

Fe y cultura
Dr. Enrique Cases
Sacerdote

www.teologiaparavivir.net

Este documento se publica con licencia "Creative Commons" del tipo "Reconocimiento-No Comercial- Sin obras derivadas 2.5 España" por la que se autoriza a su copia y distribución, siempre que se mantengan explícitos sus autores, no se modifique el contenido y no se haga un uso comercial.

Índice

1	La tecnología y su impacto en la fe.....	6
1.1	La fe y la cultura	6
1.2	Fe y tecnología.....	6
1.3	Progreso o amenaza	7
1.4	Tránsito de la imprenta a la electrónica.....	9
1.5	La fe del cristiano de nuestro tiempo	10
2	Las ciencias modernas y su impacto en la fe.....	11
2.1	La mentalidad científica.....	11
2.2	Las revoluciones científicas	12
2.3	Positivismo de Auguste Comte	14
2.4	Religión, filosofía y ciencia.....	15
2.5	Religión y sentido global de la existencia	16
3	Pensadores del siglo XX que están en la raíz de los principales humanismos ateos (i)	17
3.1	Humanismo y ateísmo	17
3.2	Ludwig Andreas Feuerbach y "La esencia del cristianismo"	18
3.3	Karl Marx (1818-1883) y la alienación religiosa	20
4	Pensadores del siglo XX que están en la raíz de los principales humanismos ateos (ii)	27
4.1	Friedrich Nietzsche y la "Muerte de Dios".....	27
4.2	Sigmund S. Freud (1856-1939) y "La religión, neurosis colectiva"	30
5	Mapa del humanismo contemporáneo (I)	34
5.1	Los humanismos	34
5.2	Humanismo marxista actual.....	35
5.3	Humanismo existencialista	37
6	Mapa del humanismo contemporáneo (II)	46
6.1	Humanismo científico.....	46
6.2	Humanismo de inspiración cristiana	50
6.3	Antihumanismo estructuralista	58
7	El sentido de la vida y la dimensión religiosa del hombre	62
7.1	El hecho de la religión	62
7.2	La religiosidad en el hombre antiguo.....	62
7.3	Análisis del hecho religioso	64
7.4	Las grandes religiones históricas	65
7.5	El sentido de la vida	68

7.6	Símbolos y universo simbólico.....	71
8	Proceso de secularización y crisis	76
8.1	Increencia más que ateísmo	76
8.2	Desviaciones religiosas	76
8.3	La desacralización	77
8.4	Posibles explicaciones de la increencia y la secularización.....	78
8.5	Crisis actual y tipos de reacción ante ella	80
9	La actitud creyente	82
9.1	La fe recibida.....	82
9.2	El testimonio de otro.....	82
9.3	La fe sobrenatural o religiosa	83
9.4	La libertad de la fe	85
10	La razón y la fe	88
10.1	Las razones para creer.....	88
10.2	Expresión racional de la existencia de Dios	89
11	Dimensión operativa de la fe: la liberación del hombre.....	95
11.1	Técnica, ciencia y liberación.....	95
11.2	La liberación según algunos humanismos	96
12	Dimensión operativa de la fe: el compromiso de construcción del mundo .	101
12.1	Dimensión temporal del compromiso cristiano.....	101
12.2	Dimensión trascendental del compromiso cristiano	104
13	Dimensión trascendente de la fe: la salvación cristiana	107
13.1	Introducción	107
13.2	Libertad o gracia, Dios o el hombre	107
13.3	La salvación depende de dios.....	108
13.4	La salvación depende del hombre.....	110
13.5	Gracia y libertad.....	111
14	Escatología e historia	113
14.1	El más allá y la historia	113
14.2	El Cristo total.....	113
14.3	Sentido cristiano de la muerte	115
14.4	La ciudad de Dios y la ciudad terrena.....	116
14.5	El problema del mal.....	117
14.6	Jesucristo: principio y fin de todas las cosas	120
15	La moralidad en términos de "valor"	122
15.1	Introducción	122
15.2	El hombre y los valores	122

15.3	¿Qué entendemos por valor?	122
15.4	Dimensión objetiva y subjetiva de los valores	123
15.5	La ética de los valores de Max Scheler	123
15.6	Nietzsche o la subversión de todos los valores	124
15.7	Clasificaciones de los valores	125
16	El valor moral	127
16.1	Su naturaleza	127
16.2	Características del valor moral	127
16.3	Constitutivo intrínseco del valor moral	128
16.4	Valor supremo de la ética cristiana	131
17	Crisis de valores o de valoraciones	133
17.1	Los valores en la historia	133
17.2	Objetividad de los valores	133
17.3	Fundamento del orden moral	134
17.4	El bien moral	135
17.5	Fines morales del hombre.....	135
17.6	Valores y valoraciones	136
18	La fe cristiana y su oferta de valores	138
18.1	Punto de partida	138
18.2	Incidencia de los valores morales en la persona	139
18.3	Lectura del Evangelio en clave de valores	141
18.4	La Nueva Alianza.....	142
18.5	El Hombre Nuevo	142
19	La vida como valor ético.....	144
19.1	El valor de la vida humana	144
19.2	Actitud de respeto	145
19.3	La vida es un don	145
19.4	La vida es una tarea	146
19.5	Actos contrarios al respeto a la vida	146
19.6	Defender y mejorar la vida	149
19.7	Fe y materialismo ante la vida	153
20	El valor de la sexualidad en el marco del amor	155
20.1	La sexualidad como valor	155
20.2	La cultura y la sexualidad	156
20.3	Responsabilidad sexual ante el cuerpo	156
20.4	Responsabilidad sexual frente al amor	159
20.5	Valoración ética de algunos comportamientos sexuales	161

21	El valor del trabajo en relación con el uso de los bienes y con la problemática laboral	165
21.1	El uso de los bienes de la tierra.....	165
21.2	El trabajo humano.....	168
21.3	La problemática laboral.....	173
22	La comunidad de los pueblos, y la empresa común.....	176
22.1	La violencia	176
22.2	Exigencias éticas para la construcción de la paz	177
22.3	La biblia, ¿paz o violencia?	178
22.4	Reflexión ética sobre la guerra	182
22.5	La construcción de la comunidad humana.....	183
22.6	La lucha cristiana por la paz	185

1 La tecnología y su impacto en la fe

1.1 La fe y la cultura

Cultura es todo aquello que el hombre crea y hace con su entendimiento y su habilidad a lo largo de la historia.

Existe entre religión y cultura una cierta afinidad. En sus orígenes, casi todas las creaciones culturales nacieron en un contexto religioso y casi siempre con una inspiración religiosa. Por otra parte, tampoco la religión puede dejar de estar envuelta en la cultura, pues cultura es el marco general que envuelve la vida expresiva y consciente de los hombres; nada hay que pueda desarrollarse al margen de ella.

Esta asociación entre fe y cultura se da intensamente en las religiones nacidas del esfuerzo del hombre por expresar el sentido último de su vida. Sin embargo, en la fe cristiana se da algo que hace más complicada esta relación. La fe cristiana nace, evidentemente, dentro de una cultura, pero nace por iniciativa de Dios y trata de abrir a los hombres la posibilidad de referirse a Dios como algo superior a toda imagen cultural. La fe cristiana vive inserta en la cultura, pero en su realidad más íntima no nace de ninguna cultura humana. Por eso, Cristo proclama la absoluta independencia de la vida religiosa respecto de cualquier institución o autoridad humana.

La fe cristiana puede vivir en todas las culturas y no puede instalarse definitivamente en ninguna. A pesar de todo, la fe no puede menos de vivir inserta en una cultura, pero para no deformarse tiene que estar revisando continuamente sus propias expresiones de modo que manifiesten el hecho trascendente de la presencia de Dios, de su gracia, de sus exigencias y sus promesas. Puede vivir en todas las épocas y en todas las culturas porque no vive plenamente identificada con ninguna. Y en esta tensión consiste el mayor servicio que la fe hace a la cultura como actividad humana, obligándola a revisarse continuamente, a entablar relaciones con otras culturas igualmente respetables, a enriquecerse sin cesar hasta poder abarcar todos los aspectos creativos de la humanidad entera.

1.2 Fe y tecnología

1. Reanudamos el tema sobre la fe. Según la doctrina contenida en la Constitución Dei Verbum, la fe cristiana es la repuesta consciente y libre del hombre a la auto-revelación de Dios, que llegó a su plenitud en Jesucristo. Mediante lo que San Pablo llama "la obediencia de la fe" (cfr. Rom 16, 26; 1, 5; 2 Cor 10, 5-6), todo el hombre se abandona a Dios, aceptando como verdad lo que se contiene en la palabra de la divina Revelación.

2. La fe es obra de la gracia que actúa en la inteligencia y en la voluntad del hombre, y, a la vez, es un acto consciente y libre del sujeto humano. La fe, don de Dios al -hombre, es también una virtud teologal, y simultáneamente una disposición estable del espíritu, es decir, un hábito o actitud interior duradera. Por esto exige que el hombre creyente la cultive siempre, cooperando activa y conscientemente con la gracia que Dios le ofrece.
Juan Pablo II, 19-VI-85

Parece oportuno empezar por la importancia que ha tenido el avance tecnológico en este siglo. Hoy es posible hacer viajes larguísimos en muy poco tiempo y sin

esfuerzo, y estar informado casi inmediatamente de los sucesos que ocurren en cualquier parte del globo. La mayoría de las cosas que nos rodean son artificiales, y el nivel de necesidades en muchos ambientes ha pasado de cubrir la supervivencia a disfrutar de la abundancia. Incluso las situaciones límite de pobreza no parece imposible que puedan ser superadas, si los hombres utilizan los medios técnicos que poseen y si sus egoísmos no lo impiden.

Mucha más gente vive ahora en las ciudades que antes. La diferencia entre la vida urbana y la rural ha disminuido también notablemente. Miles de hombres y mujeres en todo el mundo se dedican exclusivamente al desarrollo de las ciencias y de la técnica, con resultados asombrosos, y que por su misma frecuencia ya no llaman la atención.

Este desarrollo no tiene por qué afectar negativamente a la fe; más bien la puede favorecer al elevar la preparación intelectual de muchos, y liberarlos del agobio de la lucha por lograr sobrevivir. Además, estos avances permiten descubrir con más profundidad aún los dones de Dios y a agradecer, en concreto, la capacidad que Él ha dado a la inteligencia humana. Pero algunos, de estos mismos hechos, pueden sacar la conclusión de que el hombre lo puede todo y que Dios no es necesario en su vida. Esta mentalidad aparece en algunos sectores, ignorando que los interrogantes más profundos siguen abiertos y que el mero progreso de la ciencia no puede resolverlos.

Vivimos en un siglo con grandes avances tecnológicos. Ha habido un gran desarrollo técnico.

Este desarrollo debe favorecer la vida de fe al elevar la preparación intelectual y liberar a los hombres del agobio para sobrevivir. Además, da pie para agradecer al Señor tantos dones de los que ahora el hombre participa.

1.3 Progreso o amenaza

En la encíclica *Redemptor hominis*, la primera de su pontificado, Juan Pablo II hace referencia a la ambivalencia del desarrollo técnico. Se pueden resumir sus palabras en que el progreso se puede hacer a favor o en contra del hombre. Por ejemplo, la energía nuclear puede ofrecer innumerables ventajas, pero también puede llegar a producir una catástrofe de incalculables consecuencias. Muchos son los ejemplos que se podrían poner. En sí misma, la técnica y su progreso son buenos, pero los hombres pueden utilizarlos para el bien o para el mal, para elevarse o para degradarse. Si son utilizados principalmente para "tener" los resultados serán negativos, si, en cambio, se utilizan para conseguir que cada hombre "sea mejor", los resultados serán deseables y buenos.

1.3.1 El modo de vivir después de las revoluciones industriales

La revolución industrial, que se inicia en algunos lugares ya hacia finales del siglo XVII, adquiere un impulso notable a lo largo del XIX. En su raíz está el uso de las máquinas en el proceso productivo, uso que aumenta cuando la máquina de vapor sustituye a los molinos de agua y se acelera con el empleo de la electricidad. Ya en el siglo XX, otros saltos tecnológicos importantes, tales como la utilización de la energía nuclear, la electrónica o la biotecnología, contribuirán a transformar aún más los modos de vivir.

Una de las consecuencias más positivas de éstos y otros avances ha sido la superación de la pobreza y el alargamiento de la vida (más de setenta años en la mayoría de los países avanzados). Una de las más negativas, el materialismo práctico en el estilo de vida de muchos, y la obsesión por la comodidad, aunque a menudo vaya unida a un trabajo enormemente exigente en tiempo y dedicación;

obsesión que, cuando toma como meta de la vida el "consumismo" de bienes materiales, ahoga el disfrute de los bienes espirituales, con la consiguiente marginación de esos valores y de la vida religiosa en general.

1.3.2 La revolución sanitaria y el desarrollo demográfico

En líneas generales se puede decir que antes de la 'revolución industrial' la población estaba relativamente estabilizada. A lo largo de ella fue disminuyendo la tasa de mortalidad, lo cual, unido a una natalidad alta, ocasionó un gran aumento de la población. Más tarde se produce un gran descenso de la tasa de natalidad y la población, que había crecido mucho en el siglo anterior, al llegar los años setenta del nuestro deja de crecer e incluso empieza a descender.

Curiosamente, los sectores en que desciende más la natalidad son los más acomodados; lo que induce a pensar que no son las dificultades económicas las que llevan a este descenso sino el egoísmo materialista. Los países del tercer mundo siguen con una natalidad alta, aunque también en ellos empieza ahora a descender, sobre todo por las campañas en favor del control de natalidad de algún gobierno y de poderosas instituciones de los países ricos. En algunos casos, las medidas gubernamentales para limitar la natalidad son drásticas. Un caso notable es el de China, donde se obliga a que los matrimonios tengan un solo hijo, llegando incluso a imponer el aborto.

El futuro se presenta difícil de prever. Pero mirando al pasado, se puede decir que hasta ahora el desarrollo tecnológico ha cubierto con creces las necesidades de una población en aumento. Por otra parte, los descensos de población pueden ser catastróficos al envejecerse ésta, al disminuir el número de jóvenes respecto al de adultos y ancianos. Es muy probable que sea más temible la disminución de inteligencias creadoras y de brazos que trabajen, aneja a un descenso de la población juvenil, que el aumento de bocas a nutrir. De hecho, en algunos países tecnológicamente avanzados se están tomando ya medidas para que aumente la natalidad, aunque las costumbres egoístas, que han ido arraigando, no serán fáciles de desterrar por meros incentivos económicos.

En todo caso, mirando al problema desde una posición de fe, no se puede menos de recordar que Dios es providente y que ha dado además al hombre una inteligencia capaz de afrontar con éxito los problemas que vayan apareciendo.

1.3.3 El urbanismo y la emigración

Otro fenómeno que puede influir en la fe de algunos es el crecimiento urbano. Por una parte, la emigración masiva a las ciudades ha dejado el medio rural relativamente desprovisto de juventud y con una vitalidad disminuida. La población desplazada ha tendido a perder las costumbres religiosas que poseía en su entorno anterior, y muchas veces éstas no han sido sustituidas por otras nuevas, cosa que ocurre aún con mayor intensidad cuando la emigración es a otro país. Por otra parte, las ciudades se van haciendo más anónimas al paso de su crecimiento, con unos centros cívicos y religiosos menos ricos que en otras épocas y, concretamente, con una estructura parroquias que llega con más dificultad a sus feligreses.

Todo un conjunto de circunstancias, a veces en apariencia indiferentes, hacen sentir su peso en la vida religiosa. Por ejemplo, los criterios economicistas han llevado a menudo a construir enormes edificios con viviendas pequeñas. El resultado es que la vida familiar se ha visto afectada, tanto por lo que hace referencia a la convivencia con aquellos miembros de la familia mayores como los abuelos, como en lo referente al número de hijos deseados, y tanto una como otra

influyen en la práctica de la fe. Se puede concluir que al no haberse seguido unos principios cristianos, que pusieran a la persona sobre los beneficios económicos, se han creado unas dificultades externas para vivir una vida más plenamente humana y coherentemente religiosa.

1.3.4 Las tensiones internacionales

Aunque después de las dos guerras mundiales no ha habido contiendas generalizadas, las tensiones entre grandes bloques de naciones permite solo una paz precaria, que se basa más en el miedo al desastre total que en el logro de unas relaciones más justas. De otra parte, las diferencias entre países desarrollados y subdesarrollados parece no disminuir. No se puede decir que la convivencia vaya por caminos que conduzcan a una "civilización del amor"; más bien se dirige hacia la perpetuación de un equilibrio lleno de desconfianza y apoyado en una carrera de armamentos enormemente despilfarradora y que resta energías, que podrían dirigirse a construir las bases auténticas para una paz duradera.

Este estado de cosas favorece poco el desarrollo de la fe, ya que ésta brota con mayor facilidad en un ambiente de paz y de justicia.

1.3.5 Contradicciones del mundo moderno

Estas contradicciones del mundo moderno que hemos esbozado, y otras, hunden sus raíces en una concepción materialista del hombre, que, por una parte, lo ensalza y, por otra, lo degrada. Esta concepción es común en los países del Este y Occidente. Pero es notable la reacción, tanto en unos como en otros, de muchos sectores que se rebelan ante ese materialismo sin horizontes verdaderamente humanos, con la aparición de movimientos en que muchos hombres buscan vivir su fe y construir un mundo nuevo. Se trata a la vez de un esfuerzo de purificación del sentido religioso y de un esfuerzo para edificar una sociedad que se adapte mejor a los designios del Creador y al Evangelio. La tarea no es fácil, pero es necesaria.

1.4 Tránsito de la imprenta a la electrónica

Se han dicho multitud de tonterías sobre computadoras y no quiero insistir en ello porque todo este tema me resulta ya aburrido. Pienso que lo más obvio es que estas computadoras han sido fabricadas por mentes humanas; son producto de mentes humanas. No podrían existir sin inventores humanos, sin la gente que las fabrica y la gente que las programa. Imitan algunos aspectos de las mentes que las produjeron. Pero decir que se parecen un poco a la mente y que pueden hacer algo de lo que la mente hace, siendo producto de la mente, no puede probar nada sobre la supuesta naturaleza física de la mente. Me parece un razonamiento infantil decir que si las computadoras hacen cosas un poco parecidas a la mente, la mente ha de ser idéntica a las computadoras.

Rupert Sheldrake
(Director del Departamento de Bioquímica de la Universidad de Cambridge)

A mediados del siglo XV, Guttenberg inventó la imprenta. Con ella, la palabra escrita se popularizó y se convirtió en un vehículo impresionante de las ideas, nuevas y viejas.

En el siglo XX, las ideas se continúan difundiendo por medio de la palabra escrita, del libro y el periódico, y aumenta el número de personas que por su formación tienen acceso a ellos. Pero nuevos medios contribuyen a esta difusión: no es ya sólo la palabra oída, sin tener que leerla, como en la radio, sino la imagen directa

vista en la televisión. Los satélites de comunicación, los ordenadores y computadoras y un sinfín de ingenios, entre ellos el reciente vídeo, no hacen sino potenciar el alcance y penetración de las ideas transmitidas por los medios de comunicación. Su influencia alcanza a millones de personas, o quizá más exactamente, si se exceptúan unos grupos en definitiva marginales, a toda la humanidad.

Como la imprenta, estos medios son en sí mismos neutros. Todo depende de que se usen bien o mal. Su utilización puede producir enormes ventajas o inconvenientes considerables. Así, muchos valores culturales y morales, la misma fe, pueden llegar a más seres humanos. Pero también se puede hacer una auténtica "manipulación" de las noticias y de los hechos culturales: es lo que ocurre inevitablemente cuando lo que se persigue es propagar o imponer determinada ideología.

De todas maneras, sea cual sea el uso de unos u otros medios por parte de los que emiten sus ideas a través de ellos, el receptor ha de saber comportarse con el mismo sentido crítico, que se usa en una conversación normal. La pasividad en aceptar con más crédito lo que llega a través de uno de estos medios, que lo que oímos a otra persona, es una ingenuidad, producto del infantilismo o de la pereza mental. Hay que saber descubrir las deformaciones más o menos sistemáticas, si se dan, o las omisiones voluntarias. En el campo de lo religioso, es sospechosa la fuente si silencia el magisterio del Papa y los obispos, por poner un ejemplo. Sin este sentido crítico, se actúa de modo poco humano, poco adulto, y también la fe puede tambalearse o llenarse de lagunas doctrinales.

1.5 La fe del cristiano de nuestro tiempo

Como indica el Concilio Vaticano II: "el espíritu crítico más agudizado purifica la vida religiosa de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos y exige cada vez más una adhesión personal y operante de la fe, la cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino" (Gaudium et spes, n. 7).

Para que este sentido de lo divino crezca en los hombres de hoy, se impone una sana actitud crítica ante los humanismos más o menos ateos que se han producido en el siglo pasado y en el actual. Después conviene hacer una reflexión sobre los fundamentos de la fe que aproveche los avances del pensamiento y de la ciencia. El cristiano no ha de tener miedo a que su fe vacile ante el mundo actual y para ello ha de evitar que permanezca en un estado infantil, lo que ocurriría si no creciera armónicamente con el resto de los conocimientos y actitudes culturales. La maduración de la fe requiere un conocimiento crítico de los avances y retrocesos de la cultura de nuestro tiempo. La fe madura permite apartar los mitos modernos que muchas veces son reactualizaciones de los antiguos: así, el de Prometeo en Marx, el de Sisifo en el existencialismo ateo, o el de Edipo en el psicoanálisis ateo, etcétera.

2 Las ciencias modernas y su impacto en la fe

2.1 La mentalidad científica

El problema ambiental creado a la fe por la tecnología en la cultura moderna conduce como de la mano al problema teórico de fondo: ¿qué es la ciencia?, ¿cuál es su objeto propio?, ¿pueden oponerse la ciencia y la fe? Ante estos interrogantes conviene hacer una precisión importante: la fe y la ciencia no pueden oponerse. Si alguna vez, ahora o a lo largo de la historia, la ciencia y la fe parecen contradictorias, hay que mirar en seguida si una u otra han invadido terrenos que no le son propios, o si se trata simplemente de un malentendido, que un estudio más profundo permite solucionar. Pero la oposición no puede ser más que aparente.

Dos puntos conviene que queden claros a este respecto:

- a) La verdad es una sola. No cabe una doble verdad, una según la ciencia y otra según la fe. Ambas contemplan aspectos complementarios de la verdad que se iluminan mutuamente.
- b) La ciencia usa el método experimental, que tiene como objeto propio las realidades sensibles. En consecuencia, no puede alcanzar verdades que están fuera de su ámbito propio. La fe tiene como objeto propio las verdades reveladas por Dios. Los puntos en que más parecen unirse no son opuestos. Por ejemplo, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la diferencia esencial entre el hombre y los animales, la Creación y la historia de la tierra y de los seres vivos, etcétera.

El hombre busca el conocimiento de la realidad. La ciencia, la filosofía y la teología son los caminos utilizados. Cada una tiene su método propio que se apoyan mutuamente. Pensar que sólo la ciencia conoce la realidad es un dogma insostenible que se puede explicar por malentendidos históricos que conviene aclarar. De hecho, los grandes científicos que han aportado pasos sustanciales han sido creyentes (Galileo, Newton, etc.).

Hay muchos positivistas que no han aportado nada a la ciencia directamente. Así que es de suponer que el conocimiento que tienen de lo que está sucediendo en la ciencia moderna es insuficiente para que se hagan una idea global equilibrada. Si se pregunta a los científicos que tienen una experiencia superficial de la ciencia, sobre todo profesores de bachillerato, se tendrá la impresión de que existe conflictividad entre ciencia y religión. Sin embargo, la impresión será muy distinta si se interroga a quienes realmente son científicos de categoría, es decir, a las personalidades que han hecho aportaciones importantes; estoy pensando en gente como Eccles, Wigner, que es buen amigo mío, Heisenberg, al que conocí personalmente, Schrodinger, que venía a verme a mi casa, o como Einstein, que era menos explícito sobre sus opiniones religiosas, pero que las tenía. Los científicos de vanguardia, la gente que ha contribuido decisivamente al gran desarrollo científico de los últimos cincuenta años son todos -por lo que yo conozco- personas de creencias religiosas. Ninguno de estos hombres -ha planteado alguna objeción a la religión. Tampoco escriben mucho sobre el tema -Heisenberg lo ha hecho a veces- pero con toda seguridad no son ateos. Es decir, lo que quiero subrayar es que si nos fijamos en los científicos más prestigiosos encontraremos muy pocos ateos entre ellos.

Henry Margenau
(Universidad de Yale, Colaborador de Einstein.
Tiene ocho doctorados Honoris-causa)

2.1.1 Los conflictos históricos entre fe y ciencia

Se ha dicho que la ciencia nace en el siglo XVI. Esta afirmación no es correcta, pues ya los filósofos griegos hacían ciencia en sentido actual. Son suficientes entre otros los casos de Tales de Mileto, Arquímedes y, sobre todo, Aristóteles que dedicó la mayoría de su obra al estudio de los animales. Además de los estudios astronómicos de los egipcios en la Antigüedad y los de los chinos.

En la misma Edad Media son conocidos los trabajos que se realizaban en Oxford en variadas cuestiones, entre otros por Roger Bacon. Son muy interesantes los estudios de uno de los principales pensadores actuales de la ciencia Stanley Jaki, en que al observar el desarrollo de la ciencia a partir del siglo XVI en los territorios cristianizados y el estancamiento en aquellos lugares no cristianizados dice: "este avance ha sido posible porque el cristianismo afirma que el mundo es racional creado por un Ser Inteligente que es Dios,.. Si no se acepta que el universo es razonable, difícilmente será cognoscible científicamente la materia que se manifiesta oscura y cerrada.

2.1.2 La raíz de estos conflictos

Como hemos visto, ciencia, filosofía y fe buscan el conocimiento de la realidad. Pero se introdujo en algunos ambientes un rechazo de la filosofía, dando, en cambio, enorme importancia al método experimental. Aunque no se oponen los dos diversos modos de conocer, el rechazo de la filosofía provenía del pensamiento determinista para quien sólo es verdadero lo experimentable sensiblemente. La naturaleza actuaría como una máquina y todo sucede de una manera determinada y fija. Aunque los científicos del siglo XVI y la mayoría de los actuales creen en Dios, se introduce sutilmente la idea que la fe sólo sirve para lo sobrenatural y, por tanto, no es "científica", con una idea incompleta de ciencia.

De hecho, algunos conflictos históricos -hoy mejor estudiados- aumentaron la desconfianza entre científicos experimentales y filósofos y teólogos. Una mala filosofía -es imposible no tener una visión filosófica de la realidad- se había introducido entre algunos científicos y fue origen de incompreensión. El perjuicio principal fue para la religión, pues se pensaba que sólo era servida por la teología, cuando en realidad toda actividad racional, llámese teología, filosofía o ciencia, la ayuda, pues el objeto de todas es la verdad.

2.2 Las revoluciones científicas

En la historia se sucedieron varios hechos de gran influencia, los podemos reducir a las primeras teorías astronómicas, las biológicas y las psicológicas. Veámoslas por orden.

2.2.1 La revolución astronómica

Nicolás Copérnico (1473-1543), el universo era homogéneo y propuso que el Sol era el centro del mundo; la Tierra giraba en torno del Sol. Kepier (1571-1630) añadió que las órbitas de la Tierra no eran circulares sino elípticas. Ambos datos hoy serían muy incompletos, pues el universo es muchísimo más complejo, pero representaron un cambio de mentalidad no fácil de aceptar por todos.

Galileo (1564-1642) fue el difusor de las ideas de Copérnico utilizando métodos experimentales como el telescopio. El problema radicó en que junto a las hipótesis científicas parecía que contradecía las palabras de la Biblia; cuando, en realidad, proponía una interpretación diversa de la Sagrada Escritura, tal como se hace hoy. De hecho, fue condenado de una manera confusa por la curia romana en 1633.

Juan Pablo II ha mandado que se estudie a fondo el caso histórico para superar malentendidos históricos.

2.2.2 La revolución biológica

En el siglo XVIII y el XIX se da un avance del estudio de animales y plantas. Junto a ello se buscan teorías que expliquen sistemáticamente todas las relaciones entre seres vivos. Lamarck (1744-1829) pensaba que los animales cambiaban por adaptación al ambiente.

Pero la polémica surgió con Darwin (1809-1882), que elaboró una primera teoría de la evolución por la que los cambios se daban por la selección natural al sobrevivir los más aptos en esa lucha por la vida. Aunque sus tesis no pueden explicar la riquísima variedad animal, como demuestra el famoso zoólogo actual Grané, tuvo un enorme impacto. El problema residía en que reducía al hombre a un animal más sin distinguir lo espiritual de lo corporal. Aunque él mismo dudó mucho en este punto (basta con leer las cartas de su última época) fue utilizado por los materialistas para oponer ciencia y fe. Y, en concreto, evolución y creación. Hoy día, los científicos sin prejuicios matizan mucho porque distinguen cuestiones que en su tiempo se consideraban a bulto. En la actualidad se acepta que la biología es una ciencia en sus comienzos.

En el siglo XIX, el darwinismo ensanchó la brecha entre ciencia y fe por los equívocos y dogmatismos no matizados.

2.2.3 La revolución psicológica

Sigmund Freud, en los comienzos del siglo XIX, dio una interpretación materialista total del psiquismo humano. El hombre no era más que un haz de instintos en que predominaba el deseo de placer, y, en concreto, el sexual. Con él desaparecía la concepción del hombre como ser libre y espiritual. En su sistema explicaba la cultura, el arte, la religión de un modo declaradamente ateo. Ya estudiaremos críticamente su actitud y su superación por la mayor parte de la psiquiatría moderna.

2.2.4 Otras revoluciones técnicas

El Concilio Vaticano II ha expresado una condición bien diversa. En la Constitución *Gaudium et spes* se afirma: "La investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser" (*Gaudium et spes*, n. 36).

De hecho se puede observar que siempre han existido y existen todavía eminentes hombres de ciencia que en el contexto de su humana experiencia científica han creído positiva y benéfica en Dios. Una encuesta de hace cincuenta años, realizada con 398 científicos entre los más ilustres, puso de relieve que sólo 16 se declararon no creyentes, 15 agnósticos y 367 creyentes (cfr. A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science*, 6e. éd., Perrin, 1935, p. 274).

Paralelamente a las teorías anteriores, ciencias como la economía, la sociología, la política y otras, se han construido sobre bases materialistas. Así, el hombre estaría supeditado a los beneficios económicos, o se comportaría según unas leyes sociológicas que excluyen la libertad, o sería considerado solamente como un factor político, o como una máquina más del proceso industrial. Estas consideraciones

materialistas sobre el hombre no son compatibles con la fe ni con un saber científico bien fundado y estructurado.

2.2.5 Reacciones negativas de algunos creyentes

En un primer momento, muchos, los creyentes, tanto católicos como protestantes, reaccionaron negativamente ante unos nuevos planteamientos científicos que les parecían incompatibles con las afirmaciones de la fe.

También ciertas actitudes de algunos científicos, al invadir indebidamente con sus afirmaciones el terreno de la teología o de la filosofía con afirmaciones que van más allá de los datos de la ciencia, dieron pie a reacciones de desconcierto o a una oposición defensiva por parte de los creyentes.

Después, poco a poco, y no sin polémicas y desgarramiento, los creyentes más sensibles al mundo intelectual han estudiado con interés esos nuevos planteamientos, decantando lo que tenían de válido y apartando lo que verdaderamente era contrario a la fe. En este proceso se ha depurado a la ciencia de las ideologías extrañas que la deformaban, y también la fe ha adquirido nuevas luces, que le han sido de gran utilidad. La mayoría de los problemas eran debidos a malentendidos o a ignorancia. Muchos creyentes han sabido utilizar la ciencia en beneficio de la fe y la verdad.

Tengo grandes esperanzas de que pronto remontemos el largo y profundo bache de monismo materialista que se había extendido sobre el mundo intelectual como una oscura niebla que apagaba toda la brillantez y luminosidad de los ideales y de la capacidad creadora de los seres humanos. Confío en que podremos recuperarnos, mantener relaciones más sanas con el misterio de la existencia y liberarnos cada vez más de esta tiranía de las afirmaciones dogmáticas de los materialistas, que sólo pueden conducir a la desesperanza y al nihilismo. Me agradecería contemplar una vuelta a la esperanza y a los valores y a un sentido más alto de la vida, e incluso a una concepción de la vida humana donde Dios esté presente.

John Eccies
Premio Nobel de Medicina

2.3 Positivismo de Auguste Comte

Auguste Comte (1798-1857) es el fundador del positivismo. En él se condensa la mentalidad propia del siglo pasado, que pretende ver en las ciencias experimentales la única norma del saber humano. Comte viene a concluir que el conocimiento científico desvaloriza todo conocimiento que proceda de la fe y lo hace inútil. Hoy no le sigue nadie en cuanto al conjunto de su doctrina, pero el prejuicio positivista perdura.

Reduce toda la realidad, y al hombre en particular, a sólo datos materiales. El único punto de partida es el dato sensible, "positivo". Este positivismo tomó un aire combativo y profético convirtiéndose en una especie de religión de la ciencia, que vencería todas las supersticiones y permitiría el paso a una humanidad nueva.

Comte comienza su Curso de filosofía positiva enunciando una gran ley fundamental a la que estaría sujeto el desarrollo del espíritu humano con invariable necesidad: la ley de los tres estadios del conocimiento.

1) El estadio teológico o mítico. Se caracteriza por la búsqueda de la naturaleza íntima de los seres, sus causas primeras y finales, y para ello -dice Comte- se acude al recurso de unos extraños agentes sobrenaturales con el fin de superar las

ignorancias y limitaciones. El hombre despliega una serie de "mitos". Dentro de este estadio, una primera fase fue el "fetichismo", luego se pasó al "politeísmo" y, por último, vino el "monoteísmo".

2) El estadio metafísico. Se reemplazan esos agentes exteriores y personales por fuerzas abstractas, inherentes a las cosas y con poder para engendrar por sí mismas los fenómenos observados.

3) El estadio positivo. El espíritu humano se dedica únicamente a descubrir las leyes efectivas de los fenómenos, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y semejanza.

Añade Comte que todas las ciencias han ido pasando de lo teológico a lo metafísico y después a lo positivo. Y que también el hombre sigue el mismo proceso desde la niñez a la madurez.

Esta ley es muy discutible desde todos los puntos de vista, y no responde a la realidad histórica. Según su interpretación, el primer estadio (mítico) incluiría metafísicas como las de Platón, Aristóteles, Averroes, Santo Tomás, etc. Para él, la filosofía se reduce al inmanentismo racionalista de la Edad Moderna.

La realidad es siempre mucho más compleja que esas simplificaciones: En todas las épocas hay múltiples religiones -aparte la revelada-, doctrinas metafísicas y conocimientos particulares.

Por otro lado, la metafísica no se opone a Dios, ni a la religión, como lo demuestran las importantes afirmaciones sobre Dios de los grandes filósofos antiguos y modernos.

Creo que el materialismo hipotético es aún la creencia más extendida entre los científicos. Pero no contiene más que una promesa: que todo quedará explicado, incluso las formas más íntimas de la experiencia humana, en términos de células nerviosas...Esto no es más que un tipo de fe religiosa; o mejor, es una superstición que no está fundada en pruebas dignas de consideración. Cuanto más progresamos a la hora de comprender la conformación del cerebro humano, más clara resulta la singularidad del ser humano respecto a cualquier otra cosa del mundo material.

John Eccies
Premio Nobel de Medicina

2.3.1 Superación del positivismo

La ley de los tres estados de Comte es una explicación gratuita que ha sido rebatida ampliamente por la ciencia en sus diversos aspectos. Así, la etnología ha demostrado que son más antiguas las religiones metafísicas que las totémicas, que vienen a ser como unas degeneraciones de las anteriores.

La historia ha precisado el valor de las aportaciones filosóficas en su explicación de la humanidad, y la física moderna ha echado por tierra toda la base del razonamiento positivista.

2.4 Religión, filosofía y ciencia

El positivismo intentaba reducir la religión y la filosofía a sólo ciencia positiva, como si ésta fuese la única que daba un conocimiento relativamente exacto y verificable. Pero hay que hacer dos importantes reservas:

1) Ninguno de los estadios últimos elimina al anterior cuando aparece. En realidad, religión, filosofía y ciencia coexisten en todos los momentos históricos, aunque varíe su importancia en unos tiempos o en otros.

2) La religión busca dar una visión global del sentido de la existencia y del mundo. Éste ha sido su papel más importante en el orden del conocimiento, aun cuando, en ocasiones, por el retraso de la ciencia, haya tenido que suplirla en diversos puntos.

La filosofía tiene una función intermedia, que ni coincide con la religión ni con la ciencia, y tampoco puede, por consiguiente, reducirse a una o a otra. Les es necesaria. Las religiones han tenido una buena dosis de filosofía; y la ciencia se ha basado en filosofías más o menos conscientemente.

2.5 Religión y sentido global de la existencia

Si la religión da a conocer el sentido global de la existencia -incluida su apertura al más allá-, se comprende que las ciencias no pueden suplirla. De hecho, Comte acabó considerando su "estadio científico. Como una "religión de la humanidad", saliéndose así del campo, que él mismo había definido como propiamente científico. Su ateísmo tenía resonancias religiosas, como suele ocurrirles a los que atribuyen a la ciencia una capacidad explicativa de todos los valores humanos y terrenos sin excepción; se desemboca así en una religión que se puede llamar "cientificismo", y que encierra una curiosa contradicción: religión, pero sin Dios.

Una actitud más madura lleva en la actualidad a la mayoría de los científicos a tener conciencia de la limitación del objeto y del método propios de las ciencias que cultivan. De esta manera dejan a la religión y a la filosofía el terreno que les pertenece. Esto no quiere decir que las conclusiones de las ciencias puedan oponerse a las verdades religiosas, sino que, más bien, las iluminan desde fuera.

Por otra parte, la psicología y la sociología confirman que, para ser realmente humano, el hombre experimenta la necesidad de tener una visión global de la existencia y su sentido. Eso no avala científicamente ninguna religión, pero hace razonable su existencia.

El Concilio Vaticano II habla sobre la fe y la ciencia

"Es cierto que el progreso actual de las ciencias y de la técnica, las cuales, debido a su método, no pueden penetrar hasta las íntimas esencias de las cosas, puede favorecer cierto fenomenismo y agnosticismo cuando el método de investigación usado por esas disciplinas se considera sin razón como la regla suprema para hallar toda verdad. Es más, hay peligro de que el hombre, confiado con exceso en los inventos actuales, crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas.

Sin embargo, estas lamentables consecuencias no son efectos necesarios de la cultura contemporánea, ni deben hacernos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta. Entre tales valores se cuentan: el estudio de las ciencias y la exacta fidelidad a la verdad en las investigaciones científicas, la necesidad de trabajar conjuntamente en equipos técnicos; el sentido de la solidaridad internacional, la conciencia cada vez más intensa de la responsabilidad de los peritos para la ayuda y la protección de los hombres, la voluntad de lograr condiciones de vida más aceptables para todos, singularmente para los que padecen privación de responsabilidad o indigencia cultural. Todo lo cual puede aportar alguna preparación para recibir el mensaje del Evangelio, la cual puede ser informada con la caridad divina por Aquél que vino a salvar el mundo.

(GS, n. 57)

3 Pensadores del siglo XX que están en la raíz de los principales humanismos ateos (i)

3.1 Humanismo y ateísmo

En la cultura actual, hay una serie de concepciones del hombre y del mundo que se presentan como ateas e incluso antiteístas. Se presentan a sí mismas como humanismos. Pretenden dar una visión global del sentido de la existencia humana, lo que es propio de la religión; también pretenden establecer el sistema de valores que debe orientar la conducta del hombre, lo que es igualmente propio de la religión; porque la religión no es sólo un conjunto de creencias acerca de las verdades fundamentales, sino también de normas que orientan la conducta en orden a la vida humana -individual y social- y al destino ultraterreno del hombre.

Un principio básico de todos los humanismos ateos es lo que podría llamarse autonomía del hombre, entendida como la negación de cualquier dependencia de un Ser Supremo o Dios. No se debe confundir esta autonomía, que está en el origen del ateísmo, con la justa autonomía que deben tener las ciencias y el mundo, porque es Dios mismo el que ha dotado al hombre de inteligencia y de capacidad para producir una cultura.

El Renacimiento, que fue un gran despliegue cultural lleno de aportaciones muy positivas, llevaba consigo, en alguna de sus manifestaciones, ciertos enfoques del hombre que han desembocado en el ateísmo de nuestros días.

En lo que se suele llamar el pensamiento moderno hay una tendencia a prescindir e incluso a la eliminación progresiva de todo lo que supera al hombre. En un primer paso algunos pensadores dirán que no se puede conocer nada superior al mundo material (agnosticismo); más tarde otros afirmarán que no existe nada supramaterial (materialismo y ateísmo).

3.1.1 Precedentes de los humanismos ateos

El judío de origen español Baruc Spinoza sostiene un panteísmo fatalista. Esto quiere decir que todo es Dios, lo material y lo espiritual y, además, que todo lo que ocurre, todos los cambios que se producen, están determinados, es decir, suceden necesariamente.

Como consecuencia, rechaza la idea de creación y afirma que el mundo no es más que una exteriorización de la sustancia divina.

Esta doctrina, que influirá en varios pensadores del XIX, es prácticamente un ateísmo, porque confundir a Dios con el mundo es lo mismo que negar las perfecciones propias de Dios: Dios es espíritu puro y totalmente distinto a lo que Él creó, aunque la Creación refleje, de algún modo, sus perfecciones.

En el panteísmo Dios queda reducido a un Todo o Absoluto anónimo que, entre otras cosas no es personal. Las relaciones del hombre con ese Todo ya se ve que son muy problemáticas.

G.F. Hegel recogerá de Spinoza la idea del Absoluto, pero lo convierte en realidad dinámica, continuamente cambiante, puro, proceso. La realidad no serían las cosas, sino la historia.

La historia es la marcha del Espíritu, que arranca de la Idea (Dios antes de la producción del mundo) y, al producir la naturaleza o mundo, sufre lo que Hegel llamó la alienación. Hegel matiza mucho el concepto de alienación, que puede llamarse también enajenación o negación de sí mismo. A través de ella, el Espíritu adquiere una superación llamada dialéctica. Dios puede volver a sí mismo al conocerse. Dios se conoce a sí mismo, o adquiere conciencia de sí mismo en el hombre.

Para Hegel la religión no ser más que un momento de la evolución del Espíritu Absoluto. Será más tarde superada por la filosofía, es decir, por el saber racional.

Con todo lo cual, además de apartarse de la doctrina verdadera, que afirma que Dios es trascendente (distinto y superior) al mundo, se convierten los dogmas cristianos en simples mitos y representaciones provisionales, que habrá que rechazar cuando se alcance el saber filosófico.

Según Hegel, la producción del mundo (alienación de Dios) se puede llamar muerte de Dios. Dios ha sido absorbido y superado por el hombre. Esto no lo considera negativo, sino que, por el contrario, para él, constituye la marcha creadora de la historia.

De esta manera, la persona humana queda totalmente disuelta en la totalidad. Desaparecen la libertad y la responsabilidad propiamente personales, con todas sus consecuencias. Así, por ejemplo, la inmortalidad del alma será sólo la extrapolación de un deseo fantástico.

Al tratar del Estado, Hegel sostiene una concepción totalitaria que recogerá el marxismo. Subordina la religión a la política y la Iglesia al Estado.

La esencia de la religión es, según él, servidumbre y alienación (enajenación). El Dios de la religión es el tirano del hombre. Sus relaciones se pueden expresar como la dialéctica del dueño y el esclavo.

Ya se comprende que todas estas ideas no sólo llevan al ateísmo, sino que son ya una forma de ateísmo. Desaparece por completo el misterio, clave de toda religión; se identifica a la criatura con el Creador, forma máxima de idolatría. Es comprensible que la Iglesia haya rechazado esta doctrina por incompatible con la fe cristiana (cfr. Vat. I).

Entre los discípulos de Hegel algunos mantuvieron una actitud conservadora respecto a los valores tradicionales (protestantismo, Estado prusiano, etcétera). Los más, constituyeron- lo que se llamó la izquierda hegeliana, que se hizo revolucionaria y consideró el ateísmo como clave del sistema hegeliano.

3.2 Ludwig Andreas Feuerbach y "La esencia del cristianismo"

Ludwig Andreas Feuerbach nació en Baviera en 1804. Estudió teología en Heidelberg y filosofía en Berlín, donde fue discípulo de Hegel y de quien se convirtió en entusiasta seguidor. Al publicar en 1830 su obra Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad, se convirtió en el más genuino representante de la izquierda hegeliana. En 1836 se retiró a Bruckberg, donde se dedicó por completo a sus especulaciones filosóficas e históricas. Murió en 1872.

Al inspirarse también en el materialismo de los siglos XVII y XVIII interpreta a Hegel en sentido semimaterialista y se convierte así en el más característico representante de la izquierda hegeliana. Su crítica de la religión influyó

decisivamente en Marx y en Engels. Defiende el ateísmo, niega la inmortalidad del alma, etcétera.

Para Feuerbach, uno de los mayores méritos de Hegel ha sido el suprimir la distancia entre un infinito vacío (Dios) y una finitud desgraciada (el hombre). Pero considera que hay que ir más allá. Hay que suprimir lo absoluto (la Idea hegeliana tenía este carácter de absoluto).

Mientras existiera el absoluto (Dios), el hombre estaría alienado. Porque si el hombre pone su fundamento en Dios, lo pone en otro, en algo ajeno (alienus) a sí mismo y, por tanto, se vacía de sí mismo. La única manera como el hombre puede afirmarse a sí mismo es negando a Dios. De esa manera el hombre no vivirá en función de otro, sino de sí mismo.

Feuerbach fue el primero en hacer de Dios el mito destructor de las energías humanas, contra el que el hombre debe reconquistar su propia naturaleza enajenada.

"El hombre no puede enriquecerse sino volviendo a tomar su bien en Dios, la aurora del hombre supone el crepúsculo de Dios."

La doctrina de Feuerbach puede definirse como humanismo materialista y ateo. "Mi primer pensamiento -dirá- fue Dios; el segundo, la razón, el tercero y último, el hombre."

"La materia -dice Feuerbach- no ha sido creada, es eterna e infinita (...), es el complejo de todas las fuerzas, cosas y esencias sensibles que el hombre distingue de sí, como no humano."

La filosofía y la teología -dirá- son creencias en fantasmas y discursos sobre abstracciones. El principio de la filosofía no es Dios, ni un Absoluto trascendente, ni la Idea (como en Hegel), sino lo finito, lo determinado, que es lo único real: el hombre.

Según él, el pensamiento de Hegel se encuentra atravesado por los fantasmas teológicos que hay que desterrar. El Espíritu hegeliano productor del mundo es solo un "nombre" (palabra), que expresa el conjunto de la historia. Los dioses son exclusivamente la proyección de nuestros deseos, temores y necesidades. El análisis crítico de los hechos religiosos -sigue enseñando Feuerbach- lleva al ateísmo.

"Feuerbach descubre fácilmente que todo lo que Hegel afirma de Dios, en realidad corresponde al hombre, al género humano." (Cardona, Metafísica de la opinión intelectual, p. 205). Dios, por tanto, no sería más que una proyección psicológica que el hombre hace de su esencia, hacia fuera de sí; sería la personificación de la humanidad en general. La humanidad sería quien ha creado a Dios, y no al revés.

En esta concepción, por tanto, el ateísmo se ve como necesario. Feuerbach llega a afirmar que "el hombre es para el hombre la esencia suprema (Dios)."

A la doctrina cristiana de que Dios es amor (1 Jn. 4, 8) opone Feuerbach el principio: el Amor es Dios. Amar se identifica aquí con hombre reconciliado, hombre solidario, que ha superado el individualismo disolvente.

Suprimido Dios, el hombre va a encontrar la felicidad y el conocimiento de su grandeza y va a pasar de las luchas y contradicciones a un amor universal.

En Feuerbach, el hombre suplanta a Dios; la antropología (ciencia sobre el hombre) desplaza a la teología (ciencia sobre Dios).

"El ser divino no es otra cosa que el ser humano todas las determinaciones del ser divino son, por tanto, determinaciones del ser humano" (La esencia del cristianismo).

El materialismo de Feuerbach instauro dos polos exclusivos: el hombre y la naturaleza. Éste es el punto fundamental del que arrancará el pensamiento marxista: El hombre es, según Feuerbach, un ser indigente, que encuentra en la naturaleza exterior, en sus riquezas inagotables, todo lo que necesita.

Y, ¿por qué, se pregunta, el hombre aliena su naturaleza creando a Dios? Feuerbach recurre a una causa psicológica: la psicología humana, consciente de su limitación, proyecta sus anhelos de plenitud y perfección en ese ser (irreal) que llamamos Dios y que sería el ser perfecto.

Por eso, para él, la religión es algo negativo porque:

a) Es un empobrecimiento y hasta una negación del hombre. Es lo contrario de lo que enseña el verdadero cristianismo, porque precisamente la relación con Dios enriquece al hombre, que nunca puede dejar de ser limitado.

b) Dice que la religión aísla al hombre de los demás. Esto será así en una falsa interpretación del Evangelio, ya que su ley primordial es la caridad, el amor al prójimo.

c) También dice que la religión hace que el hombre se evada de este mundo a; esperar el otro.

Tampoco esto es verdadero. Jesucristo mostró un amor apasionado al mundo y a lo humano.

d) Dice, por fin, que la religión es tiranía porque somete al hombre servilmente a un Ser Superior.

Nada de esto tiene que ver con el Dios del cristianismo revelado en y por Jesucristo, que es, sobre todo, amor.

