos vaya precedido por un período de tiempo en el cual está previsto una especial dedicación al estudio de la filosofía. Esta opción, confirmada por el Concilio Laterano V,⁸⁷ tiene sus raíces en la experiencia madurada durante la Edad Media, cuando se puso en evidencia la importancia de una armonía constructiva entre el saber filosófico y el teológico. Esta ordenación de los estudios ha influido, facilitado y promovido, incluso de forma indirecta, una buena parte del desarrollo de la filosofía moderna. Un ejemplo significativo es la influencia ejercida por las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, que tuvieron eco hasta en las universidades luteranas alemanas. Por el contrario, la desaparición de esta metodología causó graves carencias tanto en la formación sacerdotal como en la investigación teológica. Téngase en cuenta, por ejemplo, en la falta de interés por el pensamiento y la cultura moderna, que ha llevado al rechazo de cualquier forma de diálogo o a la acogida indiscriminada de cualquier filosofía.

Espero firmemente que estas dificultades se superen con una inteligente formación filosófica y teológica, que nunca debe faltar en la Iglesia.

63. Apoyado en las razones señaladas, me ha parecido urgente poner de relieve con esta Encíclica el gran interés que la Iglesia tiene por la filosofía; más aún, el vínculo íntimo que une el trabajo teológico con la búsqueda filosófica de la verdad. De aquí deriva el deber que tiene el Magisterio de discernir y estimular un pensamiento filosófico que no sea discordante con la fe. Mi objetivo es proponer algunos principios y puntos de referencia que considero necesarios para instaurar una relación armoniosa y eficaz entre la teología y la filosofía. A su luz será posible discernir con mayor claridad la relación que la teología debe establecer con los diversos sistemas y afirmaciones filosóficas, que presenta el mundo actual.

CAPÍTULO VI INTERACCIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

La ciencia de la fe y las exigencias de la razón filosófica

64. La palabra de Dios se dirige a cada hombre, en todos los tiempos y lugares de la tierra; y el hombre es naturalmente filósofo. Por su parte, la teología, en cuanto elaboración refleja y científica de la inteligencia de esta palabra a la luz de la fe, no puede prescindir de relacionarse con las filosofías elaboradas de hecho a lo largo de la historia, tanto para algunos de sus procedimientos como también para lograr sus tareas específicas. Sin querer indicar a los teólogos metodologías particulares, cosa que no atañe al Magisterio, deseo más bien recordar algunos cometidos propios de la teología, en las que el recurso al pensamiento filosófico se impone por la naturaleza misma de la Palabra revelada.

65. La teología se organiza como ciencia de la fe a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. Con el primero, asume los contenidos de la Revelación tal y como han sido explicitados progresivamente en la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio vivo de la Iglesia.⁸⁸ Con el segundo, la teología quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa.

En cuanto a la preparación de un correcto *auditus fidei*, la filosofía ofrece a la teología su peculiar aportación al tratar sobre la estructura del conocimiento y de la comunicación personal y, en particular, sobre las diversas formas y funciones del lenguaje. Igualmente es importante la aportación de la filosofía para una comprensión más coherente de la Tradición eclesial, de los pronunciamientos del Magisterio y de las sentencias de los grandes maestros de la teología. En efecto, estos se expresan con frecuencia usando conceptos y formas de pensamiento tomados de una determinada tradición filosófica. En este caso, el teólogo debe no sólo exponer los conceptos

y términos con los que la Iglesia reflexiona y elabora su enseñanza, sino también conocer a fondo los sistemas filosóficos que han influido eventualmente tanto en las nociones como en la terminología, para llegar así a interpretaciones correctas y coherentes.

66. En relación con el *intellectus fidei*, se debe considerar ante todo que la Verdad divina, « como se nos propone en las Escrituras interpretadas según la sana doctrina de la Iglesia », ⁸⁹ goza de una inteligibilidad propia con tanta coherencia lógica que se propone como un saber auténtico. El *intellectus fidei* explicita esta verdad, no sólo asumiendo las estructuras lógicas y conceptuales de las proposiciones en las que se articula la enseñanza de la Iglesia, sino también, y primariamente, mostrando el significado de salvación que estas proposiciones contienen para el individuo y la humanidad. Gracias al conjunto de estas proposiciones el creyente llega a conocer la historia de la salvación, que culmina en la persona de Jesucristo y en su misterio pascual. En este misterio participa con su asentimiento de fe.

Por su parte, la *teología dogmática* debe ser capaz de articular el sentido universal del misterio de Dios Uno y Trino y de la economía de la salvación tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa. Esto es, debe hacerlo mediante expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente. En efecto, sin la aportación de la filosofía no se podrían ilustrar contenidos teológicos como, por ejemplo, el lenguaje sobre Dios, las relaciones personales dentro de la Trinidad, la acción creadora de Dios en el mundo, la relación entre Dios y el hombre, y la identidad de Cristo que es verdadero Dios y verdadero hombre. Las mismas consideraciones valen para diversos temas de la teología moral, donde es inmediato el recurso a conceptos como ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, culpa, etc., que son definidos por la ética filosófica.

Es necesario, por tanto, que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa. La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva.

67. La *teología fundamental*, por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cf. *1 Pe* 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica. Ya el Concilio Vaticano I, recordando la enseñanza paulina (cf. *Rm* 1, 19-20), había llamado la atención sobre el hecho de que existen verdades cognoscibles naturalmente y, por consiguiente, filosóficamente. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios. Al estudiar la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda. La Revelación les da pleno sentido, orientándolas hacia la riqueza del misterio

revelado, en el cual encuentran su fin último. Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento natural de Dios, en la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad, en la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana. La razón es llevada por todas estas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe, que puede desembocar en la acogida de la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía.⁹⁰

Del mismo modo, la teología fundamental debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad. Así, la fe sabrá mostrar « plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad. De este modo, la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma ». ⁹¹

68. La *teología moral* necesita aún más la aportación filosófica. En efecto, en la Nueva Alianza la vida humana está mucho menos reglamentada por prescripciones que en la Antigua. La vida en el Espíritu lleva a los creyentes a una libertad y responsabilidad que van más allá de la Ley misma. El Evangelio y los escritos apostólicos proponen tanto principios generales de conducta cristiana como enseñanzas y preceptos concretos. Para aplicarlos a las circunstancias particulares de la vida individual y social, el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento. Con otras palabras, esto significa que la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética.

69. Se puede tal vez objetar que en la situación actual el teólogo debería acudir, más que a la filosofía, a la ayuda de otras formas del saber humano, como la historia y sobre todo las ciencias, cuyos recientes y extraordinarios progresos son admirados por todos. Algunos sostienen, en sintonía con la difundida sensibilidad sobre la relación entre fe y culturas, que la teología debería dirigirse preferentemente a las sabidurías tradicionales, más que a una filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico. Otros, partiendo de una concepción errónea del pluralismo de las culturas, niegan simplemente el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia.

Estas observaciones, presentes ya en las enseñanzas conciliares,⁹² tienen una parte de verdad. La referencia a las ciencias, útil en muchos casos porque permite un conocimiento más completo del objeto de estudio, no debe sin embargo hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas. Debo subrayar que no hay que limitarse al caso individual y concreto, olvidando la tarea primaria de manifestar el carácter universal del contenido de fe. Además, no hay que olvidar que la aportación peculiar del pensamiento filosófico permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas, « no lo que piensan los hombres, sino

cuál es la verdad objetiva ».93 Sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, puede servir de ayuda a la teología.

70. El tema de la relación con las culturas merece una reflexión específica, aunque no pueda ser exhaustiva, debido a sus implicaciones en el campo filosófico y teológico. El proceso de encuentro y confrontación con las culturas es una experiencia que la Iglesia ha vivido desde los comienzos de la predicación del Evangelio. El mandato de Cristo a los discípulos de ir a todas partes « hasta los confines de la tierra » (*Hch*, 1, 8) para transmitir la verdad por Él revelada, permitió a la comunidad cristiana verificar bien pronto la universalidad del anuncio y los obstáculos derivados de la diversidad de las culturas. Un pasaje de la Carta de san Pablo a los cristianos de Éfeso ofrece una valiosa ayuda para comprender cómo la comunidad primitiva afrontó este problema. Escribe el Apóstol: « Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba » (2, 13-14).

A la luz de este texto nuestra reflexión considera también la transformación que se dio en los Gentiles cuando llegaron a la fe. Ante la riqueza de la salvación realizada por Cristo, caen las barreras que separan las diversas culturas. La promesa de Dios en Cristo llega a ser, ahora, una oferta universal, no ya limitada a un pueblo concreto, con su lengua y costumbres, sino extendida a todos como un patrimonio del que cada uno puede libremente participar. Desde lugares y tradiciones diferentes todos están llamados en Cristo a participar en la unidad de la familia de los hijos de Dios. Cristo permite a los dos pueblos llegar a ser « uno ». Aquellos que eran « los alejados » se hicieron « los cercanos » gracias a la novedad realizada por el misterio pascual. Jesús derriba los muros de la división y realiza la unificación de forma original y suprema mediante la participación en su misterio. Esta unidad es tan profunda que la Iglesia puede decir con san Pablo: « Ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios » (*Ef* 2, 19).

En una expresión tan simple está descrita una gran verdad: el encuentro de la fe con las diversas culturas de hecho ha dado vida a una realidad nueva. Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello, ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre al que sugieren valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia.94 Como además las culturas evocan los valores de las tradiciones antiguas, llevan consigo —aunque de manera implícita, pero no por ello menos real— la referencia a la manifestación de Dios en la naturaleza, como se ha visto precedentemente hablando de los textos sapienciales y de las enseñanzas de san Pablo.

71. Las culturas, estando en estrecha relación con los hombres y con su historia, comparten el dinamismo propio del tiempo humano. Se aprecian en consecuencia transformaciones y progresos debidos a los encuentros entre los hombres y a los intercambios recíprocos de sus

modelos de vida. Las culturas se alimentan de la comunicación de valores, y su vitalidad y subsistencia proceden de su capacidad de permanecer abiertas a la acogida de lo nuevo. ¿Cuál es la explicación de este dinamismo? Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece. En cada expresión de su vida, lleva consigo algo que lo diferencia del resto de la creación: su constante apertura al misterio y su inagotable deseo de conocer. En consecuencia, toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina.

La forma en la que los cristianos viven la fe está también impregnada por la cultura del ambiente circundante y contribuye, a su vez, a modelar progresivamente sus características. Los cristianos aportan a cada cultura la verdad inmutable de Dios, revelada por Él en la historia y en la cultura de un pueblo. A lo largo de los siglos se sigue produciendo el acontecimiento del que fueron testigos los peregrinos presentes en Jerusalén el día de Pentecostés. Escuchando a los Apóstoles se preguntaban: « ¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa? Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, todos les oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios » (*Hch 2, 7-11*). El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad.

De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Al contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado y, al mismo tiempo, una llamada a la verdad plena. En este encuentro, las culturas no sólo no se ven privadas de nada, sino que por el contrario son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para ulteriores desarrollos.

72. El hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones. Hoy, a medida que el Evangelio entra en contacto con áreas culturales que han permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, se abren nuevos cometidos a la inculturación. Se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos.

Mi pensamiento se dirige espontáneamente a las tierras del Oriente, ricas de tradiciones

religiosas y filosóficas muy antiguas. Entre ellas, la India ocupa un lugar particular. Un gran movimiento espiritual lleva el pensamiento indio a la búsqueda de una experiencia que, liberando el espíritu de los condicionamientos del tiempo y del espacio, tenga valor absoluto. En el dinamismo de esta búsqueda de liberación se sitúan grandes sistemas metafísicos.

Corresponde a los cristianos de hoy, sobre todo a los de la India, sacar de este rico patrimonio los elementos compatibles con su fe de modo que enriquezcan el pensamiento cristiano. Para esta obra de discernimiento, que encuentra su inspiración en la Declaración conciliar *Nostra aetate*, tendrán en cuenta varios criterios. El primero es el de la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas. El segundo, derivado del primero, consiste en que cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia. Este criterio, además, vale para la Iglesia de cada época, también para la del mañana, que se sentirá enriquecida por los logros alcanzados en el actual contacto con las culturas orientales y encontrará en este patrimonio nuevas indicaciones para entrar en diálogo fructuoso con las culturas que la humanidad hará florecer en su camino hacia el futuro. En tercer lugar, hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano.

Lo que se ha dicho aquí de la India vale también para el patrimonio de las grandes culturas de la China, el Japón y de los demás países de Asia, así como para las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral.

73. A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad (cf. *Jn 17, 17*), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes. No se trata simplemente de utilizar, en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión. Es claro además que, moviéndose entre estos dos polos —la palabra de Dios y su mejor conocimiento—, la razón está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía

sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes.

74. La fecundidad de semejante relación se confirma con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua. Esto vale tanto para los Padres de la Iglesia, entre los que es preciso citar al menos los nombres de san Gregorio Nacianceno y san Agustín, como para los Doctores medievales, entre los cuales destaca la gran tríada de san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij. Obviamente, al referirnos a estos autores, junto a los cuales podrían citarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe. Una cosa es cierta: prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre. Es de esperar que esta gran tradición filosófico-teológica encuentre hoy y en el futuro continuadores y cultivadores para el bien de la Iglesia y de la humanidad.

Diferentes estados de la filosofía

75. Como se desprende de la historia de las relaciones entre fe y filosofía, señalada antes brevemente, se pueden distinguir diversas posiciones de la filosofía respecto a la fe cristiana. Una primera es la de la *filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica*. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio. En esta situación, la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. Siendo consciente de los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada. En efecto, el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural.

Más aún, incluso cuando la misma reflexión teológica se sirve de conceptos y argumentos filosóficos, debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento. En efecto, la argumentación elaborada siguiendo rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos. Se confirma también aquí el principio según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: el asentimiento de fe, que compromete el intelecto y la voluntad, no destruye sino que perfecciona el libre arbitrio de cada creyente que acoge el dato revelado.

La teoría de la llamada filosofía « separada », seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una autosuficiencia del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía.

76. Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana. La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana.

Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe. Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: « ¿Por qué existe algo? »

Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana. No es casualidad que el hecho histórico haya llegado a ser eje de una filosofía de la historia, que se presenta como un nuevo capítulo de la búsqueda humana de la verdad.

Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional.

Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se ha convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad. Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos.

77. Otra posición significativa de la filosofía se da cuando *la teología misma recurre a la filosofía*. En realidad, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. No es casual que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas para dicha función. Este hecho histórico indica el valor de la *autonomía* que la filosofía conserva también en este tercer estado, pero al mismo tiempo muestra las transformaciones necesarias y profundas que debe afrontar.

Precisamente por ser una aportación indispensable y noble, la filosofía ya desde la edad patristica, fue llamada *ancilla theologiae*. El título no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó más bien en el sentido con que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales como « siervas » de la « filosofía primera ». La expresión, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados, ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación.

Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe. Por su parte, si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos. Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados.

La posición de la filosofía aquí considerada, por las implicaciones que comporta para la comprensión de la Revelación, está junto con la teología más directamente bajo la autoridad del

Magisterio y de su discernimiento, como he expuesto anteriormente. En efecto, de las verdades de fe derivan determinadas exigencias que la filosofía debe respetar desde el momento en que entra en relación con la teología.

78. A la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón.

79. Al explicitar ahora los contenidos del Magisterio precedente, quiero señalar en esta última parte algunas condiciones que la teología —y aún antes la palabra de Dios— pone hoy al pensamiento filosófico y a las filosofías actuales. Como ya he indicado, el filósofo debe proceder según sus propias reglas y ha de basarse en sus propios principios; la verdad, sin embargo, no es más que una sola. La Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo. La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica. En definitiva, la Revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y de confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación. Es deseable pues que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios. Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes. Ha de servir de ayuda para que los creyentes se convenzan firmemente de que la profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él. Una vez más, la enseñanza de los Padres de la Iglesia nos afianza en esta convicción: « El mismo acto de fe no es otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad [...] Todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando [...] Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula ».⁹⁵ Además: « Sin asentimiento no hay fe, porque sin asentimiento no se puede creer nada ».⁹⁶

CAPÍTULO VII

EXIGENCIAS Y COMETIDOS ACTUALES

Exigencias irrenunciables de la palabra de Dios

80. La Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico. Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto. De las páginas de la Biblia se desprende, además, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre— lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana.