Pero Feuerbach pensaba que él había señalado la auténtica esencia del cristianismo (de ahí el título de su obra) al haber hecho esa entusiasta proclama de humanismo, que, según él, es la verdad latente en el cristianismo y que se puede formular en su afirmación de que el hombre es el ser supremo para el hombre.

3.3 Karl Marx (1818-1883) y la alienación religiosa

Nació en Tréveris. Su padre, judío de religión, se convirtió al luteranismo para poder ejercer una profesión liberal, prohibida por las leyes prusianas a los no luteranos. Era admirador de Rousseau, Voltaire y Diderot y educó a su hijo en las teorías de estos autores.

Marx no recibió ninguna formación religiosa. Conoció a los jóvenes hegelianos de izquierda. Se sintió identificado con los afanes revolucionarios y ateos de ellos. El temple propio de Marx no es primordialmente el de un científico ni el de un puro filósofo, sino el de un revolucionario sensible a los problemas humanos. Su doctrina es desde su comienzo un humanismo ateo, en continuidad con Feuerbach, y que fue evolucionando progresivamente hacia posturas más predominantemente sociopolíticas, apoyadas en teorías económicas.

3.3.1 El sistema marxista

Marx es continuador del pensamiento de Hegel y Feuerbach. De Hegel toma las ideas de Absoluto, de evolución histórica y dialéctica y la de alienación. De Feuerbach toma el materialismo y el ateísmo, con los que critica a Hegel, aunque el materialismo marxista es mucho más radical. Critica las ideas de sus predecesores poniendo en lugar del Absoluto a la materia, y respecto a Feuerbach dice que la causa de que exista la religión es la opresión económica. Acepta sin discusión que Dios no existe, y no se preocupa de probarlo de algún modo ya que cree que las críticas de Feuerbach a Hegel son suficientes, de manera que Dios no sería más que una proyección del espíritu humano.

3.3.2 La alienación

En sus primeros escritos Marx usa este término, tomado de Hegel y Feuerbach, para designar la característica común de las situaciones humanas que trata de superar.

Se suelen señalar cinco alienaciones, cuya crítica hace con la construcción del marxismo: la alienación religiosa, la filosófica, la política, la social y la económica, subordinadas entre sí.

La economía (propiedad privada) hace posible la social (división de la sociedad en clases); la social hace posible la política (existencia del Estado, por encima de la sociedad); la política hace posible la filosófica (justificación teórica del status mantenido por el Estado: resolución ideal de problemas reales); y la alienación filosófica llega a su colmo en la religión (pretender la solución de los problemas reales acudiendo a un más allá y a un Ser Supremo).

La estructura o infraestructura del mundo, dirá Marx, es lo económico. Lo demás (religión incluida) son superestructuras producidas por una infraestructura deficiente. Cuando se suprima la propiedad privada, no habrá necesidad de derecho, Estado, filosofía ni religión. Pero la filosofía crítica ha de recorrer el camino inverso y lo primero es la crítica de la religión y de la filosofía. La crítica de la religión es la condición de toda crítica (Filosofía del Derecho).

3.3.3 El materialismo marxista

Para Marx y Engels, el materialismo es una doctrina indudable, que no necesita ser demostrada.

Según Engels, el mérito de Feuerbach es haber comprendido que el mundo material, perceptible por los sentidos, al que nosotros mismos pertenecemos, es la única realidad, y que nuestra conciencia y nuestro pensamiento por trascendentes que nos parezcan, no son más que el producto de un órgano natural, el cerebro. El materialismo marxista no es otra cosa que el idealismo hegeliano vuelto al revés: La materia no es un producto del espíritu, sino que el espíritu mismo no es otra cosa que el producto superior de la materia.

3.3.4 Materialismo dialéctico

Pero el materialismo marxista se diferencia de los anteriores porque es dialéctico. La materia no es inerte, sino dinámica, es esencialmente un movimiento, una evolución, un proceso. La materia es eterna y su movimiento ascensional engendra la vida. La evolución espontánea de la vida desemboca en el hombre. En el mundo todo ocurre necesariamente y, por tanto, no hay libertad como poder de elección.

3.3.5 La praxis

Pero la materia, la realidad, no es sólo un objeto dado, sino también actividad humana sensible. Lo decisivo es la acción humana (praxis). Por eso está en la entraña del marxismo el no reconocer ningún valor, ninguna realidad en sí, que deba ser aceptada y respetada por la acción humana; es decir, que el marxismo es revolucionario-crítico en acción (praxis).

3.3.6 Materialismo histórico

Consecuentemente, tampoco el hombre es algo ya dado; el hombre no es, sino que se hace por medio de su propio trabajo. La esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales y el hombre es producto de su propio trabajo. El hombre es un ser, dicen, en continuo cambio: es, por tanto, historia o devenir humano.

3.3.7 El ateísmo

"Un ser se considera independiente sólo cuando es su propio amo; y es amo de sí mismo cuando debe su existencia solo a sí mismo. Un hombre que vive por mérito de otro es un ser dependiente. Pero yo vivo completamente por mérito de otro si le debo no sólo la continuación de mí vida, sino también su creación; si él es la fuente de mi vida; y mi vida tiene necesariamente tal causa si ella no es su propia creación"

(Manuscritos)

Marx recoge y suscribe la crítica de la religión hecha por la izquierda hegeliana. Parecía demostrado que la religión de Hegel no era más que una ilusión, una fantasía.

"Nada existe fuera de la naturaleza y el hombre; y los seres superiores creados por nuestra fantasía religiosa son solamente la imagen fantástica de nuestro mismo ser"

(Engels, Feuerbach).

Habiendo criticado a Hegel, piensan Marx y Engels, se ha criticado a todo lo anterior, incluida la religión.

Pero el sentido más profundo que la crítica de la religión tiene para el marxismo es que, según ellos, la negación de Dios hace posible la afirmación del hombre:

"La crítica de la religión tiene su nota en la doctrina de que el hombre es para el hombre el ser supremo".

(Filosofía del Derecho), como decía Feuerbach.

Pero mientras para Feuerbach la religión es un error teórico, para Marx es una situación humana real de miseria, de alienación.

La religión no ha surgido por sí sola, dirá Marx, sino que es un derivado de la situación de miseria.

"La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real, y, por tanto, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, la conciencia de un mundo sin corazón, así como ella misma es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo"

(Filosofía del Derecho).

Por eso, seguirá diciendo Marx, "la lucha contra la religión es la lucha contra aquel mundo del que la religión es aroma espiritual" (Ibíd.).

3.3.8 Falsa idea de religión

Es falso que la religión sea un producto y consuelo de la situación de miseria. Por fidelidad a la religión, millones de hombres han aceptado muchas miserias, incluida la muerte, que se habrían ahorrado con sólo renunciar a la religión.

En esto, como en otros puntos, Marx arrastra un error frecuente en los pensadores modernos: lo que importa es que las teorías cuadren con unos principios aunque para ello haya que violentar las evidencias más patentes del conocimiento espontáneo sobre la realidad de las cosas.

3.3.9 Ateísmo "positivo"

Para Marx no basta con la "crítica teórica"- la crítica ha de ser a la vez práctica; es decir, ha de ser una lucha contra la religión hasta que desaparezca de la cabeza y el corazón de los hombres.

Hasta aquí -dirá- nos hemos encontrado con un ateísmo y humanismo negativos: la negación de Dios, para afirmar al hombre. Es el ateísmo de Feuerbach, etcétera.

Pero Marx quiere llegar a un ateísmo que no sea negación de Dios, sino la completa desaparición de la misma pregunta acerca de la existencia de Dios.

Hay que afirmar al hombre desde sí mismo, no desde la negación de Dios, que sería "el último grado de ateísmo, el reconocimiento negativo de Dios" (Sagrada Familia). Se trata de conseguir la forma más radical del ateísmo.

Esto se alcanzará en el comunismo, en el socialismo en la fase definitiva, cuando se hayan eliminado todas las miserias terrenas. Pero mientras no se haya llegado a esta última fase, la negación teórica y práctica de la religión es la condición previa de toda crítica.

El ateísmo es, por tanto, la fuerza motora de toda la construcción marxista: se trata de sacar las consecuencias de que nada hay superior a la humanidad; el marxismo es el intento de vivir y mostrar como razonable el ateísmo, dándole una justificación teórica y un programa práctico. El precio es la máxima degradación teórica y práctica de la persona humana.

3.3.10 Crítica sociológica de la religión

Dice Marx que la religión, al prometer una felicidad ilusoria en el más allá, hace al hombre desertor de la Tierra. Por tanto, la religión es "reaccionaria", conservadora, opuesta al progreso. La religión sólo sería válida en la medida que tuviera una utilidad social.

No sólo se tratará, por tanto, de separar la Iglesia del Estado, sino de extirpar la religión del interior del individuo, pues de lo contrario -dice Marx-, estaría dividido entre su vida ciudadana y su fidelidad religiosa.

La religión es para Marx una evasión impotente al transferir la realización humana al más allá, que no ataca la causa de los problemas. Por eso, sigue, es una justificación conservadora de los males del más acá: esclavitud, opresión, desigualdad, miseria: males que la religión ayuda a perpetuar, adormeciendo la rebeldía al prometer una compensación celeste. La religión es mantenida por la clase de los poderosos, que no quieren hacer justicia aquí. Es, por tanto, el opio con que la sociedad burguesa anula la voluntad revolucionaria.

"La desaparición de la religión, en tanto que felicidad ilusoria del pueblo, es una exigencia de su felicidad real. Exigir que el pueblo renuncie a sus ilusiones sobre su condición, es exigir que abandone una condición que necesita ilusiones. La crítica de la religión es, pues, virtualmente la crítica del valle de lágrimas, del que la religión es la aureola"

(Crítica Filosófica, Derecho de Hegel).

Para Marx, la alienación religiosa no es otra cosa que un aspecto de la alienación humana total, que es de orden económico. Toda religión no es sino el reflejo de las condiciones sociales en que vive el hombre alienado. Cuando se emancipe económicamente, se habrá emancipado religiosamente. La religión -sigue diciendo- es una falsa representación de un mundo falso, que se justifica así a los ojos de aquellos que lo producen. Es una ideología. Producto humano debido a la existencia de unas relaciones falseadas entre los hombres, en el plano político (Estado) y en el económico (sociedad).

Por otra parte, hay que notar que el "materialismo dialéctico" sistemático, que Marx va aceptando bajo el influjo de su gran amigo y colaborador Engels, es un materialismo mucho más radical que el materialismo histórico del joven Marx. Disminuye su carácter humanista y es explícitamente ateo.

3.3.11 Crítica de la crítica de la religión

De hecho, Marx es superficial en su visión de la religión. Lo que critica es una pseudo-religiosidad burguesa.

Sólo tuvo contacto con formas degradadas de lo religioso. Desciende de padres convertidos al protestantismo por razones de medro social. De joven estudió la mitología griega, forma muy poco representativa del fenómeno religioso de la humanidad. Conoce mal el cristianismo.

A la vez, asume algunos contenidos esenciales del misterio cristiano, invirtiéndolos, particularmente del misterio de la salvación por el Mesías crucificado, base de su concepción del proletariado redentor de la humanidad.

Asume también el profetismo mesiánico, propio de la religión judeo-cristiana, transformándolo en una forma secularizada de aquella esperanza propia de la religión cristiana.

Cambia el amor (esencia verdadera del cristianismo), por el odio; la pureza del corazón, en soberbia plena e intelectual; la moral objetiva, por la praxis, en que cosas opuestas pueden ser buenas a la vez; la infalibilidad de la Iglesia, por la del Partido. Es como una última manifestación del "seréis como dioses" que el demonio sugería a Eva y Adán en el Paraíso.

Marx no se ha dirigido a Moisés, San Pablo, San Agustín o Santa Teresa para investigar sobre el sentido de ese movimiento humano que se cumple y se hace pleno en la Trascendencia (Dios).

Tampoco puede dar Marx cuenta de la religión como hecho histórico. No lo ha comprendido. No lo puede reducir y suprimir, porque no se lo ha explicado. Quiere reducirla a ilusión, pero según su propio método, la ilusión es imposible.

La base económica simplemente no da cuenta, como quiere él, del hecho religioso. Este hecho es el más original y constitutivo de la existencia humana. Si el hombre no fuera religioso por esencia, no se volvería a la Trascendencia para consolar sus fracasos profanos. Si el hombre se ha vuelto a Dios, es porque hay en él una apertura previa y fundamental hacia el Tú divino. Hay una religión natural y constitutiva. De lo contrario, el hombre no podría inventarla.

De todos modos, la crítica de Marx alcanza a toda forma de religión. Por eso, aunque hubiera conocido bien la religión católica, dadas las premisas de que parte, el resultado crítico hubiera sido el mismo.

3.3.12 El "humanismo" marxista

Ciertamente, el marxismo tiene una visión concreta del hombre: ¿cuál?

Parte de los neomarxistas intentan subrayar el aspecto humanista de Marx y aproximarlos a una visión espiritualista. Pero eso significa cambiar los presupuestos fundamentales del marxismo.

Es verdad que Marx afirma que:

"El comunismo, por ser un naturalismo acabado, coincide con el humanismo, es el verdadero fin de la discordia entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre ..." (Marx, Economía política y filosofía).

Pero el humanismo marxista es un sistema comunicativo que sacrifica la libertad a la realización de un paraíso terrenal, que nunca acaba de realizarse y que, si se realizara, significaría la total anulación de todo valor.

Para Marx, humanismo significa identificación del hombre con la naturaleza, o sea, la plena subordinación del hombre a un orden impersonal.

3.3.13 Crítica del "humanismo" marxista

Su filosofía es un antihumanismo. La aparente exaltación del hombre, que hace Marx, oculta la negación de todo valor trascendente y personal y reduce al hombre a un elemento más de la naturaleza, como los astros o los animales.

La reconciliación que propone entre individuo y naturaleza equivale a quitar valor al individuo y reducirlo a un mero número cuyo valor exclusivo es que contribuye a la pervivencia de la especie.

La utopía del futuro paraíso socialista promete una era de paz y equilibrio. Pero es la paz de una maquinaria sin vida y sin espíritu, o la de una colmena o un hormiguero.

Marx, cegado por sus prejuicios, no tiene ojos para mirar lo más profundo del hombre, su ser espiritual. Y para superar el individualismo pasa a un colectivismo inhumano.

Consecuencia de esta filosofía es: la negación de la libertad. La lucha por superar las injusticias sociales se convierte en la instauración de una dictadura del proletariado, que cae en los peores excesos; excesos que no son una anécdota en la historia del marxismo, sino algo que deriva de su propia esencia.

En el marxismo ocurre lo que en todo humanismo ateo: al negar a Dios, se niega al hombre mismo, rebajándolo a un nivel infrahumano e impidiendo su vida espiritual. Suprimido lo absoluto y lo trascendente, el marxismo da a los objetivos terrenomateriales un valor supremo, que degradan al hombre.

Uno de los daños más graves que el marxismo ha producido es la politización de la conciencia humana, que destruye a la vez la conciencia moral además de la conciencia religiosa. En concreto, en el marxismo no hay más moral (ética) que la de la eficacia, la que sirve a la lucha de clases.

No encuentra solución a una de las realidades más trascendentales del hombre, la muerte, y condena al hombre a la más dura de las alienaciones que ha experimentado.

A los movimientos neomarxistas que quieren reinterpretar a Marx en un sentido más humanista y menos materialista, a base de escritos juveniles, hay que decir que no es científico interpretar a un autor sin llegar a las conclusiones que él mismo llegó. Marx es materialista y si se mantienen los postulados filosóficos de donde deriva su ateísmo, no se puede llegar a un auténtico humanismo y superar las contradicciones y violencias propias del marxismo.

Como ninguna doctrina es absolutamente mala, también hay en el marxismo algunos elementos positivos, por ejemplo, la denuncia de las injusticias sociales y la intención de resolverlas. Pero tampoco se puede decir que antes del marxismo no existiera esta preocupación. En el cristianismo existió siempre.

Doctrina de la Iglesia Católica sobre el marxismo

Siendo el marxismo totalmente opuesto (teórica y prácticamente) a toda religión, es evidente que un cristiano no puede ser marxista. Por eso, la autoridad de la Iglesia ha reprobado el marxismo en diversos documentos del Magisterio durante casi cien años. Al condenar el marxismo, la Iglesia ha condenado su ateísmo y su materialismo. Los principales de estos documentos son:

- León XIII: Encíclica Rerum Novarum (1891).
- Pío XI: Encíclica Quadragesimo anno (1931).
Encíclica Divini redemptoris (1937), que es la condena más detallada del comunismo.
- Pío XII: Decreto de la S. C. del Santo Oficio (1949).
Encíclica Ad Apostolorum Principis (1959).
- Juan XXIII: Decreto de la S. C. del Santo Oficio (1959).
Encíclica Mater et Magistra (1961).
- Pablo VI: Encíclica Ecclesiam suam (1964).
Alocución del 24-XI-65.
Alocución del 22-V-66.
Carta apostólica Octogesima adveniens (1971).
- Juan Pablo II: Encíclica Laborem exercens (1981), n. 13.
Instrucción de la S. C. para la Defensa de la Fe Libertatis nuntius (1984).
Instrucción de la S. C. para la Defensa de la Fe Libertatis consciencia (1986), números: 13, 14, 18, 19, 76.
Encíclica Domínium et vivificantem (1986), n. 56.

4 Pensadores del siglo XX que están en la raíz de los principales humanismos ateos (ii)

4.1 Friedrich Nietzsche y la "Muerte de Dios"

Nació en Prusia en 1844. Su padre, pastor protestante, murió cuando él tenía quince años. En esos años perdió la fe. Fue amigo de Wagner, aunque luego se apartó de él porque encontraba su obra demasiado cristiana. Una de las doctrinas que le influyó fue el pesimismo del filósofo Schopenhauer. En 1899 cayó claramente en la locura y así vivió hasta su muerte.

4.1.1 Vocación subversiva

No es un pensador sistemático. Su estilo es muestra de una personalidad compleja, contradictoria, enferma, en choque continuo con la realidad. De esta tensión nace la vocación subversiva que manifiesta toda su obra. Es contrario al predominio de la razón lógica y científica. Su pensamiento puede llamarse irracionalista.

Critica despiadadamente lo que él considera una humanidad envejecida y despreciable. A la vez, presenta la esperanza de una cierta liberación del hombre por medio de un nuevo sentido de la vida, que consistiría en romper las trabas que le impiden gozar plenamente y que alcanzaría su plenitud al constituirse el hombre en superhombre.

4.1.2 Subversión de los valores

Se rebela contra todos los valores de la sociedad burguesa del siglo XIX, que considera producto del racionalismo. Ataca la religiosidad pietista en que fue educado, la moralidad tradicional y las buenas maneras de su tiempo. Le atrae el poder, la barbarie y la guerra. Sentía una atracción enfermiza por la violencia. Llegó a escribir: "Yo no soy un hombre, soy dinamita".

No fue capaz de distinguir entre los valores permanentes y las formas mediocres que había adquirido, en parte, en su tiempo. Repite continuamente la palabra decadencia.

"Las tendencias más fuertes y esperanzadoras de la vida han sido calumniadas hasta ahora (...) porque el empequeñecimiento, la capacidad de sufrir, la inquietud, la prisa, la confusión crece sin cesar...) y el individuo enfrentado con la maquinaria monstruosa se desalienta y se somete"

(La voluntad de poder, p. 33).

Nietzsche atacará con especial violencia toda forma moral, con el consiguiente desprecio de todos los códigos de moral antiguos o actuales. El bien y el mal de la moral son para Nietzsche construcciones arbitrarias.

"La moral envenena toda concepción del mundo, detiene la marcha hacia el conocimiento, hacia la ciencia. Disuelve y mina todos los verdaderos instintos, enseñados a considerar sus raíces como inmorales"

(La voluntad de poder).

Esta actitud de crítica y subversión tiene muchos puntos de contacto con las de Marx y Freud.

Pero en contra del optimismo un tanto ingenuo de las proclamaciones ateas de sus predecesores, la "muerte de Dios" nietzschiana, su resonancia de liberación y de alegría, tiene un cierto sentido trágico. En esto, como en todo, resulta un pensador paradójico y ambivalente.

4.1.3 "Dios ha muerto"

Nietzsche llega al convencimiento subjetivo de que la idea de Dios es lo que impide que el hombre se haga superhombre. Por eso piensa que el desarrollo del hombre supone la disminución de Dios, o sea, la muerte de Dios. Dios ha sido expulsado para siempre de la cultura moderna -piensa él. Esta cultura lo ha matado. Y este crimen es el acto más grandioso de su época. Prácticamente, Nietzsche ve el ateísmo como una religión, como un profetismo místico. Dirá Zaratustra (personaje que representa al mismo Nietzsche):

"Hombres superiores, ese Dios ha sido vuestro mayor peligro. No habéis resucitado sino desde que yace en la tumba. Sólo ahora llega el gran mediodía; en el presente, el hombre superior se convierte en dueño. Sólo ahora la montaña del porvenir humano va a dar a luz. ¡Dios ha muerto!, ahora queremos que viva el superhombre".

Y también diría:

"Para que pueda vivir el hombre, ha de morir Dios. Si vive Dios, ha de morir el hombre".

Según Nietzsche, Dios ha muerto porque es una invención del hombre y porque comparte el destino de la precariedad a que está abocado lo que es humano, demasiado humano. Dios era un efecto de la imaginación, que, en los primeros tiempos del hombre, hacía al mundo engañoso e imaginario. Con la muerte de Dios se acabaría la prehistoria del hombre y comenzaría la única historia digna de este hombre. El hombre, liberado de mitologías y supersticiones, podría, finalmente, ser el hacedor de su propio destino y llegar a ser, por fin, hombre.

4.1.4 El superhombre

Nietzsche pretende crear un nuevo tipo de hombre -el superhombre- contando con sus propias fuerzas y con criterios terrenos y ateos. Es el obsequio que trae Zaratustra al viejo santo, que representa a un cristianismo, según él, ignorante e incompatible con el amor a los hombres.

No busca exactamente una plenitud del hombre por medio de la muerte de Dios, ya que, para Zaratustra, el hombre es algo que debe ser superado. Pero Dios era el gran obstáculo que impedía que en el hombre naciera el superhombre. Condenaba al género humano a permanecer indefinidamente como lo que era. Si Dios existe, todos los hombres son iguales ante él y dependientes. No cabía el estallido del

hombre hacia lo superhumano. Ahora, muerto Dios, en algunos individuos privilegiados, la especie humana alcanzará un ennoblecimiento prodigioso y' el hombre será llevado por encima de sí mismo hacia una posibilidad extrema.

El superhombre es un ser superior, libre de los valores pasados, autónomo, agresivo y legislador. Es su propia norma, porque está más allá del bien y del mal. El superhombre es voluntad de dominio, voluntad creadora de nuevos valores. Por último, el superhombre representa el fin supremo de la humanidad; la vida que conduzca a él será ascendente y la que aparta de él será antinatural y descendente (decadente y disgregadora).

"El hombre superior se distingue del inferior por su intrepidez y el desafío que lanza al infortunio, Es un síntoma de "decadencia" cuando empiezan a prevalecer criterios eudomonísticos (cansancio fisiológico, atrofia de la voluntad) (...) La fuerza pletórica ansía crear, sufrir y sucumbir; no quiere saber nada con la mezquina bienaventuranza cristiana y los ademanes hieráticos"

(La voluntad de poder).

4.1.5 Crítica del cristianismo

Lo que Nietzsche ataca más crudamente es al Dios del cristianismo. Realmente, su ateísmo no es una crítica racional contra la religión, sino un arrebatado lleno de apasionamiento. Dirá cosas como "Dios es una objeción contra la vida" (El Anticristo) y "Yo considero al cristianismo como la peor mentira que ha habido en la historia" (La voluntad de poder). Rechaza especialmente la enseñanza cristiana acerca del valor de la humildad, la compasión, etc., actitudes que considera abyectas para quien sitúa por encima de todo, los valores de la vida. Para él, la religión y la moral desaparecen ante la pujanza de la vida.

Nietzsche conoció un cristianismo muy deformado y, además, lo desfigura. Se puede decir que no combatía al verdadero cristianismo y también se puede preguntar: ¿de qué Dios anuncia la muerte? Porque tiene una visión muy falsa de Dios.

La ambigüedad ya señalada de su pensamiento se manifiesta también en este punto, porque algunas de sus afirmaciones podrían interpretarse como de cierto respeto y aun afecto por Jesús de Nazaret.

4.1.6 Valoración de su pensamiento

De Nietzsche se puede decir, lo mismo que de Marx, que sacrifica con toda frialdad la humanidad presente a la imagen que se forja de la humanidad futura. Pero era enemigo del socialismo y de la democracia. Dirá:

"El hombre gregario pretende ser hoy en Europa la única especie de hombre autorizado y glorifica sus propias cualidades de ser social y conciliador y útil al rebaño"

(Más allá del bien y del mal, p. 199).

Sus ideas tuvieron gran influjo en el nacimiento y desarrollo del nazismo.

Renovó viejos mitos, como el del eterno retorno, con el que trata de llenar su ansia de eternidad.

La idea del superhombre es inconsistente y poco científica; pertenece también al terreno de lo mítico y supone una fe ciega en la evolución, a la que atribuye un poder creador.

Su pensamiento es radicalmente contrario a Dios, pero también al hombre pues exalta los valores violentos y agresivos.

En resumen: Nietzsche, con su carácter destructor y nihilista, es un testigo de excepción de la crisis espiritual del siglo XIX.

Por otro lado, también es difícil saber dónde terminan las ideas en Nietzsche y dónde comienzan las imágenes literarias, ya que es posible hallar en sus escritos afirmaciones que podría suscribir cualquier cristiano.

"Yo amo a aquellos que no saben vivir más que para desaparecer, porque éstos son los que pasan al otro lado (...). -Yo amo a los que hacen de su virtud su vocación y su destino y no quieren vivir fuera de su virtud (...). "Yo amo a aquellos que dilapidan su alma y que no quieren gratitud ni retribución; pues éstos lo dan todo y no se guardan nada)"

(Así habla Zaratustra)

4.2 Sigmund S. Freud (1856-1939) y "La religión, neurosis colectiva"

"Nació en Moravia, región de la actual Checoslovaquia, de familia judía. Su vida y su actividad se centraron en Viena. Es el fundador del psicoanálisis. Su vida y su obra son el resultado de su peculiar disposición personal y del espíritu de su tiempo. Recibió una gran influencia de Schopenhauer y Nietzsche, así como del positivismo científico. Bajo las apariencias de su patriarcal fisonomía y de una labor acompasada y regular, latían agudos contrastes. Así, a su gran afán de objetividad científica unía un extremado apasionamiento por sus teorías, basadas en hipótesis muy discutibles. Esto le llevó a enemistarse con algunos de sus seguidores y colaboradores. El desprecio por lo racional y el dogmatismo de sus afirmaciones doctrinales son ejemplos de las paradojas de su vida. Siempre fue ateo y, al mismo tiempo, sentía gran atracción por la telepatía y el ocultismo."

4.2.1 Introducción a su humanismo

Freud comenzó el ejercicio de su profesión de médico como neurólogo. De las experiencias de Charcot y Breuer sobre el hipnotismo (catarsis motora) sacó la consecuencia de que muchas enfermedades mentales no tenían un origen orgánico, sino exclusivamente psíquico. De los casos observados por él concluyó que también la sexualidad tenía una notable influencia. Tras la experiencia con personas que resistían el hipnotismo, pensó que se podía aplicar el diálogo con el paciente como una catarsis oral. Más adelante, la elaboración de sus hipótesis sobre la sexualidad le llevaron a separarse de Breuer, y poco a poco sus teorías fueron dejando de ser simplemente una base para una terapéutica médica para convertirse en una auténtica doctrina filosófica sobre el hombre y toda la actividad humana: cultura, arte, religión, etcétera.

Aunque la mayoría de los psiquiatras actuales no siguen su sistema terapéutico, Freud inició un nuevo modo de enfocar las enfermedades mentales, especialmente las neurosis.

En su sistema existen tres premisas, que ni se demuestran, ni se tolera que se discutan, y que son fundamentales para entender su reducido humanismo:

1. Ateísmo, aceptado como principio indiscutible.
2. Valor desorbitado de la sexualidad humana.
3. Materialismo total, aplicado en este caso al hombre.

4.2.2 La antropología psicoanalista

El hombre, para Freud, no es libre. La libertad es una apariencia, porque la conducta del hombre está determinada inexorablemente por los instintos...Freud interpretará todos los fenómenos humanos con la clave reducida del pansexualismo (todo es sexo). Todo el mundo de los valores (verdad, justicia, amor, etc.) queda reducido a necesidades ¡repulsivas y los mismos valores son sólo sublimaciones, formaciones reactivas o formas de racionalización.

Freud destruye la persona en su unidad y totalidad, reconstruyéndola con un esquema materialista, que, precisamente por lo cerrado de su materialismo, deja muchos temas sin explicar. Esta insuficiencia será la que llevará rápidamente a la desintegración del freudismo como antropología del hombre, permaneciendo sólo en pie algunas, y no todas, de sus aportaciones médicas.

4.2.3 El freudismo y la religión

Freud explica muchos fenómenos psíquicos recurriendo a mitos, tomados como metáforas poéticas, que le sirven a manera de explicaciones de esos fenómenos.

Así, para Freud, el origen de la religión estaría en el complejo de Edipo. Este nombre proviene del sufrimiento que le ocasiona a Edipo, en la tragedia griega del mismo nombre, el vaticinio de que matará a su padre y se casará con su madre, cosa que realmente llega a suceder, sin él saberlo.

Según Freud, el hombre, al sentirse incapaz de soportar su debilidad y su abandono frente a las exigencias de la naturaleza y de la sociedad, se refugia en una regresión infantil e inventa un Dios que le protege: se agarra a su padre, esta vez poderoso. La religión sería, para él, una neurosis obsesiva.

Fiel a su tiempo, Freud trata de elaborar una psicología científico-natural: los procesos psíquicos serían estados cuantitativamente determinados de elementos materiales ostensibles. Se trata de una concepción mecanicista (el hombre sería una máquina).

4.2.4 El modelo del alma sería la propia anatomía del sistema nervioso.

Según Freud, "el propósito vital del individuo consiste sólo en satisfacer las necesidades que ha traído consigo". Así, placer y "displacer" -serán los principios reguladores de toda actividad nerviosa. Por ello, los instintos actúan siempre. Cuando no pueden satisfacerse ni ser reprimidos, actúa un nuevo mecanismo: la sublimación, que consiste en el proceso por el cual, según Freud, la energía sexual o libido se transforma en actividad "superior-, espiritual o cultural. Producto de la sublimación son, para Freud, el arte, la moral, las creencias (religión).

La sublimación, continúa, lo que hace es transferir al grupo los problemas del individuo; de ahí que la sociedad viva bajo la perpetua amenaza de la neurosis colectiva.

En El porvenir de una ilusión, Freud no deja lugar a dudas: "la religión es, sin paliativos de ningún género, esa neurosis obsesiva de la colectividad humana".

Para el psicoanálisis, el dogma cristiano es precisamente la cristalización del complejo básico de toda neurosis (el de Edipo). Dios sería sólo una sublimación del padre.

Si la cultura consiste en reprimir los instintos, la religión es un tratado del temor al padre, referido a un padre de la colectividad.

Según Freud, la religión es un producto secundario, por tanto algo falso, inauténtico, ilusorio. Lo real y auténtico será lo primitivo, que coincide con lo instintivo.

La actitud de Freud respecto a la religión fue siempre negativa, aunque con atenuaciones al final de su vida.

La raíz del rechazo de la religión por parte de Freud está, sobre todo, en su materialismo. Para él, en definitiva sólo existe lo material y todo se explica por ciencias de la materia, incluida la psicología.

Por otro lado, su desconocimiento del hecho religioso le lleva a caricaturizarlo de modo que se adapte a sus hipótesis, que ha convertido en dogmas.

El Magisterio de la Iglesia ha puesto en guardia contra algunos elementos esenciales del psicoanálisis ortodoxo (cfr. Pío XII, Discursos, 14-X-52; 2-X-53; 13-1V-53; 10-1V-58). Especialmente se censura el recurso a la sexualidad como explicación única de todos los fenómenos humanos y la eliminación de la libertad y la responsabilidad moral.

El psicoanálisis posterior a Freud está dispuesto a aceptar cualquier religión humanística frente a las religiones dogmáticas, cuyo origen y desarrollo patológicos, según ellos, ya había pretendido demostrar Freud.

Ciertamente, la psicología contemporánea debe muchos de sus progresos a la ciencia fundada por S. Freud. Y la medicina le debe una de las evoluciones más importantes de su historia moderna, aunque se debe rechazar la fundamentación científica de no pocas afirmaciones y descartar totalmente las indebidas generalizaciones teóricas de carácter psicológico y filosófico (cfr. J. B. Torelló, Psicoanálisis y confesión, pp. 66-67).

4.2.5 Revisionismo freudiano: E. Fromm y H. Marcuse

Con el paso del tiempo, las evidentes limitaciones del sistema inducen a sus propios seguidores a revisarlo. Una de las críticas revisionistas que han gozado de mayor aceptación es la que hace E. Fromm en su libro El arte de amar, donde, sin renunciar a un planteamiento a la vez marxista y freudiano, pretende dar un sentido espiritualista a la felicidad.

Tomando la expresión del Éxodo 3, 8: La tierra prometida que mana leche y miel, dice Fromm que para ser feliz no basta con la leche, es decir, todo aquello que se necesita para cubrir las necesidades más perentorias de la existencia, sino que es necesaria también la miel, símbolo de la dulzura y felicidad de la vida. Así habla del carácter engañoso de la unión exclusivamente sexual; pues aunque se tenga la ilusión de que los dos son uno, si no hay amor -unión espiritual-, la unión física de dos extraños los hace todavía más extraños. Aunque en su sistema Fromm deja abierto espacio a las religiones, sin embargo, su concepto de la religión es falso, ya

que la concibe meramente como un sistema humano de pensamiento y acción que es compartido por un determinado grupo social, es decir, como un simple fenómeno cultural.

Frente al revisionismo de Fromm, se alza el de M. Marcuse, que alcanzó notoriedad hacia el final de la pasada década de los sesenta. En su obra *Eros y civilización*, propugna una total liberación sexual y niega cualquier principio trascendente que pueda fundamentar las manifestaciones espirituales de la vida humana -el amor entre ellas y el fin que le es propio.

Todo en Marcuse se reduce a la satisfacción de necesidades animales. Para Marcuse, "las nociones freudianas de felicidad y libertad son eminentemente críticas, en cuanto que son materialistas y protestan contra la espiritualización del deseo"; por eso no es concebible que pueda haber un amor espiritual: la única forma de amor es la sexual, y solamente con la completa libertad sexual podrá el hombre ser feliz. Así queda reducido el hombre a su pura animalidad. De todas maneras, ante la perspectiva que ofrece esta plena libertad, que sugiere una sociedad de maníacos sexuales, Marcuse se apresura a decir que esta libertad conseguiría transformar la misma libido.

"El proceso hasta ahora esbozado no implica una liberación, sino una sexualidad de la libido: de la sexualidad genital a una erotización de la entera personalidad; se trata de una expansión, que de una explosión de la libido lo que significa una ampliación cuantitativa y cualitativa de la sexualidad."

La civilización con que Marcuse sueña es una civilización absolutamente erotizada en que no tiene cabida ningún atisbo de amor espiritual.

El intento de Marcuse carece de interés científico, pero muestra muy bien las consecuencias lógicas del materialismo marxista y freudiano cuando concibe al hombre como un simple momento del materialismo dialéctico para satisfacer las necesidades materiales. En consecuencia, Marcuse, siguiendo a Freud, se propone conseguir que el hombre despliegue su animalidad sin ningún freno, como expresión de la liberación humana y como meta suprema de la vida.

5 Mapa del humanismo contemporáneo (I)

5.1 Los humanismos

Con unas palabras, que al mismo tiempo sirven para definirlo, se puede decir que el "humanismo tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndole participar en todo cuanto puede enriquecerse en la naturaleza y en la historia(J. Maritain, Un humanismo integral).

Se puede calificar de humanismo cualquier corriente de pensamiento que centre su interés en el hombre, en entenderlo y ensalzarle las diferentes maneras de entenderlo dan lugar a distintas propuestas para ensalzarle, de modo que no hay un humanismo, sino muchos y con notables diferencias. Tal como se ha visto al tratar de algunos grandes pensadores del siglo pasado, que han influido especialmente en el nuestro. Así, en el mapa del humanismo contemporáneo aparecen cinco grandes territorios, con diferencias regionales, más o menos notables en su interior. Son los territorios del humanismo marxista; del existencialista; del que se puede denominar humanismo científico; de unos humanismos de inspiración cristiana; y, por fin, del estructuralismo, un humanismo que ha dado en presentarse explícitamente como antihumanista al pregonar la abolición del hombre en favor de la mera red de relaciones en que está inmerso.

Pero antes de comenzar a tratar de cada uno de estos humanismos, hay que hacer notar la carga anticristiana que se esconde en algunos de ellos. Como decía Pablo VI:

"El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura (...). La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión - porque tal es- del hombre que se hace Dios"

(Discurso de clausura del Concilio Vaticano II, 7-XII-65).

Por otra parte, hay que advertir también que el cristianismo no es sólo ni principalmente un humanismo, y menos un humanismo concreto. Pero aporta las bases más verdaderas y profundas para garantizar la dignidad de la persona humana. Así lo expresaba el Concilio Vaticano II en la importante constitución *Gaudium et spes*, al mismo tiempo que describía la actual situación de desconcierto:

"Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia. La Iglesia siente profundamente estas dificultades, y aleccionada por la Revelación divina, puede darles la respuesta que perfila la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre"

(n. 22).

El mismo documento concluye, en otro lugar, con una expresión lapidaria:

"En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado"

(n. 22).

Es esta, frase que realmente centra la cuestión.

5.2 Humanismo marxista actual

Es un hecho incuestionable que entre los que hoy se llaman marxistas hay muy diversas tendencias.

Por eso el Papa Pablo VI salía al paso sobre la pregunta que se podrían hacer algunos cristianos:

" ...si una evolución histórica del marxismo no utilizaría ciertos acercamientos concretos. Notan, en efecto, un cierto estallido del marxismo, que hasta ahora se presentaba como una Ideología unitaria, explicativa de la totalidad del hombre y del mundo en su proceso de desarrollo y, por tanto, atea"

(Octogesima adveniens, n. 32).

A su vez daba claramente la respuesta:

"Si a través del marxismo, tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos (los ha descrito antes con detalle) y los interrogantes que ellos plantean a los cristianos para la reflexión y para la acción, sería ilusorio y peligroso el llegar a olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, al aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, al entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso"

(Ibíd.. n. 34; cfr. Libertatis nuntius, VII y VIII).

5.2.1 El marxismo ortodoxo

Es el oficialmente vigente en la Unión Soviética y, más o menos, en los demás países dominados por partidos marxista-leninistas.

En él se pueden hacer dos distinciones, que los Fundamentos de Filosofía (-Osnovy"), oficiales en la URSS, subrayan especialmente:

- El llamado materialismo dialéctico (Diamat).
- El materialismo histórico (Histmat).

Si el Histmat fue el pensamiento inicial de Marx, la visión materialista de la historia requería una base filosófica más general que fue elaborada, fundamentalmente, por Engels y Lenin. Éste es el materialismo dialéctico.

Esta doctrina de los clásicos del marxismo:

- No se pone nunca en duda.
- Se utiliza en las discusiones como prueba definitiva y decisiva.

- Se debe citar siempre (al menos así fue durante bastantes años).

Es evidente que, fuera de los países aludidos, en los últimos tiempos es difícil encontrar intelectuales que se acojan a esta disciplina. Si ya desde muy pronto en la historia del marxismo surgieron revisionismos, en los últimos veinte años se han marcado mucho más las distancias a la vez que el propio marxismo ha perdido atractivo intelectual.

5.2.2 El marxismo estructuralista

Louis Althusser tiende a subrayar y mantener la filosofía y la ciencia como un materialismo histórico.

Althusser critica duramente a los marxistas revisionistas de corte humanista a los que califica de reacción ideológica, quizá la crítica más dura que se puede hacer a un marxista:

"Esta tendencia ideológica ha buscado sus garantías teóricas en las obras de juventud de Marx, que contienen, en efecto, todos los argumentos de una filosofía del hombre, de su alienación y de su liberación"

(Pour Marx)

Según Althusser, las interpretaciones humanistas de Marx son muestras de mala conciencia, pues de acuerdo con el método estructural, no se puede admitir más que un Marx (véase más adelante: Humanismo estructuralista) .

Para Althusser, el marxismo es un sistema conceptual autónomo que piensa por sí mismo y sobre sí mismo.

5.2.3 Humanismo marxista

El representante más caracterizado del grupo marxista que ha puesto su interés en estudiar y fomentar las relaciones entre marxismo y cristianismo es Roger Garaudy (n. 1913). De padres ateos, se convirtió al protestantismo en 1927. En 1933 entró en el Partido Comunista de Francia y en 1945 fue nombrado miembro del Comité Central. En 1965, 1966 y 1967 asistió a congresos para el diálogo entre cristianos y marxistas, y hasta 1968 asumió, como ningún otro de los revisionistas actuales, una posición marxista dogmática, incluso estalinista.

En febrero de 1970, el que hasta dos años antes había sido su principal ideólogo, fue expulsado del Partido Comunista de Francia, a causa de su revisionismo aplicado a todos los campos y, especialmente, a su afán de establecer un diálogo con los cristianos. Fue acusado de renunciar a la lucha contra el imperialismo, de atacar a la Unión Soviética y de reducir el marxismo-leninismo a una metodología de la iniciativa histórica. Posteriormente, Garaudy se ha acercado al islam.

El revisionismo de Garaudy, como el de otros marxistas humanistas, considera que el marxismo ha de evolucionar a base de:

- Desarrollar una teoría de la subjetividad.
- Desarrollar una teoría de la superación dialéctica (lo que significa, en un sentido peculiar suyo, una teoría de la trascendencia).
- Descubrir la individualidad y la libertad, lo que llevaría a una antropología o teoría de la personalidad bajo la influencia del existencialismo.
- Recibir temas de la antropología cristiana y existencialista.

Garaudy atribuye al cristianismo el mérito de haber ayudado al marxismo (su marxismo) a comprender que el hombre nuevo no nacerá necesariamente de las bases económicas creadas por el socialismo.

Pero las ideas de Garaudy están muy lejos de la doctrina cristiana auténtica. Su concepto de trascendencia, por ejemplo, es completamente ajeno al del cristianismo, donde sirve para explicar lo sobrenatural. Dirá. Garaudy:

"La única trascendencia que conocen los ateos es el futuro, que no significa nada más allá de este mundo. La trascendencia consiste sólo en proyectar la insatisfacción ante una situación y en el deseo de superarla: no es un atributo de Dios, sino del hombre"

Otra posible confusión se da al tratar de la esperanza, pues sostiene la necesidad de completar mutuamente la esperanza cristiana con la marxista. Pero, además, la esperanza marxista, según él, no ha de completarse con la que procede de una fe que se compromete para el futuro, es decir, la esperanza que ambiciona el establecimiento del socialismo.

Consecuente con esto, dirá Garaudy:

"Lo que hace de nosotros unos ateos no es nuestra suficiencia, nuestro contentamiento de nosotros mismos o de la tierra, una limitación cualquiera de nuestro proyecto, sino el hecho de que, sintiendo como los cristianos la insuficiencia de todo ser relativo a parcial, no deducimos de ellos la realidad de una presencia, la de 'lo único necesario' que daría una respuesta a nuestra angustia y a nuestra impaciencia. Si nosotros rechazamos el nombre mismo de Dios es porque implica una presencia, una realidad, mientras que nosotros sólo vivimos una exigencia, una exigencia jamás satisfecha de totalidad y de absoluto, de omnipotencia sobre la naturaleza y de perfecta reciprocidad amorosa de las conciencias".

Recientemente, la autoridad de la Iglesia ha vuelto a recordar las enseñanzas del papa Pablo VI, según las cuales no se puede separar la metodología marxista de su filosofía dogmática ni de su monismo materialista. Si se acepta el análisis marxista, se acepta todo el marxismo y, por tanto, su materialismo y su ateísmo (cfr. Instrucción de la S. C. para la Defensa de la Fe, *Libertatis nuntius*, 6-VIII-84).

En definitiva no hay base común para un trabajo doctrinal; entre marxistas y cristianos, aunque la Iglesia invita al diálogo para resolver los problemas de este mundo: "La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo (...), reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo" (*Gaudium et spes*, n. 21).

5.3 Humanismo existencialista

El existencialismo se caracteriza por ser una filosofía que reacciona contra el racionalismo idealista hegeliano. Tiene su origen en el pensador danés Sóren Kierkegaard, quien opone al pensamiento predominantemente lógico y abstracto de Hegel, la existencia del sujeto personal.

Los pensadores existencialistas son muy diferentes unos de otros, algunos son creyentes y otros ateos.

Los existencialistas consideran que el primero y quizá el único tema filosófico es la existencia humana. Su filosofía consiste en la mera descripción o análisis de esa existencia.

Pero al no admitir ninguna esencia o naturaleza de esa existencia, niegan todo valor objetivo o trascendente al puro hecho de existir. Como consecuencia se considera al hombre como un ser que tiene sólo una dimensión histórica y temporal.

Consideran que esta doctrina es la única que garantiza una libertad incondicionada para el hombre.

El existencialismo ha sido la forma más típica de humanismo en la Europa de la segunda posguerra. Derivado de la filosofía de la existencia de Heidegger y Jaspers, se desarrolló sobre todo en Francia y desde allí se difundió, frecuentemente como una moda cultural.

Uno de sus principales representantes es J. P. Sartre, existencialista ateo por antonomasia. Otro pensador existencialista, pero creyente, es Gabriel Marcel. El escritor Albert Camus tiene elementos comunes con el existencialismo aunque también notables diferencias.

5.3.1 Sartre o el existencialismo ateo

"Jean Paul Sartre (1905-1980) nació y murió en París. Profesor en diversos liceos. En 1945 renunció a la enseñanza y fundó una revista. Enemigo teórico de la versión leninista y totalitaria del marxismo, simpatizó en general con la política comunista y con el tiempo acercó cada vez más al marxismo sus consideraciones filosóficas".

Entre las varias tendencias existencialistas destaca la de Sartre por su negación de toda trascendencia y, por tanto, por su ateísmo.

"El existencialismo no es más que un esfuerzo por sacar las consecuencias de una posición atea coherente. El existencialismo no es así un ateísmo en el sentido que se esfuerce por demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, eso no cambiaría nada; he aquí nuestro punto de vista. No ya que el problema no sea el de existencia, sino que es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se persuada de que nada puede salvarse de sí mismo, aunque fuese una prueba válida de la existencia de Dios. En este punto, el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción y es sólo por mala fe, por lo que, confundiendo su propia desesperación con la nuestra, los cristianos pueden llamarnos desesperados..."

(El ser y la nada).

5.3.2 El ser

Para Sartre, el ser y la apariencia son lo mismo. La náusea es la experiencia filosófica fundamental, según él. Consiste en un percibir la existencia bruta de las cosas, su contingencia radical, su absurdidad, su facticidad, es decir, su presencia como puro hecho incomprensible, inexplicable. Lo cual significa, que detrás de las cosas no existe nada.

"Eché una mirada ansiosa a mi alrededor: presente, nada más que presente. Muebles ligeros y sólidos, incrustados en su presente, una mesa, una cama, un ropero con espejo y yo mismo. Se revelaba la verdadera naturaleza del presente: era todo lo que existe, y todo lo que no fuese presente no existía. En absoluto. Ni en las cosas, ni siquiera en mi pensamiento (...)"

"Ahora sabía: las cosas son en su totalidad lo que parecen, y detrás de ellas no hay nada".

(La náusea)

Tales experiencias de la nada -del ser como nada y del existente humano como conciencia de la nada del ser- se acumulan progresivamente -sin ninguna criba racional- en la sensibilidad del protagonista, hasta disponerle a recibir lo que él saludará como una iluminación.

"Bueno, hace un rato estaba yo en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra exactamente debajo de mi banco. Yo ya no recordaba qué era una raíz () Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación.

"Me cortó el aliento. Jamás -habría presentado, antes de estos últimos días, lo que quería decir existir () Y de golpe estaba allí, clara como el día; la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; apariencia, una barniz () Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. De más: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros () De más el castaño, allá, frente a mí, un poco a la izquierda () Y yo -flojo, lánguido (), dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos- también yo estaba de más yo estaba de más para toda la eternidad"

(Ibíd.)

De más. El protagonista de la novela, Ronquentin, ha encontrado la clave de sus náuseas:

"La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma: hace un rato, en el jardín, no lo encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella, pensaba sin palabras, en las cosas, con las cosas. El absurdo no era en mi cabeza, ni un hálito de voz, sino aquella larga serpiente muerta a mis pies, aquella serpiente de madera. Serpiente o garra o raíz o garras de buitres, poco importa. Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental"

(Ibíd.)

Ronquentin (Sartre) ya puede ahora formular con palabras su descubrimiento. Ahora comprende la náusea.

El ser-en-sí, continúa, es increado. Según Sartre, una creación no puede explicar la aparición de los seres existentes porque, o bien la criatura permanece inmanente a la conciencia divina, y en este caso no se distingue realmente de Dios; o existe fuera de Dios, y en este caso se basta a sí mismo y la hipótesis de la creación es inútil. El ser es un puro hecho, sin causa y sin razón. Es absurdo, es contingente y está de sobra.

5.3.3 El ser humano

El hombre es conciencia o subjetividad. Su característica es una cierta nada que lleva en sí mismo porque nunca coincide consigo mismo.

De ahí la desgracia de la conciencia, que intenta conquistarse, eliminar la nada que le acecha, hacerse en-sí-para-sí, es decir, Dios.

Tal es, según Sartre, el proyecto fundamental que anima todas las actividades del hombre: hacerse Dios. Pero eso es imposible. La idea de Dios es contradictoria, porque un ser no puede ser a la vez en-sí y para-sí, lleno y hueco, objetivo y subjetivo. El hombre, por tanto, está destinado al fracaso, es una pasión inútil, se agota en su esfuerzo por engendrar un Dios imposible. Es esencialmente frustración.

De este fracaso surge su pesimismo, aunque Sartre diga que su filosofía es un humanismo, porque confiere al hombre la tarea de constituirse a sí mismo y de dar su sentido al mundo por la libertad. Por la nada que lleva en sí o que, más bien, segrega, el hombre es sobre todo libertad.

Estamos condenados a ser libres porque abstenerse de escoger es también escoger; condenados a elegir nuestro propio destino sabiendo de antemano que eso no nos conducirá a nada, porque nuestro fin es la muerte inevitable.

El hombre es su propio fundamento. Es el fundamento de su nada y esta nada es la que le hace existir.

La libertad es, por tanto, una especie de absoluto, es total e infinita. No está limitada por reglas o valores que se le impongan desde fuera, sino que es ella quien crea los valores.

Cada uno escoge sistemas de valores, su moral, su verdad y lo que escoge es bueno absolutamente para él.

Por lo tanto el hombre lleva él solo el peso del mundo. Por eso no es extraño que el sentimiento específico que produce la libertad sea la angustia. La mayoría de las personas huyen de la angustia, pero eso es mala fe. Pretenden que existen valores absolutos, reglas objetivas de conducta, derechos y deberes definidos por la naturaleza humana y se refugian y apoyan en esos valores.

Esta doctrina lleva a Sartre a una moral sin pecado. Para él, se debe desarraigar del hombre todo sentimiento de culpabilidad y de pecado, reivindicando la inocencia de la condición humana. La única responsabilidad que tiene el hombre es la externa, ante los demás. Dios es inútil, sólo interesa el yo, los otros, el mundo.

Hay que añadir que Sartre evolucionó después de sus primeras obras hacia un marxismo nihilista que acabó degenerando en una actitud de justificación del anarquismo terrorista.

El propio Sartre considera su doctrina como un ateísmo: "El existencialismo no es más que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente"; pero podría haber definido mejor su filosofía como una filosofía del absurdo.

Lo más incoherente de esta doctrina es que presenta un conflicto entre verdad y libertad. Si la libertad es el fundamento de los valores, su filosofía es buena y verdadera para Jean Paul Sartre, pero para nadie más. No puede presentarse como verdadera pura y simplemente. Siendo el resultado de una elección injustificable, la filosofía de Sartre queda reducida a una larga confidencia del autor.

5.3.4 Doctrina de Sartre sobre el amor

En la tercera parte de *El ser y la nada*, Sartre expone su teoría del otro y de las relaciones que existen entre los parasíes (los hombres).

El primer paso es el descubrimiento de los otros. De lo contrario, el hombre estaría solo, encerrado en su propia existencia y subjetividad.

Una afirmación importante es que, según Sartre, "entre el prójimo y yo hay una nada de separación".

Una de las objeciones que se pueden hacer a Sartre es que la ciencia psicológica más seria afirma que el conocimiento de nosotros mismos. En todos los niveles, proviene de la perfección del prójimo. No nos conoceríamos si no hubiéramos descubierto antes la existencia ajena. Y no nos queríamos a nosotros mismos, si no hubiéramos querido, al menos implícitamente, a los demás.

Sartre arrastra el error, procedente del filósofo Descartes, de que la esencia del hombre consiste en ser consciente de sí mismo. Esta doctrina puede fomentar el individualismo y el egoísmo. En concreto, para Sartre, las relaciones entre las personas son conflicto y negación mutua: "El conflicto es el sentido originario del "ser-para-otro".

Todo esto hace comprensible que no consiga elaborar una auténtica doctrina sobre el amor.

Al considerar la realidad física como un conjunto de utensilios del hombre, no tiene nada de extraño que acabe considerando a los otros (las personas) como objetos.

Según Sartre, el amor consiste en la tentativa de trascender al otro como cosa, apoderándonos de su subjetividad y de su libertad, para transformarlo en objeto para-mí. Señala que tal tentativa está condenada al fracaso.

El concepto de amor de Sartre es completamente erróneo.

Dice, por ejemplo, que el amor es siempre interesado. Esto es inadmisibile. Hay un amor desinteresado, como lo demuestra la historia de los hombres (si no se desfigura con mala fe) y es el más elevado. Según la definición clásica: "Amare est velle alicui bonum" (Amar es querer el bien para otro).

Cuando Sartre analiza la dimensión sexual del hombre, lo hace desde una perspectiva tan desenfocada que incluso priva a la sexualidad de su propio valor sensitivo. Es cierto que el individuo humano es sexuado, pero la sexualidad no es el determinante nuclear de su vida de persona. Además, lo que la persona desea propiamente no es tanto la unión sexual, como la comunicación personal. Y en lo que respecta a los valores más altos de la vida humana, no existe distinción entre varón y mujer. Su desenfoque ha llevado incluso a su compañera, Simone de Beauvoir, a reprocharle su machismo.

La exposición de Sartre rebaja la vida del hombre al nivel de la selva.

Por otro lado, la reducción de la vida humana al mundo sensible lleva a Sartre, como a un final coherente, a la formulación de la desesperación y del absurdo.

"Toda realidad humana es una pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escapa la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el Ens causa sui que las religiones llaman Dios, así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil" .

(El ser y la nada).

Existe ciertamente en el hombre el deseo de un más allá. Se rehúsa admitir la existencia real del objeto de sus deseos, no puede menos que sentirse aprisionado por las cosas materiales.

El último párrafo del capítulo es la triste conclusión a que llega una intuición correcta emparejada con presupuestos falsos. Para Sartre, el hombre es anhelo y sufrimiento inútiles. Para aquellos, sin embargo, que, llevados por la intuición religiosa y los argumentos que la razón ofrece, creen en la existencia de una Verdad y Bondad sustanciales, las cosas son hitos que apuntan aún más allá, y el compromiso del hombre en el mundo, un itinerario que conduce a Dios.

5.3.5 Albert Camus (1913-1960) o el Dios lejano

Nació en Argelia. A los veintinueve años se afilió al Partido Comunista, pero más tarde lo abandonó. Periodista. En sus artículos se manifiesta contra todo género de opresión o violencia y a favor de la libertad y de la paz. En 1957 obtuvo el Premio Nóbel de Literatura. Murió de accidente de automóvil.

Camus parte de la consideración de que la vida cotidiana del hombre es una rutina ciega y sin sentido. Ese vivir mecánico le produce hastío y cansancio porque anula la persona.

Cuando el hombre reflexiona sobre lo falso e inútil de su trama vital, dice Camus, se llena de angustia al comprobar que la vida es un camino que, a través del tiempo, conduce inevitablemente hacia la muerte.

En esta situación, ¿encontrará el hombre justificación para el suicidio? Camus se muestra contrario al suicidio precisamente porque destruiría la posibilidad de que el hombre lúcido adquiriera conciencia del absurdo en que está sumido. Para él, esta conciencia es lo único valioso que debe ser protegido y estimulado. Tendríamos en estas ideas el programa de una existencia humanamente honrada.

Rechazando el suicidio, también se rechaza la esperanza, porque ésta exige la existencia de un Dios creador y ordenador del mundo. Pero en Camus hay un ateísmo o irreligiosidad básico, que le impide admitir un mundo que no sea arbitrario y sin sentido. Desde luego, sus prejuicios irreligiosos proceden menos de argumentaciones o razones que de sentimientos.

Para Camus, tanto el suicidio como la esperanza son dos formas de escapatoria. Lo auténticamente humano es la rebelión por la que el hombre asume su condición y combate para despertar y hacer despertar a los demás.

Camus no es, en rigor, un pensador existencialista. Su diferencia con Sartre es patente. Para éste, el hombre es una pasión inútil, el infierno son los otros y el amor se reduce al eterno conflicto entre masoquismo y sadismo. Difícilmente se pueden emparentar estas afirmaciones con las palabras finales del libro de Camus *La peste*: "Rieux decide redactar el relato (...) para decir sencillamente lo que se aprende en medio de las plagas: que hay en el hombre más cosas dignas de admiración que de desprecio".

En Camus, el amor al hombre y a la vida humana, cargado de sentimiento, oscurece todas las ideas serenas y objetivas sobre el hombre. El problema del dolor y del sufrimiento le lleva, como a muchos contemporáneos, a rechazar a Dios, porque consideran que no es compatible su existencia con la permisión del mal. En *La peste*, un jesuita dice ante un niño moribundo: "Dios mío, salvad a este niño". El niño muere y el doctor Rieux, protagonista de la novela, en su línea de incredulidad, manifiesta: "¡Ah!, al menos éste era inocente; ¡usted lo sabe bien!".

Ante esta imposibilidad de ideales superiores para la vida humana, Camus propone una religión de la dicha. La ha formulado en sus obras en palabras que repiten sus personajes: "No hay que avergonzarse de ser dichoso".

Aunque quizá no sea justo calificar a Camus de hedonista, el único objetivo para la vida de Camus es la búsqueda del placer, sí que defiende la supresión de todo escrúpulo moral, de todo sentimiento de pecado y, al menos en la mayoría de sus novelas, hay una exaltación de los goces sensitivos. Hay en sus obras un materialismo sensualista de fondo, y como mínimo es irreligioso, aunque él no se considere antiteísta.

También se mostrará escéptico ante la moral:

"Los hombres de mi generación han dudado de todas las purezas. Han descubierto en la moral una hipocresía monstruosa".

Por contraposición al consejo evangélico, Camus dice:

"Allí se aprende, al menos, a no contar con nada y a considerar el presente como la única verdad que nos es dada por añadidura".

(Nupcias)

Se ve claro que reduce al hombre a lo sensible y material, a lo que llama la patria del alma:

"Si hay un pecado contra la vida, no es quizá tanto como desesperar de ella como esperar otra vida".

(Ibíd.)

La incredulidad en Camus es una opción decisiva, que comprende a la persona entera. Otro de los temas camusianos, al menos por un tiempo, es el del absurdo.

"Si se admite que nada tiene sentido, entonces es preciso concluir que el mundo es absurdo. Pero ¿es qué nada tiene sentido? Nunca he creído que se pueda permanecer en esta posición".

Su rechazo último del absurdo no significa que admita alguna verdad. Sólo quiere decir que se ha de ser dichoso viviendo la vida con una dicha que nace de la tierna indiferencia del mundo.

5.3.6 El dolor humano

Pero no es el de Camus un sensualismo individualista. En *La peste* nos presenta una fervorosa crónica del sufrimiento de los otros. Protesta contra "la violencia que se ha inferido al hombre".

A la par que epidemia física, que hiere al azar, crece de manera fantástica, burla los esfuerzos de los médicos, disminuye y luego desaparece bruscamente, la peste es, además, la guerra y la ocupación.

Pero, sobre todo, tiene el simbolismo del mal y el sufrimiento en el universo, ante el que se rebela el hombre y no admite que haya Dios. "No puede haber Dios si sufren los inocentes.

Frente a esta rebeldía, Camus propone unos santos sin Dios. El punto culminante es la comprensión de que, incluso los mejores, no pueden evitar el mal. Y esto les llevará a tener comprensión con los que lo hacen.

En este punto muestra Camus un deficiente planteamiento del problema de la libertad humana y de la responsabilidad moral. Su exposición es una mezcla de fatalismo y de condescendencia con las conductas inmorales:

" ...no podemos hacer un ademán en este mundo sin correr el riesgo de matar. Sí, he seguido teniendo vergüenza, he aprendido que todos nosotros estábamos apestados, he perdido la paz. Todavía hoy la busco, tratando de comprenderlos a todos y de no ser enemigo mortal de nadie. Lo único que sé es que es preciso hacer lo necesario para no seguir siendo un apestado, y que eso es lo único que puede hacernos esperar la paz o, a falta de ella, una buena suerte. Esto es lo que puede elevar a los hombres y, si no salvarlos, al menos hacerles el menor mal posible, e incluso, a veces, un poco de bien".

Estas palabras de Tarrou al doctor Rieux expresan el deseo de llegar a ser santos, pero sin creer en Dios:

"-En suma -dijo Tarrou con sencillez-, lo que me interesa es saber cómo se hace uno santo.
"-Pero usted no cree en Dios -le respondió Rieux. "-Justamente. ¿Puede uno ser santo sin Dios?, es el único problema concreto que me interesa actualmente."

Camus admite que todos estamos apestados (todos somos pecadores). Pero no encuentra salida verdadera. Sólo se da ésta en el perdón de Dios, que conoce los corazones y puede penetrar en nuestra profundidad y cambiarnos por medio de su gracia.

Aunque la obra de Camus, violentamente antirreligioso al principio, se torna más serena, la incredulidad es manifiesta. Su negativa a creer en Dios proviene en buena parte del prejuicio, muy difundido, de que la fe implicaría, piensa él, una desvalorización de la vida.

En su última obra importante, La caída, Camus se hizo una honrada autocrítica y si había comenzado su obra en las playas mediterráneas la concluye en las mazmorras medievales. Dirá el protagonista Clamence:

"Se acabó la vida gloriosa, pero también la rabia y los sobresaltos. Era preciso someterse y reconocer la propia culpabilidad. Era preciso vivir en la mazmorra, como en aquellos calabozos medievales que se llamaban mazmorras..."

En vez de la inocencia, nos encontramos con la culpabilidad, que es voz, risa que nos acusa y a la que nada puede acallar. Hasta la posibilidad de ser santos sin Dios, parece ahora irrisoria.

Se ve con gran claridad la debilidad moral del hombre. El hombre es egoísta:

"El hombre no puede amar sin amarse a sí mismo"

(Ibíd.).

"Sí, hemos perdido la luz, las mañanas, la inocencia del que se perdona a sí mismo."

(Ibíd.).

En esta obra, Camus plantea el tema de que una vez conocida la propia culpabilidad, se ha de buscar una nueva inocencia. Habrá que llegar a ser otro.

"Quisiéramos dejar de ser culpables, pero sin hacer el esfuerzo de purificarnos (...) No tenemos ni la energía del mal ni la del bien.

(Ibíd.).

Cruzan el relato innumerables alusiones bíblicas y dan a la desesperación de Clamence una dimensión religiosa e incluso cristiana, puesto que se nombra a Cristo varias veces.

Lo que a Clamence le atrae de Jesús, es precisamente que encarnó la verdadera religión, la que perdona.

Pero cae en un nuevo pesimismo al contemplar la hipocresía del mundo moderno y la pobreza de la respuesta cristiana al mensaje de Jesús.

El final de Clamence es ambiguo. No aporta ninguna solución a los problemas que ha planteado.

En resumen, de toda la obra de Albert Camus se puede concluir que es un testigo de los problemas de nuestro siglo; que los expresa con gran maestría literaria; que hay en él más sentimientos que ideas definidas o que las ideas están oscurecidas por los sentimientos y que no resuelven ningún interrogante. Las conductas ejemplares quedan infundadas.

Le falta precisamente a Camus la claridad de la doctrina cristiana, que da respuesta a esos interrogantes de la vida humana.

6 Mapa del humanismo contemporáneo (II)

6.1 Humanismo científico

6.1.1 Humanismo y ciencia

En los tiempos antiguos no había distinción entre los distintos saberes, y por ello, los grandes pensadores escribían sobre todo lo que era una actividad intelectual. Aristóteles escribió sobre biología y física; Pitágoras, sobre matemáticas; Euclides, sobre geometría; Ptolomeo, sobre astronomía; etc., y todo ello en obras generales que manifestaban su pensamiento. En la Edad Moderna se produce, poco a poco, una evolución en el modo de pensar que hace que se vayan separando la ciencia y la filosofía. Este paso no se dio de repente ni en todos los pensadores, pero ciertamente marcó la época.

Los grandes científicos de los siglos XVI y XVII (Copérnico, Kepier, Galileo, Newton) no se oponen a la filosofía ni a la teología. Algunos científicos-filósofos de esa época, sin embargo, cayeron en una visión mecanicista del mundo, la cual tiende a explicar todo tan exclusivamente mediante modos mecánicos y matemáticos, que, lo quisieran o no, terminarán por declarar sin valor el conocimiento que proporcionan la filosofía y la teología. De ahí se puede pasar fácilmente a la negación de las realidades que no sean expresables matemáticamente. En este sentido, Dios, el alma humana, la moral, etc., pueden acabar siendo consideradas como cosas irracionales, a las que sólo se puede dirigir el sentimiento.

6.1.2 Enfrentamiento entre la filosofía y la ciencia

De un modo lento pero claro se fue produciendo en el siglo XVIII y el XIX una separación mayor entre la ciencia y la filosofía. El lema de muchos podría ser: físico, guárdate de la metafísica (metafísica es la parte de la filosofía que estudia las realidades suprasensibles). De esta manera se fue imponiendo una visión cada vez más mecanicista de la ciencia. Es decir: considerar la realidad como una gran máquina. Sin embargo, a pesar de esta desconfianza entre científicos y filósofos, en realidad todos los científicos tenían una filosofía más o menos consciente, ya que tenían que explicar la realidad con verdaderas preguntas filosóficas o teológicas, como ¿qué es la materia? ¿qué es el conocimiento? ¿qué es el hombre?

El mundo, ¿ha sido creado o es eterno? y algunas otras semejantes.

Un error de esta filosofía, subyacente en muchos científicos, era que pensaban que el único modo de conocer la realidad era el método experimental. Esta afirmación, exclusivamente filosófica y no científica, negaba de hecho la posibilidad de conocer nada que no fuera material. Tuvo mucha influencia en esta postura el positivismo de Comte.

Al resultado de este exclusivista modo de conocer -sólo lo experimentable- se le ha llamado científicismo, doctrina según la cual todo conocimiento que no venga de la ciencia experimental no es válido, ya que no sería más que un juego de la mente.

El humanismo que surgió de esta actitud tenía un horizonte bastante reducido, pues, para él, si sólo se puede conocer lo experimentable, el hombre es sólo una máquina. A esta actitud se unieron las hipótesis de Darwin.

En resumen, se puede decir que el cientificismo se basó en los siguientes puntos:

- a) El mecanicismo: todo funciona como una máquina.
- b) El positivismo: sólo se puede conocer lo que se puede experimentar.
- c) La reducción del hombre a materia.
- d) La negación, o no atención, al tema de Dios.

6.1.3 La ciencia en el siglo XX

En el siglo XX se replantea la cuestión en términos originales e imprevistos, de modo que los grandes creadores de ciencia escriben con auténtico interés sobre el tema: ciencia-filosofía.

La actividad científica es una característica de la civilización actual. Cada vez se extiende a más sectores de la vida humana. Pero, al contrario de lo que eran las ilusiones en el siglo XIX, actualmente predomina en los científicos una cierta actitud de escepticismo con respecto a que el hombre pueda alcanzar la verdad sobre las cosas y también sobre lo que las ciencias pueden aportar para conocer, en su más profundo sentido, el mundo.

Se ha llegado a tal complicación de métodos, lenguajes, simbolismos, acrobacias de cálculo, etc., que parece haberse perdido de vista la realidad. De ahí se saca la impresión de que en la ciencia todo lo pone el hombre y que el mundo no tiene más misión que servir de campo de experimentación científica. Una consecuencia es que la ciencia se identifica con la técnica; otra, el escepticismo respecto a la verdad acerca de lo real, con la consiguiente negación de valor a todo conocimiento que no sea experimental o matemático.

En la época contemporánea se produce una crisis en el dogmatismo científico, en aquella esperanza desmesurada en la ciencia, tan propia del siglo XIX. Las geometrías no euclídeas, la teoría de la relatividad y la de los cuantos, producen la caída del mecanicismo. Todo esto hace pensar a los científicos en los límites de la ciencia: no se resuelve todo con ciencia y técnica. Además, el surgimiento más o menos reciente de problemas con grandes repercusiones sociales, tales como el peligro de una guerra nuclear, la contaminación de la naturaleza, la crisis de energía, el hecho de la manipulación humana con el desarrollo de la biología y la ingeniería genética, plantean con fuerza la necesidad de que la ciencia sea orientada por convicciones morales.

Algunos científicos importantes de nuestro siglo (Planck, Einstein, De Broglie, Schrodinger, Heisenberg, Max Born) son realistas, lo cual equivale a decir que consideran que la realidad es algo que está ahí, algo dado al hombre. El hombre puede conocerla, usarla, transformarla; pero ha de tener muy claro que su ciencia depende de esa realidad y no al revés. Los más importantes hombres de ciencia han experimentado, desde antiguo, una gran admiración por la realidad.

Einstein, por ejemplo, dice:

"Sin la creencia en qué es posible captar la realidad con nuestras construcciones teóricas, sin la creencia en la armonía interna de nuestro mundo, no podría haber ciencia. Esta creencia es y será siempre el motivo fundamental de toda creación científica. En todos nuestros esfuerzos, en cada lucha dramática entre las concepciones antiguas y las concepciones nuevas, reconocemos la aspiración a comprender, la creencia siempre firme en la armonía de nuestro mundo, continuamente reafirmada por los obstáculos que se oponen a nuestra comprensión"

(L'évolution des idées du physique).

En la actualidad, los científicos se preguntan sobre el problema de los propios fundamentos de sus ciencias. ¿Hasta dónde llega su conocimiento de la realidad? ¿Son válidos los dogmatismos científicistas del siglo pasado? ¿Qué es la realidad? De nuevo tornan las eternas preguntas, pero libres de los prejuicios que las aprisionaron en los siglos pasados. Además de captar los límites de cada ciencia, dados por su método propio, descubren la falsedad del científicismo en cuanto era una filosofía escondida que rechazaba dogmáticamente el auténtico conocimiento metafísico.

En este contexto se mueve la afirmación de Max Planck, que ante los nuevos descubrimientos de la física dirá: "Produce en todo hombre imparcial la impresión de que la naturaleza está regida por una voluntad inteligente y consciente del fin", lo que no está muy lejos de lo que ya afirmaba Santo Tomás en el siglo XIII.

"Para el científico que ha vivido de la creencia en el poder de la razón, la historia concluye como una pesadilla. Ha escalado la montaña de la ignorancia y está a punto de conquistar el pico más alto; y cuando está trepando el último peñasco salen a darle la bienvenida un montón de teólogos que habían estado sentados ahí arriba durante bastantes siglos"

(Robert Jastrow).

La ciencia biológica, reducida al estudio exclusivo de los datos experimentales, no puede dar una explicación suficiente del hecho de la vida. Para ello hace falta acudir a principios filosóficos como la finalidad, etcétera.

Con referencia al tema de la evolución, muchos científicos rechazan hoy las teorías del azar y defienden una orientación finalista. Este fue el intento de Pierre Teilhard de Chardin, con todos los reparos que científicos y teólogos hicieron a sus teorías. La evolución no se opone a la creación porque ambas se dan en diferentes planos. La creación se da en el plano del ser -paso de la nada al ser-, mientras que la evolución se da en el devenir de los seres que ya son.

Evolución es un concepto científico, mientras que creación es un concepto filosófico.

6.1.4 La construcción de un nuevo humanismo

La necesidad de un nuevo humanismo capaz de proporcionar respuestas a los problemas que se han examinado, y de una auténtica lucha por construirlo, es afirmada explícitamente por Juan Pablo II:

"Una solución segura a las apremiantes preguntas por el sentido de la existencia humana, por la importancia de la acción y por las perspectivas de una esperanza en crecimiento es solamente posible en la unión renovada del pensamiento científico con la fuerza de la fe, que impulsa al hombre hacia la verdad. La lucha por un nuevo humanismo sobre el que pueda fundamentarse el desarrollo del tercer milenio tendrá éxito sólo si en ella el conocimiento científico entra de nuevo en relación viva con la verdad, la cual se revela al hombre como regalo de Dios. La razón humana es un grandioso instrumento para el conocimiento y la configuración del mundo. Sin embargo, para llevar a su realización el amplio abanico de todas las posibilidades humanas, ella necesita una apertura a la palabra de la verdad eterna, que en Cristo se ha hecho "hombre" .

(15-XI-80)

En nuestra época se comprueba de modo patente la necesidad moral de la revelación sobrenatural para llegar con certeza a las verdades que están en la base del auténtico humanismo. La filosofía de la ciencia proporciona abundantes estudios especializados sobre los más variados aspectos teóricos y prácticos de las ciencias, pero esos estudios -con sus innegables valores parciales- suelen ser insuficientes para la construcción de un humanismo válido.

"La ciencia no basta para dar una respuesta completa al significado fundamental de la vida y actividad humanas. Significado que se revela cuando la razón, sobrepasando el dato físico, emplea métodos metafísicos para llegar a la contemplación de las causas últimas y, en ellas descubre las explicaciones supremas que pueden arrojar luz sobre los acontecimientos humanos y darles un sentido. La búsqueda de un significado fundamental es complicada por naturaleza y está expuesta al peligro del error, y el hombre permanecería a menudo buscando a tientas en la oscuridad si no fuera por la ayuda de la luz de la fe".

(Juan Pablo II, 22-XII-80).

Para que este nuevo humanismo llegue a un desarrollo que permita una mejor comprensión del hombre, del mundo y sus problemas, debe haber un diálogo entre científicos y teólogos que, aunando sus esfuerzos, lleve a la verdad única o, al menos, evite los enfrentamientos, infundados, y por tanto innecesarios, entre ciencia y fe.

"Así, pues, la oposición ya no es entre ciencia y fe. Ha comenzado una nueva etapa: ahora los esfuerzos de los científicos y teólogos deben orientarse hacia el desarrollo de un diálogo constructivo que haga posible el examen, cada vez más profundo, del fascinante misterio del hombre y acabe con las amenazas que se ciernen sobre él y que, desgraciadamente, se agravan cada día más".

(Ibíd.)

El doble compromiso de la ciencia, como servicio a la verdad y al hombre, aparece en definitiva como condición para la construcción del nuevo humanismo que nuestra época necesita. Su realización es tarea de muchos. Por supuesto, los científicos tienen una responsabilidad especial. Pero también la tienen los políticos y, en general, cuantos influyen en el ámbito variadísimo de la cultura, tanto a nivel especializado como divulgativo. Los cristianos cuentan con una luz especial para advertir los objetivos a conseguir y las posibles desviaciones, y con la energía espiritual para trabajar en esas tareas, cada uno en el lugar que ocupa en el mundo: en la investigación, en la enseñanza, en los diversos puestos de responsabilidad social y política, en los trabajos relacionados con la cultura y la información. La importancia de esas tareas es subrayada fuertemente por Juan Pablo II, quien, hablando sobre los valores éticos involucrados en ellas, afirma con energía:

"El futuro de la humanidad depende de estos valores éticos fundamentales. Ignorarlos supondría responsabilizarnos ante la posteridad -si la hubiera- como culpables del gravísimo crimen de ofensa contra la humanidad".

(M. Artigas, Ciencia, razón y fe)

6.2 Humanismo de inspiración cristiana

"Este mensaje lo dirijo a cada hombre, al -hombre en su humanidad. Navidad es la fiesta del hombre. Nace el hombre..."(...) Aceptad la gran verdad sobre el hombre; aceptad la verdad plena sobre el hombre, pronunciada en la noche de Navidad, aceptad esta dimensión del hombre que se ha abierto a todos los hombres en esta santa noche; aceptad el misterio en que vive todo hombre desde el momento en que nació Cristo, respetad el misterio, permitid a este misterio que actúe en todo hombre (...). En este misterio se encuentra la fuerza de la humanidad".

(Juan Pablo II, Mensaje de Navidad, 1978)

6.2.1 Humanismo y cristianismo

Ya se dijo que el cristianismo no es un humanismo, porque es más que un humanismo. Pero el cristianismo incluye una concepción del hombre en que, por considerarlo en relación con Dios, se garantiza de la mejor manera su dignidad.

El cristianismo valora al hombre, en la medida en que debe valorarlo, sin exaltarlo por encima de lo razonable y sin encontrar ningún antagonismo entre el respeto al hombre y el reconocimiento de Dios.

La fe cristiana no niega al hombre, sino que lo salva: le hace reconocer su grandeza y su potencia, al revelarle que está llamado a participar en la vida divina. La fe en Dios hace que podamos superar una idea del hombre que obtiene su perfección a base sólo de su relación con el mundo.

La relación del hombre con Dios es tan radical, que pretender que viva prescindiendo de esta relación eso sí que es alienarlo. Un hombre sin Dios es un hombre que ha entregado lo más verdadero de su ser a una realidad ilusoria.

6.2.2 Concepción cristiana y profana del hombre

Se puede decir que en la Sagrada Escritura hay elementos suficientes como para que la cultura cristiana haya elaborado un ideal de hombre que supera todos los posibles humanismos.

"La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios. ¿Qué es el hombre para que tú te acuerdes de él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Apenas lo has hecho inferior a los ángeles al coronarlo de gloria y esplendor. Tú lo pusiste sobre la obra de tus manos. Todo fue puesto por ti debajo de sus pies ". Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gen. 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás".

(GS, n. 12).

El hombre es un ser personal y a la vez social, por lo que resulta insuficiente cualquier visión reductora: tanto la individualista como la colectivista.

El cristianismo parte siempre de la dignidad del hombre y de su perfectibilidad. A la vez, tiene en cuenta la herencia del pecado original, que ha herido su naturaleza, dando origen a deficiencias y debilidades. También la incapacidad de las solas

fuerzas humanas para alcanzar la plenitud de vida en Dios, para lo que necesita la ayuda de la gracia.

"No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad.

(GS, n. 14).

La concepción no cristiana, por el contrario, parte de un optimismo falso: el hombre nace sin imperfecciones morales congénitas, es naturalmente bueno, y ayudado por una educación que le permita el libre desarrollo, posee fuerzas para alcanzar su plenitud con tal que el ambiente no atente contra su espontaneidad. Pero la experiencia es que esta concepción cede pronto a una visión pesimista (cfr. Pablo VI, discurso del 7-VIII-68).

Según la concepción cristiana, el hombre no es causa ni fin de sí mismo, porque estando sujeto a límites, a debilidades, a enfermedades, a caducidad inexorable, sería contradictorio que se produjera a sí mismo tan deficiente.

Los que niegan a Dios atribuyen al hombre una primacía absoluta. E incluso si reconocen que el hombre no lo es todo, "los adoradores del hombre" añaden que, al menos es el summum: "más allá del hombre no hay nada; así es en cierto sentido, pero, con frecuencia, no se reflexiona de dónde saca el hombre los títulos auténticos de esa excelsa prerrogativa, y por ello cómo ha de ser valorada" (Pablo VI, discurso del 4-IX-68).

Más bien hay que repetir con el Concilio Vaticano II que "el aspecto más sublime de la dignidad humana es su vocación a la comunión con Dios" (GS, n. 19), de quien el hombre ha recibido todo lo que es.

"Y si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, obligado es que la estimemos mucho más, puesto que el hombre ha sido redimido por la Sangre de Jesucristo, la gracia sobrenatural le ha hecho hijo y amigo de Dios y le ha constituido heredero de la gloria eterna" .

(Juan XXIII, Pacem in terris, número 10)

Según la doctrina cristiana, lo sobrenatural no anula lo natural, sino que lo eleva, lo proyecta y lo sitúa en su auténtica dimensión. El hombre cristiano asume los valores de la materia y del espíritu, como Cristo, el hombre nuevo, asumió todo lo humano, excepto el pecado.

Por eso, con las deficiencias que hayan podido existir, el cristianismo ha mostrado siempre una absoluta fidelidad y cercanía a los problemas humanos, que son sus problemas. Dice el Concilio Vaticano II: "todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos" (GS, n. 12). Lo cual

no es óbice para que tenga presente el carácter transitorio de la vida terrena y que su meta definitiva está en un más allá del tiempo.

6.2.3 La dignidad del cristianismo no se agota en un mero humanismo

Se habla realmente mucho de la dignidad de la persona humana a nivel natural. Ciertamente este nivel es muy alto y digno y debería ahorrarse las degradaciones infrahumanas en que tan fácilmente cae nuestra civilización. Pero esta dignidad ha sido notablemente superada a nivel sobrenatural.

Si el hombre es por naturaleza dependiente de Dios, no se puede pensar en un verdadero humanismo partiendo de un ateísmo.

"Quienes creen poder fundar un humanismo sobre el ateísmo vienen a ser en realidad profetas de un nihilismo, que se presenta en primer lugar todo él gratuito, inestable, irracional, y que suple esta carencia con nociones empíricas o insuficientes, con sistemas arbitrarios y violentos, y más tarde con conclusiones pesimistas, revolucionarias y desesperadas. Y el gran ausente, Dios, llega a ser la pesadilla de quien reclama la verdad al pensamiento- .

(Pablo VI, discurso del 28-XI-68)

Ahora bien, si la doctrina cristiana pone ciertamente en guardia a los cristianos contra el peligro de un humanismo puramente terrestre, les muestra al mismo tiempo cómo la fe que profesan, "lejos de disminuirla, aumenta más bien la gravedad de la obligación propia de ellos de trabajar con todos los hombres en la construcción de un mundo más humano" (GS, n. 57).

Pero esa doctrina cristiana enseña que tampoco se puede fundamentar el humanismo en principios puramente naturalistas.

El cristianismo sabe que el hombre es un ser herido desde sus orígenes, que lleva desequilibrios en sus facultades y que necesita una disciplina austera.

La vida cristiana no es blanda ni fácil, no es cómoda, no es moralmente acomodaticio y abúlica; es alegre, pero no hedonista (búsqueda exclusiva del placer).

Sin embargo, nadie como Jesucristo ha defendido al hombre en lo que éste tiene de valioso en su propia naturaleza: su derecho a la vida, su carácter de persona, su dignidad humana como sujeto de derechos, su conciencia inviolable, su libertad responsable, su belleza espiritual.

"El hombre deformado por la fatiga, la pobreza, la esclavitud, la debilidad, es un sujeto preferencial de derecho, de solidaridad, de asistencia, justamente como Cristo había enseñado".

(Pablo VI, alocución del 25-XII-69)

6.2.4 Humanismo trascendente

Podemos afirmar que cualquier humanismo que se pueda dar en la historia debe ser trascendente, para ser verdaderamente humano. El Concilio Vaticano II se expresa admirablemente al decir:

"La razón más allá de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios; que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador".

(GS, número 19).

La trascendencia del cristianismo viene dada por la unión de Cristo con cada hombre y porque es el misterio de Cristo el que puede dar explicación del misterio del propio hombre (cfr. GS, n. 22).

"Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. Él mismo es nuestro camino hacia la casa del Padre y es también el camino hacia cada hombre. En este camino que conduce de Cristo al hombre, en este camino por el que Cristo se une a todo hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie. Ésta es la exigencia del bien temporal y del bien eterno del hombre. La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del misterio, que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza. El Concilio Vaticano II, en diversos pasajes de sus documentos, -ha expresado esta solicitud fundamental de la Iglesia, a fin de que "la vida en el mundo (sea) más conforme a la eminente dignidad del hombre", en todos sus aspectos, para hacerla "cada vez más humana". Ésta es la solicitud del mismo Cristo, el buen Pastor de todos los hombres".

(RH, n. 13)

El mero humanismo no basta para dar una doctrina verdadera sobre el hombre. Al no reconocer la relación o religación del hombre con Dios, no puede dar una idea completa del hombre. Por otro lado, al haber tenido lugar la elevación al orden sobrenatural, que enseña el cristianismo por revelación de Dios, el hombre sólo puede alcanzar su auténtico sentido conociendo esa elevación (cfr. Pablo VI, discurso del 1-X-69).

No hay verdadero humanismo sin que el hombre esté abierto a lo Absoluto, sin que reconozca la vocación que da la verdadera idea de la vida humana.

6.2.5 Algunos representantes de este humanismo cristiano:

6.2.5.1 Gabriel Marcel

Pensador y dramaturgo, nació en París en 1889. Enseñó filosofía desde los veinte años. En 1929 se bautizó y murió en París en 1973.

Le interesa sólo una filosofía que sea capaz de dar cuenta del hombre real concreto, en situación. Filósofo no dogmático, lleno de interrogantes, su tema es siempre lo concreto; para Marcel, filosofar es reconocer la profundidad de la realidad del ser, que nos supera y nos envuelve.

Por su influencia en Maritain y Mounier, es importante su concepción del hombre como ser encarnado y ser en comunión.

"La encarnación no es Propiamente un hecho, sino el dato a partir del cual es posible cualquier hecho"

(Ser y tener).

Según Marcel, el cuerpo es el modo de la existencia del yo en el mundo. No es que tengamos cuerpo, sino que soy mi cuerpo. Ser encarnado quiere decir realizar, a través del cuerpo y en unión con el mundo, un destino. El cuerpo es el testigo de la existencia; porque soy mi cuerpo aparezco a los demás participando en la existencia.

A través del cuerpo entra el hombre en comunión con los demás. La forma de ser-en-el-mundo propia del hombre viene dada por la corporeidad. Porque el hombre es cuerpo, vive relacionado con otros, en comunión con ellos. Sólo en la relación con los otros nos realizamos nosotros mismos como verdaderos seres. El nosotros crea el yo, afirma Marcel, frente al positivismo de Sartre para quien el infierno son los otros.

"A mi manera de ver, no puede surgir una existencia verdadera sin una tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el yo y las profundidades del ser, en el cual y por el cual somos".

(Du refus á l'invocación)

El acceso a la realidad del ser se da, según Marcel, desde nuestra situación real de sujetos encarnados, creadores y libres, pero no por deducción lógica:

"Las aproximaciones concretas al misterio ontológico no hay que buscarlas en el registro del pensamiento lógico, sino en la elucidación de ciertos datos que son espirituales por derecho propio, tales como la fidelidad, la esperanza y el amor.

(Ser y tener).

La fidelidad es la respuesta a una llamada que nos dirige un tú, que es una persona de la que no puedo disponer, ya que se inscribe en el orden del ser y no del tener. El ser es el lugar de la fidelidad (Ser y tener). La fidelidad es un compromiso de por vida; más allá de la muerte, de la ausencia y del tiempo. Para que esta fidelidad sea absoluta se exige una persona absoluta que nos llame a realizarnos como seres personales. De ahí surge la tremenda responsabilidad de ser fieles o traicionar.

Esperar "es llevar dentro de mí la íntima seguridad de que, cualesquiera que puedan ser las apariencias, la intolerable situación en que ahora me encuentro no puede ser definitiva" (El misterio del ser). La esperanza "es una verdadera respuesta al ser. La respuesta de la criatura al ser infinito, al cual tiene la conciencia de deber todo lo que es, y de no poder poner, sin escándalo, condición alguna" (Homo Viator). La esperanza se torna inmortal al estar animada por el amor, al ir renaciendo sin cesar en las relaciones personales.

Amor es la relación personal entre un yo y un tú. Es un "nosotros". Mediante el amor, el amante capta al amado como participante en una presencia indefectible.

"Yo me afirmo como persona en la medida en que creo realmente en la existencia de los otros"

(Homo Viator).

Esta fidelidad, esperanza y amor exigen como fundamento un permanente absoluto, un Tú absoluto: Dios. Dios es el Tú absoluto, a quien nos acercamos, no por deducciones racionales, sino a través de las experiencias de la fidelidad, la esperanza y el amor. Dios no es una realidad que encontramos delante de nosotros o fuera de nosotros, como un objeto entre objetos, sino que es la realidad trascendente, pero presente en la intimidad de la existencia, a la que sobrepasa -trasciende-, a la vez que religa.

La filosofía concreta al descubrirnos que somos seres existentes, participantes en el ser, nos descubre, al mismo tiempo, nuestra participación en el ser divino.

Para Marcel, no se puede llegar a Dios por razonamientos y, por tanto, no le parecen convincentes las pruebas racionales de la existencia de Dios. Según él, a Dios sólo se puede llegar por la fe, la esperanza y la caridad, que además son dones.

A pesar de la arraigada fe cristiana de Marcel, hay que decir que no es admisible su negación del valor de las pruebas de la existencia de Dios, ya que viene a ser equivalente a una forma de agnosticismo.

Cuestión del todo diferente es que, teniendo valor racional y demostrativo esas pruebas, los hombres concretos no crean. Pero ello se debe a que para creer hace falta una opción personal, que exige un acto de la voluntad. Si no se quiere, no se cree.

En resumen: Gabriel Marcel tiene el valor de un pensador que encuentra, por diversos cauces, la coherencia de la fe, aunque no puede decirse que su planteamiento sea una filosofía rigurosa.

6.2.5.2 Jacques Maritain

Nació en París en noviembre de 1882, fue discípulo de Bergson. En 1906 se bautizó con su mujer. En 1943 se estableció en los Estados Unidos y enseñó en la Universidad de Princeton. En 1960 regresó a Francia y, al poco tiempo de morir su esposa, se retiró a un convento cercano a Toulouse, donde transcurrieron los últimos años de su vida. Murió en 1973.

Maritain es uno de los representantes más significativos del tomismo del siglo XX. Ha renovado su terminología y ha extendido su doctrina hasta problemas que apenas habían sido aludidos en la tradición escolástica.

En el campo de la filosofía de la ciencia, Maritain afirma que la ciencia humana no es esencial y específicamente una, sino que es radicalmente plural y analógica; su más alto grado, en lo humano, lo constituye la metafísica. Afirma Maritain que en el hombre hay dos formas de conocimiento. Un conocimiento conceptual y racional donde opera la metafísica, y un conocimiento por connaturalidad, que se realiza también en el intelecto, pero no en virtud de relaciones conceptuales y de demostraciones. Se trata de un conocimiento oscuro, en el que desempeñan un papel importante las tendencias efectivas que impulsan al conocimiento. A esta forma de conocimiento pertenecen la mística, la poesía y la experiencia moral.

En su filosofía política, Maritain rechaza el capitalismo liberal y el socialismo como últimos residuos de la concepción naturalista del hombre, típica del mundo moderno. En el Renacimiento surgen las corrientes antropocéntricas como reacción al teocentrismo medieval, pero uno y otro son deficientes. Para Maritain el ideal cristiano del medievo está pasado, aunque reconoce su grandeza, por que la excesiva supeditación de lo terreno a lo sobrenatural es algo en sí defectuoso. El

defecto de la cristiandad medieval no estuvo en ser verdaderamente cristiana, sino en la poca valoración de lo temporal. Del mismo modo, dirá él, el defecto del humanismo moderno no está en ser humanismo, sino en su carácter antropocéntrico. Entonces -dice Maritain- hay que crear un nuevo humanismo, un humanismo integral que sirva de base a la cristiandad futura (cfr. Pablo VI, *Populorum progressio*, n. 20). Este nuevo humanismo se debería hacer teniendo presente a Dios.

"En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios: tampoco sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios"

(Humanismo integral).

Podría surgir así una nueva cristiandad pluralista, que aceptara la legítima autonomía de lo temporal, fomentase la libertad de las personas y promoviese la paridad esencial de los distintos factores de la producción: capital y trabajo. Los cristianos serían conscientes de que el trabajo común de los hombres en el mundo no es tanto una obra divina como una obra humana penetrada por la caridad.

Un campo en que se advierte la influencia de Marcel es en su concepto de persona, que a su vez influiría en el personalismo de Mounier.

El hombre es individuo por lo que tiene de materia y es persona por lo que tiene de espiritual. En cuanto a individuo es parte de la sociedad y a ella se debe, pero la persona no es para la sociedad, sino la sociedad para la persona, ya que ésta, por su condición espiritual, no tiene otro fin que Dios. Es su condición espiritual la que da al hombre su dignidad absoluta. Consecuente con ello, afirma que la única forma política que hoy responde a las exigencias de la naturaleza humana es una democracia personalista.

Maritain ha tenido muchos seguidores y algunos de sus pensamientos han sido citados por los últimos papas, pero ha tenido también grandes detractores por su planteamiento de las relaciones entre religión y política, y su modo de entender la distinción entre individuo y persona.

En su última obra *Le paysan de la Garonne*, el propio Maritain se lamenta del sesgo que habían tomado algunos de sus pensamientos, cuando habían sido llevados a últimas conclusiones.

"Gracias, sobre todo, pienso, a Emmanuel Mounier, la expresión personalista y comunitaria se ha vuelto una tarta de crema para el pensamiento católico y la retórica católica francesa. Yo mismo no dejo de sentirme, en parte, también responsable. En una época en que era importante oponer a los slogans totalitarios otro slogan, pero verdadero, empleé gentilmente mis células grises y finalmente adelanté en uno de mis libros de aquel tiempo la expresión de la que hablamos; y es de mí de quien creo Mounier la sacó. Es justa; pero viendo el uso que de ella se hace ahora, ya no me siento tan orgulloso. Ya que después de haber pagado un lip-service al personalismo está claro que es lo comunitario lo que gana".

6.2.5.3 Emmanuel Mounier

Nació en Grenoble en 1905 y murió en París en 1950. Empezó estudiando medicina y abandonó a los dos años para estudiar filosofía con Chevalier. Tuvo una gran influencia de Charles Péguy y fue amigo entrañable de Jean Guitton y Jacques Maritain. En 1932 fundó la revista *Esprit* a la que dio una dirección de progresismo cristiano por lo que, incluso, se habló de una condena por parte de Roma, aunque no llegó a darse. Fue encarcelado varias veces por los nazis.

El pensamiento y la acción de Mounier constituyen un complejo y rico programa de personalismo-comunitarismo. Sus ideas se pueden sintetizar como una superación de dos humanismos incompatibles con la fe cristiana: individualismo y comunismo. Mounier considera que la razón de la decadencia del propio individuo humano, que se había venido gestando en Occidente desde el Renacimiento, estriba en el individualismo. Decide que, por tanto, hay que rehacer el Renacimiento, salvando los perjuicios que éste tenía: la ignorancia del destino comunitario y la confusión de la libertad del hombre con la insolidaridad con los demás.

Frente a la crisis del individuo aparecen las soluciones de tipo totalitario, sistemas que, según Mounier, son tan inhumanos y negadores de la libertad del hombre como el capitalismo.

"El verdadero mal del siglo está en que, por lo general, falta la persona en todos. Dos enfermedades le afligen de modo permanente: el individualismo y las tiranías colectivas. Hoy se hallan en su máxima virulencia, y sus efectos se suman, dado que no son sino dos bases del mismo mal".

(Revolución personalista y comunitaria).

En el personalismo de Mounier está implícita una cierta metafísica de la persona, de los valores; se trata de una actitud ético-metafísica resumible en rehusar el modernismo y desprenderse del integrismo. Para ello, estudia al hombre como persona, y encuentra en ésta tres dimensiones básicas: 1) vocación (dimensión espiritual hacia lo universal); el hombre es llamado por Dios y ésta es su dimensión esencial; 2) encarnación (dimensión espiritual hacia abajo); toda realidad humana debe estar inserta en lo terreno, que de ningún modo puede ser extraño al hombre; 3) comunión (dimensión espiritual a lo ancho); por la que todo hombre debe estar abierto a los demás y unido a todos los hombres de modo esencial.

Según estos principios, el hombre como persona trasciende la individualidad, de aquí que se defina el personalismo de Mounier como un transpersonalismo. Persona y comunidad son contrarios que se complementan dentro de la dialéctica del amor (existir es amar). La persona se trans-pasa mediante la comunicación de los valores. La persona al comunicarse, se eleva y se transforma.

La persona se mide por sus actos originarios, que Mounier reduce a cinco fundamentales: salir fuera de sí, comprender, tomar sobre sí, dar y ser fiel. Así, dice: "La persona se gana perdiéndose; se posee, dándose", expresiones con evidentes resonancias evangélicas. Ser persona sin dejar de ser individuo es la afirmación capital mantenida por Mounier al hacer del principio de comunicación un correlativo del principio de individuación dentro del hombre.

Mounier intenta poner en marcha un pensamiento cristiano que pueda comprometerse en lo social; ya el nombre de su obra *Manifiesto personalista*, en contraposición al *Manifiesto comunista* de Marx, es lo bastante significativo.

Sin discutir la intención cristiana que rige el pensamiento y la acción de Mounier, el influjo que ha tenido en los ambientes cristianos ha dado lugar a veces a aproximaciones al marxismo.

Esas aproximaciones que no están de acuerdo con la doctrina social cristiana, expuesta celosamente por los papas del último siglo, han producido frutos amargos en la Iglesia. Uno de los más recientes son, sin duda, aquellas formas de teología de la liberación que han sido rechazadas de plano por el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Libertatis nuntius*, del 6-VIII-84.

6.3 Antihumanismo estructuralista

6.3.1 El pensamiento estructuralista

El estructuralismo tuvo su origen en las innovadoras teorías lingüísticas del suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913).

Su primer principio es que la lengua es una realidad en sí, y esto le lleva a prescindir de cuál es su origen y cuáles las relaciones entre la lengua y la mente humana. Dice que ha de ser estudiada con un método semejante al de las ciencias naturales y exactas.

Su segundo principio es que la lengua es un sistema de relaciones internas entre los signos. Su valor es la pura relación entre ellos.

Los discípulos de Saussure consideran que los modelos lingüísticos proporcionan la clave para analizar todos los aspectos de la cultura humana, porque ésta consiste en sistemas de signos. Con este método se analizan el arte, los mitos, la religión, el parentesco, la comida, los usos, las instituciones sociales, etcétera.

En líneas generales, el pensamiento estructuralista se inscribe dentro de la tendencia contemporánea a la teoría matemática de grupos y conjuntos. Supone que un todo no es la suma de sus partes, sino una totalidad regida o compuesta por relaciones internas, que constituyen una estructura.

Estructura según Lévi-Strauss (uno de los más representativos pensadores estructuralistas) es: "Un sistema cuyos elementos son tales, que una modificación cualquiera de uno de ellos arrastra una modificación de todos los otros" (Antropología estructural).