Incluso el problema del mal moral —la forma más trágica de mal— es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana. En fin, la palabra de Dios plantea el problema del sentido de la existencia y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Verbo de Dios, que realiza en plenitud la existencia humana. De la lectura del texto sagrado se podrían explicitar también otros aspectos; de todos modos, lo que sobresale es el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo.

La convicción fundamental de esta « filosofía » contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo. El misterio de la Encarnación será siempre el punto de referencia para comprender el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo. En este misterio los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su culmen el sentido de la existencia. En efecto, se hace inteligible la esencia íntima de Dios y del hombre. En el misterio del Verbo encarnado se salvaguardan la naturaleza divina y la naturaleza humana, con su respectiva autonomía, y a la vez se manifiesta el vínculo único que las pone en recíproca relación sin confusión.⁹⁷

81. Se ha de tener presente que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es la « crisis del sentido ». Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado de tal forma que podemos constatar como se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda de un sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baraúnda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado

de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo.

La consecuencia de esto es que a menudo el espíritu humano está sujeto a una forma de pensamiento ambiguo, que lo lleva a encerrarse todavía más en sí mismo, dentro de los límites de su propia inmanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente. Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad.

Para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, la filosofía no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos. Esta dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano.⁹⁸

La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea.

82. Por otro lado, esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real —sean éstos funcionales, formales o útiles—, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento. Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica.⁹⁹ Esta exigencia, propia de la fe, ha sido reafirmada por el Concilio Vaticano II: « La inteligencia no se limita sólo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada ». ¹⁰⁰

Una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inadecuada para ayudar a profundizar en la riqueza de la palabra de Dios. En efecto, la Sagrada Escritura presupone siempre que el hombre, aunque culpable de doblez y de engaño, es capaz de conocer y de comprender la verdad límpida y pura. En los Libros sagrados, concretamente en el Nuevo Testamento, hay textos y afirmaciones de alcance propiamente ontológico. En efecto, los autores inspirados han

querido formular verdaderas afirmaciones que expresan la realidad objetiva. No se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos. [101](#)

83. Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica.

Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación.

La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este « misterio » no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, [102](#) si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada.

Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino

obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad.

84. La importancia de la instancia metafísica se hace aún más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón? Además, cuando en algunas afirmaciones apriorísticas estas tesis tienden a ofuscar los contenidos de la fe o negar su validez universal, no sólo humillan la razón, sino que se descalifican a sí mismas. En efecto, la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. ¹⁰³ Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros.

85. Sé bien que estas exigencias, puestas a la filosofía por la palabra de Dios, pueden parecer arduas a muchos que afrontan la situación actual de la investigación filosófica. Precisamente por esto, asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial llega a sus Pastores directamente desde el Evangelio y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo.

Considero que quienes tratan hoy de responder como filósofos a las exigencias que la palabra de Dios plantea al pensamiento humano, deberían elaborar su razonamiento basándose en estos postulados y en coherente continuidad con la gran tradición que, empezando por los antiguos, pasa por los Padres de la Iglesia y los maestros de la escolástica, y llega hasta los descubrimientos fundamentales del pensamiento moderno y contemporáneo. Si el filósofo sabe aprender de esta tradición e inspirarse en ella, no dejará de mostrarse fiel a la exigencia de autonomía del pensamiento filosófico.

En este sentido, es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro. Esta misma referencia es válida también sobre todo para la teología. No sólo porque tiene la Tradición viva de la Iglesia como fuente originaria, [104](#) sino también porque, gracias a esto, debe ser capaz de recuperar tanto la profunda tradición teológica que ha marcado las épocas anteriores, como la perenne tradición de aquella filosofía que ha sabido superar por su verdadera sabiduría los límites del espacio y del tiempo.

86. La insistencia en la necesidad de una estrecha relación de continuidad de la reflexión filosófica contemporánea con la elaborada en la tradición cristiana intenta prevenir el peligro que se esconde en algunas corrientes de pensamiento, hoy tan difundidas. Considero oportuno detenerme en ellas, aunque brevemente, para poner de relieve sus errores y los consiguientes riesgos para la actividad filosófica.

La primera es el *eclecticismo*, término que designa la actitud de quien, en la investigación, en la enseñanza y en la argumentación, incluso teológica, suele adoptar ideas derivadas de diferentes filosofías, sin fijarse en su coherencia o conexión sistemática ni en su contexto histórico. De este modo, no es capaz de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo o inadecuado. Una forma extrema de eclecticismo se percibe también en el abuso retórico de los términos filosóficos al que se abandona a veces algún teólogo. Esta instrumentalización no ayuda a la búsqueda de la verdad y no educa la razón —tanto teológica como filosófica— para argumentar de manera seria y científica. El estudio riguroso y profundo de las doctrinas filosóficas, de su lenguaje peculiar y del contexto en que han surgido, ayuda a superar los riesgos del eclecticismo y permite su adecuada integración en la argumentación teológica.

87. El eclecticismo es un error de método, pero podría ocultar también las tesis propias del *historicismo*. Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural. En cambio, la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra. En fin, la historia del pensamiento es para él poco más que una pieza arqueológica a la que se recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente. Por el contrario, se debe considerar además que, aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a

la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal.

En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de « modernismo ». Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta.

88. Otro peligro considerable es el *cientificismo*. Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del *cientificismo*. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. La ciencia se prepara a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico. Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad *cientificista*, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta como ha penetrado en las diversas culturas y como ha aportado en ellas cambios radicales.

Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el *cientificismo* como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena. En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad *cientificista* ha conseguido que muchos acepten la idea según la cual lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible.

89. No menores peligros conlleva el *pragmatismo*, actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teoréticas o a valoraciones basadas en principios éticos. Las consecuencias derivadas de esta corriente de pensamiento son notables. En particular, se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y por tanto inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria. [105](#) Las consecuencias de

semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a las deliberaciones tomadas cada vez por los órganos institucionales. Más aún, la misma antropología está fuertemente condicionada por una visión unidimensional del ser humano, ajena a los grandes dilemas éticos y a los análisis existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte.

90. Las tesis examinadas hasta aquí llevan, a su vez, a una concepción más general, que actualmente parece constituir el horizonte común para muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser. Me estoy refiriendo a la postura nihilista, que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva. El *nihilismo*, aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas parecen miserablemente. [106](#)

91. Al comentar las corrientes de pensamiento apenas mencionadas no ha sido mi intención presentar un cuadro completo de la situación actual de la filosofía, que, por otra parte, sería difícil de englobar en una visión unitaria. Quiero subrayar, de hecho, que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Basta citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad. Por otra parte, la afirmación del principio de inmanencia, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron así corrientes irracionalistas, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de autofundación absoluta de la razón.

Nuestra época ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la « postmodernidad ». Este término, utilizado frecuentemente en contextos muy diferentes unos de otros, designa la aparición de un conjunto de factores nuevos, que por su difusión y eficacia han sido capaces de determinar cambios significativos y duraderos. Así, el término se ha empleado primero a propósito de fenómenos de orden estético, social y tecnológico. Sucesivamente ha pasado al ámbito filosófico, quedando caracterizado no obstante por una cierta ambigüedad, tanto porque el juicio sobre lo que se llama « postmoderno » es unas veces positivo y otras negativo, como porque falta consenso sobre el delicado problema de la delimitación de las diferentes épocas históricas. Sin embargo, no hay duda de que las corrientes de pensamiento relacionadas con la postmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas el tiempo de las certezas ha pasado irremediadamente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia

total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz. Muchos autores, en su crítica demoledora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, contestan incluso la certeza de la fe.

Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación.

Sin embargo es verdad que una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que, gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre, como demiurgo, pueda llegar por sí solo a conseguir el pleno dominio de su destino.