Saussure no habló de estructura, sino de sistema y lo definió como: una totalidad solidaria, de modo que cada elemento se defina por su relación con los demás.

6.3.2 Aplicación del estructuralismo a las ciencias humanas

Los discípulos de Saussure intentan aplicar el método estructuralista a todos los ámbitos de la vida humana y al hombre mismo.

El elemento común de todos los estructuralismos es el predominio de la estructura sobre los acontecimientos humanos individuales.

El método estructural se ha aplicado a la antropología, sociología, psicoanálisis, marxismo, filosofía, etcétera.

6.3.3 La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss

La clave de los análisis estructurales de Lévi-Strauss está en la relación que él dice que hay entre cualquier manifestación humana y un inconsciente dotado de una estructura o sistema categoría_i, independiente del sujeto, que condiciona todas las

manifestaciones de la vida consciente sin que el sujeto humano pueda normalmente darse cuenta de ello.

Este inconsciente cultural puede ser conocido a través del estudio de los mitos y símbolos, que serían manifestaciones superficiales de la estructura profunda.

Por este camino pretende explicar cualquier fenómeno humano: cultura, religión, costumbre, instituciones, etcétera.

Es claro que semejante doctrina puso los cimientos para un antihumanismo materialista, que lleva a lo que se ha llamado la muerte del hombre.

6.3.4 La psiquiatría estructuralista de Jacques Lacan

Para este autor, el inconsciente no es el de cualquier estructuralista, sino el de Freud. Pero dirá:

"No se trata de una analogía, sino que quiero decir que su estructura es exactamente la misma del lenguaje".

(Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan, de P. Caruso).

Por tanto, concluirá que el sujeto (el hombre individual) no es la fuente última de su propia actividad, sino que la estructura lingüística constituye al sujeto, que a su vez funda la realidad.

Se ve claro que también para Lacan el hombre no existe como sujeto.

6.3.5 La filosofía de la muerte del hombre de Michel Foucault (Ic., '26-1984)

En su obra *Las palabras y las cosas* (París, 1966), que es una historia estructuralista de la ciencia, abunda en la abolición del sujeto humano. Muy cerca del nihilismo, profesa la desaparición del hombre.

"Las ciencias humanas no nos conducen en modo alguno al descubrimiento de algo que sería lo humano -la verdad del hombre, su naturaleza, su nacimiento, su destino; en realidad, las ciencias del hombre, se ocupan de otras cosas distintas, como sistemas, estructuras, formas, combinaciones, etc." (P. Caruso, op. cit.) "...el hombre deja de ser sujeto de sí mismo lo que hace posible al hombre en el fondo es un conjunto de estructuras que, ciertamente, puede pensar, describir, pero de las cuales la conciencia humana ya no es el sujeto.

(ibíd.)

El hombre sería una invención del siglo XVIII, ya caduca. ¡El "hombre" ha muerto! Ningún humanismo es posible ni deseable.

Se puede resumir el pensamiento de estos tres autores en la siguiente conclusión:

- rigurosa inexistencia del hombre como sujeto;
- carácter ilusorio de la conciencia;
- rigurosa inexistencia del hombre como sujeto;

6.3.6 El antihumanismo teórico de Louis Althusser

Este pensador marxista en su artículo *Marxismo y Humanismo*, que recoge sus ideas principales, y en consecuencia con sus principios, sostiene que el marxismo es un antihumanismo y que la concepción del mismo como un humanismo (tan difundida por otros marxistas a raíz sobre todo de la publicación de los escritos del joven Marx) es ideología burguesa y oportunista:

"Desde el ángulo estricto de la teoría se debe entonces hablar abiertamente de un antihumanismo teórico de Marx, y se debe ver en este antihumanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo y de su transformación práctica. Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre, Todo pensamiento que se reclame de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos, teóricamente sólo sería cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento ideológico premarxista que pesaría sobre la historia real y correría el peligro de conducirla a callejones sin salida".

En definitiva, Althusser -que ha transvasado a la exégesis del marxismo los principales motivos del estructuralismo francés- acaba desembocando en uno de sus más significativos tópicos: la muerte del hombre.

La polémica entre los marxistas franceses ha sido muy iluminadora (cfr. R. Garaudy, *Structuralisme et "mort de l'home"* en *La Pensée*, p. 135). Denuncia que la estructura se puede convertir en una alienación esterilizadora (ibíd.), precisamente cuando la actual situación economicosocial, dice, apunta a una progresiva prevalencia en la producción de los valores humanos y sociales sobre los simplemente técnicos. Es decir, con su tendencia a hacer del hombre el apéndice de carne de la máquina de acero.

6.3.7 Su valoración

El estructuralismo tiene valor y legitimidad innegables como método lingüístico. Pero lo han sacado de su sitio.

Los estructuralistas, con motivo de estudiar la lengua, suprimen al que habla y piensa. Es como si un químico, que para estudiar el azufre es natural que prescindiera del yacimiento del que fue extraído, negara la existencia de ese yacimiento.

Para los estructuralistas no sólo la estructura lingüística no es causada por la inteligencia humana, sino que ésta consiste simplemente en las estructuras lingüísticas.

Para ellos no es el mundo el que funda el lenguaje, sino que la lengua constituye al mundo. El lenguaje sería la única realidad omnipotente y creadora del mundo.

Según esto, la cultura y todos sus objetos: la naturaleza, Dios, los dioses, el bien, el mal, la comida, lo bello, lo feo, el parentesco, etc., están configurados por una estructura lingüística.

La totalidad humana es un lenguaje y sólo eso; la llamada realidad sólo existe en forma de lenguaje.

En la base de estas doctrinas están las de Marx y Freud. Los estructuralistas comparten con ellos el método de la sospecha: lo decisivo es el fondo impersonal, que para Marx es la infraestructura económica y para Freud, el inconsciente.

"Los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen"

Cita Lévi-Strauss a Marx.

(ibíd.)

En definitiva, el estructuralismo niega la existencia del hombre mismo, del yo, del sujeto. Es en el fondo un racionalismo y un materialismo, antihumanismo y, naturalmente, ateo.

VISIÓN COHERENTE DEL HOMBRE SEGÚN EL VATICANO II

1. Cada hombre es una persona insustituible, creado a imagen y semejanza de Dios, posee un alma inmortal y la capacidad de conocer y amar a su Creador.
2. El fin del hombre, que trasciende todo ¡o terreno, es participar en la vida divina.
3. El mundo es bueno, puesto que ha salido de las manos de Dios. El hombre es superior a todas las realidades materiales; pero no las desprecia, sino que las domina y las perfecciona con su trabajo.
4. El hombre es un ser social y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás. La fraternidad y el amor a los demás hombres será la manifestación y signo de su unión con Dios.
5. El hombre, creado bueno por Dios, tiene una tendencia al mal, producida por el pecado original, que le rebaja y le impide alcanzar sin la gracia su propia plenitud.
6. El hombre es libre. Con su libre capacidad de decidir es capaz de alcanzar las más altas cotas o hundirse plenamente.
7. El hombre descubre en su conciencia una ley escrita por Dios en su corazón, la llamada ley natural, que le marca el camino del bien y del mal.
8. La dignidad del hombre estriba en la fidelidad a su conciencia, que manifiesta el amor y la sabiduría de Dios, a la que debe cuidar para que no se deforme y caiga en el error.
9. La muerte es el máximo enigma de la vida humana. Pero no es una destrucción del hombre, sino un paso a una perfección superior; pues su alma es inmortal, y alcanza su plenitud en la resurrección final.

(confróntese GS, PI, e. I).

7 El sentido de la vida y la dimensión religiosa del hombre

7.1 El hecho de la religión

Si observamos la historia de la humanidad, los hechos llevan a dar una definición del hombre como homo religiosos (hombre religioso), ya que una de las constantes de las sociedades humanas ha sido la existencia de la religión. Incluso cuando el sentido religioso se ha deformado, o en los pocos casos en que parece haberse perdido, los hombres han construido ídolos o absolutos a los que veneran con un sentido que llega a ser religioso: el dinero, el placer, la historia, o, incluso, la materia sin más, y que sustituyen al verdadero Dios.

El hombre es religioso en virtud de su racionalidad, no en virtud de su animalidad. La pérdida de Dios es consecuencia de un error de la razón -con alguna frecuencia culpable; lo natural es ser religioso, como lo natural es que los hombres hablen y piensen, aunque existan mudos y oligofrénicos.

En los últimos tiempos, al progresar los estudios sobre las religiones más primitivas y su evolución hasta los tiempos actuales, se observa que cuanto más antiguas son éstas, más depurado es su sentido de Dios. En algunos casos se deslizan después hacia el politeísmo, que, en algunas ocasiones, deriva a su vez hacia el henoteísmo (preeminencia de un dios sobre los demás). En otros casos, el cambio es hacia el panteísmo, que considera que todo el mundo es divino e identifica a Dios con el universo. Estas comprobaciones recientes han superado las teorías racionalistas, para las cuales lo más antiguo era el animisi-no, al que seguiría el politeísmo, para desembocar, por fin, en el monoteísmo. Estas teorías son apriorísticas y no han encontrado confirmación en hechos comprobados, sino, como acabamos de ver, todo lo contrario.

7.2 La religiosidad en el hombre antiguo

Las formas antiguas de religiosidad se pueden clasificar en cuatro grandes grupos:

La telúrica, la celeste o uránica, la étnico-política y las místicas.

7.2.1 Religiones telúricas

La palabra latina tellus significa tierra, pero más bien en un sentido sagrado, pues para el profano se usaba la palabra terra. En estas religiones, el papel primordial lo tiene la percepción de la potencia de la vida y de la tierra. Tan importante es este fenómeno que, probablemente, la forma más arcaica de representar a la divinidad fue en forma de tierra.

La manifestación de vida y poder que más admira a los hombres es la fertilidad de la tierra y la maravilla de la fecundidad animal o humana. Ven en ello una manifestación de la divinidad, la cual, aunque su acción vaya unida a los ciclos de la fertilidad agraria, consideran con un carácter personal.

Estas religiones se manifiestan muchas veces a través de animales, y uno que ocupa un lugar muy destacado es la serpiente, que sale de la tierra, se arrastra por ella y en sus entrañas se esconde, viniendo a ser así una imagen viva de la fecundidad telúrica. También otros animales aparecen en las pinturas rupestres y en el arte mediterráneo, como el buey-toro Apis en Egipto, el toro mitraico, el

minotauro minoico, etc. Es conveniente resaltar que estos animales no eran adorados en sí mismos, sino como manifestaciones de la divinidad, que les dotaba de fuerzas divinas muy beneficiosas.

Es probable que la costumbre de enterrar a los muertos proceda de estas religiones en que tendría el sentido de una vuelta a la tierra, que les dio vida.

7.2.2 Religiones celestes o uránicas

Parece que en su origen había en ellas un cierto monoteísmo, pero el politeísmo posterior se hizo muy fuerte, como es patente en el caso de griegos y romanos. Aún era más exagerado el caso del panteón de Babilonia, donde llegó a haber más de tres mil dioses.

La característica más general de estas religiones es la separación entre la divinidad y los hombres, de modo que, aunque muy pronto pasaron a ser fuertemente politeístas, siempre permaneció el respeto y separación, entre dioses y hombres. Éstos no pueden traspasar el umbral de los dioses, y si lo intentan son fuertemente castigados.

Son muy frecuentes en estas religiones las representaciones antropomórficas de los dioses y diosas. Es notoria también la falta de representación animal. En su origen suelen estar asociadas a pueblos pastores, mientras que las religiones telúricas se relacionan más bien con pueblos agrícolas.

7.2.3 Religiones étnico-políticas

Según esta concepción, cada pueblo o Estado tiene su propia religión. El individuo está fuertemente ligado a su sociedad o patria, y con ella a su religión. Como las anteriores, estas religiones carecen de fundador conocido y constituyen el lazo de unión de dichos pueblos, que acuden a sus dioses en busca de protección y prosperidad. Los pecados atraen catástrofes sobre el conjunto del pueblo. Lo civil y lo religioso van tan unidos que delito y pecado vienen a ser la misma cosa.

Son muy rigurosas en cuanto al culto. El monarca o faraón será representante e intermediario entre los hombres y sus dioses nacionales. Suelen ir unidas a un nacionalismo exclusivista, con la ausencia de deseos de expansión de la propia religión. En la organización social de estos pueblos se dan con frecuencia castas muy cerradas.

7.2.4 Religiones místicas

En las luchas entre los pueblos de religión celeste (principalmente indoeuropeos) y los de religión telúrica (mediterráneos) perdieron estos últimos. Pero al descender el vigor de las religiones étnico-políticas, resurgió lo telúrico, que había permanecido oculto o socialmente marginado: aparecieron los misterios dionisiacos y órficos, sobre todo en el Mediterráneo oriental. Aún en nuestros días permanecen algunas formas místicas, tales como períodos de ayuno, abstinencia sexual temporal, danzas, afeitado de cabeza, cambio de nombre, uso de agua purificadora, manipulación de serpientes, trances extáticos, ritos secretos, etcétera. Así ocurre, por ejemplo, en Brasil, Cuba, Haití y Trinidad, lugares donde en siglos pasados se desarrollaron notablemente entre los esclavos negros el vudú y formas similares.

En las iniciaciones místicas es frecuente el desequilibrio o locura, quizá producida por histerismo o drogas. En cualquier caso se busca una especie de éxtasis (el alma está como fuera de sí), de ahí el entusiasmo (del griego entheusíasmos, poseído por un dios). En muchos casos las iniciaciones místicas acababan en orgías. Una de las características frecuentes de estas religiones es el secreto y la separación,

respecto a la mayoría, de grupos de iniciados. Aunque vaciados en parte de su contenido religioso, algunos de estos modos de religiosidad perviven en nuestros días.

7.3 Análisis del hecho religioso

Hay algunos elementos fundamentales que aparecen en las principales religiones. Se pueden destacar los siguientes:

7.3.1 El "ámbito" de lo sagrado

Todos los elementos (personas, cosas, acontecimientos) que componen una religión se caracterizan porque están como envueltos en una "atmósfera" o "clima" especial.

Lo sagrado se distingue de lo profano no como si fueran realidades distintas, sino como maneras distintas de vivir lo mismo. Así, un creyente mira el universo como la grandeza de las obras de Dios, que manifiestan su bondad y su amor. Un ateo lo considerará, en cambio, nada más que el fruto de una evolución ciega, que es fruto del azar.

El ámbito de lo sagrado es el de lo definitivo y último.

7.3.2 El misterio

Religión significa relación con Dios. Por eso, lo sagrado surge de la relación con ese Ser que llamamos Dios. Una cosa es sagrada cuando es referida a Dios. Una persona es religiosa cuando se relaciona con Dios.

Pero Dios es absolutamente superior al mundo y al hombre. Dios es "infinito", "eterno", "todopoderoso", etc.

El hombre, dada su limitación, no puede conocer a Dios como conoce las cosas del mundo. Pero puede conocerle a través de las "huellas" de Dios que hay en la creación. Por eso, la Sagrada Escritura y la Iglesia enseñan como una verdad de fe que el hombre puede conocer al Creador, con su inteligencia, por medio de las criaturas, dada la semejanza que éstas tienen con Dios. Ese conocimiento no será perfecto, porque tampoco la semejanza es perfecta, pero sí verdadero.

Esa superioridad de Dios produce en el hombre diversas reacciones:

Algunas religiones pueden haber tenido su origen, o deben mucho al temor, aunque las más antiguas veneran la divinidad concebida como diosa madre y resaltan su cercanía amable y benéfica.

Menos aún surgió el cristianismo del temor, porque adora al Dios Amor y fue instituido por Jesucristo, Dios-hombre, muerto en la Cruz por amor del Padre y de los hombres.

Ciertamente, en algunas religiones la divinidad aparece, sobre todo como lo tremendo y fascinante. La experiencia de lo tremendo proviene de la desproporción entre la grandeza de Dios y la limitación del hombre. El hombre queda como anonadado y sobrecogido.

La experiencia de lo fascinante es como la otra cara de la moneda. El misterio de Dios, a la vez que anonada, atrae irresistiblemente, cautiva, fascina. Sobrecoge y, a la vez, llena de paz y confianza.

En el hombre surge el respeto a la adorable Majestad de Dios, al que invocará como Santidad, mientras se reconoce miserable.

Dios es, por tanto, completamente distinto del mundo. Es lo que se quiere expresar cuando se dice que Dios es trascendente al mundo. Pero esa trascendencia o "lejanía" de Dios respecto al mundo y al hombre, no impide que Dios se haga presente y cercano. Dios no creó el mundo y después se desentendió de él, como decían algunos filósofos.

Esa presencia es totalmente "gratuita,,. Dirá San Juan en su primera carta: "En esto está el amor, no en que nosotros amáramos a Dios, sino en que Él nos amó a nosotros" (4, 10).

7.3.3 La respuesta del hombre Como el hombre es un ser inteligente y, por tanto, libre, puede no responder a esa presencia fascinante y amorosa de Dios.

La actitud religiosa consiste en reconocer al Ser Supremo y buscar en Él la salvación. Exige considerar a Dios como el "centro" de la vida y abandonarse y entregarse a Él. Precisamente es así como el hombre adquiere su plenitud, no como una conquista de sus propias fuerzas, sino como fruto de la "-gracia" divina.

7.3.4 Manifestaciones de Dios

El misterio, de Dios se hace presente al hombre mediante las obras de Dios. Por eso se dice que "los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos" (Sal. 19, 2).

Se puede, por tanto hablar de una "revelación natural" o cósmica, en el sentido de que las criaturas "descorren el velo (sentido etimológico de "revelación") que oculta el infinito misterio de Dios. Tanto las criaturas irracionales como el hombre en su interioridad son vías de acceso al conocimiento de Dios.

Pero el conocimiento natural de Dios es muy imperfecto e incompleto. Además, los pecados del hombre oscurecen su inteligencia y desvían su voluntad. Por ello, es también una verdad de fe para los católicos que era muy conveniente, incluso moralmente necesario, que Dios se manifestase a Sí mismo y diera a conocer los decretos eternos de su voluntad. Es lo que se llama "revelación sobrenatural", que ha tenido su plenitud en Jesucristo y se cerró con la muerte del último Apóstol.

A su vez, el hombre necesita expresar la vivencia interior del misterio de Dios en realidades y actos concretos. Surgen así los lugares sagrados, los tiempos sagrados, fiestas, la oración, el ayuno, la limosna, las peregrinaciones, etcétera.

Todas estas manifestaciones son necesarias para que exista la religión, dada la condición corporal del hombre.

7.4 Las grandes religiones históricas

"La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres, (NA, n. 2).

7.4.1 Brahmanismo. Hinduismo

En la historia del brahmanismo se distinguen tres grandes períodos, cada uno de los cuales representa, en realidad, un tipo característico de religión.

Son: 1) vedismo o período más antiguo; 2) brahmanismo, en sentido estricto, período filosófico, que se caracteriza por una concepción panteísta del mundo; 3) hinduismo, el período final y más largo, cuyo comienzo es aún anterior a Cristo, y que tiene un carácter teísta. Este breve estudio de las religiones de la India, se centrará en el hinduismo, que es la que hoy subsiste.

7.4.1.1 Fuentes

Las fuentes religiosas del hinduismo son: los textos llamados tradiciones, es decir, los grandes poemas de la literatura india como el Mahabharata y el Ramayana. Junto a estas fuentes escritas hay otras constituidas por expresiones artísticas, como imágenes y templos, que han sido de gran utilidad para el conocimiento del hinduismo.

7.4.1.2 Doctrina

La noción hinduista de Dios es una síntesis del Absoluto monista, brahman, tomado de los upanisadas (reflexiones filosóficas de los brahmanes en el período védico) y la creencia en un ser supremo, que es extraña al brahmanismo. Resulta una especie de panteísmo llamado panenteísmo: "Todos los seres están en mí, pero yo no estoy en ellos".

En cuanto al origen del mundo, el hinduismo profesa una creencia sobre una evolución cíclica del universo a lo largo de toda la eternidad. En distintas etapas el mundo se destruye y se rehace y así eternamente.

Los hombres nacen divididos en castas cerradas, lo que hace que no todos los hombres sean iguales, ni puedan ejercer los mismos oficios.

La escatología hindú viene dominada por la teoría de la metempsicosis, según la cual las almas pasan por una serie de existencias mejores o peores según sus buenas o malas obras, hasta llegar a la unión con el dios trascendente.

7.4.1.3 Ética

Los caminos para la salvación son: la entrega a Dios, el camino de las obras (obligaciones éticas) y el de la meditación.

Las obligaciones éticas comunes a todos los hindúes son: sinceridad, pureza, no violencia, autodominio y cumplimiento fiel de los preceptos rituales.

El camino de la meditación es lo que se logra con el yoga, cuyo fundamento filosófico está en que la salvación sólo puede alcanzarse cuando se logra reprimir totalmente el incesante cambio de ideas y deseos; una vez tranquilizada, la conciencia recobra su propio y verdadero ser.

7.4.2 Budismo

El budismo fue fundado por el príncipe Siddharta Gautama, quien comprobó un día, en uno de sus paseos viendo un anciano, un enfermo, un cadáver y un asceta, que la vida era dolorosa, ya que el hombre está continuamente amenazado por la pérdida de lo que ama. Entonces abandonó su palacio y su familia y se dedicó a la vida eremítica con ásperas mortificaciones, hasta que alcanzó la buddhi o iluminación de la verdad.

Esta iluminación le hizo ver: 1) que la existencia es dolorosa; 2) que el deseo es el origen del dolor; 3) que para suprimir el dolor hay que suprimir los deseos liberándose de ellos; y 4) que esto se logra por el noble sendero con sus ocho divisiones: fe justa, resolución justa, palabra justa, acción justa, vida justa,

tendencia justa, pensamiento justo y meditación justa. El budismo está hoy dividido en múltiples sectas, dispersas en los muchos países por donde se extendió desde la India.

7.4.2.1 Fuentes

A lo largo de la historia se han reunido varias asambleas para fijar las reglas de la doctrina y la moral que habría de seguirse. La primera de éstas tuvo lugar pocos días después de morir Buda. Ahí, dos discípulos del maestro fijaron de memoria una serie de cánones, o reglas, sobre la doctrina y la moral. Cien años después hubo la segunda asamblea, que dio origen al primer gran cisma budista. En el año 256 a.C. se reunió la tercera asamblea que fijó el canon pali tal y como se observa hoy en Sri Lanka. Estos cánones son muy interesantes para conocer el pensamiento budista.

7.4.2.2 Épocas y corrientes

En el budismo se han diferenciado tres corrientes, aparecidas en épocas distintas y que se han ido solapando unas con otras. Así, se puede hablar de: un budismo primitivo, el pequeño vehículo y el gran vehículo.

1. El budismo primitivo tomó muchas cosas del brahmanismo, como la metempsicosis, pero suprimió las castas. La nueva religión no consideraba la salvación como algo exclusivo de una casta, ni de las prácticas rituales que sólo los sacerdotes podían hacer, sino que todo individuo podía alcanzar por sí mismo la liberación de los sufrimientos.

Buda nunca fue considerado como un dios, fue en una etapa posterior cuando se le divinizó. La adscripción de los prosélitos se hacía por un acto de fe en el Iluminado. Era solamente su fe en Buda lo que les llevaba a la salvación. Este budismo se podía vivir: siguiendo la vida ordinaria o como monjes errantes que vivían exclusivamente de limosna.

2. Pequeño vehículo -hinayana- se llama en el budismo a una doctrina estrechamente ligada a los monjes organizados en órdenes. Los monjes errantes se agruparon en monasterios y empezó la filosofía budista. La salvación pasó a ser algo dependiente de la estricta observancia de las reglas monacales. La salvación llega cuando el hombre, el santo, libre ya de todo deseo, deja de renacer y entra en el nirvana, cesación definitiva de todo sufrimiento.
3. El gran vehículo -mahayana-, surgió porque la reforma racionalista del pequeño vehículo no fue aceptada por la mayor parte del mundo budista, pues su carácter austero le impedía ser una religión de masas. Se caracteriza por su actitud mística que sólo da importancia a lo absoluto prescindiendo de lo contingente, que se considera una forma errónea de concebir la realidad, que es una: el hombre, las plantas, e incluso Dios son lo mismo. Por eso, es indiferente que muera un hombre o que nazca una hormiga porque: "ayudando a otro, lo mismo al dios que a la hormiga, el hombre se ayuda a sí mismo"

(cfr. F. Kujnig, Cristo y las religiones de la tierra, t. 111, página 263).

Consecuencia de esta actitud es la negación de la persona humana, que es irreal, puesto que no es más que una individualización ilusoria de una entidad universal homogénea, lo que lleva a una solidaridad afectiva con todo lo creado. Para el mahayana, la salvación consiste en el abandono por parte de la persona de su aislamiento para hacerla entrar dentro del Uno absoluto y trascendente.

En general, todas las doctrinas budistas son más una filosofía ética, que una religión.

7.5 El sentido de la vida

El hecho religioso es inseparable de la pregunta sobre el sentido de la vida. Todo hombre necesita respuesta a estas dos preguntas: ¿por qué vivo? ¿Para qué vivo? Si no se acepta la existencia de Dios, el sentido de la vida se ha de agotar, necesariamente, en las realidades materiales; la muerte resulta, entonces, una incógnita insoluble para el corazón humano, que aspira, a la inmortalidad, a la felicidad, y la perfección.

No pensar en Dios, como propugna el agnosticismo, deja el problema suspendido en el aire provisionalmente, pero, tarde o temprano, la necesidad de respuesta se hace acuciante, ya que no se puede vivir una vida propiamente humana sin saber por qué y para qué se vive.

Sólo la religión, apoyada por el razonamiento filosófico, permite hallar sentido a los interrogantes más profundos del hombre y conocer por qué y para qué se vive. Después, como piezas de un rompecabezas que van encajando sucesivamente, adquieren también sentido las diferentes actividades humanas: trabajo, familia, descanso, oración, alegría, muerte, dolor, etcétera.

El hombre necesita legitimar su existencia, que, a veces, es penosa. A esta necesidad subjetiva responde la religión con la realidad objetiva de Dios. Los sufrimientos y golpes del destino son, muchas veces, especialmente apropiados para colocar ante la realidad divina al hombre que se ve entonces en la necesidad de extender su mano hacia una fuerza, que representa para él salvación y ayuda.

La idea religiosa da sentido a la vida del hombre, y el desarrollo de esta idea supone un enriquecimiento del espíritu humano. La clave más alta de valores la constituyen los valores de lo santo y lo divino; de ahí que cuando el hombre recibe en sí mismo el mundo de lo divino, eleva su ser a la perfección (cfr. F. König, Cristo y las religiones de la tierra, t. 1, p. 60). La apertura hacia Dios enriquece al hombre. La ausencia de vida religiosa le empobrece. De tal modo que el dilema llega a ser: "O Dios, o el absurdo", o más aún, "O Dios, o la nada".

Junto a la idea de Dios, toda religión proporciona una idea de lo que es el hombre. Esta concepción del hombre será más completa, cuanto más perfecta sea la idea de Dios. Cuando se prescinde de Dios -conscientemente o no- se elabora una idea del hombre incompleta. Como decía Pablo VI: "Un humanismo sin Dios, es inhumano". Muchas de las características de nuestro tiempo (miedo a la vida, aborto legalizado, eutanasia, violencia, utilización de cualquier medio para conseguir fines materiales, etc.) son propias de la pérdida del sentido de Dios y de la consiguiente deshumanización de la vida.

Por eso, una de las mejores defensas de la religión consiste en mostrar cómo da a conocer una visión del hombre más certera, más completa y, al mismo tiempo, más optimista.

7.5.1 Las religiones de China y Japón

En China, hace ya muchos años, sistemas de los más variados orígenes se fundieron íntimamente en una religión sincrética, de tal manera que hoy, la gran mayoría de los fieles, no tiene conciencia de que entre los elementos que componen su religión haya el menor antagonismo. Las ideas religiosas de la China de nuestro tiempo son una combinación de conceptos primitivos chinos, con otros traídos por

los budistas y taoístas. Las religiones de China, en sentido estricto, no se pueden llamar religiones, porque carecen de rito sacrificio], son, más bien, filosofías éticas.

7.5.2 Confucianismo

Confucio nació en el año 551 a.C., de familia humilde. Fue funcionario. Se presentaba a sí mismo como un transmisor de la Antigüedad, centrando su pensamiento en la ética y la política. Murió en el año 479 a.C. y su discípulo Mencio dio forma a su pensamiento.

7.5.2.1 Doctrina

Para Confucio, Dios -él le llama el cielo- es una fuerza superior que contiene el mundo y fija, según sus planes, el curso de los acontecimientos. Para Confucio, el cielo es un ser personal y pensante. Confucio, además del cielo, admitía la existencia de dioses y espíritus celestes y terrenos, a quienes se hacía ofrendas; también se hacían a las almas de los difuntos, a las que se consideraba presentes.

7.5.2.2 Ética

El hombre tenía que practicar la virtud para hacer posible la vida de la comunidad. De ahí que Confucio dé una gran importancia a la práctica de todas las virtudes sociales, sobre todo a las que hacen referencia a la vida familiar y a la obediencia al Estado, que era creación del cielo.

El cielo premia la virtud y castiga la maldad con castigos o premios terrenos. La norma de actuación del hombre es su conciencia, que el cielo le ha dado.

Confucio no pretendió nunca hacer una religión, ni una filosofía, sino recopilar la doctrina y los pensamientos tradicionales, a los que, más tarde, sus discípulos dieron forma. Siglos después, los emperadores de la dinastía Han, por razones políticas, hicieron del pensamiento de Confucio la religión del imperio y se dio a Confucio un culto meramente civil. Entre otros errores morales se encuentra que admite y alaba la poligamia, lo que va contra la ley natural.

7.5.3 Taoísmo

El taoísmo nació en la misma época que el confucianismo, pero así como Confucio no pretendió crear nada nuevo, el taoísmo es una creación de su fundador Lao-tse, nacido en el año 604 a.C. Escribió el libro que contiene su doctrina sobre el tao, aunque hay quienes opinan que este libro es una recopilación posterior hecha por algún discípulo.

7.5.3.1 Doctrina

El tao es la noción esencial del nuevo sistema. La cosmogonía taoísta se puede describir brevemente de esta forma:

Del tao procede el mundo visible, aunque no se explica el cómo. El tao ha atravesado por tres estadios diferentes: uno antes de la creación del mundo, en que el tao permanece en su propio ser. Otro, en que como desarrollo del tao, aparecen el cielo, la tierra y todos los seres. Finalmente un tercero, en que el tao actúa en el universo, es decir, gobierna el mundo desde el cielo. Todas las cosas existen por-que el tao las llena. La noción de tao es claramente panteísta y emanantista, pues todo el mundo es desarrollo del tao.

La felicidad consiste en la posesión del tao, que, como es eterno, lleva a la inmortalidad. Para poseer el tao hay que renunciar al heroísmo, a la ambición y a las pasiones.

7.5.3.2 Ética

La virtud que se basa en el tao es inconsciente: el hombre que la posee no se da cuenta de que la tiene, y la logra sin lucha. Para Lao-tse, como el tao actúa en calma, lo perfecto es la imitación del tao; por tanto, no debe haber lucha ascética, ni esfuerzo, sino que hay que obrar reposadamente como la naturaleza.

Este quietismo rebaja la dignidad del hombre, quien ni participa ni coopera en su salvación. La moral está orientada hacia un egoísmo mortificante y tiene un fondo pesimista. En el aspecto social es poco educativa y progresista, pues tiene como fin enseñar a los gobernantes que su deber principal es conservar al pueblo pacífico e ignorante.

7.5.4 Sintoísmo

El sinto es la suma de la totalidad de las creencias y prácticas religiosas tradicionales del pueblo japonés, que existían ya antes de la llegada al Japón de las ideas religiosas chinas e indias. Al principio, la religión primitiva de los japoneses no tenía nombre. Cuando comenzaron a extenderse por el Japón el confucianismo y el budismo, se escogió un nombre para la religión vernáculo: „camino de los dioses" (to = camino, shin = dioses).

7.5.4.1 Doctrina

Los kami, dioses, constituyen el verdadero objeto del culto del sinto; son kami las distintas deidades del cielo y de la tierra, los espíritus de los antepasados y todos aquellos seres -animales, plantas, montes, mares, etc. que por sus fuerzas extraordinarias son objeto de temor y veneración. En el sinto hay todo un mundo divino, formado por la naturaleza y los antepasados.

En la naturaleza, todo aquello que era importante para la vida práctica (cereales, etc.), o que era temido, se consideraba kami. Por ser el Sol lo más importante para la vida, la primera deidad era Amaterasu, la diosa del Sol, antepasado divino de la familia imperial. Por su relación con el Sol, el fuego era también kami.

Como se ve, en el sinto el culto a la naturaleza era un culto animista. Junto a él existía también un fetichismo, pues muchos objetos (espadas, espejos, piedras, etc.), que se guardaban en el templo, encerrados y sin que se pudieran ver, poseían el espíritu del kami, que se veneraba en aquel tiempo.

Entre todos los dioses hay uno que ocupa el primer lugar en la lista de las deidades de cada clan: se trata de Amenominakanusbi (señor del venerable centro del cielo").

El sinto acepta que en el hombre hay un componente espiritual que subsiste después de la muerte, la cual no es una aniquilación, sino un paso del mundo visible al invisible, donde el alma continúa siendo consciente. Unos muertos van al mundo inferior y otros al cielo. Pero para el sintoísta, lo importante era la vida en la tierra, que procuraba fuera lo más agradable posible. A la vida del más allá, aunque creían en ella, le daban poca importancia.

7.5.4.2 Ética

El norito (recitación de oraciones rituales) del rito de la purificación, ofrece una lista de las cosas que están mal y que, por tanto, necesitan purificación.

Cuando se había pecado había que purificarse mediante una ceremonia ritual; por eso, en todos los santuarios hay una fuente para purificarse la boca y las manos. Los kami distinguían a los hombres buenos de los malos y castigaban a éstos con males, desgracias, enfermedades y otros castigos, todos ellos siempre terrenales.

Como conclusión puede decirse que el sintoísmo es una forma de paganismo, que ha sufrido el influjo de la cultura china y después del budismo. Sus preceptos morales responden a una ética puramente civil y están tomados de la filosofía de Confucio. Se exalta la justicia, el valor, la cortesía, el dominio de sí mismo, etc. Su moral es meramente externa y se preocupa principalmente de la pureza física y ritual.

7.6 Símbolos y universo simbólico

El símbolo es una clase de signo, que tiene un poder de expresión en parte contenido en su misma naturaleza, y, en parte, dependiente de la imaginación del hombre. La idea de símbolo implica la presencia de algo distinto a la simple apariencia. Los símbolos son posibles, porque el hombre es inteligente.

Dado el modo de ser de los símbolos, no es de extrañar que se hayan empleado siempre para manifestar el hecho religioso. El hombre puede dar a un símbolo un sentido trascendente y, de esta manera, expresar realidades profundas de su propio ser que quizá no podrían entenderse si se expresara de otra manera. El símbolo sirve al mismo tiempo para acercarse al Ser Supremo, porque el símbolo, al ser ambiguo, permite alcanzar esferas inalcanzables para la palabra concreta o la idea pura.

Siempre tendrá que haber símbolos en la religión, pues incluso lo espiritual ha de llegar al hombre por medio de lo sensible. Unas veces será Dios quien lo emplee para dirigirse al hombre, y, otras, será el hombre quien lo utilice para dirigirse a Dios.

Todas las religiones utilizan símbolos, porque con ellos se expresa una realidad que, si bien los supera, a la vez está presente en ellos aunque manifestada de modo parcial e imperfecto. El símbolo representa siempre algo más de lo que muestra.

Unas veces los símbolos sirven para hacer más cercano lo sagrado. Aquello que de por sí es inaccesible, por tratarse de un ser trascendente -el caso de los dioses en las religiones celestes- el hombre lo siente más cercano gracias a la analogía del símbolo.

El simbolismo, en sus relaciones con el mundo desconocido, tiene un valor importantísimo, aunque no exento de riesgos, uno de los cuales es que la imagen material del símbolo mismo pase a primer plano con independencia de su significado o sentido. Hay ocasiones en que se atribuyen al símbolo cualidades divinas, surgiendo así la tendencia a la idolatría, aunque es verdad que siempre ha sido muy difícil, sobre todo en el orden personal, el delimitar cuando se adoraba verdaderamente al ídolo como divino, o cuando se hacía sólo como recuerdo de la divinidad que encerraba.

Otras veces, los símbolos son mediaciones concretas que usa el hombre para manifestar su homenaje a la divinidad. Así ocurre con los diferentes ritos que utilizan las liturgias de las diversas religiones. En los ritos, unas realidades concretas reciben un simbolismo especial: el agua en los ritos purificatorios, los

banquetes sagrados en que el hombre busca apropiarse las virtudes de la víctima que come, etcétera.

A través de la liturgia, cada hombre y la sociedad en conjunto, pueden expresar a Dios su adoración, su agradecimiento, su petición de perdón, etc. A veces los ritos son individuales, pero casi siempre tienen una dimensión comunitaria. Papel primordial desempeñan las oraciones, en que el hombre ofrece a la divinidad los dones recibidos y se ofrece a sí mismo. Si lo que se ofrece es destruido, se llama sacrificio. La destrucción manifiesta el poder de Dios sobre todos los seres, incluido el hombre, quien, al no poder destruirse, se siente sustituido por las víctimas inmoladas.

Es importante, en este aspecto, que lo simbólico no pierda su verdadero sentido, pues podría desnaturalizarse y originar ritos mágicos con que el hombre pretende someter a la divinidad y obligarla a actuar según su capricho.

7.6.1 Islamismo

El islam es la más reciente de las religiones universales. Fue fundada a principios del siglo VI; en la comarca árabe de Hedjaz por Muhammad ibn Abdallah (Mahoma), que era natural de La Meca. Su difusión fue rapidísima y a ella ayudó la fuerza de las armas, ya que el islam predicó la llamada guerra santa contra todos aquellos que no quisieron recibir las enseñanzas del Profeta. Islam quiere decir entrega a Dios, y los creyentes reciben el nombre de musulmanes o musulmanes. Mahoma fundó su religión tomando elementos judíos, cristianos y algunos propios de las tribus beduinas, que poblaban aquella región.

7.6.1.1 Doctrina

El islam es absolutamente monoteísta: "Yo doy fe de que no hay ningún Dios, sino Alá; yo doy fe de que Mahoma es el enviado de Alá". En esta frase tan sencilla está contenida en esencia toda la fe musulmana.

Existen varias sectas en el islam y entre ellas cabe distinguir: los sunitas y los chiitas. Estas sectas surgen de las diferentes interpretaciones del Corán, libro sagrado, que pretende ser el resumen escrito por Mahoma del al-kitab, el libro por antonomasia para los musulmanes. Libro que le comunicó al Profeta el ángel Gabriel.

Ala es único, eterno, creador, remunerador, etc., estos atributos coinciden con los del Dios hebreo y el cristiano. Habrá un juicio final y un fin del mundo. En este juicio todos los -hombres vivos y muertos deberán responder de sus obras ante Alá. Los buenos irán al paraíso, un paraíso materialista, de deleites sensuales; y los malos serán implacablemente castigados, porque Alá es justo.

7.6.1.2 Ética

Todo musulmán debe cumplir los cinco deberes: la profesión de fe en Ala y en el Profeta, la oración, el tributo, el ayuno y la peregrinación a La Meca, junto con el mandamiento de la pureza legal en cualquier acto de culto.

Para que sea válido el cumplimiento de cualquiera de los cinco deberes, el musulmán debe hacer la niya, una manifestación clara, aunque sólo sea de pensamiento, de cumplirlo. La pureza es absolutamente necesaria para cumplir con cualquier deber y para restablecerla, cuando se ha perdido, están las abluciones.

La oración se ha de hacer cinco veces al día, de cara a La Meca y con unas posturas determinadas. El tributo es obligatorio y se recauda para ayudar a los pobres.

Además del tributo obligatorio se recomienda la limosna. El ayuno consiste en la obligación, que tiene todo musulmán mayor de edad y que no tenga impedimento corporal, de abstenerse, en el mes de Ramadán, de toda comida, bebida o placer, desde que sale el sol hasta que se pone. No se puede discutir y hay que esforzarse en hacer buenas obras. La peregrinación a La Meca hay que hacerla una vez en la vida, visitando la Kaaba donde está la piedra negra. Esta visita tiene un ritual perfectamente establecido. En un principio se estableció también la guerra santa, pero con el tiempo no pudo sostenerse con carácter general, quedando limitada a los momentos concretos en que se imponga.

Las revelaciones de Mahoma adolecen desde el principio de falta de originalidad, pues todas sus ideas habían sido formuladas ya con anterioridad en el judaísmo y el cristianismo. Mahoma fue un caudillo político-religioso que no llegó a ver con claridad la separación entre religión y política. No supo distinguir la verdad de la palabra divina de las propias interpretaciones o de la propaganda política. La moral del islam, junto a preceptos conformes con la ley natural, tiene otros que contrarían la citada ley, sobre todo en lo que se refiere al matrimonio, la caridad para con el prójimo y el amor a los enemigos.

7.6.2 La religión de Israel

La religión del Antiguo Testamento es la religión del pueblo de Israel, pero no incluye ni todas las creencias ni todos los usos religiosos de este pueblo a lo largo de la totalidad de su historia, sino sólo aquellos que los autores inspirados (hagiógrafos) del Antiguo Testamento y los enviados de Dios (profetas), reconocieron como pertenecientes a la auténtica religión de Israel, pues hay que recordar que, en muchas ocasiones, los israelitas sucumbieron al influjo del ambiente que les rodeaba y cayeron en la idolatría.

Dos son las razones para prestar especial atención a la religión de Israel. La primera, porque es el único pueblo monoteísta del mundo antiguo y cuyo monoteísmo tiene una acción conformadora sobre la vida, más concretamente, sobre la vida de un pueblo entero. La segunda, porque esta religión es la etapa previa de la religión universal cristiana, en que encuentra su consumación y perfección orgánicas. El monoteísmo israelita es un misterio, por eso los estudiosos, que prescindían de una revelación divina, no pueden encontrar explicación lógica, que satisfaga a todos.

7.6.2.1 La Alianza

La religión del pueblo de Israel se funda en un hecho histórico, en una alianza que Yavé pactó con Israel en el monte Sinaí cuando su pueblo salía de Egipto.

Este acontecimiento se grabó indeleblemente en la memoria del pueblo. Incluso los no católicos reconocen que la idea de la alianza ha de tener su origen en un acontecimiento histórico.

En los libros del Antiguo Testamento se habla de diversas alianzas establecidas entre personajes bíblicos, que determinaban la unión entre ellos. Así: David y Jonatán; Salomón e Hiram, etc. La alianza que pacta Yavé con Israel es esencialmente distinta de aquellas, dada la infinita distancia entre las partes, por eso se llama la Alianza, por antonomasia. Pero aunque sean distintas, su resultado es el mismo: una unión, pero una unión en que, desde el primer momento, se ve como una gracia y una condescendencia divina, pues la iniciativa parte de Dios.

El contenido de la idea de alianza está claramente manifestado en Éxodo 19, 5 y siguientes: La unión de Yavé con Israel no es una relación naturalmente dada, como la que existía entre otros pueblos y sus dioses, sino que es una relación

basada en la libre elección de Yavé, elección que tuvo lugar en un determinado momento histórico y que va ligada a ciertas exigencias éticas, que Israel deberá aceptar con plena libertad.

7.6.2.2 Doctrina

Toda la doctrina del judaísmo deriva de su concepto de Dios y de saberse el pueblo elegido.

Respecto a Dios, el pueblo israelita lo consideraba como Uno y único. Es espíritu y trascendente. Todo ha sido creado por Él, pero Él es distinto del mundo. Creó también a los ángeles, espíritus que le sirven fielmente. Tiene una inaccesible majestad. Dios es el Santo por antonomasia y en su bondad cuida con providente cuidado de todas las cosas. Su omnipotencia le lleva a hacer milagros portentosos para salvar a Israel. Es un Dios remunerador, es decir, que premia a los justos y castiga a los impíos.

Como consecuencia de que Yavé es remunerador, una gran parte de los judíos creían en la resurrección, ya que muchas de las promesas hechas por Dios no podían cumplirse en esta vida. Creían, y fue lo que les mantuvo fieles en medio de persecuciones, en el premio eterno y en castigos escatológicos y para ello afirmaban la existencia de un juicio por parte de Dios a los hombres.

Un dogma fundamental en la concepción teológica del judaísmo, que ha mantenido vivas las esperanzas de Israel y garantizado su existencia, es el mesianismo. Sobre las características de la persona del mesías hay mucha imprecisión. Unos lo consideran un ser divino, otros, por su resistencia a que todo un Dios sufra pasión y muerte, lo consideraban sólo como el "hombre entre los hombres". El mesías implantaría el reino mesiánico, que se presenta como obra de Dios y, si se atribuye alguna actuación al "Hijo de David" sería siempre secundariamente. En el reino mesiánico, todas las naciones se harían prosélitos de Israel, o serían aniquiladas.

La otra fuente de la teología judía es el dato revelador de que Dios eligió a Israel como pueblo de su propiedad. Este dogma se convirtió en uno de los puntos en torno a los cuales giraba el pensamiento religioso judío. Sólo Israel era el pueblo de Dios y este exclusivismo se manifiesta en el juicio que merecen las otras naciones y en el comportamiento práctico que se adopta ante ellas. Se las condena como idólatras, malditas de Dios, a las que hay que evitar a toda costa.

El gran privilegio de Israel es haber recibido la tora, profecías y leyes divinas. La tora ocupa el lugar central en todos los aspectos de la religión judía, ella es la regla y el criterio al que todo debe reducirse. El estudio de la tora es una obligación expresa, que afecta a todos los judíos, o, por lo menos, a los varones.

7.6.2.3 Moral

En el judaísmo, la moral no está separada de la vida religiosa, sino que es una de sus componentes integrantes. En este aspecto, Israel afirma su superioridad sobre todas las religiones y filosofías de aquel tiempo. La explicación hay que buscarla en su fidelidad a las enseñanzas contenidas en los libros sagrados.

El primer fundamento moral del judaísmo es su concepción del hombre como imagen de Dios y rey de la Creación. Por ser imagen de Dios, el hombre es libre: la libertad es el mayor privilegio del hombre y que nadie puede anular. Por su libertad, el hombre tiene que luchar contra el pecado. El judaísmo no conoce la doctrina del pecado original, aunque ve en la muerte un castigo hereditario por el pecado de Adán y admite una cierta inclinación al mal en todo hombre. Esta inclinación le hace caer en pecado, cuando, con libertad y conocimiento, el hombre

quebranta los preceptos de la Ley. Los pecados deben expiarse mediante la conversión y la penitencia, reparando el mal causado.

Para comprender la moral especial en la teología judía, hay que tener en cuenta que fue dada para uso de una comunidad nacional, de una comunidad de hermanos. Para un judío, el prójimo era solamente el judío. No obstante esto, también la teología judía recomienda el amor al gentil como medio para santificar "el Nombre"

La moral familiar adquiere entre los judíos una perfección extraordinaria, que solamente sería superada por el mensaje de Cristo. Se concede gran importancia a las obligaciones derivadas de la vida en comunidad, a las virtudes sociales, de modo que entre los gentiles eran admirados los judíos por la concordia que entre ellos existía. Siguiendo lo indicado por los profetas y los libros sapienciales, la moral judía condena los extravíos sexuales, tanto de hecho como de pensamiento y deseo.

7.6.2.4 Liturgia y culto

La sinagoga, como antes el templo, es el centro de la vida religiosa en las agrupaciones judías. El templo, antes de su destrucción, era el centro del mundo, pues era la morada de Yavé entre los hombres.

El ritmo íntimo de la vida del pueblo judío está determinado por el calendario de fiestas, en que la naturaleza y la historia de este pueblo conforman el desarrollo y la sucesión de las solemnidades y conmemoraciones religiosas y nacionales.

Entre las fiestas están: el sábado y el novilunio o primer día del mes lunar; las fiestas anuales de peregrinación (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos); la solemnidad de Año nuevo y la Expiación. Había otras fiestas llamadas menores.

La existencia individual está consagrada por una serie de preceptos litúrgicos: santificación del cuerpo por la circuncisión, preceptos sobre la vestimenta y la alimentación; santificación de las principales acciones mediante fórmulas consagradorias, etcétera.

Todo judío piadoso concede una gran importancia a la oración, de tal forma, que puede decirse que el pueblo judío es un pueblo de oración. El judío practicante ora siete veces al día y lo hace con una actitud reverente de recogimiento y atención, aunque oficialmente sólo en tres ocasiones tiene obligación de hacerlo. Estas tres ocasiones corresponden a los tres sacrificios que se ofrecían diariamente en el templo.

Los días de ayuno marcan el recuerdo luctuoso de la destrucción del templo y de Jerusalén (tres veces) y otros (dos) señalan angustiosos acontecimientos en la historia de Israel.

8 Proceso de secularización y crisis

8.1 Increencia más que ateísmo

Hemos estudiado los diversos humanismos ateos. Los estudios sociológicos muestran que, el ateísmo y la increencia han crecido mucho y se han extendido entre grandes grupos de población. Así lo constata el Concilio Vaticano II. "Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios; o la niegan de una forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo" (GS, n. 19).

Es difícil sostener teóricamente el ateísmo. Para ello habría que demostrar la eternidad del mundo, la autosuficiencia de la materia, el hecho de una evolución inteligente. Si además se niega la inmortalidad del alma,, desaparece la posibilidad de alcanzar la felicidad que ansía el corazón humano. Todo ello es de difícil solución y por ello surge el fenómeno del agnosticismo: mejor no hablar de estos temas de los que nada se puede conocer con seguridad; o en un terreno más práctico, simplemente, la increencia. Por un lado, se piensa que las religiones han sido criticadas y superadas; por otro, no se aceptan las soluciones ateas, porque no solucionan los interrogantes más profundos del hombre.