Cometidos actuales de la teología

92. Como inteligencia de la Revelación, la teología en las diversas épocas históricas ha debido afrontar siempre las exigencias de las diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe con una conceptualización coherente. Hoy tiene también un doble cometido. En efecto, por una parte debe desarrollar la labor que el Concilio Vaticano II le encomendó en su momento: renovar las propias metodologías para un servicio más eficaz a la evangelización. En esta perspectiva, ¿cómo no recordar las palabras pronunciadas por el Sumo Pontífice Juan XXIII en la apertura del Concilio? Decía entonces: « Es necesario, además, como lo desean ardientemente todos los que promueven sinceramente el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esta doctrina que debe impregnar las conciencias. Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo ». [107](#)

Por otra parte, la teología debe mirar hacia la verdad última que recibe con la Revelación, sin darse por satisfecha con las fases intermedias. Es conveniente que el teólogo recuerde que su trabajo corresponde « al dinamismo presente en la fe misma » y que el objeto propio de su investigación es « la Verdad, el Dios vivo y su designio de salvación revelado en Jesucristo ». [108](#) Este cometido, que afecta en primer lugar a la teología, atañe igualmente a la filosofía. En efecto, los numerosos problemas actuales exigen un trabajo común, aunque realizado con metodologías diversas, para que la verdad sea nuevamente conocida y expresada. La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hacer crecer (cf. *Ef* 4, 15) tanto la teología como la filosofía.

Creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas. Sólo bajo esta condición es posible superar las divisiones y recorrer juntos el

camino hacia la verdad completa, siguiendo los senderos que sólo conoce el Espíritu del Señor resucitado. [109](#) Deseo indicar ahora cómo la exigencia de unidad se presenta concretamente hoy ante las tareas actuales de la teología.

93. El objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en *presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe*. Por tanto, el verdadero centro de su reflexión será la contemplación del misterio mismo de Dios Trino. A Él se llega reflexionando sobre el misterio de la encarnación del Hijo de Dios: sobre su hacerse hombre y el consiguiente caminar hacia la pasión y muerte, misterio que desembocará en su gloriosa resurrección y ascensión a la derecha del Padre, de donde enviará el Espíritu de la verdad para constituir y animar a su Iglesia. En este horizonte, un objetivo primario de la teología es la comprensión de la *kenosis* de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana, a la cual resulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio. En esta perspectiva se impone como exigencia básica y urgente un análisis atento de los textos. En primer lugar, los textos escriturísticos; después, los de la Tradición viva de la Iglesia. A este respecto, se plantean hoy algunos problemas, sólo nuevos en parte, cuya solución coherente no se podrá encontrar prescindiendo de la aportación de la filosofía.

94. Un primer aspecto problemático es la relación entre el significado y la verdad. Como cualquier otro texto, también las fuentes que el teólogo interpreta transmiten ante todo un significado, que se ha de descubrir y exponer. Ahora bien, este significado se presenta como la verdad sobre Dios, que es comunicada por Él mismo a través del texto sagrado. En el lenguaje humano, pues, toma cuerpo el lenguaje de Dios, que comunica la propia verdad con la admirable « condescendencia » que refleja la lógica de la Encarnación. [110](#) Al interpretar las fuentes de la Revelación es necesario, por tanto, que el teólogo se pregunte cuál es la verdad profunda y genuina que los textos quieren comunicar, a pesar de los límites del lenguaje.

En cuanto a los textos bíblicos, y a los Evangelios en particular, su verdad no se reduce ciertamente a la narración de meros acontecimientos históricos o a la revelación de hechos neutrales, como postula el positivismo historicista. [111](#) Al contrario, estos textos presentan acontecimientos cuya verdad va más allá de las vicisitudes históricas: su significado está *en y para* la historia de la salvación. Esta verdad tiene su plena explicitación en la lectura constante que la Iglesia hace de dichos textos a lo largo de los siglos, manteniendo inmutable su significado originario. Es urgente, pues, interrogarse incluso filosóficamente sobre la relación que hay entre el hecho y su significado; relación que constituye el sentido específico de la historia.

95. La palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente, los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva. Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. Como he dicho anteriormente, las tesis del historicismo no

son defendibles. En cambio, la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos.

Con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma.

96. Esta consideración permite entrever la solución de otro problema: el de la perenne validez del lenguaje conceptual usado en las definiciones conciliares. Mi predecesor Pío XII ya afrontó esta cuestión en la Encíclica *Humani generis*. [112](#)

Reflexionar sobre este tema no es fácil, porque se debe tener en cuenta seriamente el significado que adquieren las palabras en las diversas culturas y en épocas diferentes. De todos modos, la historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y la variedad de las culturas ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan. [113](#) Si no fuera así, la filosofía y las ciencias no podrían comunicarse entre ellas, ni podrían ser asumidas por culturas distintas de aquellas en que han sido pensadas y elaboradas. El problema hermenéutico, por tanto, existe, pero tiene solución. Por otra parte, el valor objetivo de muchos conceptos no excluye que a menudo su significado sea imperfecto. La especulación filosófica podría ayudar mucho en este campo. Por tanto, es de desear un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión.

97. Si un cometido importante de la teología es la interpretación de las fuentes, un paso ulterior e incluso más delicado y exigente es la *comprensión de la verdad revelada*, o sea, la elaboración del *intellectus fidei*. Como ya he dicho, el *intellectus fidei* necesita la aportación de una filosofía del ser, que permita ante todo a la *teología dogmática* desarrollar de manera adecuada sus funciones. El pragmatismo dogmático de principios de este siglo, según el cual las verdades de fe no serían más que reglas de comportamiento, ha sido ya descartado y rechazado; [114](#) a pesar de esto, queda siempre la tentación de comprender estas verdades de manera puramente funcional. En este caso, se caería en un esquema inadecuado, reductivo y desprovisto de la necesaria incisividad especulativa. Por ejemplo, una cristología que se estructurara unilateralmente « desde abajo », como hoy suele decirse, o una eclesiología elaborada únicamente sobre el modelo de la sociedad civil, difícilmente podrían evitar el peligro de tal reduccionismo.

Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía

del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo. [115](#) En la teología, que recibe sus principios de la Revelación como nueva fuente de conocimiento, se confirma esta perspectiva según la íntima relación entre fe y racionalidad metafísica.

98. Consideraciones análogas se pueden hacer también por lo que se refiere a la *teología moral*. La recuperación de la filosofía es urgente asimismo para la comprensión de la fe, relativa a la actuación de los creyentes. Ante los retos contemporáneos en el campo social, económico, político y científico, la conciencia ética del hombre está desorientada. En la Encíclica *Veritatis splendor* he puesto de relieve que muchos de los problemas que tiene el mundo actual derivan de una « crisis en torno a la verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientando a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás ». [116](#)

En toda la Encíclica he subrayado claramente el papel fundamental que corresponde a la verdad en el campo moral. Esta verdad, respecto a la mayor parte de los problemas éticos más urgentes, exige, por parte de la teología moral, una atenta reflexión que ponga bien de relieve su arraigo en la palabra de Dios. Para cumplir esta misión propia, la teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia —como la paz, la justicia social, la familia, la defensa de la vida y del ambiente natural— del modo más adecuado y eficaz.

99. La labor teológica en la Iglesia está ante todo al servicio del anuncio de la fe y de la catequesis. [117](#) El anuncio o kerigma llama a la conversión, proponiendo la verdad de Cristo que culmina en su Misterio pascual. En efecto, sólo en Cristo es posible conocer la plenitud de la verdad que nos salva (cf. *Hch* 4, 12; *1 Tm* 2, 4-6).

En este contexto se comprende bien por qué, además de la teología, tiene también un notable interés la referencia a la *catequesis*, pues conlleva implicaciones filosóficas que deben estudiarse a la luz de la fe. La enseñanza dada en la catequesis tiene un efecto formativo para la persona.

La catequesis, que es también comunicación lingüística, debe presentar la doctrina de la Iglesia en su integridad, [118](#) mostrando su relación con la vida de los creyentes. [119](#) Se da así una unión especial entre enseñanza y vida, que es imposible alcanzar de otro modo. En efecto, lo que se comunica en la catequesis no es un conjunto de verdades conceptuales, sino el misterio del Dios vivo. [120](#)

La reflexión filosófica puede contribuir mucho a clarificar la relación entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal y, sobre todo, la relación entre verdad trascendente y lenguaje humanamente inteligible. [121](#) La reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas puede manifestar, pues, una fecundidad concreta de cara a la comunicación de la fe y de su comprensión más profunda.

CONCLUSIÓN

100. Pasados más cien años de la publicación de la Encíclica *Æterni Patris* de León XIII, a la que me he referido varias veces en estas páginas, me ha parecido necesario acometer de nuevo y de modo más sistemático el argumento sobre la relación entre fe y filosofía. Es evidente la importancia que el pensamiento filosófico tiene en el desarrollo de las culturas y en la orientación de los comportamientos personales y sociales. Dicho pensamiento ejerce una gran influencia, incluso sobre la teología y sobre sus diversas ramas, que no siempre se percibe de manera explícita. Por esto, he considerado justo y necesario subrayar el valor que la filosofía tiene para la comprensión de la fe y las limitaciones a las que se ve sometida cuando olvida o rechaza las verdades de la Revelación. En efecto, la Iglesia está profundamente convencida de que fe y razón « se ayudan mutuamente », [122](#) ejerciendo recíprocamente una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización.

101. Cuando nuestra consideración se centra en la historia del pensamiento, sobre todo en Occidente, es fácil ver la riqueza que ha significado para el progreso de la humanidad el encuentro entre filosofía y teología, y el intercambio de sus respectivos resultados. La teología, que ha recibido como don una apertura y una originalidad que le permiten existir como ciencia de la fe, ha estimulado ciertamente la razón a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios. Esto ha sido una ventaja indudable para la filosofía, que así ha visto abrirse nuevos horizontes de significados inéditos que la razón está llamada a estudiar.

Precisamente a la luz de esta constatación, de la misma manera que he reafirmado la necesidad de que la teología recupere su legítima relación con la filosofía, también me siento en el deber de subrayar la oportunidad de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, recupere su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo que, aunque profunda y rica, lleva siempre consigo los límites propios de la capacidad de pensamiento

de uno solo, sino la riqueza de una reflexión común. En efecto, en la reflexión sobre la verdad la teología está apoyada, por su misma naturaleza, en la nota de la *eclesialidad* [123](#) y en la tradición del Pueblo de Dios con su pluralidad de saberes y culturas en la unidad de la fe.

102. La Iglesia, al insistir sobre la importancia y las verdaderas dimensiones del pensamiento filosófico, promueve a la vez tanto la defensa de la dignidad del hombre como el anuncio del mensaje evangélico. Ante tales cometidos, lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad [124](#) y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia. En la perspectiva de estas profundas exigencias, inscritas por Dios en la naturaleza humana, se ve incluso más clara el significado humano y humanizador de la palabra de Dios. Gracias a la mediación de una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría, el hombre contemporáneo llegará así a reconocer que será tanto más hombre cuanto, entregándose al Evangelio, más se abra a Cristo.

103. La filosofía, además, es como el espejo en el que se refleja la cultura de los pueblos. Una filosofía que, impulsada por las exigencias de la teología, se desarrolla en coherencia con la fe, forma parte de la « evangelización de la cultura » que Pablo VI propuso como uno de los objetivos fundamentales de la evangelización. [125](#) A la vez que no me canso de recordar la urgencia de una *nueva evangelización*, me dirijo a los filósofos para que profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza, a las que conduce la palabra de Dios. Esto es más urgente aún si se consideran los retos que el nuevo milenio trae consigo y que afectan de modo particular a las regiones y culturas de antigua tradición cristiana. Esta atención debe considerarse también como una aportación fundamental y original en el camino de la nueva evangelización.

104. El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico. El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación. Este ámbito de entendimiento y de diálogo es hoy muy importante ya que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad —como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas— encuentran una posible solución a la luz de una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aún no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad. Lo afirma el Concilio Vaticano II: « El deseo de que este diálogo sea conducido sólo por el amor a la verdad, guardando siempre la debida prudencia, no excluye por nuestra parte a nadie, ni a aquellos que cultivan los bienes preclaros del espíritu humano, pero no reconocen todavía a su Autor, ni a aquéllos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de diferentes maneras ». [126](#) Una filosofía en la que resplandezca algo de la verdad de Cristo, única respuesta definitiva a los problemas del

hombre, [127](#) será una ayuda eficaz para la ética verdadera y a la vez planetaria que necesita hoy la humanidad.

105. Al concluir esta Encíclica quiero dirigir una ulterior llamada ante todo a los *teólogos*, a fin de que dediquen particular atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios y realicen una reflexión de la que emerja la dimensión especulativa y práctica de la ciencia teológica. Deseo agradecerles su servicio eclesial. La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por esto, los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto el con pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios. Que tengan siempre presente la indicación de san Buenaventura, gran maestro del pensamiento y de la espiritualidad, el cual al introducir al lector en su *Itinerarium mentis in Deum* lo invitaba a darse cuenta de que « no es suficiente la lectura sin el arrepentimiento, el conocimiento sin la devoción, la búsqueda sin el impulso de la sorpresa, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad disociada de la religiosidad, el saber separado de la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio no sostenido por la divina gracia, la reflexión sin la sabiduría inspirada por Dios ». [128](#)

Me dirijo también a quienes tienen la *responsabilidad de la formación sacerdotal*, tanto académica como pastoral, para que cuiden con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el Evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la teología. Que se esfuercen en realizar su labor a la luz de las prescripciones del Concilio Vaticano II [129](#) y de las disposiciones posteriores, las cuales presentan el inderogable y urgente cometido, al que todos estamos llamados, de contribuir a una auténtica y profunda comunicación de las verdades de la fe. Que no se olvide la grave responsabilidad de una previa y adecuada preparación de los profesores destinados a la enseñanza de la filosofía en los Seminarios y en las Facultades eclesiásticas. [130](#) Es necesario que esta enseñanza esté acompañada de la conveniente preparación científica, que se ofrezca de manera sistemática proponiendo el gran patrimonio de la tradición cristiana y que se realice con el debido discernimiento ante las exigencias actuales de la Iglesia y del mundo.

106. Mi llamada se dirige, además, a los *filósofos* y a los *profesores de filosofía*, para que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico. Que se dejen interpelar por las exigencias que provienen de la palabra de Dios y estén dispuestos a realizar su razonamiento y argumentación como respuesta a las mismas. Que se orienten siempre hacia la verdad y estén atentos al bien que ella contiene. De este modo podrán formular la ética auténtica que la humanidad necesita con urgencia, particularmente en estos años. La Iglesia sigue con atención y simpatía sus investigaciones; pueden estar seguros, pues, del respeto que ella tiene por la justa autonomía de su ciencia. De modo particular, deseo alentar a los creyentes que

trabajan en el campo de la filosofía, a fin de que iluminen los diversos ámbitos de la actividad humana con el ejercicio de una razón que es más segura y perspicaz por la ayuda que recibe de la fe.

Finalmente, dirijo también unas palabras a los *científicos*, que con sus investigaciones nos ofrecen un progresivo conocimiento del universo en su conjunto y de la variedad increíblemente rica de sus elementos, animados e inanimados, con sus complejas estructuras atómicas y moleculares. El camino realizado por ellos ha alcanzado, especialmente en este siglo, metas que siguen asombrándonos. Al expresar mi admiración y mi aliento hacia estos valiosos pioneros de la investigación científica, a los cuales la humanidad debe tanto de su desarrollo actual, siento el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte *sapiencial* en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana. El científico es muy consciente de que « la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio ». [131](#)

107. Pido a *todos* que fijen su atención en el hombre, que Cristo salvó en el misterio de su amor, y en su permanente búsqueda de verdad y de sentido. Diversos sistemas filosóficos, engañándolo, lo han convencido de que es dueño absoluto de sí mismo, que puede decidir autónomamente sobre su propio destino y su futuro confiando sólo en sí mismo y en sus propias fuerzas. La grandeza del hombre jamás consistirá en esto. Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo.

108. Mi último pensamiento se dirige a Aquélla que la oración de la Iglesia invoca como *Trono de la Sabiduría*. Su misma vida es una verdadera parábola capaz de iluminar las reflexiones que he expuesto. En efecto, se puede entrever una gran correlación entre la vocación de la Santísima Virgen y la de la auténtica filosofía. Igual que la Virgen fue llamada a ofrecer toda su humanidad y femineidad a fin de que el Verbo de Dios pudiera encarnarse y hacerse uno de nosotros, así la filosofía está llamada a prestar su aportación, racional y crítica, para que la teología, como comprensión de la fe, sea fecunda y eficaz. Al igual que María, en el consentimiento dado al anuncio de Gabriel, nada perdió de su verdadera humanidad y libertad, así el pensamiento filosófico, cuando acoge el requerimiento que procede de la verdad del Evangelio, nada pierde de su autonomía, sino que siente como su búsqueda es impulsada hacia su más alta realización. Esta verdad la habían comprendido muy bien los santos monjes de la antigüedad cristiana, cuando llamaban a María « la mesa intelectual de la fe ». [132](#) En ella veían la imagen coherente de la verdadera filosofía y estaban convencidos de que debían *philosophari in Maria*.