La increencia es como un estado permanente de duda, o como una indiferencia disfrazada de intelectualismo o desencanto. No es una actitud fácil, aunque a primera vista pueda parecer cómoda, pues, una y otra vez reaparecen en la superficie los interrogantes: ¿Qué es la verdad? ¿Qué sentido tiene la propia vida? Juan Pablo II describe así esta situación: "Sí, muchos parecen haberse alejado de Dios y de la Iglesia sin ruptura dramática aparente, como tragados por un océano de secularización. Pero la carrera en pos de la felicidad se ha hecho más aleatoria y ha aparecido el desencanto con todo su pesante cortejo de hastío y violencia, de cinismo y desesperación" (22-111-85).

8.2 Desviaciones religiosas

En el desierto de la increencia ha surgido una serie de reacciones de raíz irracionalista, que conviene tener en cuenta. El Papa Juan Pablo II, después de constatar la increencia, muestra este fenómeno, siempre viejo y siempre nuevo, en la vida del hombre: si no hay respuestas que den satisfacción al intelecto y al corazón humano, se dan huidas a falsas religiones o vueltas a paganismos casi olvidados.

Parte del remedio a esta situación está en mostrar la Verdad del modo más asequible y atrayente posible, al mismo tiempo que, por un lado, se purifican las falsas adherencias que se hayan podido introducir en la religiosidad y, por otro, se critican las falsas teorías que alejan al hombre de la Verdad y, por tanto, de Dios.

El anuncio de la Buena Noticia de Cristo se inserta en la historia ya larga de la salvación, como logro de las expectativas más hondas, de las más secretas exigencias del alma de los pueblos tal como las ponen de manifiesto las expresiones mejores de su genio cultural. En los países de vieja cristiandad, el cristianismo no está al alcance de sondeos o estadísticas: con frecuencia se halla en lo profundo de las conciencias, hay que despertarlo. En los países de ateísmo declarado, sobrevive a pesar de las vejaciones y suscita generaciones nuevas de creyentes, testigos y hasta mártires a veces. En los países de religiones antiguas, gracias al celo de muchos misioneros y de los que prosiguen su obra, despierta la atención por su misterio de vida, esperanza y amor

(Juan Pablo II, 22-III-85).

8.3 La desacralización

Tanto el ateísmo como la increencia han contribuido en nuestro tiempo un proceso de desacralización (reducción del ámbito de lo sagrado), o de secularización (convertir lo sagrado en secular o mundano). En este proceso podemos distinguir varias etapas, ya que también el cristianismo es desacralizador respecto a las religiones paganas:

a) Desacralización cristiana:

El cristianismo, como antes la religión mosaica, purifica la religión de cualquier tipo de politeísmo o panteísmo. Sólo existe un Dios verdadero que ha creado el mundo y al hombre. En consecuencia, el mundo y el hombre no son divinos, sino que dependen de Dios. Los signos y símbolos religiosos hacen referencia al Dios vivo, pero ellos mismos no son tampoco divinos.

b) Desacralización deísta:

Para el deísmo, Dios es el gran arquitecto del universo. Crea el mundo pero luego se desentiende de él, y no interviene en los asuntos humanos.

Hay que olvidarse de los dogmas del cristianismo y de su culto, quedándose en una religión natural de entornos muy vagos. De hecho se empieza a construir un mundo como si Dios no existiese. Esta forma de desacralización tiene un sentido claramente negativo.

c) Desacralización atea o increyente:

Dios no existe, o no es posible saber si existe; en consecuencia, debe ser apartada de la sociedad toda referencia a Dios. Ni el arte, ni las leyes, ni la cultura, ni las fiestas, ni las instituciones deben hacer referencia a Dios ni a nada divino. A veces se busca positivamente hacer desaparecer de la sociedad y de la conciencia de los hombres los signos de lo sagrado propios de las religiones.

Pablo VI hacía referencia a la purificación de la verdadera religión como "un esfuerzo, en sí mismo justo y legítimo, no incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la Creación, en cada cosa o en cada acontecimiento del universo, las leyes que lo rigen con una cierta autonomía, con la convicción interior de que el Creador ha puesto en ellos sus leyes" (Evangélio nuntiandi, n. 55).

La desacralización total (atea o increyente), e incluso la deísta, dejan al hombre desorientado respecto al sentido de la vida y del mundo. Si bien es cierto que no es necesario recurrir a Dios para explicar todos los fenómenos humanos, no es también menos cierto que sin Dios el mundo carece de explicación y de sentido.

8.3.1 Secularización atea

Una vez vaciado el mundo de toda explicación religiosa, se construye "una concepción del mundo según la cual éste mundo se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios; Dios resultaría pues, superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso renegar de Él" (Pablo VI, Evangelii nuntiandi, n. 55).

En este caso se pretende conseguir que Dios muera, es decir, que no esté presente en ningún aspecto de la vida humana. El hombre se hace medida de todas las cosas, no hay pecado ni moral objetiva.

El cristianismo purificó de sus mitos a la religión, y con ello la afianzó más en la realidad. En cambio, la secularización atea ha producido una huida hacia formas variadas de irracionalismo, tales como el ocultismo, la astrología, las religiones esotéricas; o evasiones de un materialismo no racional, como la huida hacia la droga, el sexo o la violencia gratuita y sin conciencia de culpa.

8.3.2 Secularidad frente a secularización

Se podría llamar secularidad a la actitud que lleva a deslindar bien las fronteras entre lo sagrado y lo profano. O, dicho de otro modo y dentro del cristianismo, entre lo eclesiástico y lo secular o mundano. Esta actitud no aparta a Dios del mundo, más bien lo hace estar presente de otro modo, como desde dentro de las actividades humanas, en que influye a través de la conciencia religiosa de los hombres que las lleven a cabo.

El Concilio Vaticano II expresa esta realidad diciendo que las leyes naturales y las actividades humanas son autónomas, pero no independientes de Dios. La secularización atea pretende una independencia total de Dios, en quien no se cree, y origina, por tanto, un vacío alrededor de Él.

"Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador (...) .

"Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece (GS, n. 31).

En cambio, la secularidad cristiana supone amar al mundo, porque ha sido creado por Dios, pero sin convertirlo en un fin en sí mismo. Todo lo creado es bueno, es el entorno donde Dios ha puesto al hombre para que lo utilice y transforme; está lleno de enormes posibilidades; pero el hombre no es una simple parte de este mundo, es superior a él, porque el hombre tiene un destino, que es Dios de quien depende.

8.4 Posibles explicaciones de la increencia y la secularización

Entre las raíces de donde brota la secularización y la increencia cabe destacar:

a) Influencia de las filosofías de los siglos XIX y XX:

Las críticas de muchas de estas filosofías a la religión, de las que ya se ha hablado, y a pesar de la refutación que han hecho otros pensadores, ha influido notablemente en círculos intelectuales. Además ha hecho pensar a algunos que

Dios era una hipótesis superada o que se superaría en breve. Es el error del cientificismo, que atribuye a la ciencia posibilidades que no tiene.

b) Influencia del materialismo práctico:

El desarrollo de la tecnología ha elevado considerablemente el nivel de vida de muchos países. Para muchos, la felicidad está en poder disponer del mayor número posible de artículos y satisfacciones personales, fomentados por la misma sociedad (consumismo), y con ello se ha producido un adormecimiento de la conciencia y de la espiritualidad.

c) Influencia del pecado:

San Pablo advertía a los romanos que el pecado oscurece el conocimiento de Dios. Esta advertencia conserva toda su fuerza en nuestros días. El pecado, cuando se apodera del hombre y no es rechazado por el arrepentimiento, llena de tinieblas la inteligencia, porque la voluntad desviada del bien busca justificaciones o teorías concordes con su disposición pecaminosa. Además, el número y la calidad de los pecados individuales llega a deformar las estructuras sociales, que se convierten en una pantalla opaca a la luz de Dios.

Pues la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, de los que en su injusticia aprisionan la verdad con la injusticia. En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras. De manera que son inexcusables, por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios, se hicieron necios, y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles.

(Romanos, 1, 18-23)

8.4.1 Vías de solución a la increencia

Jesucristo es "el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn. 14, 6). Parece, por tanto, que la presentación diáfana de la doctrina y la vida de Cristo, Dios y Hombre verdadero, será el mejor procedimiento para acercar a la fe a los que no creen.

Además de criticar los errores, que puedan contener el ateísmo y el agnosticismo, convendrá realizar una auténtica evangelización. En síntesis, se puede centrar en los siguientes puntos:

a) Vuelta al recto uso de la razón:

El Concilio Vaticano I afirmó la posibilidad de conocer a Dios por la razón. Tan equivocado es dar un valor de árbitro absoluto a nuestra razón limitada (racionalismo), como prescindir de ella. Esto último ocurre a veces, extrañamente, en el racionalismo cuando se juzga a la razón incapaz de elevarse hasta Dios (agnosticismo), pero, principalmente es una característica del fideísmo, que desde posiciones cristianas sostiene que sólo la fe nos puede dar a conocer a Dios. Aunque la razón no puede abarcar plenamente el misterio de Dios, puede conocer, con certeza y sin error, gran parte de la verdad divina y, en consecuencia, del hombre y del mundo.

b) Superación del materialismo:

La recuperación del sentido trascendente de la vida es fundamental. El materialismo causa una visión miope y desenfocada de la realidad, ya que no consigue despegarse de lo sensible. Captar lo que está por encima de lo meramente material es el gran paso para superar los horizontes de la materia. Una vez más se debe insistir en que -no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt. 4, 4).

c) Sinceridad de conciencia:

Sólo encuentra a Dios el que busca la verdad con insistencia. Pero el hombre no es sólo inteligencia, también tiene voluntad, corazón, y Dios se encuentra en el corazón humano como en un sagrario. Si las puertas del corazón están abiertas por la sinceridad, la verdad de Dios penetra en todo el ser humano como una luz.

d) Desenmascarar los nuevos ídolos:

Si era importante desenmascarar la falsedad de las idolatrías antiguas, no es menos importante hacerlo con los nuevos ídolos, que pueden forjarse los hombres del siglo XX, especialmente los no creyentes. Así, por ejemplo, convendrá señalar la verdadera función del dinero y del poder y evitar que se conviertan en algo absoluto. Lo mismo hay que hacer con el sexo y la política. Incluso los grandes ideales como la justicia, la libertad o la fraternidad no pueden situarse por delante de Dios; es más, sólo cuando se sitúen en su correcto lugar respecto al Creador, podrán alcanzar más eficazmente las metas que les son propias.

e) Exposición de las verdades eternas:

Dios sabe que es difícil para los hombres llegar con certeza y sin error hasta Él. Por eso, se reveló a Sí mismo: "Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas" (Hb. 1, 1). Esta revelación alcanzó su plenitud en Jesucristo, que es el Hijo Unigénito de Dios, y la exposición de su Palabra será lo más eficaz para superar la increencia. Pero hay que hacerla con nitidez y sin velos o mediaciones que la oscurezcan, limpiando la verdad divina de ideologías, que la interpreten de tal modo que pueda acabar convirtiéndose en algo distinto. La mentalidad de los oyentes condiciona el modo de hacer esta exposición, pero nunca puede llevar a disminuir la verdad de Dios.

f) Religiosidad más auténtica:

Es clara la influencia del ejemplo. Si los creyentes viven de acuerdo con su fe y, por eso, llenos de alegría; si tienen prestigio de buenos trabajadores y poseen además una formación adecuada a su nivel intelectual y a su situación en la vida, es lógico que influyan en quienes les rodean. La religiosidad interior se ha de reflejar en lo exterior, como de la fuente brota el agua oculta.

8.5 Crisis actual y tipos de reacción ante ella

Ante el hecho de la secularización, que se ha introducido en muchos ambientes sociales, caben diferentes reacciones:

a) La actitud de los que no saben adaptar a las nuevas situaciones culturales la fe que habían recibido por tradición, de modo que no consiguen armonizar fe y cultura. Esto puede ocurrir por diferentes causas:

O porque no advierten o valoran suficientemente los cambios culturales, de modo que permanecen imperturbados en una actitud verdaderamente ingenua. De esta manera, ni se pone esfuerzo para responder a los nuevos interrogantes, ni se acierta a ver los aspectos positivos de la nueva situación.

O porque, recibido el impacto hacen una mera yuxtaposición de lo nuevo y lo viejo sin ningún espíritu crítico, de modo que no distinguen lo negativo y lo positivo que puede haber, tanto en lo viejo, como en lo nuevo. Se podría hablar de una respuesta escindida, porque carece de un pensamiento coherente.

O porque reaccionan ante las situaciones nuevas únicamente con miedo de perder la fe. No tienen en cuenta que cada época ha tenido sus problemas que, precisamente, han servido para exponer la fe más clara y profundamente. Es el grupo que podríamos llamar fanático.

- b) La actitud de quienes, desconcertados por el impacto de la nueva situación, pierden de hecho la fe. El resultado típico es el indiferente. No tiene respuestas para los problemas que plantea lo nuevo, y su reacción es abandonar lo viejo, sobre todo cuando sus exigencias le obligaban a realizar un esfuerzo. Su pasividad puede proceder de una falta de interés cultural; de un conformismo con las satisfacciones de la comodidad y del consumo; o, principalmente, de una falta de formación religiosa e intelectual adecuadas. Como, desgraciadamente, esta falta de formación está muy generalizada, éste es hoy día el grupo más numeroso.
- c) La actitud de quienes logran hacer una síntesis, incorporando las nuevas aportaciones, lo que puede tener lugar de dos modos:

Unas veces se hace una síntesis profundamente personal e incommunicable, sin vinculación con ningún grupo religioso e incluso positivamente desvinculado de ellos. Este eclecticismo, verdadera amalgama de ideas religiosas, se constituye en una especie de religión particular, que no coincide con ninguna objetiva, por eso, se habla a veces del hombre de religión invisible.

Otras veces se consigue profundizar en las exigencias de la fe, en sus fórmulas y símbolos, y con fidelidad y docilidad al magisterio de los pastores, se saben interpretar y armonizar con la fe las exigencias de la nueva situación cultural. Este es denominado hermenéutico, porque interpreta rectamente.

La inculturación de la fe, de la que tanto habla Juan Pablo II, hace la fe más explícita para las personas de cada cultura, y esto vale tanto para los distintos estadios culturales de un mismo pueblo, como para culturas distintas que conviven en una misma época. Sólo hay que tener en cuenta que no todos los elementos de una cultura, nueva o no, son en sí mismos valiosos y, por tanto, capaces de ser recibidos en armonía con la fe. La fidelidad al Magisterio de la Iglesia y un espíritu crítico constructivo han de servir para separar la moneda falsa de la buena.

9 La actitud creyente

9.1 La fe recibida

Un cristiano (también otros creyentes) nace en un ambiente, al menos el familiar, que le impulsa a creer en un Dios personal y en el conjunto de verdades que constituyen el contenido de la fe.

La fe es, por tanto, algo recibido de los otros (padres, etc.), algo que proviene del grupo social al que se pertenece. El que los otros vivan la fe induce a viviría. Así, como consecuencia, se hacen prácticas religiosas (Misa, oraciones, etc.) porque las hacen aquellas personas de nuestro ambiente que nos merecen crédito.

Pero el hombre es racional y libre. Por ello, llega un momento en que se pregunta:

¿La fe que tengo procede sólo del hecho de haber nacido en un determinado ambiente o es susceptible de un análisis racional? ¿Hay razones para creer? ¿Es compatible creer con pertenecer a una cultura científico-técnica, como la de hoy?

Hombres inteligentes, en diversos momentos de la historia, han creído. Esto hace pensar en que creer no es una actitud fanática, irracional, sino que es compatible con una actitud racional, que enjuicie y valore las verdades que se creen.

9.2 El testimonio de otro

Crear, tener un cierto tipo de fe, es algo muy propio del hombre. Si un amigo me cuenta su experiencia de una tormenta vivida en una alta montaña, le creo y escucho con atención los pormenores del relato en el caso de que me conste su veracidad y objetividad. Si es exagerado de ordinario, pondré un coeficiente de rebaja en sus afirmaciones. Si fuera un mentiroso, no le creería.

Puedo sacar una consecuencia: creer es fiarse de alguien, de otra persona. Es una relación interpersonal.

Se cree por la veracidad del que nos habla, quien ha sido testigo de aquello que nos transmite. Por eso se ha dicho que: "si no hubiera alguno que sabe, que conoce con certeza algo, no podría haber otros que creyeran, que se fieran de su testimonio". El testigo ve y sabe. Los creyentes no ven, pero se fían del testigo. Se puede decir que "ven por los ojos de otro".

Por ello, creer es siempre una actitud libre. Nadie está forzado a admitir un testimonio. Se puede aceptar o rechazar. En cambio, rechazar la evidencia es algo contrario a la naturaleza del hombre. Ante la evidencia física (ahora es de noche) o a la matemática (definido 2 y sumar, $2 + 2 = 4$) no se puede negar el asentimiento, a no ser que se renuncie al uso normal de las propias facultades. Ciertamente, el apasionamiento o los prejuicios pueden llevar a alguien a negar la evidencia, pero en esos casos también es evidente para los demás que a aquél le falta objetividad.

En el caso de la fe, ha de ser la voluntad, el querer libre de la misma persona, la que mueva al asentimiento. Por eso, la fe es una forma de proyección de la persona hacia la verdad transmitida y hacia la persona que transmite. Creer es una forma de adhesión al testigo y a su mensaje. Por eso se ha dicho que "creer es comprometerse".

Esto es aplicable al terreno de lo cotidiano. Continuamente hacemos actos de fe en los demás. Confiamos en el conductor de autobús que nos lleva, en los cocineros

que nos preparan los alimentos, en el médico que nos receta y en el farmacéutico que fabrica las medicinas. Me fío de que no me estrellarán, ni me envenenarán, ni me matarán. Confío porque me merecen crédito. También hay conductores que pierden su crédito porque tienen accidentes o arquitectos porque se les caen los edificios, o médicos porque se les mueren indebidamente los pacientes.

Si aceptamos los testimonios de otros sobre los acontecimientos exteriores, especialmente hemos de aceptarlos cuando son reveladores de su interioridad y de sus actitudes ante nosotros. Es lo que fundamenta la amistad o el amor. Ordinariamente, los hijos se fían de sus padres porque tienen pruebas más que suficientes de su amor por ellos.

Y así como no sería razonable fiarse de personas que no merecen ese crédito, porque sus actos no inspiran confianza, sería absurdo pedir una demostración matemática o física del amor o de la veracidad de toda persona con que nos relacionamos. Un hombre que no se fiara más que de lo demostrado, no podría vivir en el mundo.

El creyente, por tanto, no se adhiere principalmente a unas verdades por unas determinadas razones. Se adhiere ante todo a alguien, al testigo, a una persona. Pero lo que se cree, las verdades transmitidas, tampoco pueden ser cosas absurdas, irracionales, porque entonces creer sería un acto antihumano. Por mucha confianza que nos inspire el testigo, el contenido de su mensaje ha de tener coherencia y sentido. Por ello enseña la Iglesia, siguiendo a San Pablo, que la fe es obsequio conforme a la razón (cfr. Vaticano 1 Del Filius, cap. 3; Rom. 12, 1).

"Te creo" significa: me fío de ti, estoy convencido de que dices la verdad. "Creo en lo que tú dices" significa: estoy convencido de que el contenido de tus palabras corresponde a la realidad objetiva.

"En este uso común de la palabra "creo" se ponen de relieve algunos elementos esenciales. "Creer" significa aceptar y reconocer como verdadero y correspondiente a la realidad el contenido de lo que se dice, esto es, de las palabras de otra persona (o incluso de más personas), en virtud de su credibilidad (o de la de ellas). Esta credibilidad decide, en un caso dado, sobre la autoridad especial de la persona: la autoridad de la verdad. Así, pues, al decir "creo", expresamos simultáneamente una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad, en consideración de la persona que tiene particulares títulos de credibilidad."

(Juan Pablo II, 13- III -85)

9.3 La fe sobrenatural o religiosa

A pesar de todas las semejanzas que se puedan encontrar con la fe humana, la fe religiosa tiene características propias que la hacen inconfundible.

En primer lugar porque "a Dios nadie le ha visto jamás" dice San Juan en el prólogo de su evangelio. Y añade: "el Unigénito de Dios, Él nos lo ha dado a conocer" (1, 18).

Pero el testimonio directo de Jesucristo sólo lo recibieron los que habían convivido con Él y experimentaron su Resurrección de un modo único e irrepetible.

Los cristianos de todos los siglos continúan confiando en el testimonio y la persona de Jesucristo, apoyándose en el testimonio de los Apóstoles, transmitido y conservado por la Iglesia.

Con Jesús llegó a los hombres el perfecto conocimiento de Dios, pues nos lo muestra como Padre de absoluta bondad para con todas sus criaturas y muy especialmente para con los hombres, creados a su imagen y semejanza. La fe en el Dios cristiano tiene que pasar por la aceptación de Jesús como anunciador de Dios.

El cristiano acepta a Jesús por la gracia de Dios. La fe es un don de Dios, que Él hace a todos los hombres de buena voluntad, llamándoles a comprometer sus vidas en respuesta a esta invitación amorosa a compartir con Dios el conocimiento que Él tiene de sí mismo.

La aceptación de este conocimiento de Dios, que en la vida presente es siempre parcial, provisional e imperfecto, da, sin embargo, al hombre la posibilidad de participar desde ahora en la verdad definitiva y total, que un día le será plenamente revelada en la visión inmediata de Dios. "Abandonándose totalmente a Dios", como respuesta a su autorevelación, el hombre participa en esta verdad. De tal participación toma origen una nueva vida sobrenatural, a la que Jesús llama "vida eterna"

(Juan Pablo II, 10-1V-85)

Ciertamente no faltan motivos para creer al cristiano de cualquier época-, pero su fe será, por encima de todo, un don de Dios. El Concilio Vaticano I dirá, por ello, que la fe "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" y lo creemos "no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz natural de la razón,,, es decir, no porque nos resulte evidente, "sino por la autoridad del mismo Dios que revela, que no puede engañarse ni engañarnos".

Pero este don tiene que ser asumido personalmente por cada hombre, aceptando a este Dios como norma suprema de vida, como valor determinante de todos los valores, como criterio absoluto de verdad. Creer supone un verdadero cambio de mente, una conversión, para aceptar la bondad de Dios como forma perenne de vida.

Por eso, para poder corresponder a la fe, el hombre es iluminado en su interior por Dios mismo, que da luz a la inteligencia para que entienda, y mueve la voluntad para que acepte. Jesús lo expresa claramente: "Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no lo atrae" (Jn. 6, 44). La gracia de Dios "atrae" al hombre, lo prepara antes de que crea, lo sostiene cuando dice "sí" a la palabra divina y lo guía para conocer más y más la verdad. Por así decir, la gracia "abre los ojos del espíritu" y le va conduciendo hacia una comprensión cada vez más profunda de la doctrina revelada, puesto que su meta es la Verdad total prometida por Jesús (confróntese Jn. 16, 13).

"La originalidad de la fe está ante todo en su carácter sobrenatural. Si el hombre en la fe da la respuesta a la "autorevelación de Dios", y acepta el plan divino de la salvación, que consiste en la participación en la naturaleza y en la vida íntima de Dios mismo, esta respuesta debe llevar al hombre por encima de todo lo que el ser humano mismo alcanza con las facultades y las fuerzas de la propia naturaleza, tanto en cuanto a conocimiento como en cuanto a voluntad: efectivamente, se trata del conocimiento de una verdad infinita y del cumplimiento trascendente de las aspiraciones al bien y a la felicidad, que están enraizadas en la voluntad, en el corazón: se trata, precisamente, de "vida eterna". (...) Leemos también en la misma Constitución del Vaticano II: "Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede 'a todos gusto en aceptar y creer la verdad' (palabras del II Concilio Arausicano repetidas por el Vaticano I). Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la Revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones" (Del Verbum, 5)"

(Juan Pablo II, 10 de abril de 1985)

Pero a Jesús no le hemos visto. Le conocemos a través del testimonio oral y escrito que nos transmitieron los que convivieron con Él. Nos fiamos de este testimonio, que nos ha sido transmitido a través de los tiempos por la Iglesia. Ningún creyente puede inventarse los contenidos ni las características de su fe. Nuestra fe es cristiana porque es la de la Iglesia. Solamente refiriéndonos a la tradición de los creyentes, a la Iglesia de todos los tiempos, podemos responder a las preguntas fundamentales de qué creemos o por qué creemos. Sólo la Iglesia nos pone en comunicación histórica y real con la fe de los Apóstoles.

El que los cristianos de hoy hayan de apoyar su fe en el testimonio de los que convivieron con Jesucristo, conservado y mantenido por la Iglesia, es, en cierto sentido, una situación no peor que la de los Apóstoles, porque el mismo Señor dice: "Dichosos los que sin ver creen" (Jn. 20, 29), refiriéndose a los que vendrían después y no serían testigos de los milagros que presenciaron los primeros discípulos.

Pero esa decisión personal, libre y, por tanto, responsable que es la fe, no puede quedarse en una adhesión inoperante a unas verdades. La fe exige una transformación de la existencia entera del hombre. La fe compromete la vida y, por tanto, se ha de manifestar en obras: "Muéstrame tu fe sin obras, y yo te probaré por mis obras la fe" (Sant. 2, 18). Por eso, el amor hacia los demás, como lo vivió Jesucristo, será una de las maneras seguras de conseguir la cercanía de Dios que fortalece la fe. San Juan nos dirá en su primera carta, después de repetir que -a Dios no le ha visto nadie jamás" que "si nos amamos, Dios está en nosotros y su amor llega en nosotros a su plenitud. (4, 12).

9.4 La libertad de la fe

El mismo Evangelio resalta los dos aspectos de la fe. Por un lado, la fe es razonable: se apoya en motivos. Los milagros que hace Jesús son signos, señales, que muestran su divinidad. Dan motivo para creer en Él y creerle a Él.

Por otro lado, se resalta la libertad de la fe: "Dichoso el que no se escandalice de mí", lo cual significa que ni siquiera por presenciar los milagros se está forzado a creer. Una prueba evidente es el caso de los que habiendo visto los milagros de Jesús, no sólo no creyeron, sino que le condenaron a muerte. Uno de los ejemplos más llamativos es el de la resurrección de Lázaro (cfr. Jn. 11, 1 ss). Después de contemplar cómo Jesucristo resucita a un muerto de cuatro días, deciden matarle.

A veces nos encontramos con gente que pretende buscar unas razones extraordinarias para creer, algo semejante al: "Baja ahora de la cruz para que lo veamos y creamos" (Mc. 15, 32), que comentaban los príncipes de los sacerdotes y los escribas. Jesús entonces no les quiso dar esa señal.

Sin embargo, Jesús dio entonces y nos da ahora unos signos acreditativos de quién era su persona y cuál era su misión, aunque dejando siempre al hombre libre, de modo que, hoy como ayer, habrá quien acepte a Jesús, y quien le rechace.

9.4.1 ¿Eres tú el que ha de venir?

Juan el Bautista envió a sus discípulos a Jesús para hacerle la siguiente pregunta: ¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro? (Mt. 11, 3). Aunque esta pregunta viene de hombres que ya tenían fe en el Dios verdadero, y, además, esperaban la venida del Mesías practicando la penitencia según las enseñanzas del Bautista, sin embargo la respuesta de Jesús es válida para todo el que acude a Él -sin excluir a los no creyentes- con la intención recta de averiguar si realmente ha sido enviado por Dios. Veamos la respuesta: "respondiendo Jesús les dijo: id y referid a Juan lo que habéis oído y visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia el Evangelio; y bienaventurado aquél que no se escandalice de mí" (Mt. 11, 4-6). San Lucas en el pasaje paralelo añade que "en aquella misma hora curó a muchos de sus enfermedades y de los espíritus malignos e hizo gracia de la vista a muchos ciegos" (Lc. 7, 21).

Con esta respuesta y los hechos que la acompañaban, Jesús dice claramente a aquellos hombres que Él es el Mesías, y, que, por tanto, pueden creer en Él. Además sus palabras corresponden a las del profeta Isaías anunciando los hechos que haría el Mesías para darse a conocer: "Decid a los de apocado corazón: Valor, no temáis, he ahí a nuestro Dios, que viene Él mismo, y nos salvará. Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, se abrirán los oídos de los sordos. Entonces saltará el cojo como un ciervo y la lengua de los mudos cantará gozosa" (Is. 35, 5-6).

9.4.2 Signos que hacen razonable la fe

"Para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón quiso Dios que existiesen unos signos externos ciertísimos de que la revelación es obra de Dios y que constituyen los motivos de credibilidad." (Vat. 1, Del Filius, capítulo 3).

Jesucristo es el principal "signo" o señal de que Él es el enviado de Dios, el mismo Dios. Los milagros son como "transparencias" de esa señal primordial. Por eso son también ellos señales o signos de Dios.

Pero no tienen una fuerza convincente tal que operen de un modo como automático. De hecho, Jesús se negó a dar aquella señal en el cielo que le pedían como para rendirse: Si haces una señal, crearemos (cfr. Lc. 11, 16 y 29, Mt. 12, 38).

El milagro convence al que tiene una disposición personal que implica una rectitud ética, una disposición hacia el bien. Para creer hace falta estar buscando a Dios, estar abiertos al amor desbordante de Dios. Por eso, Juan Bautista manda preguntar: "¿Eres tú el que ha de venir?-. El que lleva dentro esa expectativa que nace de la rectitud libremente elegida, ése es el que puede creer.

Los milagros del Evangelio son signos religiosos y esencialmente ligados a la persona y obra de Jesús, a su anuncio de salvación. Los que relata San Juan se presentan como símbolo de lo que Jesús es: Luz, que devuelve la vista al ciego; Agua viva, que calma la sed de la samaritana; Pan de vida, para las muchedumbres

hambrientas; Resurrección y Vida, para Lázaro difunto. En una palabra, salvación para todos los hombres.

En Jesús, los milagros son brotes espontáneos de su bondad, de su Amor. Se compadece y cura. Así se nos presenta Jesús como signo del Amor originario del Padre. En Jesús constató S. Juan que "Dios es Amor" (1 Jn. 4, 8). Pero, además, por su grandeza, acompañada a menudo de una gran sencillez en la forma, los milagros son signo de la presencia salvífica de Dios en Jesús. A través de los milagros podemos conocer a Jesús en su divinidad: "pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con Él" (Act. 10, 38). Por eso, tienen una importancia especial para hacer razonable el acto de creer. Si el testimonio de Jesús hubiera prescindido de estos signos especiales, se apoyaría sólo en su autoridad personal y en la intervención de Dios en las almas de los que le escuchaban. A muchos les bastó con la palabra de Jesús, pero Dios, en su amor infinito por todos los hombres, quiso dar también esta garantía externa a los titubeantes: recuérdese la escena de Tomás en el Cenáculo después de la Resurrección.

De hecho, los relatos evangélicos comentan con frecuencia, que después de hacer Jesús un milagro "muchos creyeron en Él". Jesucristo quiso utilizar el milagro para aliviar dolencias humanas y para enseñar mediante símbolos, pero también los hizo para hacer más fácilmente creíble su palabra, pues la fe ha de ser razonable.

Si es exacto decir que la fe consiste en aceptar como verdadero lo que Dios -ha revelado, el Concilio Vaticano II ha puesto oportunamente de relieve que es también una respuesta de todo el hombre, subrayando la dimensión existencial y "personalista" de ella. Efectivamente, si Dios "se revela a Sí mismo" y manifiesta al hombre el salvífico "misterio de su voluntad", es justo ofrecer a Dios que se revela esta "obediencia de la fe", por la cual todo el hombre libremente se abandona a Dios, prestándole "el homenaje total de su entendimiento y voluntad" (Vat. I), "asintiendo voluntariamente a lo que Dios revela" (Dei Verbum, 5).

(Juan Pablo II, 27-111-1985)

Por otra parte, la obligación de buscar la verdad es una obligación moral que Cristo quiso estuviera exenta de coacciones externas: "dio testimonio definitivo de la verdad de su Evangelio mediante la Resurrección, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían" (DH, n. 11). Además, si por medio de una coacción se impusiera una aceptación externa de la fe, no tendría ningún valor real: si no se cree internamente, no se cree de ninguna manera.

10 La razón y la fe

10.1 Las razones para creer

Al hablar de las razones para creer se ha de hacer una distinción entre lo que supone el conocimiento científico y lo que proviene de la fe. En el primero, la certeza nace de la evidencia de unos principios y del rigor de la demostración, pues la verdad que se afirma no es evidente por sí misma. En el conocimiento por la fe, la certeza proviene en último extremo de la evidencia que tiene el testigo, pero para el que cree le proviene del crédito que le merece el testigo, porque la verdad creída tampoco es evidente en sí misma.

Con la razón se puede llegar a Dios, pero aunque se alcance un conocimiento muy alto, y, por supuesto, verdadero, siempre es incompleto, pues, a veces, la verdad de Dios está rodeada de errores parciales que la oscurecen. Por eso quiso Dios revelarse a los hombres, con el fin de que pudieran todos conocerle -sabios o no- con certeza y sin error. Además, Dios nos revela datos acerca de sí mismo, que están más allá de los que podríamos alcanzar con nuestra inteligencia, aunque ésta no se equivocara. Comparando el conocimiento racional de Dios y el conseguido por revelación, se aprecia claramente, que éste último es superior.

Es enriquecedor comparar el conocimiento de Dios que se adquiere por la razón y el que se consigue por la revelación. Es verdadero que Dios es primer motor inmóvil, primera causa increada, ser necesario y perfectísimo, inteligencia ordenadora, pero es mucho más saber que ese Dios es Amor, es Padre, ha enviado a su Hijo que se ha hecho hombre sin dejar de ser Dios y que nos ha hecho capaces a nosotros de ser también hijos de Dios, aunque de manera distinta.

"Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente en nuestros días nos habló por su Hijo"

(Hebreos, 1, 1-2)

Las razones para creer procederán, por una parte, del mismo Jesús, sus palabras y sus obras. Jesús es el signo fundamental para la fe cristiana, la cual recibió pleno sentido para los Apóstoles en la experiencia de la Pascua, con la resurrección del Señor.

Por otra parte, la razón de la fe somos nosotros mismos. Todo hombre creyente aspira en el fondo de su ser, a un determinado sentido último de toda la realidad; un sentido que dé unidad a esa realidad desde su principio hasta su fin y sea, al mismo tiempo, buena, a pesar de la innegable presencia en ella de aspectos malos.

10.1.1 La persona de Jesús

La fe cristiana se basa en la persona de Jesús. Creemos en lo que Jesús nos ha revelado. "La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo mediador y plenitud de toda revelación. (DV, n. 1). San Juan dirá: "A Dios nadie le vio jamás. Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer" (Juan, 1, 18).

Son numerosas las enseñanzas que nos transmiten los evangelios, pero ante todo hay una verdad que se impone: Es necesario creer a Cristo. Creer es reconocer en la persona de Cristo al Hijo de Dios, enviado por su Padre para revelarse a los hombres y salvar al mundo; que Él es "en Persona" la revelación de Dios: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn. 14, g).

La fe en Jesucristo no es un puro asentamiento intelectual. En el acto de fe se adhiere uno principalmente a la persona que afirma, aunque se acepten plenamente las verdades afirmadas: "La obra de Dios es que creáis en aquel que Él ha enviado" (Jn. 6, 29).

Los Apóstoles fueron descubriendo poco a poco el misterio de Jesús. Ya en las bodas de Caná se dio en ellos una fe más sobrenatural (confróntese Jn. 2, 11), y a medida que Jesús les iba enseñando y manifestándose a ellos iba creciendo su fe.

Sin embargo, debían superar sus esquemas mentales sobre cómo sería el Mesías. Con la muerte de Jesús esta idea del Mesías quedó destruida, y se dio un desmoronamiento en la fe de los discípulos, que les lleva a huir y llenarse de temor. Sin embargo, ese desmoronamiento no fue completo, pues siguen reunidos en el Cenáculo.

Con la Resurrección se hizo la luz en sus mentes. Ahora, con la gracia divina comprenden el plan completo de Dios. La fe de los discípulos se transformó de humana en divina, inquebrantable y absoluta, porque no descansa ya en nada humano, sino en la vivencia directa de la Resurrección. Se hizo divina, porque fue ya plena en Cristo, Dios y hombre.

10.1.2 El deseo de Dios en el hombre

El hombre comprueba, racional y, a veces, experimentalmente, que en las cosas creadas falta algo que dé sentido a la existencia y a la innegable presencia en ella de aspectos malos. Entonces se eleva sobre las realidades terrenas y busca el sentido de su vida en algo trascendente.

Si ese hombre que busca encuentra a Cristo, brota en su alma, con la ayuda de la gracia, la fe cristiana en el Padre, que gobierna con amor la obra de sus manos; en el Hijo, que a través de la Encarnación le revela a Dios y le reconcilia con Él; y en el Espíritu Santo, que dirige la Iglesia, continuadora hasta el fin de los siglos de la obra de Cristo, y en su corazón encuentra la paz y la alegría de alabar a Dios, como diría San Agustín: "Con todo quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti" (Confesiones, lib. 1, cap. 1).

En cada hombre se integran y armonizan, la razón para creer que le viene de la persona de Jesús y la que cada uno lleva dentro, en la fe en el Dios Padre, y se explica entonces que el mundo no sea obra del acaso, al que la historia humana vaya a la deriva, sino que todo esté suscitado por el amor del Padre, que ha hecho el mundo y hace la historia de los hombres a través del amor del mismo hombre. Todo tiene su origen en el Amor. Dios se revela como "Amor originario", según la expresión de San Juan: "Dios es amor" (1 Jn. 4, 8).

10.2 Expresión racional de la existencia de Dios

Es muy comprensible que el hombre haya buscado expresar racionalmente el porqué de su convicción de la existencia de Dios. Las "pruebas de la existencia de Dios" aparecen de un modo u otro en casi todas las tradiciones filosóficas, pero de un modo especial en la cristiana. Esto no significa necesariamente la existencia de una duda en la fe y que se trate de resolverla mediante la razón. Se trata más bien de un impulso que brota de la misma fe en su proceso de maduración que lleva a formular metafísicamente lo que ya subyace en el hecho de creer.

10.2.1 La razón y Dios

El Concilio Vaticano I trató dos grandes temas sobre Dios y el hombre. El primero lo había planteado Kant al sostener que la razón no podía conocer a Dios. El segundo lo presentaba el racionalismo al afirmar que sólo es real lo que es abarcado por la razón humana; en consecuencia, negaba que Dios fuera superior al mundo o, lo que es lo mismo, negaba todo lo sobrenatural.

Ante estas dos cuestiones básicas, el Concilio afirmó tanto la confianza en la razón humana como el reconocimiento de sus límites: Dios puede ser conocido por la razón humana. Lo cual no quiere decir que pueda la razón abarcar plenamente la esencia divina; ni que todos los hombres puedan llegar a Dios por la razón, pero puede conocerse la existencia de Dios y sus atributos.

Para que la razón pueda tener un papel en el acceso a Dios, hay que partir de una abertura de ente hacia Dios. Si un hombre toma la actitud de la no existencia de Dios, hace imposible el encuentro con Dios, pero eso es ya, en sí mismo, una toma de decisión de su voluntad, ya que tampoco se puede demostrar la no existencia de Dios.

Las pruebas de la existencia de Dios no son una demostración matemática, ni una demostración de laboratorio, como de ciencia experimental. La razón humana en las cuestiones referentes a la fe y a Dios está en relación con la actitud personal sobre ese tema. Al creyente le confirmará en su fe pues vive ya cara a Dios y el raciocinio metafísico explicitará este elemento de su vivencia y le ayudará a madurar en su fe. Es el "creer para entender" de San Agustín.

Que se puede llegar a Dios por la razón está claro en la Sagrada Escritura. En el libro de la Sabiduría se lee: "Vanidad son ciertamente todos los hombres en quienes no se halla la ciencia de Dios; y que por los bienes visibles no llegaron a conocer al que es, ni, considerando las obras, reconocieron el artífice de ellas, sino que se figuraron ser el fuego, o el viento o el aire ligero, o las constelaciones de los astros, o la mole de las aguas, o el Sol, o la Luna, los dioses gobernadores del mundo. Y si encantados de la belleza de tales cosas las imaginaron dioses, debieron conocer cuánto más hermoso es el dueño de ellas; pues el que creó todas estas cosas es el autor de su hermosura. O si se maravillaron de la influencia de las criaturas, debían entender por ellas que aquel que las creó las sobrepuja en poder, pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede a las claras venir al conocimiento de su Creador" (Sab. 13, 1-5). Y San Pablo dice: -Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las cosas" (Rom. 1, 20).

Estos textos indican claramente que se puede llegar a Dios como Creador de todas las cosas, y fueron muy útiles para el pueblo de Israel en su encuentro con las religiones politeístas de los pueblos vecinos, y para los cristianos que vivían en un ambiente pagano. Pero también son útiles al hombre de hoy, creyente o no, que vuelve a hacerse las eternas preguntas: ¿Qué origen y qué fin tienen las cosas del mundo? ¿Cómo se puede estar seguro de la existencia de Dios?

10.2.2 Las pruebas de la existencia de Dios

Ya hemos dicho anteriormente en qué sentido se debe hablar de "pruebas de la existencia de Dios". En este tema se ha de evitar el convertir estas pruebas en un sucedáneo de la fe, que transforme el concepto de Dios en un concepto frío y poco concorde con la actitud religiosa: Sería el Dios de los filósofos que ya rechazó Pascal. Las pruebas de la existencia de Dios deben mantenerse en un punto de vista teológico, y lo metafísico servirá de infraestructura, como la matemática sirve

de medio para el estudio de la física. Todo se hace más problemático al desarraigarse del humus religioso en que había brotado y en que debe mantenerse.

Cuando nos preguntamos: "¿Por qué creemos en Dios?". La primera respuesta es la de nuestra fe: Dios se ha revelado a la humanidad, ha entrado en contacto con los hombres. La suprema revelación de Dios se nos ha dado en Jesucristo, Dios encarnado. Creemos en Dios porque Dios se ha hecho descubrir por nosotros como el Ser supremo, el gran "Existente"

Sin embargo esta fe en un Dios que se revela, encuentra también un apoyo en los razonamientos de nuestra inteligencia. Cuando reflexionamos, constatamos que no faltan las pruebas de la existencia de Dios. Éstas han sido elaboradas por los pensadores bajo forma de demostraciones filosóficas, de acuerdo con la concatenación de una lógica rigurosa. Pero pueden revestir también una forma más sencilla y, como tales, son accesibles a todo hombre que trata de comprender lo que significa el mundo que lo rodea.

Cuando se habla de pruebas de la existencia de Dios, debemos subrayar que no se trata de pruebas de orden científico-experimental. Las pruebas científicas, en el sentido moderno de la palabra, valen sólo para las cosas perceptibles por los sentidos, puesto que sólo sobre éstas pueden ejercitarse los instrumentos de investigación y de verificación de que se sirve la ciencia. Querer una prueba científica de Dios, significaría rebajar a Dios al rango de los seres de nuestro mundo, y por tanto equivocarse ya metodológicamente sobre aquello que Dios es. La ciencia debe reconocer sus límites y su impotencia para alcanzar ¡a existencia de Dios: ella no puede ni afirmar ni negar esta existencia.

(Juan Pablo II, 10-VII-85.)

10.2.2.1 Pruebas filosóficas

Son muy conocidas las "cinco vías" de Santo Tomás de Aquino, que se inspiran en la filosofía aristotélico-platónica. La línea de argumentación de todas ellas es común y se fundamenta en el principio de causalidad. En cada una de ellas: 1.º) se parte de un hecho que se observa en la naturaleza, en la realidad; 2.º) se constata que las causas que lo producen lo causan en la medida en que ellas mismas están siendo causadas por otras causas; 3.º) la consecuencia es que ha de haber un primer eslabón de esta serie que además sea una causa de otro orden, incausada, y que resulta tener las características del ser que llamamos Dios.

El punto de partida de las cuatro primeras vías es, respectivamente, la observación de que algunas cosas experimentan cambios, que algunas cosas son producidas por otras, que algunas cosas no están enraizadas por sí mismas de tal modo en la existencia que no puedan descomponerse o desaparecer sin dejar rastro, y que algunos seres son esencialmente más perfectos que otros. Al final del razonamiento se concluye, respectivamente, que ha de haber un primer motor "inmóvil", es decir, capaz de causar el cambio sin cambiar él; una causa eficiente incausada; un ser cuya esencia consista precisamente en ser por sí mismo, en ser necesariamente; y un ser absolutamente perfecto.

Pero la vía que puede resultar más transparente a quien no esté avezado a la filosofía y esté en cambio informado sobre las ciencias experimentales es la quinta, la que parte del hecho de que algunas cosas actúan como si persiguieran un fin conocido de antemano, cuando consta que son incapaces de conocer nada. Efectivamente, se hace cada día más llamativa la existencia de planes y códigos en la naturaleza. Así, en el mundo de los seres vivos, tanto los avances en biología molecular como las investigaciones sobre la evolución descubren unas orientaciones "ciegas" en la materia extraordinariamente sugerentes.

La exposición de esta vía la hace Santo Tomás de manera breve y sumaria como sigue:

"Vemos que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran con un fin, como se comprueba observando que siempre o casi siempre obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios" (Suma teológica, 1, q.2, a.3 c).

El argumento se contrapone a la concepción mecanicista según la cual tanto el macrocosmos como el microcosmos son gobernados por impulsos no dirigidos de las fuerzas naturales y que, por el juego del azar, resultan de algún modo ordenados.

Una hipótesis científica como la de la expansión del universo hace aparecer más claramente el problema: si el universo se halla en continua expansión, ¿no se debería remontar en el tiempo hasta lo que se podría llamar el "momento inicial", aquel en el que comenzó la expansión? Pero, sea cual fuere la teoría adoptada sobre el origen del universo, la cuestión más fundamental no puede eludirse. Este universo en constante movimiento postula la existencia de una Causa que, dándole el ser, le ha comunicado ese movimiento y sigue alimentándolo. Sin tal Causa suprema, el mundo y todo movimiento existente en él permanecerían "inexplicados" e "inexplicables", y nuestra inteligencia no podría estar satisfecha. El espíritu humano puede recibir una respuesta a sus interrogantes sólo admitiendo un Ser que ha creado el mundo con todo su dinamismo, y que sigue conservándolo en la existencia.

(Juan Pablo II, loc. cit.)

10.2.2.2

10.2.2.3 Pruebas morales

Estas pruebas quizá podrían llamarse, mejor, antropológicas, ya que se descubren desde el hombre, a través de su comportamiento y son, probablemente, las que mejor expresan lo que puede conducir a Dios al hombre de hoy, enlazando su humanismo y haciéndolo trascendente.

Entre ellas adquiere una importancia primordial el consentimiento universal de todos los pueblos. Si se piensa en que todos los pueblos conocidos históricamente han tenido una religión y que, por tanto, la inmensa mayoría de los hombres acepta la existencia de Dios, es fácil sentirse movido a admitir su existencia. Incluso en nuestros días, cuando se han extendido filosofías ateas y abundan los sistemas que atacan a la religión o prescinden de ella, solamente el 0,5 % de toda la población mundial se declaran ateos y si se preguntara a la mayoría de los que se dicen ateos qué razones tienen para rechazar a Dios, darían muy pocas y todas ellas muy frágiles.

Prueba de peso es también el ejemplo de los santos. Hombres y mujeres de todas las edades, que, por amor a Dios, han vivido heroicamente, a veces en medio de múltiples y grandes dificultades, y no solamente la vida de los santos que están en los altares, sino también la de tantos creyentes "medios" que son generosos y heroicos en una vida ordinaria que no llama la atención. Sin la fe en Dios, muy difícilmente se habrían dado estos casos.

Kant, que en su *Crítica de la razón pura*, decía que Dios no podía ser conocido por la razón teórica, sin embargo, en la *Crítica de la razón práctica* da una prueba moral de la existencia de Dios.

Dice Kant que el imperativo categórico manda al hombre buscar el sumo bien, que consta de: la virtud y la felicidad. Como la virtud a veces no causa la felicidad, pues hay hombres no virtuosos, que son felices naturalmente, y, por el contrario, virtuosos que no lo son, tiene que haber alguien que armonice ambos elementos - virtud y felicidad. Esta armonía tiene que darla un legislador supremo, que dé al hombre la felicidad debida a su virtud. Éste es Dios, que, por tanto, tiene que existir.

Finalmente, entre las cualidades de este mundo que impulsan a mirar hacia lo alto está la belleza. Ella se manifiesta en las multiformes maravillas de la naturaleza; se traduce en las innumerables obras de arte, literatura, música, pintura, artes plásticas. Se hace apreciar también en la conducta moral: hay tantos buenos sentimientos, tantos gestos estupendos. El hombre es consciente de "recibir" toda esta belleza, aunque con su acción concurre a su manifestación. Él la descubre y la admira plenamente sólo cuando reconoce su fuente, la belleza trascendente de Dios.

A todas estas "indicaciones" sobre la existencia de Dios creador, algunos oponen la fuerza del acaso o de mecanismos propios de la materia. Hablar del acaso para un universo que presenta una organización tan completa en los elementos y una finalidad en la vida tan maravillosa, significa renunciar a la búsqueda de una explicación del mundo como nos aparece. En realidad, ello equivale a querer admitir efectos sin causa. Se trata de una abdicación de la inteligencia humana que renunciaría así a pensar, a buscar una solución a sus problemas.

En conclusión, una infinidad de indicios empuja al hombre, que se esfuerza por comprender el universo en que vive, a orientar su mirada hacia el Creador. Las pruebas de la existencia de Dios son múltiples y convergentes. Ellas contribuyen a mostrar que la fe no mortifica la inteligencia humana, sino que la estimula a reflexionar y le permite comprender mejor todos los "porqués", que plantea la observación de lo real.

(Juan Pablo II, loc. Cit.)

10.2.2.4 Prueba "ontológica" de San Anselmo

San Anselmo (siglo XI), en su obra *Proslogion*, afirma que todos los hombres incluso el insensato, que dice que no hay Dios, tienen una idea de Dios, como el ser más perfecto que se pueda pensar. Pero este ser ha de incluir entre sus perfecciones la de existir, de lo contrario no sería el más perfecto que se pueda pensar. Luego Dios existe.

Este argumento fue utilizado por los filósofos racionalistas como: Descartes, Malebranche, Leibnitz y, sobre todo, Hegel, y da pie a que, para el idealismo, la noción de Dios la encontrarán los filósofos en el interior del pensamiento humano, y no a través de las cosas creadas para deducir de ellas que existe un Creador. De ahí se podría concluir que la idea de Dios es un producto del pensamiento humano y no la verdad hallada con esfuerzo en la observación del mundo, y de ahí no hay más que un paso a la negación de Dios (ateísmo).

Santo Tomás de Aquino, criticando el argumento de San Anselmo, dice, que la existencia de Dios es evidente en sí misma, pero no para nosotros, que no conocemos la esencia de Dios en nuestra condición presente. El que se pueda tener un concepto en la inteligencia no quiere decir que deba existir necesariamente en la realidad.

10.2.3 Conclusión

A lo largo de todas estas razones, que la inteligencia del hombre propone para llegar a Dios, se ve que el Dios al que llegan, coincide con el Dios que propone nuestra religión. El Absoluto, el Bien supremo, la Causa última, el Primer motor, la Inteligencia ordenadora, etc., es ese Dios Padre, creador del cielo y de la tierra; ese Dios Hijo, que nos hace a nosotros hijos de Dios al encarnarse y morir por nosotros; ese Dios Espíritu Santo, que nos llena de amor. Es ese Dios que atrae hacia Sí todas las cosas, pues de Él salieron y a Él convergen.

11 Dimensión operativa de la fe: la liberación del hombre

11.1 Técnica, ciencia y liberación

Grandes esperanzas ha puesto el hombre de nuestro tiempo en la técnica y en la ciencia para alcanzar la liberación de algunos males que aquejan al ser humano. De hecho, se han conseguido considerables éxitos en la medicina, en la producción de alimentos y en su distribución, la disminución de la ignorancia, etc. Sin embargo, parece claro que la técnica y la ciencia no han conseguido erradicar todas las causas de dolor que se dan en el existir humano.

Distintos pensadores han valorado de manera diversa el efecto del desarrollo de la técnica sobre la vida del hombre. Así Bergson y Max Scheler adoptan una actitud negativa ante ella. El primero porque considera que disminuye la capacidad contemplativo desinteresada, actividad esencial del hombre y que conduce al conocimiento de la realidad verdadera. Scheler coloca a la técnica en el nivel más bajo del saber, el menos enriquecedor para el hombre, ya que más que un valor personal, es un valor de cosa. Spengier, a su vez, considera el predominio de la técnica sobre otros saberes como un signo de decadencia.

Otros pensadores, en cambio, dan una valoración más positiva de la técnica y de la ciencia. Jaspers, por ejemplo, aduce que el saber técnico aporta el gran bien de proporcionar mayor nivel de racionalidad al hombre. Heidegger añade que la técnica contribuye a "des-ocultar" la verdad y guarda, por tanto, relación con el descubrimiento del ser.

En conjunto, podemos decir que la técnica y la ciencia encierran aspectos tanto positivos como negativos, aunque, por supuesto, no sean capaces de erradicar el mal plenamente.

1) Valores positivos:

1. Liberación de los trabajos físicamente duros y dispersos que pierden eficacia por su desorganización. Por ejemplo, el trabajo del campo.
2. Libera de muchos dolores físicos propios de las enfermedades.
3. Libera del aislamiento al permitir una mejor comunicación entre los hombres. Por ejemplo, el transporte, la prensa diaria, el intercambio científico, etcétera.

2) Efectos negativos:

1. La mecanización de algunos trabajos puede influir sobre el trabajador deshumanizándole, "mecanizándolo".
2. La servidumbre de los fármacos puede causar actitudes neuróticas ante el más pequeño sufrimiento y disminuir la capacidad para asumirlo y superarlo. De modo que incluso pueden llegar a aparecer enfermedades nuevas y una disminución de las resistencias naturales ante la enfermedad.
3. Sometimiento inevitable a voluntades ajenas, e incluso, estructuras, que, a través de propagandas y manipulaciones, imponen un determinado modo de vivir. Por ejemplo, en el mal uso de la televisión.

La suma de efectos positivos y negativos, lleva a dos conclusiones:

- 1) La técnica y la ciencia ayudan al hombre a liberarse, pues como dijo el Señor: "La verdad os hará libres" (Jn. 8, 32). La ignorancia siempre es un mal mayor, al que no es lícito acudir por considerar los peligros de una técnica descontrolada y deshumanizada.
- 2) La técnica y la ciencia no son capaces de solucionar todos los problemas humanos; ni siquiera pueden evitar todos los males físicos. El mal sigue presente a pesar de los avances científicos.

"Así pues, la realidad del sufrimiento pone una pregunta sobre la esencia del mal: ¿qué es el mal?"

"Esta pregunta parece inseparable, en cierto sentido, del tema del sufrimiento. La respuesta cristiana a esa pregunta es distinta de la que dan algunas tradiciones culturales y religiosas, que creen que la existencia es un mal del cual hay que liberarse. El cristianismo proclama el esencial bien de la existencia y el bien de lo que existe, profesa la bondad del Creador y proclama el bien de las criaturas. El hombre sufre a causa del mal, que es una cierta falta, limitación o distorsión del bien. Se podría decir que el hombre sufre a causa de un bien del que él no participa, del cual es en cierto modo excluido o del que él mismo se ha privado. Sufre en particular cuando "debería" tener parte -en circunstancias normales- en este bien y no lo tiene."

(Juan Pablo II, SD, 7.)

11.2 La liberación según algunos humanismos

Como acabamos de ver, la liberación producida por la técnica y la ciencia es buena, pero insuficiente. Los diversos humanismos aportan soluciones varias a este problema, todas ellas dependientes en cada caso de su concepción del hombre y de las causas a las que atribuyen la presencia de males en el mundo. La liberación que propugnan adolece de la misma dependencia y no siempre consigue los fines que se proponen.

La libertad más que algo poseído es algo que se consigue con esfuerzo. Siempre cabe una mayor conquista de la libertad, ya que siempre es posible una mayor posesión del bien y un mayor conocimiento de la verdad. Una distinción puede ayudar a comprender mejor la liberación como aspiración humana. La que hay entre libertad de y libertad para.

Por libertad de se entiende la superación de servidumbres que encadenen al hombre, como son, por ejemplo, la dependencia de otros hombres que se erigen en amos; o de una sociedad absorbente y despersonalizante; e incluso de los propios instintos y pasiones. Esta libertad es ciertamente importante, pero no suficiente, pues se puede no estar sujeto a nada ni a nadie, y, al mismo tiempo, no poseer ningún valor o bien enriquecedor, quedando libre como un árbol sin raíces, que sólo tiene la libertad de morir.

La libertad para enriquecer la anterior, pues mira a la persecución de objetivos que la mejoren (destrezas, virtudes, saber, santidad, etc.). De este modo, aquel hombre que posea más bienes interiores será más libre, incluso en aquellos casos en que le llegasen a faltar libertades externas. Así, se puede decir, sin exageración, que un hombre aprisionado injustamente y que conserva la lucidez y es santo y virtuoso, es más libre que el tirano que lo encarcela.

"La libertad no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el bien, en el cual solamente reside la felicidad. De este modo el bien es su objetivo. Por consiguiente el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto -prescindiendo de otras fuerzas- guía su voluntad. La liberación en vistas de un conocimiento de la verdad, que es la única que dirige la voluntad, es condición necesaria para una libertad digna de este nombre."

(Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. sobre libertad cristiana y liberación, n. 26).

11.2.1 La liberación según el humanismo marxista

Para el marxismo, la causa del mal son las diversas alienaciones del hombre por las que ha perdido su dignidad. Como la alienación económica es la raíz de las demás, la dignidad del hombre queda así reducida a las relaciones económicas y laborales. De este modo se cae en un materialismo total. Pretendiendo la liberación del hombre produce, de hecho, esclavitudes mayores, debido al concepto muy reducido que tiene de lo que es el hombre.

Para el marxismo, la liberación se dará cuando desaparezcan la propiedad privada y la división en clases. Algunos autores marxistas han intentado dar una visión más integral, buscando aspectos más personalistas que completen el materialismo total de Marx. Así, por ejemplo, el burocratismo de los países en que gobiernan los comunistas y piden una participación más real de todos en la gestión del Estado, pero sus soluciones no acaban de superar las premisas ideológicas del marxismo. En esta línea se encontrarían Bloch y Garaudy.

La hipótesis sociológica del materialismo histórico tiene un cierto aspecto libertador, pues, aunque el reconocer la vinculación de nuestras ideas a infraestructuras no libera por sí solo de esa vinculación, sin embargo, pone en camino para poder hacerlo.

11.2.2 La liberación según el humanismo existencialista ateo

Ya en el siglo XIX surgieron sistemas liberales de marcado matiz individualista. Para ellos, el mal residía en la limitación de la libertad individual. La experiencia mostró que con ese sistema los fuertes oprimían a los débiles que no podían defender su libertad.

Aunque existen muchos sistemas existencialistas, es muy significativo el existencialismo ateo de Sartre, que llega a consecuencias extremas.

Juzga la existencia humana como absurda, dice: El mundo está "asquerosamente ahí" y el hombre es una "pasión inútil- pues está abocado a la nada. El hombre es sólo una posibilidad de elegir, pero sin contenido. Sólo cabe o el cinismo pleno o asumir valientemente la propia angustia, aunque sea absurda. Esta actitud es la lógica consecuencia del alejamiento de Dios.

Sartre pone el acento en la liberación individual hasta el exceso. Aunque más adelante realizó una cierta conversión hacia el marxismo, desde el principio parece atribuir esta liberación a la exclusión de Dios de un modo total. Según sus teorías, el hombre necesitaría prescindir de Dios para poder realizarse. Pero Dios y el hombre no sólo no son opuestos, sino que el hombre necesita de Dios para realizarse en plenitud en esta tierra y en el más allá, y, por tanto, la vida es algo más que un absurdo o una pasión inútil.

"El hombre no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva, sino en el don de Dios que lo ha creado. Ésta es la primera confesión de nuestra fe, que viene a confirmar las más altas intuiciones del pensamiento humano. "La libertad del hombre es una libertad participado. Su capacidad de realizarse no se suprime de ningún modo por su dependencia de Dios. Justamente, es propio del ateísmo creer en una oposición irreductible entre la casualidad de una libertad divina y la de la libertad del hombre, como si la afirmación de Dios significase la negación del hombre, o como si su intervención en la historia hiciera vanas las iniciativas de éste. En realidad, la libertad humana toma su sentido y consistencia de Dios y por su relación con Él."

(ibíd., n. 29)

La integración de la verdad existencialista cabe hacerla a través del amor como principio liberador, lo cual tiene importantes puntos de contacto con la verdad cristiana. Pero ha de tenerse en cuenta que ese amor personal debe también liberarse de las tendencias a las que está abocado: por un lado, el egoísmo, que se sirve del amor, y, por otro, el decaimiento, que hace abandonar el amor cuando exige sacrificio.

"En el campo de las conquistas sociales y políticas, una de las ambigüedades fundamentales de la afirmación de la libertad en el siglo de las Luces, tiende a concebir el sujeto de esta libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales. La ideología individualista inspirada por esta concepción del hombre ha favorecido la desigual repartición de las riquezas en los comienzos de la era industrial, hasta el punto que los trabajadores se encontraron excluidos del acceso a los bienes esenciales a cuya producción habían contribuido y a los que tenían derecho. De ahí surgieron poderosos movimientos de liberación de la miseria mantenida por la sociedad industrial.

"Los cristianos, laicos y pastores, no han dejado de luchar por un equitativo reconocimiento de los legítimos derechos de los trabajadores. El Magisterio de la Iglesia en muchas ocasiones ha levantado su voz en favor de esta causa.

"Pero las más de las veces, la justa reivindicación del movimiento obrero ha llevado a nuevas servidumbres, porque se inspira en concepciones que, al ignorar la vocación trascendente de la persona humana, señalan al hombre una finalidad puramente terrena. A veces esta reivindicación ha sido orientada hacia proyectos colectivistas que engendran injusticias tan graves como aquéllas a las que pretendían poner fin."

(ibíd., n. 13)

11.2.3 La liberación según el humanismo científico

Apoyándose en el avance de las ciencias, algunos autores elaboraron un humanismo que llaman científico, pero que en realidad se basa en el prejuicio de que sólo es verdad lo que puede ser captado por el método experimental. Este sistema se llama científicismo y es más filosófico que científico, pues es una decisión filosófica el reducir toda la realidad a lo sensible. Es significativa en esta corriente la negación de la libertad. Esto es lo que ocurre en la psicología conductista de Skinner, para la que el hombre es un animal más que se mueve sólo por condicionamientos físicos. La liberación, para algunos de estos autores, consistiría solamente en vivir según los instintos, y el mal no tiene solución.

Dentro del humanismo científico ocupa lugar importante el humanismo psicoanalista.

En cierto modo, el psicoanálisis, al poner al descubierto la dependencia de nuestros procederes conscientes respecto a la pulsión y a su represión, ha aportado una cierta fuerza liberadora. Con los avances actuales podemos conseguir una conciencia más lúcida y encontrar así una libertad más auténtica.

Respecto a la llamada liberación sexual, propiciada en parte por el psicoanálisis, habría que decir, que tiene un aspecto positivo en cuanto a la supresión de tabúes primitivos frecuentemente hipócritas, pero si se busca una simple liberación de los instintos, llevaría a nuevas servidumbres incontrolables, que esclavizarían al hombre, como la experiencia comprueba. Hay que tener en cuenta que la cultura -y ya lo dijo el propio Freud- sólo se hace por el triunfo del principio de realidad sobre el principio del placer.

11.2.4 La liberación según el humanismo de inspiración cristiana

La luz de la Revelación aporta una gran riqueza a los autores cristianos que han trabajado sobre la liberación del hombre. Gracias a esta luz es posible superar las visiones parciales que se han estudiado hasta ahora y tener una visión más integral y completa.

Para estos humanismos los puntos básicos son:

- a) Toda la creación es buena. En el libro del Génesis, después de cada acto creador de Dios, se repite insistentemente: "Y vio Dios que era bueno", que después de la creación del hombre se repite con mayor énfasis: "Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho" (Gén. 1, 31). La bondad de la Creación es afirmada siete veces en este texto, señal de plenitud y perfección. El optimismo que surge de este principio es evidente.
- b) El hombre fue tentado y pecó. El hombre es el único ser libre de la Creación material. La Revelación nos dice que usó mal esa libertad, y que esto llevó consigo una caída y un castigo.
- c) El mal entró en el mundo por el pecado. La afirmación de la Sagrada Escritura es clara. Y aunque su intelección sea difícil y misteriosa, son, sin embargo, mucho más oscuras las explicaciones que no tienen en cuenta esta afirmación como dato esencial.

De ahí, que toda liberación que pretenda ser profunda e integral deba atender a las raíces del mal, que están en el pecado: fundamentalmente en el pecado original, pero también en los sucesivos pecados cometidos por los hombres a lo largo de la historia. En la medida en que, con la gracia de Dios, los hombres se liberan del pecado, las estructuras humanas mejoran y se ennoblecen, pareciéndose más a la situación original del ser humano en la tierra.

"Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador. Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

"Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (cf. Jn. 12, 31), que le retenía en la esclavitud del pecado. El pecado rebaja al hombre, impidiéndote lograr su propia plenitud.

"A la luz de esta Revelación, la sublime vocación y la miseria profunda que el hombre experimenta hallan simultáneamente su última explicación."

(GS., n. 13).

Una vez esclarecida la causa última del mal, que es el pecado, la liberación primera irá dirigida a erradicar el pecado del corazón humano.

Pero los pecados individuales pueden tener consecuencias sociales que no conviene olvidar. Por ejemplo, la economía puede estar mal enfocada, olvidando que el hombre es más importante que el interés o que el dinero. También son efectos de los pecados personales: la corrupción administrativa, la destrucción de la familia, las diversiones degradantes, las leyes contrarias al derecho natural, el racismo, los nacionalismos exagerados, la dominación injusta, etcétera.

Un cristiano, en consecuencia, deberá comprometerse en la lucha por la superación de los efectos sociales del pecado y en la construcción de unas estructuras más justas y humanas.

"El mandamiento supremo del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios. De esta dignidad derivan unos derechos, y unos deberes naturales. A la luz de la imagen de Dios, la libertad, prerrogativa esencial de la persona humana, se manifiesta en toda su profundidad. Las personas son los sujetos activos y responsables de la vida social.

A dicho fundamento, que es la dignidad del hombre, están íntimamente ligados el principio de solidaridad y el principio de subsidiaridad.

"En virtud del primero, el hombre debe contribuir con sus semejante al bien común de la sociedad, a todos los niveles. Con ello, la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo social o político.

"En virtud del segundo, ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás substituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en los que éstos pueden actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad. De este modo, la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo."

(Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, op. cit., n. 73)

12 Dimensión operativa de la fe: el compromiso de construcción del mundo

12.1 Dimensión temporal del compromiso cristiano

La fe cristiana es un compromiso total para vivir, según Cristo enseña, el doble mandamiento del amor a Dios y el amor al prójimo. El cristiano, como Cristo vive encarnado en el mundo, vive la historia humana de la que se siente autor. Debe, por tanto, comprometerse en ese hacer la historia. No le basta al cristiano con vivir una fe teórica: "Sed, pues, vosotros hacedores de la Palabra y no oidores tan sólo, engañándoos a vosotros mismos" (Sant. 1, 22). La fe del cristiano tiene que ser una fe operativa, porque como dice el mismo apóstol: "la fe sin obras es fe muerta".

Una fe que no vaya acompañada de obras no tiene sentido. La fe ilumina el entendimiento, el cual alumbra luego el hacer del hombre. De aquí, que las obras del hombre sean consecuencia de su fe y que sea a través de las obras como el cristiano tiene que manifestarse (cfr. Sant. 2, 14-16).

12.1.1 Origen de este compromiso

El origen de este compromiso cristiano está, como todo lo del cristiano, en la caridad. Esta caridad lleva al cristiano a amar todo lo que Dios ama, a todos los hombres, de un modo muy particular a los necesitados, a los débiles, a los perseguidos en este mundo, etc. Amar es promover la dignidad de la persona amada, a la que se eleva al plano de uno mismo: como a ti mismo. Por eso, el cristiano debe, movido por el amor, defender y desarrollar todos los derechos de la persona humana y los cristianos deben estar presentes en todas las instituciones, que en el mundo llevan a cabo.

"El amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, implica el amor al prójimo. Recordando el primer mandamiento, Jesús añade a continuación: "El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas" (Mt. 22, 39-40). Y San Pablo dice que la caridad es el cumplimiento pleno de la Ley. "El amor cristiano, gratuito y universal, se basa en el amor de Cristo que dio su vida por nosotros: "Que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente" (Jn. 13, 34-35). Éste es el "mandamiento nuevo" para los discípulos."

(S. C. para la Doctrina de la Fe, Libertad cristiana y liberación, n. 55 y 56)

12.1.2 Área de este compromiso

La Iglesia ilumina con la luz del Evangelio todas las realidades terrenas, de tal manera que eleva la dignidad de la persona humana. La moral evangélica, ayudada por la gracia, ofrece al hombre unas amplias perspectivas con nuevas exigencias, pues confiere a la naturaleza del hombre una dimensión moral, que es patrimonio común de todos los hombres (confróntese S. C. para la Doctrina de la Fe, Libertad cristiana y liberación, n. 65).

El compromiso cristiano con el mundo, para mejorarlo, alcanza a todas las realidades temporales.

"El plan de Dios sobre el mundo es que los hombres instauren con espíritu de concordia el orden temporal y lo perfeccionen sin cesar.

"Todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las

Estas realidades temporales deben ser vivificadas por la vida cristiana, han de quedar empapadas de sentido cristiano; en una palabra, tienen que ser cristianizadas.

"Los cristianos, recordando la palabra del Señor: "En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en el amor mutuo que os tengáis" (Jn. 13, 35), no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy. Por consiguiente, con la fiel adhesión al Evangelio y con el uso de las energías propias de éste, unidos a todos los que aman y practican la justicia, han tomado sobre sí una tarea ingente que han de cumplir en la tierra, y de la que han de responder ante Aquel que juzgará a todos en el último día,,

(GS, n. 93)

Un aspecto importante de este compromiso es la opción preferencial por los pobres, que, lejos de ser una opción exclusiva, lo que sería signo de sectarismo, manifiesta la universalidad de la misión de la Iglesia.

Por no ser exclusivista esta opción, la Iglesia no puede adoptar para lograrla unas determinadas categorías ideológicas particulares, pues se podría convertir esta opción preferencia universal en una opción partidista (confróntese S. C. para la Doctrina de la Fe, Libertad cristiana y liberación, número 68).

"Bajo sus múltiples formas -indigencia material, opresión injusta, enfermedades físicas y psíquicas y, por último, la muerte- la miseria humana es el signo manifiesto de la debilidad congénita en que se encuentra el hombre tras el primer pecado y de la necesidad de salvación. Por ello, la miseria humana atrae la compasión de Cristo Salvador, que la ha querido cargar sobre sí e identificarse con los "más pequeños de sus hermanos" (cf. Mt. 25, 40, 45). También por ello, los oprimidos por la miseria son objeto de un amor de preferencia por parte de la Iglesia que, desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos. Lo ha hecho mediante innumerables obras de beneficencia que siempre y en todo lugar continúan siendo indispensables. Además, mediante su doctrina social, cuya aplicación urge, la Iglesia ha tratado de promover cambios estructurales en la sociedad con el fin de lograr condiciones de vida dignas de la persona humana."

(S. C. para la Doctrina de la Fe, op. cit., n. 68)

12.1.3 Diferencia con los no creyentes

Edificar un mundo mejor es algo que atañe a todos los hombres, creyentes o no creyentes. Sin embargo, la actividad del cristiano presenta una profunda diferencia con el actuar de los no cristianos; tan profunda que alguna vez -aunque será la excepción- impedirá colaborar con algún grupo de ellos.

Esta diferencia no se da a nivel inmediato, en el cual puede haber coincidencias (ayudar a los hombres, luchar contra una determinada injusticia, etcétera), sino a nivel de ulterioridad, de algo que va más allá de lo inmediato. Los cristianos sabemos que nuestra existencia tiene un sentido trascendente, lo que nos lleva a

buscar a Dios en todas las cosas, amándolas todas por Dios. Se da también a nivel de profundidad, porque el cristiano, gracias a Cristo, descubre la raíz última de la dignidad de la persona humana, que no es otra sino la de ser hijos de Dios y haber sido redimidos por Cristo. Y, finalmente, se da por motivaciones radicales de actuación, ya que el cristiano lleva a cabo su lucha comprometida movido por el amor de Cristo que nos urge, nos constriñe (cfr. 2 Cor. 5, 14). Este amor le lleva a amar a todos aquellos que Dios ama y cómo Él los ama, pues en eso serán conocidos los verdaderos discípulos (cfr. Jn. 13, 35).

Los no creyentes actúan por filantropía, el cristiano lo hace por caridad. La actuación del cristiano, según el espíritu del Evangelio, es incompatible con el odio al otro, sea colectiva o individualmente.

Quando la Iglesia alienta la creación y la actividad de asociaciones -como sindicatos- que luchan por la defensa i de los derechos e intereses legítimos de los trabajadores y por la justicia social, no admite en absoluto la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social. La acción que preconiza no es la lucha de una clase contra otra para obtener la eliminación del adversario; dicha acción no proviene de la sumisión aberrante a una pretendida ley de la historia. Se trata de una lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la solidaridad social. El cristiano preferirá siempre la vía del diálogo y del acuerdo."

(Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, op, cit., número 77.)

12.1.4 Pluralismo

El compromiso cristiano ha de ser pluralista. Todos deben comprometerse, pero cada uno en un sentido. Hay que huir de una uniformidad, que sería artificioso y, por eso mismo, podría comprometer a la Iglesia. Hay que respetar las libres opciones de los demás (cfr. GS, n. 75). El Evangelio no da una técnica concreta para liberar y humanizar al mundo. Las realidades temporales tienen una autonomía, unas reglas propias, dentro del orden supremo de Dios. Los cristianos, formado su criterio a la luz del Evangelio, deben buscar en cada situación la solución concreta técnica que les parezca más adecuada, sin despreciar, por ello, las ofrecidas por otros. Todos deben comprometerse. Pero el Espíritu Santo "que sopla donde quiere" (Jn. 3, 8), hará ver a cada uno cómo tiene que ser su compromiso. Por esta razón, se dan en la Iglesia diversas vocaciones -formas de comprometerse-, con las que Dios llama a cada uno de los hombres.

Pero como es fácil de entender, no todo compromiso es cristiano. Hay muchas concepciones del hombre que llevan a compromisos que no resisten una confrontación con el espíritu del Evangelio. Unas porque niegan la trascendencia del hombre, con lo que, al prescindir de todo lo espiritual, lo reducen simplemente a algo material, rebajando así la dignidad de la persona humana.

Otras, porque los medios que emplean (violencia, engaño, etcétera) son inmorales en sí mismos y, por tanto, rechazabas, pues el fin no justifica los medios. La docilidad al Magisterio de la Iglesia será la pauta para la interpretación auténtica de la Sagrada Escritura que es de dónde saca el cristiano su norma de actuación (cfr. DV, n. 10).

"La distinción entre el orden sobrenatural de salvación y el orden temporal de la vida humana, debe ser visto en la perspectiva del único designio de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo. Por ello, tanto en uno como en otro campo, el laico -fiel y ciudadano a la vez- debe dejarse guiar constantemente por su conciencia cristiana. "La acción social, que puede implicar una pluralidad de vías concretas, estará siempre orientada al bien común y será conforme al mensaje evangélico y a las enseñanzas de la Iglesia. Se evitará que la diferencia de opciones dañe el sentido de colaboración, conduzca a la paralización de los esfuerzos o produzca confusión en el pueblo cristiano. "La orientación recibida de la doctrina social de la Iglesia, debe estimular la adquisición de competencias técnicas y científicas indispensables. Estimulará también la búsqueda de la formación moral del carácter y la profundización de la vida espiritual. Esta doctrina, al ofrecer principios y sabios consejos, no dispensa de la educación en la prudencia política, requerida para el gobierno y la gestión de las realidades humanas."

(S. C. para la Doctrina de la Fe, op. cit. número 80.)

12.2 Dimensión trascendental del compromiso cristiano

12.2.1 Esperanza y esperanzas

Por su etimología esperanza es toda intención o tendencia del ánimo hacia algo, pero esto es también aplicable a cualquier deseo. Para que haya esperanza ha de haber un deseo ardiente de algún bien, con la confianza de conseguirlo poniendo esfuerzo, ya que se trata de un bien difícil. Como estos bienes pueden ser múltiples, la vida de los hombres está llena de esperanzas.

Pero las esperanzas humanas no pueden satisfacer el apetito del hombre, porque, aunque estén penetradas de confianza, les falta la certeza de conseguir lo que se proponen. La esperanza precisa elevarse a las realidades superiores y anclarse en la creencia en Dios. Entonces sí pueden los hombres vivir de la esperanza, porque tienen la certeza que, apoyándose en Dios, lleva a esforzarse para alcanzarle, sabiendo que "la esperanza no quedará confundida" (Rom. 5, 4). Los no cristianos no tienen esperanzas últimas, y por eso, no tienen esperanza, en sentido teológico. Los cristianos, en cambio, tienen esperanzas intramundanas, pero todas están abrazadas por la última esperanza, que es su medida y su ley. Esta esperanza cristiana no es solamente escatológico, sino también histórica, pues se esperan también de Dios los bienes terrenos necesarios para poder llevar la vida cristiana.

12.2.2 La esperanza cristiana

La esperanza del cristiano surge entre dos polos. Por un lado, la incertidumbre que le da su propia naturaleza abocada al pecado y al mal, y, por otro, la certidumbre de que Jesucristo ha traído la salvación y con ella la liberación del pecado y de la muerte.

Por eso, la actitud cristiana no es de desesperación cuando observa males, tanto en su vida como en el mundo, porque sabe que con Jesucristo la salvación ya está dada, y que, en germen, ya nos ha sido dado el Reino de Dios, de paz, justicia y fraternidad: "Hermanos: Cristo ha resucitado, primicia de todos los que han muerto. Si por un hombre vino la muerte, por un hombre ha venido la resurrección.

Si por Adán murieron todos, por Cristo todos volverán a la vida. Pero cada uno en su puesto, primero Cristo como primicia, después cuando él vuelva todos los

cristianos, después los últimos, cuando Cristo devuelva a Dios Padre su reino. (1 Cor. 15, 20-22).

Al salvar Cristo también las realidades temporales, la esperanza cristiana no es sólo esperanza en un más allá: "Esta esperanza no debilita el compromiso en orden al progreso de la ciudad terrena, sino por el contrario le da sentido y fuerza. Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal". (S. C. para la Doctrina de la Fe, op. cit., n. 60).

Como la salvación se está haciendo, el cristiano tiene también la esperanza de instaurar todas las cosas en Cristo: "todas las cosas son vuestras y vosotros de Cristo" (1 Cor. 3, 23).

La esperanza cristiana, precisamente por su dimensión trascendental, tiene la virtud de radicalizar, y, al mismo tiempo relativizar el empeño temporal del hombre para la liberación y salvación de los demás.

Lo radicaliza porque sabe que la vida no acaba y que, al final vendrá siempre el triunfo que Cristo ha prometido. Saber que se ha elegido la mejor parte es una motivación muy estimulante; al mismo tiempo, la seguridad de la victoria hace que el cristiano no ceje en la lucha ni repare en los esfuerzos que ha de poner, teniendo siempre presentes las palabras del Señor: "los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta sobre el del trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos..." (Mt. 19, 28).

Por otra parte, la esperanza cristiana relativiza todo resultado obtenido. El cristiano sabe que, por mucho que adelante en lograr ese mundo mejor, ninguno de sus logros es definitivo. Siempre hay otra meta más adelante.

En consecuencia de esto, el cristiano tiene siempre una actitud crítica contra todo aquel que pretenda absolutizar el orden establecido. Por muy humano y perfecto que sea el estadio el que se haya llegado, nunca es el definitivo puesto que todavía no ha llegado el Reino de Dios. La nueva tierra y el nuevo cielo de que habla el Apocalipsis (cf r. cap. 21) no se da en este estadio de la historia, sino en el escatológico.

Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas que Dios creó pensando en el hombre.

Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo.

Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: "reino de verdad y de vida; reino de sanidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz". El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección.

(GS, n. 39)

13 Dimensión trascendente de la fe: la salvación cristiana

13.1 Introducción

Crear es vivir una alianza de amor con Dios que fue ofrecida al hombre por Dios en Jesucristo y que lleva a la salvación.

La salvación cristiana lleva consigo la realización de las aspiraciones de bien que todo hombre lleva dentro de sí: justicia, felicidad, etcétera.

Esta salvación tiene una realización progresiva. Por un lado, está aquí, se está haciendo: "El Reino de Dios está entre vosotros" (Lc. 17, 21), por eso el cristiano debe comprometerse en la realización cada vez más perfecta de ese reino. Pero, por otro, esta salvación queda remitida a una plenitud que todavía es promesa, pues sólo se alcanzará en el más allá.

Esta salvación es, por una parte, personal, es una comunión interpersonal, con Dios y también con los demás. Esta salvación la ha de alcanzar cada hombre en el tiempo, cooperando con la gracia divina (gracia-libertad). Pero, por otra, la salvación cristiana tiene un aspecto comunitario, pues aparece también en el fondo de la historia que los hombres van haciendo generación tras generación, y que, por su misma dinámica, desborda la historia hacia un más allá. Es historia y escatología a la vez.

13.2 Libertad o gracia, Dios o el hombre

Albert Camus, en su obra *Los justos*, pone en boca de Yanek Kaliayew la leyenda de San Dimitri: "Tenía una cita con Dios en la soledad; pero de camino se detuvo en ayudar a un campesino; cuando llegó al lugar de la cita, Dios ya no estaba allí", lo que hace comentar a Yanek: "Hoy son muchos los que llegarían tarde a la cita con Dios, porque hay muchas miserias en el mundo".

En su obra *La Peste* hace decir al doctor Rieux: "Si yo creyera en Dios, no me preocuparía de curar, sino que le dejaría a Él todo el cuidado. Pero nadie cree así".

En estos dos textos se ven las corrientes a las que son propensos los hombres de hoy: o dejar a Dios por ocuparse de los hombres, o dejar que sea Dios quien se ocupe de los hombres. Ambas rebajan el destino del hombre porque lo consideran sólo humanamente.

Si nos quedáramos ahí, el problema no tendría solución.

El problema planteado en última instancia es: ¿Es realmente libre el hombre? o ¿Es Dios quien predestina sus acciones? O en otros términos: se salva el hombre o le salva Dios.

Ni de uno ni de otro de manera exclusiva, dice el cristianismo, sino de una colaboración entre ambos, aunque la iniciativa es de Dios.

La actitud cristiana viene resumida en la famosa frase de San Agustín: "Dios, que te creó sin ti, no te salvará sin ti". Dios nos salva en la historia contando con lo que los hombres hacemos.

13.3 La salvación depende de dios

Dios no ha querido permanecer al margen de los problemas humanos, ha querido actuar en la historia de los hombres. El Dios del deísmo, creador y superior al mundo, pero inactivo; el Dios, que después de crear el mundo lo abandona a sus propias leyes, no es el Dios verdadero. Es más, este concepto de Dios ha desembocado históricamente en el ateísmo.

Dios es todo y único en su orden, el de la realidad última. Dios está fuera y en lo más íntimo de cada ser, pues recibe su ser de Dios, que está presente en él como la causa está presente en sus efectos. Los seres están reflejando algo de Dios, pero no son Dios. Algo así ocurre con una estatua rodeada de espejos. Se puede decir que en cada espejo se refleja la estatua y, en cierto modo, ahí está la estatua, pero la imagen no es la estatua. Solamente un niño pequeño podría confundir la realidad con la imagen. Así muchos hombres -con mentalidad infantil- han confundido las criaturas con el Creador. El panteísmo ha sido una tentación muy frecuente para la humanidad.

Dios no actúa en el mundo sumando sus acciones a las de los hombres con objeto de salvarlos. No se pueden sumar cosas heterogéneas. Es Dios quien salva al hombre y envía a su Hijo para salvar al mundo (confróntese Juan, 3, 17). Dios no compite con el hombre, pues la actuación divina tiene lugar en otro orden, distinto del actuar humano.

Efectivamente, esto no aclara el problema, pues se encuentra el hombre con el misterio, que es lo infinito de Dios, pero como consecuencia práctica en el actuar humano, se puede decir con San Ignacio de Loyola: "Hay que hacer todo como si 'sólo dependiera de nosotros, aunque luego hay que esperar. como si dependiese de Dios". Es lo que la sabiduría popular ha expresado con: "A Dios rogando, y con el mazo dando".

La intervención de Dios se aprecia especialmente en varios momentos clave de la historia: la Creación, la elección de un pueblo y, al llegar la plenitud de los tiempos, la Encarnación. Cristo llevó a cabo la salvación de la humanidad mediante el sacrificio redentor y, por medio del Espíritu Santo y su acción vivificadora en la Iglesia, sigue realizando la salvación de los hombres de cada tiempo.

"Constituido Señor por su Resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con lo que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin.

(GS, n. 38)

Sólo en el nombre de Jesús pueden los hombres ser salvos (cfr. Act. 4, 12), pues la salvación viene de la inserción del hombre -sarmiento- en la vid, que es Cristo (cfr. Jn. 15, 6).

13.3.1 La gracia

La palabra gracia tiene tres sentidos. El primero es el de benevolencia. Es, pues, un acto de amor que desciende al encuentro de un ser que es amado. El segundo es algo que se da, don, a alguien para significar esa benevolencia. El tercero es el reconocimiento del que ha sido favorecido: dar gracias. El favor precede al don, el cual, una vez recibido, incita a la acción de gracias. El sentido primario y original de gracia en el Nuevo Testamento no apunta a algo diverso de Dios mismo de su

benevolencia hacia el hombre como se ve en las expresiones: "Reino de Dios", "comunidad de vida en Cristo", "ser de Cristo en nosotros", "incorporación al Cuerpo de Cristo", "participación en la Muerte y Resurrección de Cristo", etc. Todas estas expresiones significan una íntima unión, comunión, con Dios: por la gracia - don de Dios- el hombre vive la unión con Él. Esta unión se hace por Cristo, que es la fuente de la gracia. Vivir en gracia es vivir de fe y amor, porque es vivir en comunión con Cristo.

El Amor divino viene a los seres por la Creación. La presencia divina envuelve a las criaturas teniéndolas a todas presentes, dándoles el ser que cada una tiene y, junto con su ser, la actividad propia. Dios está misteriosamente presente en el mundo, pero no está sumergido en él, no se disuelve en las cosas, aunque las esté llenando todas (cfr. Jer. 23, 24, Salmo 138, 8).

Pero Dios, con el hombre, ha querido tener una presencia más íntima: ha querido darse al hombre. Esta presencia está condicionada por el descenso del Espíritu Santo, que va transformando el alma y la hace apta para esta donación divina, mediante el don que la teología llama gracia santificante, que es una participación en la naturaleza divina (cfr. 1 Pe. 1, 4) y que nos da una comunión con Dios (cfr. Ap. 3, 20), unidos a El "en el que vivimos, nos movemos y existimos" de modo que, como Él y con Él amamos.

La vida de gracia ha de trascender el ámbito individual para proyectarse en beneficio de los demás, de modo que los cristianos "al cumplir debidamente sus obligaciones en medio del mundo, en las circunstancias ordinarias de la vida, no separen la unión con Cristo de su vida privada, sino que crezcan intensamente en esa unión realizando sus tareas en conformidad con la Voluntad de Dios" (AA, n. 4).

La gracia, al hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina, le hace hijo de Dios (cfr. 1 Jn. 3, 1-2) y, por tanto, hermano de Jesús, el Hijo de Dios (cfr. Rom. 8, 29).

A través de esta presencia de Dios en el alma, sin confundirse con ella, es como se hace comprensible (dentro siempre del misterio) la relación libertad-gracia.

13.3.2 La oración

Al ser la vida de gracia comunión con Dios, vivir en Él, se da una relación, un diálogo, del hombre con Dios, que es la oración. Orar es vivir vida de fe, esperanza y amor. Es saberse en relación con Dios con quien -vivimos, nos movemos y somos" (Act. 17, 28).

La relación entre el hombre y Dios tocante a la salvación viene resumida en la frase de San Ignacio de Loyola: "Hay que hacer todo como si sólo dependiera de nosotros, aunque luego hay que esperar como si dependiese de Dios".

La oración, como se ve en la frase anterior, surge entre dos polos, que podrían parecer opuestos: la dependencia de Dios y la autonomía del hombre. Entre ellos no existe oposición, porque la autonomía del hombre es siempre relativa y la dependencia que tiene de Dios, no es la de un títere movido por unos hilos.

El hombre tiene una autonomía y, por eso, no es objeto de la oración lo que el hombre puede lograr con su inteligencia y su esfuerzo.

La oración brota cuando el hombre, consciente de los límites de su autonomía, se apoya en la radical dependencia que tiene de Dios, y que Jesús la expresó con la palabra "Padre". Es, pues, la dependencia de un hijo para con su padre y que, por tanto, no es nunca humillante, sino basada en el amor, que lleva a honrar a ese padre y a pedirle lo necesario como el mismo Jesús enseñó.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que por la oración no se pretende someter a Dios a la voluntad del hombre. Esto sería un rito mágico. Es el hombre quien humildemente debe someter sus peticiones al querer de Dios, esperando con fe que, si su petición entra dentro de los planes salvíficos de Dios, será siempre atendida por Él. "Si permanecéis en mí -en comunión amorosa con Dios- y mis palabras permanecen en vosotros pedid lo que queráis -lo que se necesita para la salvación- y se os concederá- (Jn. 15, 7) lo cual da el verdadero sentido a la oración de petición, impulsada por la fe y cimentada en la esperanza.

13.4 La salvación depende del hombre

La salvación depende también del hombre y para que fuera posible Dios se hizo hombre, y el Hombre-Dios trajo la salvación para todos los demás hombres. La humanidad de Cristo es el instrumento de salvación. Después, cada hombre debe buscar para sí mismo y para los demás, la salvación que Cristo trae.

13.4.1 La libertad del hombre

Pero la salvación no es algo automático, pues el hombre es persona y, por tanto, libre, y como acto primordial de su libertad, el hombre puede aceptar o rechazar el mensaje salvador que Cristo le ofrece.

La libertad no es un fin en sí misma, sino que tiene razón de medio: uno es libre para algo. Como la libertad es una propiedad de la voluntad humana y ésta tiene por objeto el bien amable, se puede concluir que el fin de la libertad es el amor. El recto uso de la libertad consistirá en aceptar el mensaje amoroso divino y salvarse, pero es posible también rechazarlo y, con él, rechazar la salvación que Dios ofrece. La salvación depende, por tanto, del uso que el hombre haga de su libertad.

"La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo creciente"

(GS, n. 17)

13.4.2 La gracia no dispensa de la acción

La vida del cristiano debe manifestarse en el amor que tiene a todos los hombres, pues de lo contrario no estaría siendo fiel a su vocación: "Si uno dice: amo a Dios y no ama a su hermano, es mentiroso" (1 Jn. 4, 20), y el amor al hermano -el que sea- debe manifestarse en obras: "Quien tiene bienes de este mundo, y viendo a su hermano en necesidad, cierra las entrañas para no compadecerse de él, ¿cómo es posible que resida en él el amor de Dios? Hijitos míos, no amemos de palabra y con la lengua, sino con obras y de verdad" (1 Jn. 3, 16-18; cfr. Sant. 2, 15-16).

Así, el cristiano, ayudando a los demás a liberarse de los males que les afligen, hace posible que también encuentren la salvación. El cristiano, precisamente por su vocación, debe luchar para contribuir a que el mundo -lugar de nuestro encuentro con los demás- sea lo más digno posible y todos puedan alcanzar la dignidad propia del hombre, como persona y como hijo de Dios.

Esta acción temporal del cristiano no quita importancia a la vida contemplativo, que tiene una gran relevancia en la vida social, por ser el motor que impulsa en la Iglesia la vida activa.

En el aspecto personal, cada cristiano necesita momentos en su día para rehacer y reconducir su actividad a la luz de la fe y la esperanza cristiana de modo que no se pierda de vista "lo único necesario", y "el hombre no deje al Dios-de-las-cosas, ni por las-cosas-de-Dios.. El cristiano debe orientar su vida de acción teniendo en cuenta siempre a Dios; "ora comáis, ora bebáis, ora hagáis cualquier cosa, hacedlo todo a la gloria de Dios" (1 Cor. 10, 31). De esta manera la acción se convierte en contemplación y la vida toda del cristiano se hace activa y contemplativa a la vez, porque en todo busca la unión con Dios.

En el aspecto social, en la Iglesia, hay cristianos cuyo compromiso con Dios y con los demás es, precisamente, brindar a los otros hombres de modo radical el valor de estos momentos contemplativos.

El amor cristiano es acción comprometida. Esta acción debe buscar su eficacia siguiendo las leyes propias de cada actividad, con su propia autonomía. Pero al mismo tiempo debe estar sometida al señorío de Cristo en el mundo. No se puede ver en esta subordinación un sometimiento de lo "profano" a la Iglesia. Cuando los cristianos están en medio de las realidades temporales y, desde su interior, las orientan y dirigen al Reino de Dios cooperando con los demás hombres, están buscando la salvación de todos y de la sociedad (cfr. Instrucción Pastoral. Los cristianos en la vida pública, nn. 49-50)

Una de las actividades humanas que más influyen en el hacer histórico, es la política. La Iglesia alienta a que los fieles intervengan en el quehacer político: "Hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy es particularmente necesaria para el pueblo, y sobre todo para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política. Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble, que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal. Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos" (GS, n. 75).

La Iglesia tiene el deber de dar criterio porque "la separación o contraposición entre el interés y el empeño en los asuntos temporales de este mundo y los dedicados a la propia salvación eterna, contraría la unidad del proyecto de Dios creador y salvador, deforma la vida cristiana y empequeñece la grandeza del hombre sobre la tierra" (inst. Past. Los católicos en la vida pública).

Si bien la Iglesia nunca marca normas concretas de operatividad, pone, sin embargo, unos límites a la actuación política de los cristianos. Lo hace movida precisamente por su amor a los hombres, para que no se engañen y acaben cayendo en aberraciones que no tienen nada que ver con el compromiso cristiano de amar y salvar a todos, y que acaban por reducir a esclavitud al mismo hombre que deseaban liberar y salvar.

13.5 Gracia y libertad

La salvación viene de Dios y es, por tanto, gracia. Al mismo tiempo, el hombre sólo aprovecha esta gracia si usa bien de su libertad. Por eso, con frecuencia, se ha planteado la cuestión de qué es lo que prevalece: la gracia o la libertad. De nuevo el dilema: Dios o el hombre.

13.5.1 Optimismo y pesimismo

En definitiva, todas las respuestas se pueden clasificar en dos grupos: o lo hacen depender todo del hombre, que puede salvarse por sí mismo; o niegan su cooperación, atribuyendo la salvación con exclusividad a Dios.

En el primer grupo -un optimismo exagerado en el hombre- se encuentra el pelagianismo. Pelagio defendía que el hombre podía hacer el bien y evitar el mal por sus propias fuerzas y que el pecado de Adán no afectaba al hombre en su naturaleza sino solamente a modo de mal ejemplo. Se llamó semipelagianismo a la doctrina que sostenía, que, aunque la salvación era obra de Dios, sin embargo, la iniciativa primera, la primera decisión, correspondía al hombre y no a Dios.

Las corrientes pesimistas tienen su origen en la doctrina luterana. Lutero afirmaba la total corrupción de la naturaleza humana como consecuencia del pecado original: Lo que procede de esta naturaleza corrompida será siempre pecado, el hombre era, por sí solo, incapaz de hacer el más mínimo bien, y sólo Dios podía hacer algo bueno por medio del pecador. En realidad, el hombre solamente puede salvarse porque los méritos de Jesucristo cubren sus pecados.

13.5.2 Doctrina de la Iglesia

La doctrina de la Iglesia defiende que la salvación procede de Dios y del hombre. San Pablo dice: "Por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que se me dio no resultó vana, antes bien, he trabajado más que todos ellos; pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo" (1 Cor. 15, 10). San Agustín comentando estas palabras de San Pablo, decía: "Es decir, no sólo yo, sino Dios conmigo; y por ello, ni la gracia de Dios sola, ni él. solo, sino la gracia de Dios con él" (De gratia et libero arbitrio, V, 12).

Movido por la gracia -que es comunión con Dios, participación en su misma vida- el hombre ama libremente todo aquello que Dios ama. Si amase algo que no fuera amado por Dios, perdería la comunión con Él: habría pecado. En el cristiano, libertad y gracia se unen para poder vivir, moverse y ser en Dios (cfr. Act. 17, 28), primero en la historia y luego en la vida eterna.

14 Escatología e historia

14.1 El más allá y la historia

La existencia humana no se agota en su dimensión personal. Como miembro de la comunidad humana, cada hombre está llamado a colaborar en la empresa de transformar el mundo y de crear la historia. Su existencia está integrada en el avance de la humanidad hacia su porvenir. Pero este porvenir no podrá ser una conquista del hombre, pues la humanidad podrá conseguir sólo nuevos porvenires provisionales, que quedan superados en el mismo hecho de ser logrados. El futuro de la historia tendrá que ser, no un futuro histórico, sino un futuro trascendente a la historia, algo "totalmente otro", pues dentro de sí misma la historia de la humanidad no logra su plenitud.

Que la historia camina hacia un porvenir trascendente es para el cristiano un misterio de fe. En cuanto es obra del -hombre, la historia se desarrolla en un movimiento indefinido de etapas. El porvenir absoluto y definitivo es don imprevisible; el creyente mira hacia él en una actitud de esperanza. La escatología cristiana es una escatología de esperanza.

El cristiano espera la salvación no solamente para sí mismo, sino también para la comunidad humana y para la obra del hombre en el mundo. El fundamento de su esperanza tiene sentido universal: Cristo glorificado, Salvador y Señor de todo. Es, pues, Dios mismo quien en Cristo lleva a la humanidad y su historia hacia la plenitud de un más allá. La historia sólo adquiere un sentido pleno a la luz del plan del Creador, que trasciende tiempo y espacio. En definitiva, se puede decir que la historia sólo adquiere su sentido en la eternidad, y lo limitado, lo adquiere en la plenitud de Dios. Es impensable que en la historia llegase un momento en que se hubieran superado todos los males, pues, aunque así fuera, cabría un momento posterior mejor; y también sería posible lo contrario: una degradación y un retroceso.

14.2 El Cristo total

En los escritos paulinos se encuentra una imagen que representa muy bien la solidaridad de la salvación cristiana: el cuerpo de Cristo.