Que el Trono de la Sabiduría sea puerto seguro para quienes hacen de su vida la búsqueda de la sabiduría. Que el camino hacia ella, último y auténtico fin de todo verdadero saber, se vea libre de cualquier obstáculo por la intercesión de Aquella que, engendrando la Verdad y conservándola en su corazón, la ha compartido con toda la humanidad para siempre.

Dado en Roma, junto a san Pedro, el 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, del año 1998, vigésimo de mi Pontificado.

IOANNES PAULUS PP. II

1 Ya lo escribí en mi primera Encíclica *Redemptor hominis*: « hemos sido hechos partícipes de esta misión de Cristo-profeta, y en virtud de la misma misión, junto con Él servimos la misión divina en la Iglesia. La responsabilidad de esta verdad significa también amarla y buscar su comprensión más exacta, para hacerla más cercana a nosotros mismos y a los demás en toda su fuerza salvífica, en su esplendor, en su profundidad y sencillez juntamente », 19: AAS 71 (1979), 306.

2 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 16.

3 Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 25.

4 N. 4: AAS 85 (1993), 1136.

5 Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 2.

6 Cf. Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, III: DS 3008.

7 *Ibid.*, cap. IV: DS 3015; citado también en Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 59.

8 Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 2.

9 Cart. ap. *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), 10: AAS 87 (1995), 11.

10 N. 4.

11 N. 8.

12 N. 22.

13 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 4.

14 *Ibíd.*, 5.

15 El Concilio Vaticano I, al cual se refiere la afirmación mencionada, enseña que la obediencia de la fe exige el compromiso de la inteligencia y de la voluntad: « Dependiendo el hombre totalmente de Dios como de su creador y señor, y estando la razón humana enteramente sujeta a la Verdad increada; cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y voluntad » (Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, III; DS 3008).

16 *Secuencia* de la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo.

17 *Pensées*, 789 (ed. L. Brunschvicg).

18 Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, 22.

19 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 2.

20 Proemio y nn 1. 15: PL 158, 223-224.226; 235.

21 *De vera religione*, XXXIX, 72: CCL 32, 234.

22 « Ut te semper desiderando quaerent et inveniendo quiescerent »: *Missale Romanum*.

23 Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

24 *Confesiones*, X, 23, 33: CCL 27, 173.

25 N. 34: AAS 85 (1993), 1161.

26 Cf. Carta ap. *Salvifici doloris* (11 de febrero de 1984), 9: AAS 76 (1984), 209-210.

27 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 2.

28 Este es un argumento que sigo desde hace mucho tiempo y que he expuesto en diversas ocasiones: « ¿Qué es el hombre y de qué sirve? ¿qué tiene de bueno y qué de malo? (Si 18, 8) [...]. Estos interrogantes están en el corazón de cada hombre, como lo demuestra muy bien el genio poético de todos los tiempos y de todos los pueblos, el cual, como profecía de la humanidad propone continuamente la “pregunta seria” que hace al hombre verdaderamente tal.

Esos interrogantes expresan la urgencia de encontrar un por qué a la existencia, a cada uno de sus instantes, a las etapas importantes y decisivas, así como a sus momentos más comunes. En estas cuestiones aparece un testimonio de la racionalidad profunda del existir humano, puesto que la inteligencia y la voluntad del hombre se ven solicitadas en ellas a buscar libremente la solución capaz de ofrecer un sentido pleno a la vida. Por tanto, estos interrogantes son la expresión más alta de la naturaleza del hombre: en consecuencia, la respuesta a ellos expresa la profundidad de su compromiso con la propia existencia. Especialmente, cuando se indaga el “por qué de las cosas” con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino »: *Audiencia General, 19 de octubre de 1983*, 1-2: *Insegnamenti VI, 2* (1983), 814-815.

29 « [Galileo] declaró explícitamente que las dos verdades, la de la fe y la de la ciencia, no pueden contradecirse jamás. “La Escritura santa y la naturaleza, al provenir ambas del Verbo divino, la primera en cuanto dictada por el Espíritu Santo, y la segunda en cuanto ejecutora fidelísima de las órdenes de Dios”, según escribió en la carta al P. Benedetto Castelli el 21 de diciembre de 1613. El Concilio Vaticano II no se expresa de modo diferente; incluso emplea expresiones semejantes cuando enseña: “La investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será realmente contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen origen en un mismo Dios” (*Gaudium et spes*, 36). En su investigación científica Galileo siente la presencia del Creador que le estimula, prepara y ayuda a sus intuiciones, actuando en lo más hondo de su espíritu ». Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 10 de noviembre de 1979: *Insegnamenti, II, 2* (1979), 1111-1112.

30 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 4.

31 Orígenes, *Contra Celso*, 3, 55: SC 136, 130.

32 *Diálogo con Trifón*, 8, 1: PG 6, 492.

33 *Stromata I*, 18, 90,1: SC 30, 115.

34 Cf. *ibíd.*, I, 16, 80, 5: SC 30, 108.

35 *Ibíd.*, I, 5, 28, 1: SC 30, 65.

36 *Ibíd.*, VI, 7, 55, 1-2: PG 9, 277.

37 *Ibíd.*, I, 20, 100, 1: SC 30, 124.

38 S. Agustín, *Confesiones* VI, 5, 7: CCL 27, 77-78.

39 Cf. *ibíd.*, VII, 9, 13-14: CCL 27, 101-102.

40 *De praescriptione haereticorum*, VII, 9: SC 46, 98. « Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? ».

41 Cf. Congregación para la Educación Católica, Instr. sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal (10 de noviembre de 1989), 25: AAS 82 (1990), 617-618.

42 S. Anselmo, *Prosologio*, 1: PL 158, 226.

43 *Id.*, *Monologio*, 64: PL 158, 210.

44 Cf. *Summa contra Gentiles*, I, VII.

45 Cf. *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: « Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat ».

46 Cf. *Discurso a los participantes en el IX Congreso Tomista Internacional* (29 de septiembre de 1990): *Insegnamenti*, XIII, 2 (1990), 770-771.

47 Carta ap. *Lumen Ecclesiae* (20 noviembre 1974), 8: AAS 66 (1974), 680.

48 Cf. I, 1, 6: « Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur ».

49 *Ibíd.*, II, II, 45, 1 ad 2; cf. también II, II, 45, 2.

50 *Ibíd.*, I, II, 109, 1 ad 1, que retoma la conocida expresión del *Ambrosiastro*, *In prima Cor 12,3*: PL 17, 258.

51 León XIII, Enc. *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879): ASS 11 (1878-1879), 109.

52 Pablo VI, Carta ap. *Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), 8: AAS 66 (1974), 683.

53 Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 15: AAS 71 (1979), 286.

54 Cf. Pío XII, Enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 566.

55 Cf. Conc. Ecum Vat. I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*, sobre la Iglesia de Cristo, DS 3070;

Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 25 c.

56 Cf. Sínodo de Constantinopla, *DS* 403.

57 Cf. Concilio de Toledo I, *DS* 205; Concilio de Braga I, *DS* 459-460; Sixto V, Bula *Coeli et terrae Creator* (5 de enero de 1586): *Bullarium Romanum* 4/4, Romae 1747, 176-179; Urbano VIII, *Inscrutabilis iudiciorum* (1 de abril de 1631): *Bullarium Romanum* 6/1, Romae 1758, 268-270.

58 Cf. Conc. Ecum. Vienense, Decr. *Fidei catholicae*, *DS* 902; Conc. Ecum. Laterano V, Bula *Apostolici regiminis*, *DS* 1440.

59 Cf. *Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui Episcopi subscriptae* (8 de septiembre de 1840), *DS* 2751-2756; *Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Cong. Episcoporum et Religiosorum subscriptae* (26 de abril de 1844), *DS* 2765-2769.

60 Cf. S. Congr. Indicis, Decr. *Theses contra traditionalismum Augustini Bonnetty* (11 de junio de 1855), *DS* 2811-2814.