Cristo está formado por la cabeza y el cuerpo. La cabeza es el mismo Jesucristo y su cuerpo es toda la Iglesia formada por todos los fieles de todos los tiempos y lugares (cfr. 1 Cor. 12, 12-13). En la carta a los Romanos (cfr. 12, 9-21) habla de que todos somos en Cristo un solo cuerpo y miembros unos de otros, teniendo la caridad como vínculo de unión entre los miembros y la cabeza y entre los miembros entre sí.

Pero en la carta a los Efesios es donde revela el misterio de Cristo: -Nos dio a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había propuesto realizar mediante Él y llevarlo a cabo en la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra. (Ef. 1, 9-10). La plenitud de los tiempos ha comenzado con la Encarnación y sigue desarrollándose, según la sabiduría divina, hasta llegar a la consumación definitiva. Jesucristo, por medio de la Redención, ha hecho realidad que los tiempos sean reconducidos a Dios; más aún, es Él quien gobierna y administra sobrenaturalmente toda la historia.

El punto culminante del proyecto divino es "recapitular en Cristo todas las cosas, es decir, que tengan todas a Cristo por cabeza. Esta capitalidad de Cristo, que se hará permanente al final de los tiempos, se fundamenta en que Cristo, por ser verdadero Dios y verdadero hombre, es ya cabeza, primogénito de toda la Creación.

Es misión de los cristianos la edificación del cuerpo de Cristo, por su inserción en Él, de una manera activa y responsable. Con su progresiva madurez en la fe y en el amor, los cristianos se incorporan cada vez más profundamente a Cristo cabeza. De este modo llegan a formar "el hombre perfecto, expresión que parece indicar, no un cristiano solo, sino, más bien, "el Cristo total- de que habló San Agustín, es decir, la unidad que forman todos los miembros con la cabeza que es Jesucristo, pues no existe un Cristo que sea cabeza y no miembros, sino un Cristo total, cabeza y miembros. Dice el Concilio Vaticano II: "Todos los fieles, como miembros de Cristo vivo, asemejados a Él por el Bautismo, por la Confirmación y por la Eucaristía, tienen el deber de cooperar a la expansión y crecimiento de su cuerpo, para conducirlo cuanto antes a su plenitud" (AG, n. 36). Para el cristiano, la historia humana es la formación del Cristo total del que es miembro.

14.2.1 La edificación del Cristo total: ¿evolucionismo?

En la carta a los Romanos (8, 18-30) presenta el Apóstol el estado de toda la Creación como consecuencia del pecado y cómo, también ella, espera ser liberada de la esclavitud de la corrupción. San Pablo hace una afirmación de fe cuando afirma que la realización de la liberación se ha de hacer en la esperanza. Es decir, ha sido obtenida ya por Cristo, pero no la tenemos aún completamente, aunque confiamos que llegará. Para ello tenemos como garantía el Espíritu como primicia, teniendo en cuenta que primicia significa un anticipo parcial de esa salvación, que un día será plena.

En la carta a los Colosenses (1, 15-20) coloca a Cristo como el Señor de todas las criaturas. Cristo es cabeza de toda la Creación, no solamente por ser Creador de todas ellas, sino también porque es Salvador. La salvación ya ha sido realizada, pero su aplicación continúa realizándose y su culminación no se logrará hasta que llegue la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

La Biblia para la iniciación cristiana dice al comentar el pasaje de la carta a los Romanos antes citado:

"Abiertos a su acción, ya gozamos, en parte, lo que Cristo ha inaugurado. Y esta primicia nos asegura que un día la salvación será plena. Encerrados todavía en nuestro cuerpo mortal, débil, gemimos con la creación entera, pues la reconciliación no es completa y aún nos queda camino por recorrer"

Pero ¿cómo podemos creer que el curso de los acontecimientos desembocará en un mundo reconciliado? San Pablo no duda de ello. Ve que todos los acontecimientos favorables o desfavorables, felices o desgraciados, trabajan a favor de aquellos que aman a Dios. Semejante optimismo del Apóstol no está fundado en su creencia de que la evolución del universo, con sus leyes propias, terminaría en un estado armonioso, sino en su convicción de que Dios dirige el curso de la historia y de la naturaleza, según un designio salvador en el que, por amor, nos ha destinado a la resurrección con su Hijo en un mundo reconciliado. (Ef. I.) Por eso el cristiano, confiado en el amor que Dios le ha mostrado en Cristo, asume con pasión la realidad de la vida, a veces opaca, áspera, espesa y conflictiva" (t. II, pág. 374).

Efectivamente, no se puede sacar de la doctrina paulina un apoyo para la hipótesis evolucionista aplicada a la edificación del Cristo total.

La cristogénesis de Pierre Teilhard de Chardin, S. J., es inadmisibles tal como él la propone: como una consecuencia de una ley evolutiva. Según Teilhard, una vez lograda una humanidad unificada por un proceso de socialización, que por ser en virtud del amor, es un proceso de amorización, entonces toda esa humanidad acabará en el llamado por Teilhard "el punto omega", que sería Cristo. Según este autor, por las leyes ciegas de la evolución se llega a la edificación del Cristo total. ¿Dónde queda la libertad del hombre? Éste puede negarse a la edificación del Cristo total. La teoría de Teilhard es más poética que teológica.

14.3 Sentido cristiano de la muerte

Aunque la salvación esté ya presente en la historia humana misma, no puede, sin embargo, consumarse en ella, pues todo hombre se encuentra con la muerte.

El Concilio Vaticano II constata el hecho de la muerte como un interrogante, que todos nos debemos plantear más o menos claramente: "El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva de su cuerpo. Pero su máximo tormento es el tormento por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la ruina total y el adiós definitivo" (GS, n. 18).

Para la filosofía existencialista, el hombre camina inexorablemente hacia un naufragio total y es consciente de ello. De esa conciencia de avanzar hacia el naufragio sin poder detenerlo nace la angustia (Heidegger) y la náusea (Sartre). Para ellos, la única solución es aceptarlo.

El Concilio, en cambio, ve en la repugnancia a aceptar la total disolución del hombre, un reflejo de una semilla de inmortalidad, irreductible a la sola materia, por tanto, espiritual, que hay en el hombre. Esta pervivencia del hombre, que afirma la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, da el sentido cristiano a la muerte, que no es un acabar, sino un pasar a una existencia diferente (cfr. Prefacio 1 de difuntos). El cristiano, que descansó en paz con Cristo, está destinado a un fin bienaventurado, que alcanza después de la muerte.

La muerte no es querida por Dios (cfr. Sab. 1, 13), que no es Dios de muertos sino de vivos (cfr. Mt. 22, 32), sino que Dios llama al hombre a un encuentro con Él. El cristiano ha de vivir de modo que se haga feliz ese encuentro (cfr. GS, n. 7).

Jesucristo da el sentido a la muerte vencéndola con su propia muerte y resurrección (cfr. GS, n. 18) y a ello se refiere San Pablo cuando dice: -Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados" (1 Cor. 15, 21-22). En esta resurrección de Cristo ven los cristianos las primicias de la resurrección universal, que será cuando la salvación se habrá hecho plena (cfr. GS, n. 30).

"Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a Él con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina. Ha sido Cristo, resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte. Para todo hombre que reflexione, la fe, apoyada en sólidos argumentos, responde satisfactoriamente al interrogante angustioso sobre el destino futuro del -hombre.

(GS, n.18)

14.4 La ciudad de Dios y la ciudad terrena

San Agustín concretó una expresión oportuna para manifestar la salvación consumada: La ciudad de Dios. De esta ciudad formarán parte todos aquellos que el amor a Dios les lleva a renunciar a sí mismos para seguir a Cristo.

La predicación de Jesús, toda ella centrada en el anuncio del Reino de Dios, supone continuamente que esta liberación plena y dichosa de la vida del hombre, solamente es posible en una vida misteriosa a la que se llega después de la muerte, y que en este mundo no se puede vivir más que en esperanza.

La fe cristiana afirma la estricta continuidad personal. El bienaventurado es individualmente el mismo hombre, que ha vivido en el mundo y conserva los contenidos reales de su vida. Las apariciones de Jesús resucitado destacan la identidad entre el Jesús resucitado y el Jesús de Nazaret, que había convivido con sus discípulos y que fue ejecutado en el Calvario.

La nueva situación del hombre glorificado es consecuencia de la comunicación de Dios, que hace plenas y colma las posibilidades de todas las dimensiones de su persona. La Escritura y la Tradición hablan de una iluminación por la que el hombre recibe gozoso el misterio de Dios. La voluntad y la afectividad se colman con un amor universal, estable, satisfactorio y su corporeidad también es glorificada. Es lo que se llama el cielo, que es un estado de perfecta y eterna felicidad sobrenatural en que vendrán a encontrarse después de la muerte los justos, es decir, los muertos sin pecado, admitidos por Dios. Expresiones sinónimos de cielo en la Sagrada Escritura son: vida eterna, moradas eternas, corona incorruptible, etcétera.

Características propias de esta vida son:

1. Intimidad con Dios. Unión de amor participando en la vida divina.
2. Visión inmediata de Dios, es decir, sin imágenes ni razonamientos.
3. Amor a Dios, pues al verle tal cual es se le ama plenamente y de este amor brota el gozo y la felicidad.
4. Eternidad. Todas las alegrías serían incompletas si se viera que pueden terminarse.

Menos afortunada fue la contraposición que el santo obispo de Hipona hace de la "ciudad terrena". La Iglesia enseña que es precisamente, con una recta edificación de esta ciudad terrena como los hombres se encaminan a la "ciudad de Dios".

El cristiano no puede desentenderse de la ciudad terrena; para ello su vocación, su inserción en Cristo por el Bautismo, le debe llevar a un compromiso activo para que todos los hombres se salven; de manera que promoviendo leyes justas y haciendo que las estructuras ayuden a los hombres a encontrar el verdadero camino del cielo y ayudando a los demás, se facilite que todos los hombres, caminando en la esperanza, lleguen un día a ser habitantes de la patria celestial.

"La Iglesia "exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que, la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno. Pero no menos grave es el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa"" .

(GS, n. 43)

Pero hay que tener presente que la humanidad no puede llegar por sí misma a su plenitud definitiva; si de hecho camina hacia ella es por un don misterioso de Dios.

Es aquí donde conviene tratar, aunque sea muy brevemente, de la llamada "teología de la liberación" que, en realidad, más que un cuerpo de doctrina es un conjunto de planteamientos teóricos afines pero con matices propios y diferencias notables: "como todo movimiento de ideas, las "teologías de la liberación" encubren posiciones teológicas diversas; sus fronteras doctrinales están mal definidas", dice la instrucción *Libertatis nuntius* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (111, 3). Esa instrucción, de 6 de agosto de 1984, se presentaba a sí misma como un aviso de urgencia que sería seguido de un estudio más amplio del vasto tema de la libertad cristiana y la liberación y se limitaba a señalar algunas ambigüedades y aun errores graves de algunas de aquellas teologías respecto a aspectos esenciales de la doctrina cristiana. Así, por ejemplo, hacía notar cómo las nuevas lecturas que se proponían de la Sagrada Escritura convertían el mensaje revelado en algo puramente terreno; advertía el peligro de usar el análisis marxista en el estudio de las ciencias sociales, al tiempo que ponía de relieve su dudosa consistencia científica; y denunciaba la adopción de métodos marxistas, como la lucha de clases.

Año y medio después apareció esa segunda instrucción previamente anunciada (marzo de 1986), que confirmaba la primera (n. 1) y era ya un tratado sistemático, aunque breve, sobre "la libertad cristiana y la liberación", sin apenas referencias explícitas a las teologías citadas. Además de las consideraciones generales, de notable interés, que su título permite esperar, insiste en la opción preferencia; por los pobres y presenta, resumidas y actualizadas, las grandes líneas de la doctrina social de la Iglesia, es decir, de sus enseñanzas sobre la sociedad civil.

14.5 El problema del mal

En la vida personal de cada hombre y en el conjunto de la historia nos encontramos con que el hombre y los hombres son capaces de las mayores heroicidades y de las mayores miserias. Esto ha llevado a algunos a un pesimismo respecto al hombre, y a otros, en cambio, a un optimismo también exagerado. Los hombres de todos los tiempos se han preguntado: ¿Por qué hay mal? ¿De dónde viene el mal? La fe cristiana da respuesta a ambos interrogantes.

14.5.1 Origen del mal: el pecado original

La presencia del mal en el mundo tiene su origen en lo que la Sagrada Escritura narra en el Génesis y que la Iglesia llama el pecado original y que ha gravitado sobre todos los hombres de todos los tiempos.

Los teólogos, a través de los tiempos, empezando por San Agustín que fue el primero en llamar pecado original a la caída de Adán, han ido elaborando su pensamiento. El Concilio de Trento afirma: "Este pecado de Adán que es uno solo por su origen y transmitido por propagación y no por imitación, está en cada uno como propio" (DS, 1513). Así pues, el pecado original se transmite por generación natural. De esta fe de la Iglesia es muestra la práctica del Bautismo de los recién nacidos.

El pecado original no tiene en los descendientes de Adán el carácter de culpa personal, sino que es un pecado de la naturaleza, la cual se transmite a los hombres sin el don de la gracia (cfr. Juan Pablo II, audiencia general del 1-X-86) e incluso deteriorada en lo natural, aunque no totalmente corrompida, como decía Lutero.

La Iglesia en los presupuestos de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María, afirma que por la solidaridad con Adán, como consecuencia de su pecado, no está en el hombre al nacer la gracia santificante, sino que viene después de un modo u otro -sacramento o no-, y que solamente la Virgen María excepcionalmente la tuvo desde su primer instante.

La existencia del pecado original es una verdad de fe definida y que ha sido solemnemente reiterada por Pablo VI en el Credo del Pueblo de Dios: "Creemos que en Adán todos pecaron, lo cual quiere decir que la falta original cometida por él hizo caer a la naturaleza humana, común a todos los hombres, en un estado () que no es aquel en el que se hallaba la naturaleza al principio en nuestros primeros padres (). Esta naturaleza caída () se transmite a todos los hombres, y en este sentido todo hombre nace en pecado.

"Sostenemos, pues, con el Concilio de Trento, que el pecado original se transmite al hombre con la naturaleza humana, no por imitación, sino por propagación, y que, por tanto, es propio de cada uno".

LA DOCTRINA SOBRE EL PECADO ORIGINAL

Los concilios y diversos documentos del Magisterio enseñan que el pecado original produjo:

- a) Pérdida de la amistad con Dios: Es decir, "del don de gracia de que antes estaba adornada. y por tanto de la santidad y justicia en que había sido constituida". Se hace "hijo de la ira, quedando sujeto a la muerte y al diablo".
- b) La naturaleza humana fue mudada en peor según el cuerpo y el alma, pues queda -herida en sus mismas fuerzas naturales".
- c) La naturaleza humana quedó sujeta a la concupiscencia(o tendencia al mal) incluso en los bautizados.
- d) El entendimiento del hombre caído quedó debilitado y oscurecido y el libre albedrío atenuado en sus fuerzas y mal inclinado, pero de ninguna manera totalmente extinguido.
- e) El hombre caído puede, aun sin la gracia de Dios, realizar obras naturalmente buenas aunque no pueda, sin la gracia, merecer la vida eterna.

El pecado original rompió el orden querido por Dios. En primer lugar el orden entre el hombre y Dios; después el orden del hombre consigo mismo; como lógica consecuencia el orden o fraternidad entre los hombres, y por último el orden entre el hombre y la naturales, haciéndosele dificultoso su dominio, como dirá el Concilio Vaticano II "subvertido el orden de los valores y mezclado el mal con el bien, los individuos y las colectividades sólo ven su propio interés y no el de los demás, lo que hace que el mundo ya no sea el ámbito de una verdadera fraternidad, y que el poder creciente de la humanidad amenace con destruir el mismo género humano. (GS, n. 37).

La transmisión del pecado original es una consecuencia de nuestra solidaridad con Adán, que San Pablo propuso como tipo de la definitiva solidaridad en Cristo de la humanidad nueva. Esta solidaridad es tal que hace, que por razón de su pecado, carezcamos de la gracia al nacer. Sólo la Virgen María, excepcionalmente, tuvo esta gracia desde el primer instante de su existencia.

14.5.2 El mal en el mundo y la Providencia de Dios

Ante la existencia del mal en el mundo surge en el hombre, a veces, el dilema de cómo es posible que exista Dios, si es un Dios bueno, permitiendo el mal en el mundo: Dios o el mal como opuestos.

Cuando la razón del hombre intenta penetrar en las relaciones de Dios y el mundo con sus males, desemboca en la oscuridad. Pero esta oscuridad puede ser la oscuridad del misterio, o la oscuridad de la contradicción e incoherencia.

Para el cristiano, la coexistencia del mal y la Providencia de Dios no es una contradicción, sino un misterio que purifica el alma y aumenta su capacidad de sufrimiento y de oración y la llena de alegría por haber entrado en el mundo, pues así como la esperanza de la Tierra prometida daba sentido a los sufrimientos de Israel en su éxodo a través del desierto, así, paralelamente, la esperanza de la vida eterna con el gozo de Dios, ilumina los padecimientos de la vida presente, que no apartan al cristiano de Dios, que en, Jesús, en su Cruz, ha vencido a todos los poderes hostiles, pues "para los que aman a Dios todo les sirve para bien" (Rom. 8, 29), de manera que está "convencido de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna, podrá apartarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro" (Rom. 8, 38-39).

14.5.3 El mal en el más allá: el infierno

La palabra infierno (en hebreo, Scheol; en griego, hades) etimológicamente quiere decir lugar bajo, subterráneo. En la doctrina católica se usa comúnmente para significar el estado de los condenados, que serán castigados en la otra vida. En el Evangelio se le llama también gehenna, que viene del valle de Ge-Hinnon, en las cercanías de Jerusalén, donde se echaban e incineraban las basuras de la ciudad.

La Creación entera, pero muy especialmente el hombre, tiene un fin último hacia el que camina, y que es Dios. La Revelación divina va continuamente avisando del peligro que puede haber de que alguien se excluya a sí mismo de ese movimiento hacia la consumación final con Dios.

Hay que contar con la posibilidad de que un hombre escoja, no la vida de comunión con Dios por la gracia, y de comunidad con los demás hombres, sino una existencia cerrada en sí misma, con una meta exclusivamente egocéntrica. Pero así como la comunión con Dios daba origen a la comunión para siempre, así también la elección de sí mismo da lugar a la muerte eterna al suprimir la comunión con Cristo, que es Vida.

Se presenta, a veces, al infierno como la venganza de Dios. Nada más lejano a la verdad. Dios no se venga, pero el hombre puede encaminarse hacia el reino de las tinieblas por su propio pie. En cierto sentido, el infierno no es obra de Dios, que quiere que todos los hombres se salven, sino de los seres libres perversos. Son ellos los que, voluntariamente, se excluyen de la compañía de Dios y esto, precisamente, es el infierno. Dios no hace otra cosa, sino respetar la libertad del hombre, y la gravedad del castigo no es sino la muestra de hasta qué punto Dios se lo toma en serio.

La Sagrada Escritura dice sobre el infierno:

1. El estado de los que mueren en pecado es distinto del de los justos y peor que el de ellos (cfr. Mt. 25, 34 y 41).
2. La separación de los malos implica una exclusión absoluta de la vida eterna (cfr. Mt. 25, 41; Mt. 7, 23; Jn. 3, 36; Lc. 14, 24; 1 Cor. 6, 9; Gal. 5, 19-21; Ef. 5, 5).
- 3) Existirá en la condena un dolor sensible representado por el fuego (confróntese Mt. 5, 29; 13, 41 ss.; Mc. 9, 43 ss.).
- 4) Las penas del infierno son eternas (cfr. Mt. 25, 41; Ap. 14, 11).

En su Magisterio, la Iglesia ha insistido siempre en los mismos puntos: El Papa Vigilio (537-555) condenó la opinión que sostenía que el infierno tenía una duración limitada. Benedicto Xil definió que: los que mueren en pecado mortal bajan al infierno, donde son atormentados con penas infernales. Los concilios ecuménicos IV de Letrán, 11 de Lyon y Vaticano 11 reafirmaron estos dogmas. La última declaración del Magisterio ha sido la Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 17-V-79: "Ella [la Iglesia] cree en el castigo eterno que espera al pecador, que será privado de la visión de Dios y en la repercusión de esta pena en todo su ser.

Al tratar, aunque sea someramente, del infierno, conviene decir algo sobre el fuego del infierno. Se debe entender por esta expresión el tormento que toda la Creación, a la que el hombre ultrajó por su pecado, infringe al hombre. La verdad es que tanto la expresión fuego, como las tinieblas, el gusano que corroe, el crujir de dientes, etcétera, son expresiones metafóricas de una gran realidad: un dolor sensible por no haber logrado el acceso a la plenitud de vida.

La posibilidad de condenación no ha de entenderse como un acto positivo de Dios, que quiere que todos los hombres se salven. Dios no quiere que nadie se pierda, pero ocurre que esta salvación, por ser la vida perfecta de una persona libre, tiene que ser libremente aceptada y querida, de manera que el dogma del infierno no es, en definitiva, más que la afirmación del carácter absolutamente libre que debe tener la salvación. Resumiendo, podemos decir, que es el propio hombre quien elige el infierno, y no que Dios mande a nadie al infierno. Es el hombre quien rechaza la vida gloriosa que Dios ofrece a todos. Para el hombre sólo hay un dilema: o con Cristo para siempre (vida eterna), o sin Cristo para siempre (muerte eterna).

14.6 Jesucristo: principio y fin de todas las cosas

El Apocalipsis nos dice que Cristo es el alfa y la omega (cfr. Ap. 22, 12-13), es decir, el principio y fin de todas las cosas. El principio, porque todas las cosas fueron creadas por Él (cfr. Jn. 1, 3), y el fin, porque todas las cosas convergen hacia Él, que recapitulará en Él todo lo creado (confróntese Ef. 1, 10).

La razón de esto está en la unión hipostática, por la que la humanidad y la divinidad se unen en Jesucristo en una sola persona: el Verbo. Al hacerse Dios hombre, "la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. (GS, n. 22). Cristo al salvar al hombre, da también un destino más alto a toda la Creación. Se puede decir que el fin de todo el universo creado queda elevado a una unión mayor con Dios (cfr. GS, n. 45).

La actividad del cristiano es coherente con este hecho: dominar la tierra y ponerla a los pies de Cristo, quien a su vez la entrega al Padre limpia de las manchas del pecado: "Todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios" (1 Cor. 3, 22-23).

"La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra deriva del hecho de que la Iglesia es "sacramento universal de salvación", que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre.

"El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la - historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y

plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (Ef. 1, 10).

"He aquí que dice el Señor: Vengo presto, y conmigo mi recompensa para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin (Ap. 22, 12-13)" (GS, n. 45).

15 La moralidad en términos de "valor"

15.1 Introducción

El hombre actúa "necesariamente" con libertad. Esto equivale a decir que su actuación es moral lo quiera él o no. Esta actuación moral estará condicionada por las convicciones intelectuales que se tengan. Es más, en muchos casos, la piedra de toque para conocer el valor de un determinado modo de pensar, será la conducta seguida. No será igual el actuar moral de un hombre de fe, que la de un agnóstico o un escéptico o un ateo, a no ser que se viva de un modo incongruente.

Por ello es importante confrontar las soluciones morales que hoy ofrecen algunos de los sistemas de pensamiento dominantes y compararlos con la moral que surge de la fe en Dios. De esta manera se desciende, desde un pensamiento -quizá muy elevado- a las concreciones a que lleva al hombre que piensa el hacerse ciertas preguntas: ¿Es bueno o malo este modo de obrar? ¿Cuál es la meta a la que merece la pena aspirar? ¿Qué valores me ofrece esta doctrina?

Así se da respuesta a los grandes interrogantes del hombre: la vida, la muerte, la justicia, la paz, la inmortalidad, la felicidad, el amor, etc. Estas cuestiones no pueden quedar sin respuesta, pues de lo contrario el actuar del hombre acabaría siendo inhumano o inconsciente.

Los próximos temas tratan de los valores, contravalores y ausencia de valores que se dan en el mundo actual. Después se enuncia la enseñanza de Jesús, que transmite la Iglesia, y se extrae de la experiencia humana todo aquello que es válido, enriqueciendo esta experiencia a la luz de la Revelación, que manifiesta al hombre su dimensión más profunda y ofrece soluciones para los problemas, a veces acuciantes, que exigen una altura moral al hombre de nuestros días y al de todos los tiempos.

15.2 El hombre y los valores

Los hombres se mueven por lo que consideran valioso. La percepción de lo valioso es distinta en unos y otros, aunque las cosas tengan un valor en sí mismas. La percepción dependerá de los esquemas mentales de cada uno, tanto si son muy claros y conscientes como si son mecánicos o inconscientes. Por ejemplo, un adicto a la droga dará un valor a los estupefacientes distinto del que le da el médico que trate drogadictos.

15.3 ¿Qué entendemos por valor?

Valor es todo lo que favorece la plena realización del hombre como persona.

El bien, lo bueno, es buscado por el hombre bajo un doble aspecto:

- a) Como fin, lo cual significa que el sujeto, el hombre, tiene una tendencia activa para conseguir el objeto, el bien.
- b) Como valor, lo cual quiere decir que hay un orden afectivo, de amor, deseo, admiración, hacia este bien.

Valor es un carácter de las cosas, que hace que sean más o menos estimables o deseadas y que puedan satisfacer para un cierto fin. Por ejemplo, una moto es un bien y, por tanto, tiene valores. Es estimable y deseada. Muchos desean tener una moto, si no la tienen, y si ya la tienen, pueden desear otra mejor, que se les

presente como más valiosa. Con los valores de la moto pueden conseguir diversos fines: ir a visitar a un amigo distante, llegar en menos tiempo al trabajo, sentirse "dueños" del espacio al ir a gran velocidad, etcétera.

Los ejemplos de las cosas materiales tienen la ventaja de ser muy claros. Pero no son sólo valores las cosas materiales. Hay valores estéticos: pintura, escultura, música, etc., que son apetecidos por la belleza, que satisface al ser contemplada. También hay otros valores morales, como hacer el bien a otros, ser agradecidos, etcétera.

15.4 Dimensión objetiva y subjetiva de los valores

Algo tiene valor según un doble aspecto: objetivo y subjetivo. El valor objetivo es el más importante, puesto que las cosas son estimables porque tienen perfecciones en sí mismas. Estas perfecciones reales son las que hacen que el hombre sea atraído por ellas. La moto del ejemplo es una máquina que tiene unas perfecciones propias (motor, suspensión, estética, etc.). La valoración de estas cualidades dependerá ante todo de su real perfección. No basta con que le guste a alguien y que luego, sin embargo, no tenga la velocidad suficiente, o se rompa con facilidad.

La dimensión subjetiva viene dada por el valor que el hombre le conceda. Esta dimensión vendrá dada porque, para el sujeto, cumpla mejor el fin que pretende el sujeto. En el caso de la moto, la valoración será distinta para un piloto de carreras que para un turista.

La base fundamental de los valores es la perfección propia de las cosas. Las cosas valen en la medida de sus perfecciones: lo más perfecto vale más y, si es conocido como valioso, atrae más. El término valor añade a la noción de bien la de la tendencia del hombre hacia el bien. El valor se capta por el conocimiento, pero también por el deseo, la admiración, etcétera.

Sería incorrecto reducir los valores a algo puramente interno del sujeto. Algo vale porque es bueno y no es valioso simplemente porque agrada. La situación óptima es cuando coinciden bien objetivo y valoración subjetiva, lo que sucede cuando hay sensibilidad y rectitud de conciencia. La ética, en consecuencia, no dependerá de modo absoluto de las valoraciones subjetivas. Habrá cosas que serán malas en sí mismas, independientemente de las costumbres vigentes, aunque sean mayoritarias. Negar la existencia de los valores objetivos proviene de la negación de la existencia en el hombre de una naturaleza inmutable, o de la posibilidad de conocer lo que es bueno en sí mismo.

15.5 La ética de los valores de Max Scheler

Uno de los pensadores modernos que más han destacado en la axiología o filosofía de los valores es Max Scheler, pensador de estilo pasional y emotivo, que buscaba la "lógica del corazón". Hombre inestable, entró en la Iglesia Católica dos veces y la abandonó al final de su vida. Su principal obra se llama Ética y su filosofía es, principalmente, un análisis de la moral.

Para Scheler, los valores son algo no idéntico a las cosas, ni tampoco a los actos psíquicos (es decir, ni algo objetivo, ni algo subjetivo), ni al temperamento, ni al carácter. Son cualidades de un orden especial, que descansan en sí mismas, que se justifican por sí mismas, son de orden ideal.

En un valor se da, lo que él llama, exceso de objeto, que no equivale a realidad + realidad, la que podría ser captada con la inteligencia, sino que es un aspecto -el principal de la cosa misma- captable de otra manera. No podemos hablar de valores objetivos, pero tampoco estamos ante un subjetivismo. Para Scheler, más

que de valor objetivo se deberá hablar de valor válido o valorado, que provoca el aprecio o el desprecio.

La ética de Scheler es emocional, los valores se captan por el sentimiento de valores, que no es meramente subjetivo, pero tampoco proviene de que en las cosas haya esos valores objetivos.

"Los valores -dirá Scheler- no se inventan, ni se acuñan; son simplemente descubiertos, van apareciendo con el progreso de la cultura, en el ámbito cultural de cada hombre."

Scheler sigue, en cierta manera, a San Agustín, que hablaba de una "lógica del corazón.", y al filósofo cristiano francés Pascal (s. XVII), que proponía también esa lógica, como réplica a la lógica puramente racional y, por ello decía: "el corazón tiene razones, que la razón no entiende-; pero, en realidad, Scheler se aleja mucho de estos pensadores cristianos.

15.5.1 Carácter "ideal" de los valores en Max Scheler

Scheler intenta hacer una filosofía de los valores. Según él, los valores no son accesibles al entendimiento, sino más bien al sentimiento o a la intuición. Para él, los valores tienen un ser objetivo, un ser en sí y no dependen por tanto del sujeto, pero no son bienes en sí, ni fines en sí, sino que son sólo principios universales y necesarios para la actuación humana.

Los valores son objetos ideales, que no necesitan darse efectivamente en la realidad:

"Así como podemos hablar -dirá Scheler- de la esencia del color rojo sin tener en cuenta que exista o no, de hecho, en una cosa roja (por ejemplo, una rosa), también hay valores como esencias, prescindiendo de que existan, o no, cosas buenas que los tengan."

Las cosas pueden estar habitadas por un valor, que mientras las cosas son pasajeras, los valores son formas eternas, valores eternos. Se fundan, no en los hombres ni en sus actos, sino en un espíritu personal infinito, que parece identificarse con Dios.

El sistema ético de Max Scheler, a pesar de su tendencia a la objetividad, no es adecuado para interpretar la moral cristiana, pues el valor ético de Scheler se queda en el terreno de lo subjetivo y no pasa al orden real. Es mérito, sin embargo, de Scheler el querer separarse de una ética puramente subjetiva, como la de Kant (cfr. K.Wojtyła, Max Scheler y la ética cristiana, BAC minor).

Es un peligro de la filosofía de los valores de Scheler considerar el sentimiento como modo de llegar a lo real, y, en consecuencia, al ser divino, principio y fin de la realidad creada.

15.6 Nietzsche o la subversión de todos los valores

Nietzsche enseña que tienen preferencia los impulsos vitales sobre la razón, por eso se le conoce como el promotor de la subversión de todos los valores vigentes hasta entonces en Occidente.

Especialmente destructor se manifiesta Nietzsche con respecto a los valores religiosos del cristianismo, al que, por cierto, conoció muy deformadamente.

Lo bueno para él es lo que ayuda a la construcción del superhombre, y malo lo que contribuye a mantener al esclavo en su situación. El origen de los valores es la voluntad de poder.

La subversión de todos los valores lleva al nihilismo, que es el sistema filosófico que propugna Nietzsche y que en su obra *La voluntad de poder*, él mismo define:

"¿Qué significa el nihilismo?: "Que los valores supremos han perdido" su crédito. Falta el fin: falta la contestación al "por qué". (...) El "nihilismo radical" es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen, añadiéndose a esto la idea de que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un en-sí de las cosas que sea "divino", que sea "moral viva".

"Esta creencia es una consecuencia de la "veracidad desarrollada"; por consiguiente, una consecuencia de la fe en la moral. (...) En resumen: la moral ha sido el gran "antídoto" contra el "nihilismo" práctico y teórico. Tal es la antinomia.

"Mientras creemos en la moral, "condenamos" la vida.

Los valores supremos, a cuyo servicio consagraba la vida el hombre, sobre todo cuando eran muy difíciles y costosos, estos valores sociales se crearon para su fortalecimiento y fueron considerados como mandamientos de Dios como "realidades", como "verdaderos" mundos, como esperanza y vida futura. Hoy, que conocemos la mezquina procedencia de estos valores, el Universo nos parece desvalorizado, "falto de sentido"; pero éste es un estado meramente de transición (...)"

15.7 Clasificaciones de los valores

Los valores son múltiples, tanto en su aspecto objetivo como en la apreciación que de ellos hacen los diferentes sujetos. Pero, a pesar de su multiplicidad, no forman una masa informe, sino que los valores aparecen ordenados. Hay seres más valiosos que otros, e incluso el mismo ser será valorado distintamente por diferentes sujetos.

Los valores se presentan como irreductibles entre sí, pues ningún contenido valioso puede subsumirse en otro, si ambos están en el mismo nivel, pues vivir un valor - incluso vivirlo en grado sumo- no basta para cumplir con los demás valores. Cada valor tiene sus propias exigencias y ha de ser cumplido en completa independencia de los demás valores.

Aunque los valores sean irreductibles en sentido horizontal, sin embargo, se da una jerarquía según la cual se tendrá la que Scheler llama la altura de un valor según su dignidad o nobleza. La altura de un valor -dada la polaridad de éstos- presenta al mismo tiempo la bajeza del antivalor correspondiente.

Un valor es superior a otro cuando dista más que éste de la indiferencia. El sujeto es indiferente ante lo que no se le presenta como valioso y, por tanto, como atractivo. Un valor es positivo cuando mueve al sujeto por atracción, y será negativo cuando lo hace por repulsión. Lo esencial de un valor es su capacidad de sacar al sujeto de la indiferencia, bien por atracción o por repulsión.

Desde el punto de vista ético hay que renunciar a un valor más bajo antes que atentar contra otro superior.

Son múltiples las clasificaciones de valores, que, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, se han propuesto por los diferentes autores. A modo de ejemplo proponemos las de Max Scheler y la del pensador español Ortega y Gasset.

Según Scheler hay cuatro niveles o grados de valores:

Fe y cultura

1. Lo agradable-desagradable, que está en conexión con el sentir sensible.
2. Valores vitales. Comprenden en su esfera lo noble-vulgar.
3. Valores espirituales: estéticos, jurídicos, del conocimiento puro.
4. (Plano superior.) Valores religiosos: sagrado, profano.

Escala de valores según Ortega y Gasset:

Útiles (caro-barato; ordinario-extraordinario).

Vitales (noble-vulgar; sano-enfermo; fuerte-débil; vida-muerte).

Intelectuales (conocimiento-error; evidente-probable).

Morales (bueno-malo; justo-injusto).

Estéticos (bello-feo; sublime-ridículo).

Religiosos (sagrado-profano; divino-demoníaco).

16 El valor moral

16.1 Su naturaleza

El valor moral participa de la naturaleza y características del valor en general, pero tiene un carácter específico dentro de esa naturaleza. Su especificidad proviene de la materia en que se sustenta.

La doctrina clásica aristotélico-tomista de la moral concibe a ésta como el estudio y normativa de la acción humana. Según Aristóteles, en la acción humana se dan tres órdenes o niveles: a) teórico: el pensamiento; b) proyectivo (fáctico o del hacer), que es el orden a la producción de objetos externos al hombre y que puede ser un hacer artístico o técnico; c) moral (obrar) en que la acción u operación queda dentro del que actúa.

El valor moral pertenece al nivel práctico de la acción humana, al obrar. No es ni teórico (mero conocimiento), ni proyectivo (ordenado a fabricar cosas). El valor moral hace referencia a la acción humana no en cuanto produce obras externas, sino en cuanto que es actividad producida por el hombre.

16.2 Características del valor moral

El valor moral tiene una especial relación con el sujeto que actúa, en cuanto que lo hace con intencionalidad, con libertad y como consecuencia de un compromiso interno.

En el valor moral hay que distinguir un aspecto objetivo: la acción moral concreta, exteriorizada; y otro subjetivo: la buena o mala voluntad.

"Podemos ver en el Evangelio (cf. Mt. 6, 1-18) que, a veces, una acción ética buena por su propio contenido objetivo -por ejemplo: una limosna, una oración, un día de ayuno-, se hace éticamente mala debido a la intención de la persona que la ejercita; por ejemplo cuando con semejante acción pretende vanamente sobresalir a los ojos de los demás. - Por eso manda Jesús realizar tales acciones en secreto, es decir, de forma que no sean vistas por la gente, sino sólo por Dios-

(K. Wojtyła, Max Scheler y la ética cristiana)

Según esto, lo específico del valor moral está en el compromiso intencional del sujeto. Lo más propio de los valores morales es su estrecha relación con la subjetividad humana, con todo lo que incluye de libertad, de intencionalidad, de responsabilidad.

Los valores morales tienen una importancia primordial en la vida humana. Se justifican por sí mismos. Es decir, no son valores que sirven para otra cosa, como ocurre con aquellas perfecciones del hombre que tienen carácter instrumental, como, por ejemplo, la ciencia, la cultura, etc., que pueden servir para triunfar en la vida.

Esto no quiere decir que los demás valores no tengan importancia para el hombre, pues, aunque efectivamente los valores más altos sean los religiosos, porque responden al destino último del hombre, los valores morales sirven como de puente entre los religiosos y los demás y aumentan el valor de ellos. Por ejemplo, ser un buen profesional muy competente y cumplir perfectamente con el deber, es un

conjunto de valores o respuestas a valores, que perfeccionan al hombre. Si ese buen profesional tiene además sentido ético, aumentará el valor de esas actuaciones, aunque sólo se enjuicien en cuanto a su buena realización. Así, el médico prestigioso que se niega a colaborar en un aborto, enriquece su profesión médica (pues los médicos están para curar y no para matar). Y si, además, ofrece a Dios su trabajo, como reconocimiento de la superioridad de Dios, eleva todavía más el valor de esas acciones.

El valor moral está presente en todos los demás valores, sin privarles de su autonomía y sus peculiaridades, porque el hombre es ético (moral) por naturaleza y no puede renunciar a tener un comportamiento bueno o malo.

Por ser un valor eminentemente humano, condiciona a la persona en todas sus realizaciones. Se es hombre en la medida en que se cultivan los valores morales, que son la razón de ser del hombre. Son, por tanto, los valores más personalizadores.

Son constantes en la vida del hombre, no se acaban, no dependen de coyunturas, no se gastan. Realizan un ideal universalmente válido. Esto no significa que ese ideal no esté condicionado a la situación personal del sujeto. Así, por ejemplo, la monogamia es un valor moral de ley natural y, por tanto, universal, pero, sin embargo, en algunas épocas y lugares las costumbres polígamas han oscurecido este valor para los hombres de determinadas épocas y culturas.

16.3 Constitutivo intrínseco del valor moral

Es muy importante establecer bien el principio de toda moral, ya que las consecuencias de este principio tendrán influencia en la vida de los hombres que lo sigan, pues según sea este principio, los modos de actuar, la conducta, será muy diferente.

Un ligero estudio de los principales sistemas de valoraciones morales servirá de importante ayuda sobre la importancia del constitutivo intrínseco del valor moral.

16.3.1 Historia de los principales sistemas de valoración moral

A lo largo de la historia ha habido una serie de sistemas morales, que podemos reagrupar, resumiéndolos, teniendo en cuenta el principio que valoran sobre los demás:

- a) **Utilitarismo.** Es el más elemental. El fin de la vida es que el hombre sea feliz. Pero la felicidad le viene dada al hombre por lo que le es útil. Tanto en el utilitarismo antiguo como en el moderno destaca su individualismo, incapaz de superar el egoísmo, pues incluso cuando ayuda a los demás, lo hace por la utilidad que a él le reporta. Variantes suyas son el hedonismo o moral del placer, que busca la satisfacción presente prescindiendo del futuro mejor; y el eudemonismo, que busca la felicidad en el futuro.

En la Antigüedad destaca Epicuro, que afirma que todo placer viene del cuerpo y que la meta a conseguir es buscar un equilibrio moderado en los placeres hasta llegar a una ataraxia o indiferencia a la que nada perturbe.

En los siglos XVI al XVIII renace con el empirismo inglés. Un autor muy importante es Bentham, para quien el problema moral reside en calcular bien el interés, para lo cual basta con adaptarse al medio social. Una expresión de Benjamín Franklin muestra esta actitud:

"Si los pícaros supieran las ventajas de la virtud, se volverían gente honrada por picardía". El utilitarismo, como se ve, es una moral mínima.

- b) **Altruismo.** En este sistema destaca el amor al hombre, pero prescindiendo del amor a Dios. La base moral es la simpatía. Los actos serán moralmente buenos en la medida en que sean desinteresados. Esta moral no es individualista sino social y humanitaria. Su optimismo se basa en la bondad de la naturaleza humana. El problema reside en que, al prescindir de Dios, difícilmente consiguen los ideales que se proponen.
- c) **Escepticismo y cinismo.** Son negadores de toda moral como una reacción de cansancio ante la variedad de sistemas morales y ante la experiencia negativa de la malicia de muchos de ellos. Destaca en ambas actitudes su anti4ntelectualismo, pues afirman ser imposible conocer y vivir el bien.

En la Antigüedad destacan Antístenes y Diágenes. Rechazan el lujo, la materia, la política; valoran el esfuerzo por el esfuerzo y la indiferencia ante todo lo que los demás valoran. Modernamente militarían en estas banderas todos aquellos que renuncian a la lucha por el bien, "Yo soy así y hay que tomarme como soy", de ese modo justifican cualquier conducta humana.

- d) **Sociologismo.** Para este sistema, la moral se basará en las costumbres; la moral es, pues, el arte de estar bien, no de ser bueno (Lévy-Bruhl), o bien, será bueno lo que hace la mayoría, pues la moral sería un producto del medio social (Durkheim). Esta mentalidad está muy extendida en la actualidad.
- e) **Vitalismo.** En este sistema, el fin del hombre no es el placer o la utilidad, sino la vida. Algunos autores vitalistas son llevados por sus ideas a un sensualismo (Diderot), en que lo fundamental es vivir con intensidad y dejar suelta la espontaneidad, lo que resulta muy similar a dejar sueltos los instintos. En Nietzsche llega a su punto álgido con la negación del bien y del mal. Nietzsche niega las reglas, la razón, etc., para poner como supremo valor la voluntad del superhombre.
- f) **El deber por el deber.** Kant intentó hacer una moral partiendo del racionalismo. Para ello no parte de la noción de bien sino de la de deber, puesto que no existe moral sin obligación. Un acto será moral cuando se haga por deber. Para Kant, el placer disminuye la virtud, pues lo importante en la virtud es el esfuerzo con que se realiza el acto virtuoso, más que el que ese acto sea bueno en sí. Surge así una moral subjetiva y, al mismo tiempo, muy rígida y asfixiante.
- g) **Materialismo marxista.** Niega la existencia de cualquier moral puesto que niega la libertad humana, el bien y cualquier valor que no sea material. ¿Qué criterios usa entonces para actuar? Los que dicta la dialéctica materialista e histórica que se manifiesta en la praxis. Será correcta la actuación que vaya en la línea de la lucha de clases, aunque sea cambiante y defienda unas veces una acción (decir la verdad, defender la democracia, etc.) y otras su contraria (mentir, defender la dictadura, etc.). Es, por así decir, un maquiavelismo (defensa de las tácticas más astutas como razón de Estado para defender el alcanzar el triunfo) pero llevado a su forma extrema. Curiosamente, junto a la negación de la libertad impulsa a actuar muy activamente para alcanzar el pretendido desarrollo de la dialéctica.

¿Existe una moral comunista? Ciertamente, sí. La burguesía nos reprocha frecuentemente a los comunistas el negar toda moral. ¿En qué sentido negamos la moral y la moralidad? Las negamos en el sentido burgués de que esta moralidad deriva de ordenamientos de la divinidad o de fines idealistas o semiidealistas que, finalmente, se parecerían mucho a preceptos de la divinidad (). Toda esta moral tomada de concepciones exteriores a las clases y aun a la humanidad, la negamos. () Nuestra moral está enteramente subordinada al interés del proletariado y a las exigencias de la lucha de clases. Decimos, en efecto: La moral es lo que sirve para destruir la antigua sociedad de explotación y agrupar a todos los trabajadores en torno al proletariado para la creación de la sociedad comunista. (La moral comunista es la que sirve a esa lucha, es la que agrupa a todos los trabajadores contra toda clase de explotación y contra toda especie de propiedad privada,,

(Lenin, Les tâches des unions de la jeunesse)

- h) **Amoralismo de Sartre.** En este autor se reflejan con claridad las consecuencias del ateísmo en la moral. Afirma que el hombre es una nada con ansías de llegar a ser. No hoy bien infinito, pero tampoco un bien finito. El deseo de perfeccionarse es absurdo. El único criterio para obrar es hacerlo con libertad. Es la libertad eligiéndose a sí misma la que determina el valor. No cabe fidelidad, ni compromiso, ni amor, ni leyes, ni normas. De hecho, justifica el amoralismo más extremo.
- i) **Resumen de los sistemas morales que prescindan de Dios.** En el breve esquema anterior se puede ver un desarrollo que puede sintetizarse así: Primero se prescinde de Dios para construir la moral (aunque se acepte su existencia por algunos de los autores), así surgen morales altruistas, sobre todo en los ambientes dominados por el cristianismo. El paso siguiente es prescindir de los demás poniendo la meta en el utilitarismo. Después se origina un escepticismo o cinismo que desconfiaba de alcanzar un ideal ético o lo niega sin más. Por último, se llega a un amoralismo teórico y práctico. Es un proceso de decadencia originado por la pérdida de los principios morales y de la noción de bien, que sólo puede sustentarse en Dios. De todo ello fácilmente se deduce la importancia de esclarecer bien el principio de moral para así elaborar una moral coherente con la naturaleza humana.

16.3.2 Ética natural

Valor moral es la percepción de la relación que un determinado acto guarda con la naturaleza y, en consecuencia, con su fin último. El valor es una consecuencia del bien, o el mismo bien desde la perspectiva de valioso.

Por ello, como Dios es el Sumo Bien, por ser infinito, perfecto, Dios es el Ser más valioso, y de ahí se deriva también que Dios sea fin último de toda la creación y, especialmente, del hombre. Esta tendencia de toda la creación y, sobre todo, del hombre hacia Dios, hace que Dios sea el fundamento primero de la moralidad, ya que los valores, -por humanos, tienen que ver con la máxima plenitud humana.

El segundo fundamento de la moralidad, y, por tanto, de los valores morales, es la libertad. Las criaturas irracionales están ordenadas a Dios como su fin y esa ordenación la cumplen en cuanto realizan los fines propios de sus respectivas naturalezas. Se dirigen a su fin como dirigidas por otro.

El hombre, en cambio, posee, por su naturaleza intelectual y libre, la fuerza de orientarse por sí mismo a Dios: se puede mover por sí mismo a su fin último. Esto implica un grado superior de bondad y hace que los valores morales sean superiores a los demás.

Por tanto, la bondad o maldad de las acciones humanas -su moralidad- proviene de que la voluntad se dirija o se aparte de un bien debido. Así, por ejemplo, si el hombre dice la verdad, respeta al prójimo, procura conservar su vida, etc., hace el bien. Si mata, injuria, etc., hace el mal.

El mal moral -mal en sentido propio- es un desorden, un vacío, un empobrecimiento, que ha recibido el nombre de pecado. En la Biblia leemos cómo José, el hijo de Jacob, preso en Egipto, se negó a prestarse a los malvados deseos de la mujer de Putifar, y prefirió aceptar la persecución antes que cometer un pecado (cfr. Gén. 39, 7-20) dando un ejemplo palpable de bondad moral.

Los valores morales se refieren al punto central y más profundo de la vida humana y se manifiestan en responsabilidad, conciencia, sentido de culpa y mérito.

La moralidad supone la libertad de la persona. Sólo los actos libres pueden ser portadores de valores o contravalores morales. La moralidad está ligada a la responsabilidad y ésta supone libertad. Por eso censuramos al hombre injusto, pero no podemos censurar al que es poco inteligente, porque eso no depende de su voluntad.

Un contravalor moral implica culpa y se manifiesta en la voz de la conciencia. Ello hace que los valores morales tengan la característica de la obligación. Debemos ejercitarlos, debemos actuar de acuerdo con ellos. Traen también consigo una relación con el premio o el castigo. Si se obra moralmente bien, se merece premio, de lo contrario se merece castigo.

Sócrates lo captó muy bien cuando dijo: "Es mejor para el hombre sufrir la injusticia, que cometerla". Se comprende, por ello, que este filósofo pagano y sus discípulos estuvieran persuadidos de la inmortalidad del alma y de que en la otra vida se recibirían los premios o castigos por la conducta moral.

16.4 Valor supremo de la ética cristiana

La ética cristiana es la que se deriva del mensaje de Cristo en la revelación neotestamentaria. No es algo añadido a la ética natural, sino algo que la eleva a un orden superior recogiendo todo aquello que el hombre lleva impreso en su naturaleza.

Jesucristo dijo que Él no había venido a abolir la ley, sino a darle cumplimiento (cfr. Mt. 5, 17), lo que quiere decir que la ley de la antigua Alianza, el Decálogo, sigue vigente, y si el vivir cristiano es identificarse con Cristo o, mejor aún, conseguir la meta paulina de que Cristo viva en el discípulo, el cristiano debe cumplir la ley moral del Antiguo Testamento, como Cristo la cumplió.