61 Cf. Pío IX, Breve *Eximiam tuam* (15 de junio de 1857), *DS* 2828-2831; Breve *Gravissimas inter* (11 de diciembre de 1862), *DS* 2850-2861.

62 Cf. S. Congr. del Santo Oficio, Decr. *Errores ontologistarum* (18 de septiembre de 1861), *DS* 2841-2847.

63 Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, II: *DS* 3004; y can. 2.1: *DS* 3026.

64 *Ibíd.*, IV: *DS* 3015; citado en Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 59.

65 Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, IV: *DS* 3017.

66 Cf. Enc. *Pascendi dominici gregis* (8 de septiembre de 1907): *AAS* 40 (1907), 596-597.

67 Cf. Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937): *AAS* 29 (1937), 65-106.

68 Enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): *AAS* 42 (1950), 562-563.

69 *Ibíd.*, *l.c.*, 563-564.

70 Cf. Const. ap. *Pastor Bonus*, (28 de junio de 1988, art. 48-49: *AAS* 80 (1988), 873; Congr. para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo (24 de mayo de

1990), 18: AAS 82 (1990), 1558.

71 Cf. Instr. *Libertatis nuntius*, sobre algunos aspectos de la « teología de la liberación » (6 de agosto de 1984), VII-X: AAS 76 (1984), 890-903.

72 El Concilio Vaticano I con palabras claras y firmes había ya condenado estos errores, afirmando de una parte que « esta fe [...] la Iglesia católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos »: Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, III: DS 3008, y can. 3,2: DS 3032. Por otra parte, el Concilio declaraba que la razón nunca « se vuelve idónea para entender (los misterios) totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto »: *ibíd.*, IV: DS 3016. De aquí sacaba la conclusión práctica: « No sólo se prohíbe a todos los fieles cristianos defender como legítimas conclusiones de la ciencia las opiniones que se reconocen como contrarias a la doctrina de la fe, sobre todo si han sido reprobadas por la Iglesia, sino que están absolutamente obligados a tenerlas más bien por errores que ostentan la falaz apariencia de la verdad »: *ibíd.*, IV: DS 3018.

73 Cf. nn. 9-10.

74 *Ibíd.*, 10.

75 *Ibíd.*, 21.

76 Cf. *ibíd.*, 10.

77 Cf. Enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 565-567; 571-573.

78 Cf. Enc. *Æterni Patris* (4 de agosto de 1879): ASS 11 (1878-1879), 97-115.

79 *Ibíd.*, *l.c.*, 109.

80 Cf. nn. 14-15.

81 Cf. *ibíd.*, 20-21.

82 *Ibíd.*, 22; cf. Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 8: AAS 71 (1979), 271-272.

83 Decr. *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, 15.

84 Cf. Const. ap. *Sapientia christiana* (15 de abril de 1979), arts. 79-80: AAS 71 (1979), 495-496; Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992), 52: AAS 84 (1992), 750-751. Véanse también algunos comentarios sobre la filosofía de Santo Tomás: *Discurso al Pontificio Ateneo Internacional Angelicum* (17 de noviembre de 1979): *Insegnamenti* II, 2 (1979), 1177-1189; *Discurso a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional* (13 de septiembre de 1980): *Insegnamenti* III, 2 (1980), 604-615; *Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de la Sociedad « Santo Tomás » sobre la doctrina del alma en S. Tomás* (4 de enero de 1986): *Insegnamenti* IX, 1 (1986), 18-24. Además, S. Congr. para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 de enero de 1970), 70-75: AAS 62 (1970), 366-368; Decr. *Sacra Theologia* (20 de enero de 1972): AAS 64 (1972), 583-586.

85 Cf. Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 57 y 62.

86 Cf. *ibíd.*, 44.

87 Cf. Conc. Ecum. Lateranense V, Bula *Apostolici regimini sollicitudo*, Sesión: VIII, *Conc. Oecum. Decreta*, 1991, 605-606.

88 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 10.

89 S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 5, 3 ad 2.

90 « La búsqueda de las condiciones en las que el hombre se plantea a sí mismo sus primeros interrogantes fundamentales sobre el sentido de la vida, sobre el fin que quiere darle y sobre lo que le espera después de la muerte, constituye para la teología fundamental el preámbulo necesario para que, también hoy, la fe muestre plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad ». Juan Pablo II, *Carta a los participantes en el Congreso internacional de Teología Fundamental a 125 años de la « Dei Filius »* (30 de septiembre de 1995), 4: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 13 de octubre de 1995, p. 2.

91 *Ibíd.*

92 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 15; Decr. *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, 22.

93 S. Tomás de Aquino, *De Caelo*, 1, 22.

94 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 53-59.

95 S. Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: *PL* 44, 963.

96 Id., *De fide, spe et caritate*, 7: CCL 64, 61.

97 Cf. Conc. Ecum. Calcedonense, *Symbolum, Definitio*: DS 302.

98 Cf. Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 15: AAS 71 (1979), 286-289.

99 Cf. por ejemplo S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 16,1; S. Buenaventura, *Coll. in Hex.*, 3, 8, 1.

100 Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 15.

101 Enc. *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), 57-61: AAS 85 (1993), 1179-1182.

102 Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, IV: DS 3016.

103 Cf. Conc. Ecum. Lateranense IV, *De errore abbatís loachim*, II: DS 806.

104 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 24; Decr. *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, 16.

105 Cf. Enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), 69: AAS 87 (1995), 481.

106 En este mismo sentido escribía en mi primera Encíclica, comentando la expresión de san Juan: « « Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres » (8, 32). Estas palabras encierran una exigencia fundamental y al mismo tiempo una advertencia: la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad; y la advertencia, además, de que se evite cualquier libertad aparente, cualquier libertad superficial y unilateral, cualquier libertad que no profundiza en toda la verdad sobre el hombre y sobre el mundo. También hoy, después de dos mil años, Cristo aparece a nosotros como Aquél que trae al hombre la libertad basada sobre la verdad, como Aquél que libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia »: *Redemptor hominis*, (4 de marzo de 1979), 12: AAS 71 (1979), 280-281.

107 *Discurso en la inauguración del Concilio* (11 de octubre de 1962): AAS 54 (1962), 792.

108 Congr. para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo (24 de mayo de 1990), 7-8: AAS 82 (1990), 1552-1553.

109 He escrito en la Encíclica *Dominum et vivificantem*, comentando Jn 16, 12-13: « Jesús presenta el Paráclito, el Espíritu de la verdad, como el que “enseñará” y “recordará”, como el que “dará testimonio” de él; luego dice: “Os guiará hasta la verdad completa”. Este “guiar hasta la

verdad completa”, con referencia a lo que dice a los apóstoles “pero ahora no podéis con ello”, está necesariamente relacionado *con el anonadamiento de Cristo* por medio de la pasión y muerte de Cruz, que entonces, cuando pronunciaba estas palabras, era inminente. Después, sin embargo, resulta claro que aquel “guiar hasta la verdad completa” se refiere *también*, además del *escándalo de la cruz*, a todo lo que Cristo “hizo y enseñó” (*Hch* 1, 1). En efecto, *el misterio de Cristo* en su globalidad exige la fe, ya que ésta introduce oportunamente al hombre en la realidad del misterio revelado. El “guiar hasta la verdad completa” se realiza, pues, en la fe y mediante la fe, lo cual es obra del Espíritu de la verdad y fruto de su acción en el hombre. El Espíritu Santo debe ser en esto la guía suprema del hombre y la luz del espíritu humano », 6: *AAS* 78 (1986), 815-816.

110 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 13.

111 Cf. Pontificia Comisión Bíblica, Instr. sobre la verdad histórica de los Evangelios (21 de abril de 1964): *AAS* 56 (1964), 713.

112 « Es evidente que la Iglesia no puede ligarse a ningún sistema filosófico efímero; pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido reuniendo durante varios siglos para llegar a obtener algún conocimiento del dogma, no se fundan, sin duda en cimientos deleznable. Se fundan realmente en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Pero no hay que extrañarse que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también aprobadas por los concilios ecuménicos, de tal suerte que no es lícito apartarse de ellas »: Enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): *AAS* 42 (1950), 566-567; cf. Comisión Teológica Internacional, Doc. *Interpretationis problema* (octubre 1989): *Ench. Vat.* 11, nn. 2717-2811.

113 « En cuanto al significado mismo de las fórmulas dogmáticas, éste es siempre verdadero y coherente en la Iglesia, incluso cuando es principalmente aclarado y comprendido mejor. Por tanto, los fieles deben evitar la opinión que considera que las fórmulas dogmáticas (o cualquier tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de manera determinada, sino sólo sus aproximaciones cambiantes que son, en cierto modo, deformaciones y alteraciones de la misma »: S. Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, acerca de la defensa de la doctrina sobre la Iglesia, (24 de junio de 1973), 5: *AAS* 65 (1973), 403.

114 Cf. Congr. S. Officii, Decr. *Lamentabili* (3 de julio de 1907), 26: *ASS* 40 (1907), 473.

115 Cf. *Discurso al Pontificio Ateneo « Angelicum »* (17 de noviembre de 1979), 6: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1183-1185.

116 N. 32: *AAS* 85 (1993), 1159-1160.

117 Cf. Exhort. ap. *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303; Congr. para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo (24 de mayo de 1990), 7: AAS 82 (1990), 1552-1553.

118 Cf. Exhort. ap. *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303.

119 Cf. *ibíd.*, 22, *l.c.*, 1295-1296.

120 Cf. *ibíd.*, 7, *l.c.*, 1282.

121 Cf. *ibíd.*, 59, *l.c.*, 1325.

122 Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius* sobre la fe católica, IV: DS 3019.

123 « Nadie, pues, puede hacer de la teología una especie de colección de los propios conceptos personales; sino que cada uno debe ser consciente de permanecer en estrecha unión con esta misión de enseñar la verdad, de la que es responsable la Iglesia ». Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 19: AAS 71 (1979), 308.

124 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, 1-3.

125 Cf. Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 20: AAS 68 (1976), 18-19.

126 Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 92.

127 Cf. *ibíd.*, 10.

128 *Prologus*, 4: Opera omnia, Florencia 1981, t. V, 296.

129 Cf. Decr. *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, 15.

130 Cf. Const. ap. *Sapientia christiana* (15 de abril de 1979), art. 67-68: ASS 71 (1979), 491-492.

131 *Discurso con ocasión del VI centenario de fundación de la Universidad Jaguellónica* (8 de junio de 1997), 4: *L'Osservatore Romano*, Ed. semanal en lengua española, 27 de junio de 1997, 10-11.

132 « 'e noerà tes pìsteos tràpeza »: *Homilía en honor de Santa María Madre de Dios*, del pseudo Epifanio: PG 43, 493.

©Copyright - Libreria Editrice Vaticana

Declaración del Concilio Vaticano II

Nostra Aetate

Proemio

1. En NUESTRA ÉPOCA, en la que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas. En cumplimiento de su misión de fundamentar la Unidad y la Caridad entre los hombres y, aún más, entre los pueblos, considera aquí, ante todo, aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad. Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz. Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?

Las diversas religiones no cristianas

2. Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con íntimo sentido religioso. Las religiones, al tomar contacto con el progreso de la cultura, se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado. Así, en el Hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación, o bien buscando refugio en Dios con amor y confianza. En el Budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado pueden adquirir el estado de perfecta liberación o la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos apoyados con el auxilio superior. Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo se esfuerzan por responder

de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados. La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn., 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas. Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que en ellos existen.

La religión del Islam

3. La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto, aprecian la vida moral, y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno. Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el Sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres.

La religión Judía

Al investigar el misterio de la Iglesia, este Sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el Pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham. Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los Patriarcas, en Moisés y los Profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo Patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la Revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles. Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra paz, reconcilió por la cruz a judíos y

gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo. La Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del Apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, “a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la Alianza, la Ley, el culto y las promesas; y también los Patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne” (Rom., 9,4-5), hijo de la Virgen María. Recuerda también que los Apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el Evangelio de Cristo. Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita, gran parte de los judíos no aceptaron el Evangelio e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el Apóstol, los judíos son todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente de sus dones y de su vocación. La Iglesia, juntamente con los Profetas y el mismo Apóstol, espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con una sola voz y “le servirán como un solo hombre” (Soph 3,9). Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este Sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue sobre todo por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el diálogo fraterno. Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su Pasión se hizo, no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y, si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios. Además, la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos. Por los demás, Cristo, como siempre lo ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte, por los pecados de todos los hombres, para que todos consigan la salvación. Es, pues, deber de la Iglesia en su predicación el anunciar la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios y como fuente de toda gracia.

La fraternidad universal excluye toda discriminación

5. No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La relación del hombre para con Dios Padre y con los demás hombres sus hermanos están de tal forma unidas que, como dice la Escritura: “el que no ama, no ha conocido a Dios” (1 Jn 4,8). Así se elimina el fundamento de toda teoría o práctica que introduce discriminación entre los hombres y entre los pueblos, en lo que toca a la dignidad humana y a los derechos que de ella dimanar. La Iglesia, por consiguiente, reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier

discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión. Por esto, el sagrado Concilio, siguiendo las huellas de los santos Apóstoles Pedro y Pablo, ruega ardientemente a los fieles que, “observando en medio de las naciones una conducta ejemplar”, si es posible, en cuanto de ellos depende, tengan paz con todos los hombres, para que sean verdaderamente hijos del Padre que está en los cielos. Todas y cada una de las cosas contenidas en esta Declaración han obtenido el beneplácito de los Padres del Sacrosanto Concilio. Y Nos, en virtud de la potestad apostólica recibida de Cristo, juntamente con los Venerables Padres, las aprobamos, decretamos y establecemos en el Espíritu Santo, y mandamos que lo así decidido conciliarmente sea promulgado para la gloria de Dios.

Roma, en San Pedro, 28 de octubre de 1965

Bibliografía

1. Martínez, F., (2006). Quiero saber la verdad: Fr. Tomás de Aquino, O.P., *Equipo PJV de la Familia Dominicana de España*. Tomado de: <http://cofalc.org/wp-content/uploads/2015/07/02-Predicaci%C3%B3n-y-Cultura-Predicaci%C3%B3n-Comunitaria.pdf> el 1 de agosto de 2020.
2. Oñate, L. R. (2004). *Finitud y Trascendencia, La existencia humana ante la religión* (pp. 81-117). Pamplona, España: Cuadernos de Anuario Filosófico. Tomado de: <http://biblio.upmx.mx/textos/69848.pdf> el 1 de agosto de 2020.
3. Ratzinger, J. (1973). *Fe y futuro*. Cap. 1 (pp. 13-25). Salamanca: Ediciones Sígueme.
4. Borella, A. (2004). *El misterio del mal*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. Tomado de: https://www.researchgate.net/publication/333381638_El_Misterio_del_Mal el 1 de agosto de 2020.
5. Arroyo, L. M. (2006). *Humanismo y cristianismo. El Humanismo ateo*. *Thémata*. Revista de Filosofía. Número 36. Tomado de: <http://institucional.us.es/revistas/themata/36/N1.pdf> el 1 de agosto de 2020.
6. Juárez, G. I. (2014). *El hombre como ser religioso en Martin Buber*. Trabajo de investigación para para obtener el grado de Licenciado en Filosofía. Instituto Superior de Estudios Vizcaya Pacífico, A. C. Culiacán, Sinaloa, México. Tomado de: https://www.academia.edu/8290934/El_hombre_como_ser religioso_en_Martin_Buber el 1 de agosto de 2020.
7. Morales, J. (2000). *Revelación y religiones*. *Scripta Theologica* 32 (pp.47-74). Universidad de Navarra. Tomado de: <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/14519/14545> el 1 de agosto de 2020.
8. Barrero, A. F. y Ojeda, R. (2011). *Religión y "Posmodernidad"* (pp. 1-27). *Reflexiones Teológicas* 8 (11-36) julio-diciembre. Bogotá, Colombia. Tomado de: <https://es.scribd.com/document/357908480/Dialnet-ReligionYPosmodernidad-pdf> el 1 de agosto de 2020.
9. Blanco, P. (2005). *La razón en el cristianismo, una reivindicación de Joseph Ratzinger*. *Scripta Theologica* 37 (pp.643-659). Universidad de Navarra. Tomado de: <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/13595/13523> el 1 de agosto de 2020.

10. Juan Pablo II. (1993). *Veritatis Splendor*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

11. Juan Pablo II. (1998). *Fides et Ratio*. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

12. Declaración del Concilio Vaticano II. (1965). *Nostra Aetate*. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html