Aunque, para el cristiano, el seguimiento de Cristo puede concretarse en diferentes ideales, es claro que la virtud de la caridad los envuelve todos, si la caridad se entiende en sentido pleno con la doble dimensión de amor a Dios y al prójimo: un amor que es, sobre todo, amor de amistad, desinteresado, que hace al hombre amigo de Dios y, por Él, amigo de los hombres.

Esta doctrina muestra que el mensaje cristiano ha llevado a término, superándolos, todos los ideales éticos (morales) que han sido propuestos por los más grandes pensadores.

La caridad será el coronamiento del comportamiento humano. En la ética de Aristóteles, el coronamiento de todo su edificio moral lo constituía la virtud de la amistad. Pero así como en la ética aristotélica la amistad era la cumbre de todo un conjunto ordenado y muy completo de virtudes, en la ética cristiana es la caridad la

Fe y cultura

que corona a todas las otras virtudes: prudencia, justicia, fortaleza y templanza y todas las que giran en torno a éstas.

17 Crisis de valores o de valoraciones

17.1 Los valores en la historia

Preguntarse por el problema de los valores es prácticamente lo mismo que plantearse el problema del sentido último de la vida del hombre. Es tanto como preguntarse por su propia identidad.

En la segunda mitad del siglo XX es fácil oír que estamos en una crisis de valores. Ciertamente cada época histórica ha supuesto una crisis de valores, porque unos han dejado de tener vigencia, de "valer" y han surgido otros que antes no habían sido descubiertos o potenciados.

Además, la historia no sigue un proceso lineal, sino que es discontinuo (cfr. Ortega y Gasset). Por eso, ni hay un progreso permanente, ni todas las épocas son igualmente altas en valores. Unas son más "valiosas" que otras. Unas épocas o culturas proponen un ideal humano más alto que otras.

Es indudable que el griego del siglo V era llamado por Platón y Aristóteles a un ideal de virtud (areté) muy elevado. En la época de la sofística, en cambio, el ideal había perdido altura, universalidad, dimensión social.

Con sus muchísimos defectos, el ideal humano del imperio romano era superior, en su conjunto, al de los pueblos bárbaros, que, precisamente, se romanizaron civilizándose y ascendiendo a niveles más elevados en la escala de sus valores.

Los derechos humanos, la abolición de la esclavitud y la conquista de las libertades han sido logros de la Edad Moderna. Hoy, en cambio, nos encontramos ante una regresión de valores en temas tales como pornografía, divorcio, aborto, eutanasia, honradez, veracidad, etcétera.

17.2 Objetividad de los valores

Los cambios históricos en la apreciación de los diversos valores podrían hacer sospechar que éstos son meramente relativos a las culturas, que ni hay una escala fija de valores, ni se apoyan en una base objetiva, sino que dependen exclusivamente de la subjetividad humana. Algunos, influidos por diversas filosofías o por su interpretación del desarrollo científico, así lo piensan, y califican algunos valores de herencia del pasado sin vigencia actual y que, por tanto, conviene abandonar.

Entre los valores a desguazar se colocan a veces el pudor y la modestia, o el respeto a la intimidad, como resabios burgueses de épocas hipócritas y timoratas, cuando en realidad son expresiones o exigencias naturales del ser humano. La misma institución familiar, tan importante para el desarrollo armónico y completo de la persona y tan defendida por el Magisterio de la Iglesia (cfr. como último documento sobre el tema: Juan Pablo II, Familiaris consortio), llega a ser calificada de vestigio arcaico e inútil.

El punto clave en esta cuestión es que algunas doctrinas no quieren reconocer que hay una naturaleza humana, y, como consecuencia, hay cosas que van a favor de ella y otras en contra. Por supuesto, algunos valores son sustanciales y otros accidentales, por así decirlo; y que a veces hay equivocaciones históricas y se piensa que son de primer orden valores que tienen, sin embargo, un carácter secundario. Así, por ejemplo, llevar corbata o chaqueta es sólo una moda y no algo sustancial al hombre, como, también, llevar el pelo corto o largo. Lo mismo se

puede decir de normas de urbanidad, etc. En cambio, un mínimo de pudor en cuanto a la intimidad corporal es connatural al hombre por mucho que sean los que falten a él y no le den ningún valor.

Así, también la vida humana es un valor y no puede depender de modas o costumbres, ni siquiera de leyes que permitan su destrucción. La propiedad privada es un valor, aunque haya leyes contrarias.

El hombre tiene una estructura interior, un modo de ser, una naturaleza propia, y hay cosas que son concordantes a esa naturaleza y otras contrarias. Por mucho que cambien los usos y costumbres, hay acciones que siempre serán reprobadas. Así como existe la necesidad de alimentarse, de dormir un mínimo, respirar aire puro, etc. y si no se hace se enferma e incluso se puede morir por llevar una vida antinatural, hay, también valores morales, que exigen una determinada conducta. Si no se vive de acuerdo con ellos, se va contra la naturaleza. Por ejemplo, el hombre es social por naturaleza y no puede vivir de forma insolidaria con los demás; por lo mismo, el hombre necesita ser justo en sus relaciones con los otros.

Quizá podría decirse que nuestra época, tan sensible a la vida sana y al cuidado de la salud, que lleva a muchos a hacer tanto ejercicio físico y a vivir en contacto con la naturaleza siempre que pueden, debería ser más consecuente en valorar los aspectos morales de la conducta humana. El descuido de la moral natural ha llevado a efectos nocivos como el gran aumento de las enfermedades de transmisión sexual (SIDA, venéreas, etcétera), la extensión alarmante de la drogadicción, la violencia que está atemorizando a la sociedad actual, etcétera.

17.3 Fundamento del orden moral

El orden moral se fundamenta en el bien.

Hay un bien de las cosas (las cosas son bienes en cuanto poseen unas perfecciones o cualidades). Así, por ejemplo, un manzano es un bien porque tiene unas características que le permiten aprovechar el sol, el agua y la tierra para dar manzanas, que son frutos apetecibles para el hombre.

El bien moral, en cambio, es propio del hombre y de sus acciones libres. Es el tipo de bien propio del hombre. Lo decisivo en un hombre, en cuanto hombre, es que sea bueno o malo: que sea fiel o traidor, veraz o falso, generoso o egoísta, etcétera.

El hombre es por naturaleza un ser corporal y espiritual a la vez. Por ello, tiene una perfección y bondad muy superiores a las de los seres puramente materiales. Pero, además, el hombre puede realizar operaciones muy superiores a las de los demás seres del universo.

El hombre no es un ser acabado desde el comienzo de su existencia, sino que se desarrolla y perfecciona con el tiempo. Pero esto, que también ocurre con otros seres, el hombre lo ha de realizar libremente, es consecuencia de las elecciones y decisiones frente a las diversas posibilidades de actuación que se le presentan en cada caso.

Porque decide y elige, el hombre es responsable de sus actos: ha de responder de sus acciones. Se le podrá calificar como bueno o malo según que esas acciones se adecuen o no al orden que por naturaleza debe regirlas.

El hombre está caminando durante toda su vida hacia una meta, hacia un objetivo, que es la plena realización de su naturaleza. Ese objetivo señalado por la naturaleza es lo que el hombre puede elegir en uso de su libertad, o apartarse de él.

Así, un hombre que por sus actos se hace criminal o borracho, es un hombre que ha defraudado su objetivo humano, es un hombre que no se ha dirigido a su fin. Se ha dirigido hacia el mal (el desorden) y, por tanto, no ha alcanzado el bien o bienes que podría haber conseguido. Esos bienes son el fin al que el hombre debe tender.

El fin del hombre es la actualización máxima de todas sus capacidades naturales. El bien más propio del hombre es la rectitud en su obrar. Aristóteles dijo: "La única actividad propia del hombre es la práctica de la virtud-. El hombre que obra bien consigue la plenitud, la perfección, que es lo mismo que el bien.

Pero, ¿cómo saber si una acción es recta? Por su conformidad con la naturaleza humana. Por eso, la naturaleza es ley de la actividad humana. En cuanto corporal, nuestra naturaleza tiende a una serie de bienes materiales: necesitamos alimentarnos, descansar, etc., y será una conducta moralmente mala la que descuide alguno de estos bienes. Por ser social, nuestra naturaleza tiende a la comunicación ordenada con los demás, y, por ello, serán un mal: la discordia, la riña, la guerra, etc. Por ser espiritual tiene sed de verdad y de bien y, por eso, es mala la ignorancia y la vida viciosa.

Es claro que hay un orden jerárquico entre nuestras tendencias o inclinaciones naturales y, por tanto, entre los bienes naturales, que hemos de buscar con nuestros actos: bienes vitales (comida, descanso, vestido), sociales (compañía, familia, amor), culturales (ciencia, arte) y espirituales (conocimiento del sentido de la vida y de Dios). Las acciones que lesionen los fines esenciales de la naturaleza humana son malas; las que los favorecen, son buenas.

17.3.1 Fundamento último del orden moral

El fundamento último del orden moral es Dios, porque Él es el último fundamento del orden natural. Dios ha creado todo, el universo inanimado y el hombre. En todo ha puesto un orden, y así como hay un orden físico, biológico, etc., hay también un orden moral, que regula las acciones libres de los hombres.

Por otro lado, Dios es el fin de las acciones morales del hombre, de tal manera, que las acciones humanas serán buenas cuando acerquen a Dios y malas cuando aparten de Él.

17.4 El bien moral

Los animales se comportan de acuerdo con su naturaleza, pero no son capaces de realizar acciones morales. En el hombre, en cambio, el bien adquiere carácter moral porque el hombre es libre. Que consiga o no su bien depende de su libre autodeterminación, el animal es dirigido por sus instintos.

La persona humana conoce sus fines como bienes morales que debe conseguir y a los que debe autodirigir su vida, aunque, por ser libre, puede no hacerlo. Si el hombre respeta el orden natural, se puede decir que es moralmente bueno, tiene buena voluntad; de lo contrario, es malo. La bondad moral es la bondad propia de las acciones libres; la rectitud de la voluntad libre del hombre.

17.5 Fines morales del hombre

Los principales fines de la naturaleza humana son los morales, porque son la norma y el criterio de las acciones libres del hombre.

El hombre tiene un sentido común moral, que le ayuda a conocer esos fines: cualquiera sabe que es malo matar a otro o robarle, que debe cuidar de sus hijos, etc. Esto no quiere decir que, a veces, no se pueda oscurecer la inteligencia en

cuanto a los fines morales, por lo cual se ve indispensable que el hombre necesita una formación ética, para tener un juicio recto sobre el bien moral.

17.6 Valores y valoraciones

17.6.1 Los valores del pasado

Ciertamente, algunas personas tienen la tendencia a aferrarse a los sistemas de valores que estuvieron vigentes en el pasado, tanto en sus aspectos fundamentales como en los accidentales. Piensan que nada puede cambiar y que todo cambio es malo. Esto lo aplican tanto a la sociedad civil como a la Iglesia.

Así, por ejemplo, hay algunas personas, muy respetables en ' muchos aspectos, que son enemigos de la democracia, cuando es un logro de la ci.vilización y una garantía de las libertades. Si bien no es una garantía absoluta, permite más fácilmente su ejercicio que las dictaduras.

En el caso de la Iglesia, hay personas que se aferran a esquemas clericales, que estuvieron vigentes en otros tiempos, y se resisten a que la jerarquía de la Iglesia no tenga una preponderancia social o incluso política. Olvidan que eso fue coyuntural en la historia y que los clérigos no están precisamente para "mandar" en lo social o político. No está de más el ' decir que, tanto puede haber un clericalismo de "derecha", como de -izquierda".

"A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios.

(LG, n. 31)

17.6.2 Crisis de valoraciones

Los valores no existen sin el hombre. Por ello se puede afirmar que las crisis de los valores no son sino las crisis de las valoraciones que hacen los hombres, y que la crisis de "hombres,, lleva de la mano a la crisis de valores e, incluso, de la misma sociedad.

¿Por qué se ha producido la crisis de valoraciones? Es difícil contestar a esta pregunta, porque supone juzgar una época sin la perspectiva suficiente. Pero se puede encontrar una serie de causas que expliquen por qué una serie de valores han sido despreciados u olvidados en algunos sectores sociales, y, que al mismo tiempo, se valoren actuaciones que son degradantes para el hombre. Entre otras se pueden señalar las siguientes causas:

- 1) **Subjetivismo filosófico.** Este sistema coloca al hombre como creador del bien y el mal, en lugar de ser un buscador del bien y un luchador contra el mal en el mundo.
- 2) **Materialismo práctico.** La valoración exclusiva o preponderante de los bienes materiales oscurece la captación de los bienes más altos, que son la justificación de los materiales.
- 3) **Justificación del pecado.** El pecado es la elección mala, que aleja del fin que es el bien. Dado que no es posible hacer el mal por el mal, sino que el hombre siempre busca la razón de bien que pueda tener su actuación; el pecador obstinado, que no quiere arrepentirse, busca justificaciones teóricas a su conducta desordenada, que tranquilicen su conciencia

- 4) **Escándalo.** El pecador busca que su conducta sea aprobada por los demás. Por eso, si son muchos los que obran como él, le parece que su conducta es aceptada socialmente, aunque sea contra la verdad y el bien. Por ello intentará que otros le imiten.

Los remedios contra estas causas irán en la línea de un correcto diagnóstico de los males de nuestra sociedad con el ánimo de rectificar los errores propios. Después vendrá la búsqueda sincera de la ley moral para hacer coincidir las propias valoraciones con el auténtico valor, protegiéndose de las malas inclinaciones que todo hombre tiene y de las agresiones del ambiente degenerado en que se puede encontrar.

17.6.3 Formación del hombre respecto a los valores

El cristiano, como todo hombre, debe tener una actitud madura ante los sistemas de valores que se proponen. Hoy asistimos con frecuencia a intentos de imposición de sistemas de valores. Así, a través de los medios de comunicación se puede proyectar una idea del hombre o, más bien, fabricar un ídolo o varios, que no dejan de ser un modelo de valores: un actor, un cantante, un deportista, se pueden presentar a las masas como un modelo o un paradigma. Y se le disculpa que sea borracho, drogadicto u homosexual, o incluso un asesino. "Yo he abortado", puede decir una mujer dedicada a la política, sin que ello lleve, en algunos países, a descalificarla para la función pública que debe desempeñar.

18 La fe cristiana y su oferta de valores

18.1 Punto de partida

El Evangelio ofrece a los hombres un sistema de valores, que podríamos llamar valores evangélicos.

El sistema de valores del Evangelio presenta una característica peculiar. Tiene dos dimensiones:

- a) Por un lado, nos ofrece un modelo personal. Es, ante todo, la invitación a seguir un modelo. Pero ser discípulo, en el sentido fuerte de la palabra, es decir, comprometiendo la vida en ese seguimiento, exige una confrontación de los propios valores, los que uno se ha trazado, con los del Evangelio.

Todo hombre que se acerca a Jesús tiene que sufrir un cambio (metanoia), una transformación en su vida y en su escala de valores. Es lo que les ocurrió a los Apóstoles. Así, por ejemplo, San Mateo deja su preocupación por el dinero y el bien vivir, para ocuparse sólo del Reino de los cielos. Los pescadores de Tiberíades, que tenían una vida de horizontes muy reducidos, lo dejarán todo para "embarcarse", nada menos, que en la tarea de ser columnas de la Iglesia. Felipe y Bartolomé, fieles seguidores de las tradiciones judías, descubren perspectivas nuevas y mucho más universales que las antiguas aspiraciones mesiánicas.

"En las fuentes reveladas de la ética cristiana tropezamos a menudo con la llamada al seguimiento bien de la persona de Jesucristo, bien de otras personas que merecen ser seguidas porque a su vez siguen a Cristo"

(K. Wojtyla, Signo de contradicción)

En la ética cristiana, el modelo moral es siempre una persona, no un código abstracto de principios. Lo cual, por cierto, tiene la ventaja de subrayar que su meta es la perfección de la persona y mostrar, de forma especialmente clara, inteligible y adaptada a la vida, cuáles son los comportamientos que se espera.

- b) Pero, por otro lado, esto no quiere decir que en el cristianismo no exista un sistema ético. Existe, aunque, como acabamos de señalar, sólo se propone como ideal de perfección de la persona, presentando, precisamente, la existencia de la persona perfecta, de Cristo.

"En efecto, Jesucristo no fue sólo un gran modelo personal a seguir, sino también un legislador ético. Encarnó valores y difundió valores. Enseñó de las dos maneras, con hechos y con palabras (cfr. Hch. 1, 1), los valores fundamentales necesarios para que el hombre alcance su perfección: la vida eterna.

"El Evangelio no es sólo un modelo, sino también un sistema de valores" .

(cfr. K. Wojtya, o. c.)

Pero no se puede pensar que los valores evangélicos sean algo arbitrariamente sobrepuesto a los propios valores del hombre en cuanto hombre. En este punto, como en otros, hay que recordar que "la gracia no destruye la naturaleza-. Por

tanto, el Evangelio viene a reforzar los valores que se derivan de la naturaleza humana, aunque también los proyecta a cotas no asequibles a la pura naturaleza; y ello porque Dios se ha hecho hombre, ha vivido la vida humana y, por tanto, ha dado un valor nuevo a todo lo que el hombre puede hacer.

"(...) Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es, si se puede expresar así, la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es confirmado y en cierto modo es nuevamente creado. ¡Él es creado de nuevo! Ya no es judío ni griego; ya no es esclavo ni libre; no es ni hombre ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (Gál. 3, 28). El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo -no solamente según criterios y medidas del propio ser inmediatos, 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 actúa en él este hondo proceso, entonces él da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo. ¡Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan grande Redentor (Misa; Romano, Himno Exsultet de la Vigilia Pascua;), si Dios ha dado a su Hijo, a fin de que él, el hombre, no muera, sino que tenga la vida eterna!"

(cfr. Jn. 3, 16)

(Juan Pablo II, RH, n. 10)

18.2 Incidencia de los valores morales en la persona

Los valores, todos, deben ayudar a la persona a:

- a) Dar sentido a su existencia personal y social.
- b) Configurar un estilo de vida.
- c) Llegar a la realización personal.

18.2.1 Dar sentido a su existencia personal y social

La libertad del hombre hace posible que éste opte por valores positivos, negativos, e incluso que se sitúe en una posición de indiferencia, no elija ninguno.

En el primer caso, tenemos ¡os valores del trabajo, de procurar sacar rendimiento a las propias condiciones, la generosidad, la veracidad, el espíritu de sacrificio, etc. Valores que, en cierta medida, se pueden hacer coincidir con el conjunto de las virtudes clásicas.

El hombre tiene inteligencia y voluntad; tendencia al placer y resistencia al dolor o a la dificultad. Estas cualidades del hombre sugirieron a los filósofos griegos una estructura cuádruple de las virtudes difícilmente superable, la de las virtudes que se llamarían cardinales, por su carácter clave en la existencia humana: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Así, la prudencia se relaciona con el entendimiento en su función práctica y la justicia, con la voluntad. Mientras que la templanza lo hace con el ansia de placer ("apetito concupiscible", en la terminología clásica), moderándola; y la fortaleza con la capacidad de enfrentarse con la dificultad ("apetito irascible"), aumentándola. Este esquema no es caprichoso sino que propicia el equilibrio entre las diversas potencias y facultades del hombre.

La vida moral, la conducta de un ser que es corporal y espiritual a la vez, y que ha de hacerse a lo largo de su caminar por la vida, exige y necesita del equilibrio, del orden que aportan las virtudes de este esquema clásico.

Estas virtudes, con todas las que de ellas se derivan, no sólo contribuyen a la maduración en el orden personal: son también las bases de la convivencia social, que sólo puede gozar de orden y armonía si se apoya en las virtudes de los ciudadanos.

La experiencia muestra cada día que la crisis de valores exige un aumento progresivo de las fuerzas de orden público. Pero difícilmente se podrá evitar que los hombres actúen de modo antisocial si no tienen ellos mismos la convicción de que en ese actuar hay falta de valores.

Lo contrario de los valores y virtudes es el egoísmo, la delincuencia, el desorden sexual, la droga, el desarraigo de todo tipo de instituciones naturales (familia, patria, tradiciones), la anarquía, etc. Estas conductas convierten a los hombres en seres antisociales y con facilidad les llevan a ellos mismos a la desesperación y al suicidio.

Una tercera posibilidad es la de los que prescinden de todo tipo de valores y "pasan" de todo. Es el pasotismo de quien vive el momento presente y no valora nada de lo que hace. Podría resumirse en la expresión "todo me da igual", aunque nunca es cierto que "todo le dé igual".

18.2.2 Configurar un estilo de vida

Siendo el hombre un ser histórico, los valores no pueden ser ajenos al desfile de las culturas. Esto hace que haya descubrimiento de nuevos valores y oscurecimiento de otros.

En la misma vida de una persona la escala de valores cambia. No es lo mismo la niñez que la adolescencia, ni la juventud que la madurez o la vejez. Tampoco es lo mismo ser varón que mujer, ni tener una cultura amplia o ser ignorante. Esto da lugar a variaciones en las escalas de valores de las diversas personas y en la misma persona surgen unos valores y desaparecen otros.

Pero de esto no se puede deducir que los valores sean algo meramente relativo, que no haya valores de validez universal y para todas las épocas de la vida. Hay escalas de valores acertadas y otras equivocadas. Los distintos humanismos han respondido a distintas concepciones de la vida humana, no todas igualmente acertadas porque no contribuyen igualmente a la maduración de la persona y de la sociedad.

Así, por ejemplo, el llamado "humanismo marxista", aunque no neguemos su afán inicial por defender a la persona humana de las alienaciones y, por tanto, de los atentados de que ha sido objeto, tiene, sin embargo, una escala de valores tan contraria a los verdaderos intereses de la persona y la sociedad, que, en todo lugar donde se ha implantado, ha atropellado los más elementales derechos humanos y ha cercenado las libertades sociales, convirtiendo la sociedad en un conglomerado de seres que difícilmente pueden actuar como personas. Lo mismo se puede decir de otros humanismos.

18.2.3 Llegar a la valoración personal

De todo lo dicho se deduce la importancia de los modelos de referencia e incluso de identificación para la conducta ética del hombre. Modelos que son necesarios porque el hombre es un ser que en cuanto hombre ha de hacerse a sí mismo y necesita tener un proyecto para irlo realizando.

Por otro lado, el hombre necesita modelos de certidumbre que hagan posible el crecimiento sólido y armónico de la persona; un crecimiento crítico, en el originario y noble sentido de la palabra, que significa juzgar, valorar, no dejarse llevar por las modas, por lo que "se dice" o por los tópicos.

18.3 Lectura del Evangelio en clave de valores

Si se lee el Evangelio en clave de valores, aparece con toda claridad lo que se podría llamar el eje o núcleo de la vida y predicación de Jesús desde un punto de vista ético.

Ese núcleo moral configuró el comportamiento de las primeras comunidades cristianas y fue el germen vital de todas las que vendrían a lo largo de la historia.

Los valores clave del Evangelio se pueden encuadrar en un esquema del siguiente estilo:

1. Como valor absoluto, del que dependen todos los demás, el Evangelio en continuidad con el Antiguo Testamento, nos comunica la experiencia vivida en Jesucristo de que Dios es nuestro Padre. La cercanía y familiaridad del Dios encarnado facilita nuestra relación amorosa con el Creador. Dios, el Todopoderoso, el Ser Supremo, no es una realidad distante (como en las filosofías y religiones despersonalizadas del Absoluto), sino un Dios personal con el que cabe la relación yo-tú propia del amor y de la comunicación. En el mismo Dios hay unas relaciones internas tan intensamente personales que constituyen las tres Personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.
2. Valor constitutivo humano. La experiencia de saberse "hijo de Dios- a la vez que configura la dignidad máxima del hombre, señala el punto de referencia de toda la existencia cristiana, que consiste en el seguimiento de Jesús. Ser "discípulo" de Cristo, tenerle, pues, por Maestro de vida, de conducta ética, consiste en seguirle.

Este seguimiento exige conjugar el binomio libertad-amor. El seguimiento de Cristo ha de ser un acto personal, libre; el amor dará a ese seguimiento la firmeza de lo que arrastra, de lo que cautiva, de lo que lleva a perder la vida o a no vivir sino en el amado: -ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" (Gál. 2, 20); "para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia" (Flp. 1, 21).

El seguimiento de Cristo, fruto de la libertad y del amor, se hará en un talante de confianza, de alegría, de acogida generosa, de fidelidad, de servicio, de perdón a los que nos ofendan o hagan mal, de alejamiento de todo afán de ventaja o de poder humano, de entrega gratuita a Dios y a los demás hombres por Dios.

3. Valor relacionar entre el Absoluto (Dios) y los seres de la creación. La relación con Dios en Jesucristo hace al hombre libre respecto a todo lo valioso de este mundo, lo contrario de quedar aprisionado y esclavizado por ello. Y lleva al cristiano a vivir los contrastes y paradojas evangélicas: perder y encontrar; dar y recibir; ser el último y a la vez el primero; sufrir y ser dichoso; ser pobre y poseerlo todo; etcétera.
4. La Buena Noticia de Jesús (el Evangelio) tiene una hondura que radica en lo más genuino del hombre, en su "corazón", que en el profundo sentido bíblico del término significa -el fondo último de los pensamientos, de las palabras, de las acciones- (J. Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, n. 164); es decir, en la persona en su más profundo sentido. Del corazón brotan las actitudes básicas que dan sentido a las manifestaciones diversas de la persona; "del corazón salen los malos pensamientos, los homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos,

falsos testimonios, blasfemias" (Mt. 15, 19), así como las alegrías (Sal. 12, 6), el arrepentimiento (Sal. 21, 15), la alabanza a Dios (Sal. 44, 2), la decisión para oír al Señor (Sal. 46, 8), la vela amorosa (Cant. 5, 2). De la abundancia del corazón había la boca (Mt. 12, 34).

5. Un valor de conversión profunda, capaz de reorientar el esfuerzo progresivo y continuo hacia el proyecto creador de Dios sobre el hombre.

Asumir esta conversión supone una adecuada relación con Dios, con los demás hombres, consigo mismo y con la realidad.

El hombre que vive en actitud de conversión, reconoce al Dios vivo que ama al hombre, y por ello da respuesta libre y responsable en amor a Dios, según el espíritu de las Bienaventuranzas.

El hombre que actúa con espíritu de conversión, tiene una esperanza activa, auténtico valor constructivo de la existencia, que orienta al hombre hacia Dios como valor absoluto. El hombre, movido por el espíritu de conversión, concreta su actuación en el amor, único estilo de vida que está de acuerdo con el Evangelio. Esa concreción en el amor, es la realidad que más posibilita la genuina humanidad. Es un amor que se realiza en la historia, en el ámbito concreto del individuo libre, en comunión con Dios, y en consecuencia, en comunión con los demás, en respeto y libertad.

De ahí el gran valor de la actitud de conversión que es la penitencia en sus diversas manifestaciones de rechazo del pecado, y cuya culminación es acudir al sacramento de la penitencia, máxima manifestación del amor de Dios (cfr. Juan Pablo II, Reconciliato et penitencia).

18.4 La Nueva Alianza

Los valores cristianos son más que un mero moralismo. Cristo instauró una Nueva Alianza semejante a la Antigua con Israel, pero más profunda. Esta Alianza la realiza con su encarnación asumiendo la condición humana y a través del derramamiento de su sangre en la Cruz. La Resurrección es la primicia de la vida nueva. En la Iglesia se perpetúa esta alianza de Dios con los hombres, de modo que "Todos los justos desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre. (LG, n. 2).

En la Iglesia, Cristo realiza lo mostrado por San Juan Bautista a los primeros discípulos de Jesús: el Cordero de Dios borra los pecados del mundo.

18.5 El Hombre Nuevo

El Concilio Vaticano II hace una afirmación clara y precisa: "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" (GS, número 22).

Cristo "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (GS, n. 22). Esta manifestación se da en que en Nuestro Señor Jesucristo se ve el mal superado y la condición humana elevada a una dignidad sin igual.

Él que es imagen de Dios invisible" (Col. 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En Él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre (cfr. GS, n. 22).

En los días que siguieron a Pentecostés, San Pedro anunció de modo solemne y tajante que Jesús es la piedra angular sobre la que hay que edificar el edificio de la

vida cristiana. De este modo la vida del hombre es más humana. Todo intento de superación y salvación del hombre separado de Jesucristo lleva, antes o después, al fracaso, porque fuera de Él "no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo, por el cual podemos ser salvos". (Act. 4, 12).

Esta identificación con Cristo para vivir una vida nueva se puede sintetizar en los siguientes puntos:

18.5.1 Somos hijos de Dios

Jesucristo es el Hijo unigénito de Dios hecho carne, pero también es hermano nuestro y modelo de la altura a que podemos llegar los hombres después de su venida. San Pablo dice que Jesús es el "primogénito entre muchos hermanos" (Rom. 8, 29); y San Pedro anima a que imitemos al Señor, "ya que también Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos" (1 Pe. 2, 21).

La unión de la humanidad y la divinidad en Jesucristo fue tan íntima que Jesús era una sola persona, plenamente humana y perfectamente divina: la unión con Dios que Él nos consigue va por la misma línea; aunque sin poder nunca alcanzar esta meta, si es posible una unión cada vez mayor con Dios como hijos suyos según la gracia.

Consecuencia de esta unión nueva con Dios es que podamos ser "otros Cristos". El cristiano se sabe injertado en Cristo, por el bautismo: habilitado a luchar por Cristo, por la confirmación; hecho una sola cosa con Cristo por la Eucaristía. El progreso en esta nueva vida lleva a una identificación con el Señor, de modo que se llegue a ser "el mismo Cristo" pasando por los caminos -de la tierra en el momento histórico que a cada uno le toque vivir (cfr. J. Escrivá de Balaguer, Es Cristo que pasa, n. 106).

18.5.2 El cristiano hace presente a Cristo entre los hombres

Evidentemente no hay nada ajeno al afán de Cristo. El Verbo de Dios al hacerse hombre no sólo no rechazó ninguna realidad humana excepto el pecado, sino que las santificó. Porque en Cristo "plugo al Padre poner la plenitud de todo ser, y reconciliar todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre que derramó en la cruz" (Col. 1, 19-20).

19 La vida como valor ético

19.1 El valor de la vida humana

La vida es un interrogante para todo hombre. Dentro de la temática de este libro es muy interesante confrontar la respuesta que le dan los creyentes, los agnósticos y los ateos. Es observable en los finales de este siglo XX un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad, que es el desprecio a la vida o una "cultura de la muerte" como señala Juan Pablo II. Este hecho encuentra su explicación en las ideas materialistas que se han extendido por amplios sectores de la sociedad.

Para el creyente -coincidiendo con el sentido común- la vida es una realidad muy rica y atractiva, incluso cuando la vida está afectada por algún defecto o dolor. Cualquier valor necesita de la vida para hacerse realidad. Si no hay vida todo valor carece de sentido. Pero surge el interrogante de la muerte: la vida humana en esta tierra es limitada, acaba con la disolución del cuerpo. Todo acaba, dirá un materialista, y, en consecuencia, el sentido de la vida será conseguir el máximo placer posible y evitar el dolor; si éste aparece de una manera ineludible mejor será acabar con la vida. El instinto natural rechaza esta respuesta y la mayoría de los hombres se aferran a la vida como se indica en el libro de Job: "piel por piel, todo lo que el hombre tiene lo dará gustoso por la vida. (Job, 2, 4). La fe proporciona la razón al deseo de vivir: vivimos para algo. La vida humana es una oportunidad a través de la cual se puede conseguir una felicidad total según una vida eterna conforme a los deseos que vislumbra el corazón humano.

La moral sobre la vida es una piedra de toque clara sobre el valor de muchos planteamientos ideológicos. El cristiano respeta la vida. El materialista y el ateo la manipulan y recurrirán al aborto, a la eutanasia o al suicidio cuando surja algún problema que altere su aparente deseo de felicidad o placer. Las consecuencias son cada vez más negativas como lo atestigua la experiencia; se puede decir que el alejamiento de Dios, que es la Vida, conduce al desprecio de la vida humana que es participado de la divina.

"Es necesario añadir que en el horizonte de la civilización contemporánea -especialmente la más avanzada en sentido técnico-científico- los signos y señales de muerte han llegado a ser particularmente presentes y frecuentes. Baste pensar en la carrera armamentista y en el peligro, que la misma conlleva, de una autodestrucción nuclear. Por otra parte, se hace cada vez más patente a todos la grave situación de extensas regiones del planeta, marcadas por la indigencia y el hambre que llevan a la muerte. Se trata de problemas que no son sólo económicos, sino también y ante todo éticos. Pero en el horizonte de nuestra época se vislumbran "signos de muerte", aún más sombríos; se ha difundido el uso -que en algunos lugares corre el riesgo de convertirse en institución- de quitar la vida a los seres -humanos aun antes de su nacimiento, o también antes de que lleguen a la meta natural de la muerte. Y más aún, a pesar de tan nobles esfuerzos en favor de la paz, se han desencadenado y se dan todavía nuevas guerras que privan de la vida o de la salud a centenares de miles de hombres. Y ¿cómo no recordar los atentados a la vida humana por parte del terrorismo, organizado incluso a escala internacional?"

(Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 57)

19.2 Actitud de respeto

Todo el mundo valora positivamente el respeto al entorno, y de modo más acusado cuanto más cercano es y más necesaria su integridad para lo que se llama la calidad de vida. Pero nada es tan cercano ni tan necesario como el propio cuerpo. En su situación presente, el hombre no puede hacer nada sin él, y actúa sólo torpemente si el cuerpo se entorpece.

El hombre no es dueño de su ser. Ni aun queriendo puede regresar a la nada, pues su alma es inmortal. Desde fuera nadie puede determinar tampoco el destino de este ser. Pero desde dentro sí que se determina, alcanzando la bienaventuranza o la perdición definitivas. En páginas anteriores se ha hablado ya suficientemente de la colaboración del hombre a su salvación y lo que ésta significa en este mundo y en el otro. Lo que ahora interesa advertir es precisamente que el hombre sólo puede colaborar a su salvación actuando, y sólo puede actuar mediante su cuerpo, que es parte de él mismo. El daño al cuerpo (o daño a la vida, si preferimos esta expresión más abstracta), es un atentado a la plenitud que podría conseguir el hombre en ese "hacerse", que es lo que da sentido a su existencia.

El hombre no es dueño absoluto de su cuerpo (o de su vida, que aquí viene a ser lo mismo, pues es la destrucción del cuerpo lo que produce la muerte). Ni se ha dado el cuerpo a sí mismo, ni lo ha recibido de Dios para tratarlo como se le antoje. El cuerpo es una realidad de una complejidad y precisión extraordinarias, capaz de acoger y servir a un alma espiritual, y requiere unas atenciones y una utilización adecuadas a lo que se podría llamar su "alta tecnología".

Haciendo una comparación pobre y defectuosa, es como un gran ordenador puesto al servicio de un investigador famoso. ¿Qué pensaríamos si de pronto ese investigador rompiera el ordenador a golpes, o lo utilizara para sentarse, o lo dejara expuesto a la lluvia? Quizá que había perdido la razón, o que quería abandonar su trabajo y protestar violentamente contra la sociedad.

Dios nos ha dado la vida para que realicemos una tarea de la que resulta nuestra propia perfección y felicidad, y que influye también en la de los demás. Para esto hay que usar el cuerpo al menos con la misma experiencia, cuidado y dedicación con que el investigador utiliza sus instrumentos de precisión. Quitarse la vida se explica sólo por la locura, en cualquiera de sus formas, o, en un caso extremo, por una protesta blasfema contra Dios.

Si el dueño supremo de la vida es Dios y el hombre es sólo administrador de ella, de forma que no puede quitársela (ni aun perjudicarla si no hay un motivo suficientemente grave), con menos razón pueden interferir en ella los otros hombres.

19.3 La vida es un don

"Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye, el contenido real histórico de mi ser en el tiempo. Pero, por otro lado, esa vida no me pertenece, no es, estrictamente hablando, mía, puesto que su contenido viene, en cada caso, producido y causado por algo ajeno a mi voluntad".

(M. García Morente)

La vida es algo que el individuo recibe sin que él haga nada ni la merezca. Por eso la vida es un don. La Sagrada Escritura pone bien de manifiesto que el autor de la vida es el propio Dios, que inspiró en el rostro del hombre un soplo de vida (cfr.

Gén. 2, 7); de ahí que solamente Dios sea dueño de la vida y de la muerte (cfr. Dt. 32, 39).

En todos los pueblos se ha tenido a la vida un respeto sagrado, a su transmisión y a la muerte se las ha rodeado de un halo sagrado. La vida era algo que venía de los dioses y era a ellos a quienes se atribuía la muerte.

19.4 La vida es una tarea

A menudo se llama vida al conjunto de las tareas que un hombre realiza a lo largo de su existencia. De esta forma se entendía en un programa de la televisión, de hace algún tiempo, donde después de pasar revista a los principales hechos de su vida, se despedía al entrevistado con esta expresión: "Fulano, ésta es su vida".

La vida está hecha del conjunto de empresas y actos que el hombre realiza. Es el tiempo que el hombre tiene para sembrar para la eternidad: "es necesario que nosotros hagamos las obras del que me ha enviado mientras es de día, pues llega la noche cuando nadie puede trabajar" (Jn. 9, 4), y vale lo que valga la tarea realizada para alcanzar un día el Bien absoluto.

Como la vida terrena está ligada al cuerpo, instrumento del alma, quien valore la vida eterna debe valorar también la vida temporal y cada momento de ésta.

19.5 Actos contrarios al respeto a la vida

Se oponen a la vida, valor supremo en un cierto sentido, todos aquellos actos que no la respeten, en uno mismo o en los demás, o que de algún modo impidan la realización de la tarea que cada hombre debe llevar a cabo. La falta de respeto fundamental, la privación total de la vida, constituye evidentemente una falta grave.

19.5.1 Privación de la vida

1. El acto de quitarse la vida o suicidio es objetivamente el peor mal que uno se puede hacer a sí mismo y también el de peores consecuencias ya que no deja lugar al arrepentimiento y a pedir perdón a Dios por la grave ofensa que se le hace al despreciar el mejor don que nos ha hecho. También es una falta de justicia con la sociedad y, si la hay, con la familia. Pero muchas veces el suicidio obedece a estados patológicos, momentáneos o más permanentes, tales como algunos tipos de depresiones especialmente temibles. Por esto, la Iglesia suele juzgar con benevolencia muchos casos, dejando al juicio de Dios el dictamen cierto y definitivo.

El suicidio se favorece indirectamente cuando en una sociedad se crea un ambiente de falta de respeto a la vida con leyes que favorezcan el aborto, la eutanasia, o con la difusión, a través de los medios de comunicación, de opiniones que presentan el suicidio como una "salida digna", una "solución más humana", que afrontar con fortaleza las adversidades de la vida.

2. Quitar la vida voluntaria e injustamente a otro se llama homicidio. Es la más grave injusticia que contra él se puede cometer. Hay, sin embargo, casos en que se puede permitir e incluso causar la muerte de otro sin que haya injusticia.

De éstos el más fácil de entender es el de la legítima defensa frente a un agresor injusto. De manera esquemática, se puede decir que es lícito quitar la vida al agresor, si es el único medio de conservar la propia. No se trata de elegir entre la vida ajena y la propia, sin más, sino de oponerse a una acción

gravemente injusta, aunque se causen graves daños al hacerlo. Para que sea justo hay que guardar la debida proporcionalidad entre la defensa y la agresión.

La pena de muerte para castigar delitos gravísimos es en sí misma legítima, pues Dios da este poder a la sociedad. Pero donde se haga innecesaria o inoperante para proteger la paz social u otros bienes importantes, automáticamente deja de ser lícita. Juzgar de si se dan o no las condiciones que la hacen lícita o ilícita, es una decisión prudencial, y se comprende que las distintas opiniones de personas diversas no coincidan aun en el caso de que a su buena fe unan una formación moral adecuada y parecida.

Hay algunos casos en el Antiguo Testamento en que Dios parece que ordena la muerte de una persona que no ha hecho nada malo. Así, por ejemplo, cuando mandó a Abrahán sacrificar a su hijo Isaac. Al final, Dios mismo evitó que se produjese la muerte y que, en cambio, se sacasen importantes lecciones del caso, tales como que Dios no quiere sacrificios humanos, que la obediencia y la confianza en Dios de Abrahán eran ejemplares, etcétera.

3. El aborto voluntario es un "crimen abominable" (GS, n. 51), aunque con frecuencia no se sea consciente de que se quita la vida a un ser humano. Tiene el agravante de que al ser humano al que se le priva de la vida se halla especialmente indefenso y se violenta aún más la naturaleza que lo protegía cuidadosamente. Por ambas cosas y porque de antiguo es la forma más corriente de homicidio, la Iglesia castiga con penas severas este delito.

Nunca es moralmente lícito provocar directamente un aborto, aunque haya leyes que no sólo lo despenalicen sino que incluso lo autoricen y regulen, pues una ley que no condena una acción radicalmente injusta no tiene ningún valor delante de Dios. Otra cosa es el aborto provocado indirectamente, es decir, el que no se intenta pero que se sigue como consecuencia de una acción muy necesaria y que en sí misma no es mala, como podría ser una urgente intervención quirúrgica.

4. Por eutanasia (palabra que según su etimología quiere decir "buena muerte") se entiende la muerte elegida en cuanto al modo y al tiempo, anticipándola por motivos que suelen ser evitar el dolor, la enfermedad o simplemente la decadencia física asociada a la edad avanzada. La eutanasia por iniciativa propia no se diferencia del suicidio; y si es causada por otros, equivale al homicidio.

El hombre tiene derecho a una muerte digna: a que no se le oculte la realidad de su estado; a que se le acompañe con auténtico respeto y afecto, con una actitud llena de humanidad; a que, dentro de lo posible, se alivien sus dolores, si los hay, y se le ayude a poner en orden sus cosas, asegurándole que se procurarán cumplir sus deseos; y atendiéndole física y espiritualmente en sus últimos momentos. Es decir, tratándole como una persona, no como una cosa o como un animal enfermo, al que se mata para que no sufra y no dé molestias. Es una verdadera tragedia humana el que nuestra sociedad tienda a tratar a los animales como personas y a las personas como animales.

Por otro lado, para conservar la vida no hay ninguna obligación de acudir a medios que sean realmente extraordinarios, ya por su coste, ya por su complicación médica o quirúrgica, acompañada o no de pronósticos poco esperanzados. No es eutanasia decidir no someterse a estas curas o no autorizar por parte de la familia el que se le hagan a un enfermo (cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración sobre la eutanasia, S-V-80).

En resumen, desde el punto de vista de la ética natural hay que decir que el respeto a la vida humana es uno de los fundamentos de la convivencia social. Si

no se acepta su carácter sagrado y no se la respeta en todas sus manifestaciones, entonces la sociedad -o la cultura dominante- se erigirá en juez supremo de la vida y dictaminará qué tipo de vida merece la pena de ser vivida y cuál no, quién debe nacer y a quién hay que exterminar. Ya ha ocurrido en algún sitio, en los años que giran alrededor de 1940. Esas aberraciones no son, precisamente, signos de progreso, sino más bien de la degradación a la que habría llegado determinada sociedad.

19.5.2 Otras formas de daño a la vida

Son también ilícitos todos aquellos actos que puedan poner la vida en peligro o dañen la salud y la integridad del cuerpo. La gravedad de su ilicitud dependerá de la gravedad de los daños causados.

Así, por ejemplo, hay obligación de tomar las precauciones ordinarias para prevenir los accidentes tanto en el trabajo, como en el tráfico o en los deportes, etcétera.

En concreto, existe la obligación ética de observar todas las leyes civiles que regulen la seguridad laboral y su quebrantamiento no está exento de culpabilidad. También hay la obligación ética de cumplir las leyes de tráfico y de conducir con pericia y prudencia. Así lo decía Juan XXIII en un discurso a automovilistas:

"¿Acaso no es verdad que jamás como en estos tiempos nuestros se alcanzó tanta perfección de medios eficaces y expeditivos para proseguir este caminar por las rutas de la tierra, del mar y de los cielos? Mas es igualmente frecuente y doloroso haber de comprobar cómo el drama del caminar desenlaza en tragedia de muerte y de llanto.

"En efecto, ante Nos tenemos las estadísticas impresionantes de los muertos y heridos en accidentes de carretera, hasta el punto de que igualan casi a los desastres de las guerras de tiempo pasado.

"Los progresos de la ciencia y de la técnica sitúan, por lo mismo, a la humanidad ante un inesperado problema que se añade al grande y tremendo problema de las actuales inquietudes humanas, cuya solución se revela incierta y amenazadora.(...)

"En relación con el uso y el abuso de los derechos de la carretera hay, pues, un misterio de vida y de muerte que compromete la responsabilidad de cada hombre, responsabilidad a la que ninguno puede sustraerse.

(Juan XXIII, discurso del 9-VIII-61)

La tortura, sea física o psíquica, es contraria al respeto a la dignidad de la persona y a menudo a su integridad corporal y a la salud. Oficialmente ha desaparecido de casi todos los lugares como instrumento para averiguar la verdad o como presión para hacer cambiar las actitudes de una persona. Pero de hecho subsiste en muchos sitios y en formas muy variadas y complejas, aunque no forme parte del proceso jurídico.

Tampoco son lícitos éticamente aquellos actos que pongan en peligro la salud física o psíquica, como, por ejemplo, una huelga de hambre llevada hasta situaciones extremas o el consumo de drogas. La gravedad de estas culpas dependerá de cómo se ponga en peligro la vida y su integridad. Como argumento en favor de la licitud del consumo de drogas o de mutilaciones arbitrarias, esterilizaciones voluntarias y cosas por el estilo, no se puede aducir la afirmación de que "el cuerpo es mío", pues ya se ha visto que la vida es un don recibido y que el hombre es sólo un administrador.

También es ilícita cualquier forma de mutilación, salvo que se haga para buscar la salud de todo el cuerpo, por ejemplo, en una operación quirúrgica. El pecado dependerá de la importancia del miembro mutilado.

"Establece la doctrina cristiana, y consta con toda certeza por la luz natural de la razón, que los mismos hombres privados no tienen otro dominio en los miembros de su cuerpo que el que pertenece a sus fines naturales, y no pueden, consiguientemente, destruirlos, mutilarlos o, por cualquier otro medio, inutilizarlos para dichas naturales funciones, a no ser cuando no se pueda proveer de otra manera al bien de todo el cuerpo.

(Pío XI, Casti connubii, n. 42)

19.6 Defender y mejorar la vida

Puesto que se trata de un valor fundamental, condición de los demás, todos nos hemos de proponer defender y mejorar la vida para toda la humanidad.

"Esto (la sacralidad de la persona humana) explica nuestros esfuerzos para defender la vida humana contra cualquier influencia o acción que la puedan amenazar o debilitar, como también nuestros esfuerzos para volver cada vida más humana en todos sus aspectos"

(Juan Pablo II, 7-X-79)

19.6.1 El respeto a la vida que ya existe

Defender siempre la vida, desde que empieza hasta que naturalmente acaba, es el postulado principal de la deontología médica desde Hipócrates. Aparte lo que ya se ha dicho, hay dos temas que tienen particular vigencia hoy día y que es conveniente tener criterio ético sobre ellos: las investigaciones médicas y el trasplante de órganos que pueden alargar o mejorar una vida.

19.6.1.1 Las investigaciones médicas

Para curar al hombre -fin de la medicina- es preciso a veces probar terapéuticas que se han experimentado ya todo lo posible en animales de laboratorio, pero que aún se desconocen sus efectos en el hombre y sus posibles consecuencias indeseadas. No sería ético hacer la prueba sin más. Por una parte, el médico ha de apreciar que haya una proporción entre el bien que se puede seguir para aquel enfermo, y el mal que se le puede causar. Además, según la gravedad del asunto, hace falta el permiso del enfermo, o, si éste se encuentra impedido, de sus parientes más representativos.

Lo que ciertamente no puede admitirse es la "experimentación-", aunque sea para mejorar conocimientos que se presume serán muy útiles para curar otros casos. Si la finalidad inmediata de la prueba es "saber" (aunque sea para curar) y no "curar" (aunque lleve también a saber) ésta es ilícita. El texto que sigue lo aclara:

"Qué extensión pueda tener esta experimentación y a qué abusos puede conducir, lo han demostrado los procesos de los médicos de la posguerra.

"Nos permitimos el remitir, sobre esta materia, a un pasaje de uno de nuestros discursos precedentes.

"Fácilmente se comprende que la investigación y la práctica médica no pueden prescindir de toda experimentación en el -hombre vivo. Pero se trata de saber cuáles son las condiciones necesarias de la experimentación, sus límites, sus obstáculos, sus decisivos principios básicos. En los casos desesperados, cuando el enfermo está perdido si no se interviene y cuando existe un medicamento, un medio, una operación que, sin excluir todo peligro, guardan todavía cierta posibilidad de éxito, un espíritu recto y reflexivo admite sin más que el médico puede, con el consentimiento explícito o tácito del paciente, proceder a la aplicación de este tratamiento. Pero la investigación, la vida y la práctica, no se limitan a tales casos; los desbordan y van más lejos. Aun entre médicos serios y concienzudos, se oye formular la idea de que si no se corre el peligro con nuevas vías, si no se ensayan nuevos métodos, se detiene el progreso, si es que no se le paraliza por completo. Sobre todo, en el terreno de las intervenciones quirúrgicas, se hace resaltar cómo muchas operaciones, que hoy no llevan consigo ningún peligro especial, tienen tras de sí un largo pasado y una larga experiencia -el tiempo necesario al médico para aprender y ejercitarse- y que un número más o menos grande de casos mortales señalan los comienzos de estos procedimientos.(...)

"Para tratar y resolver estos problemas, se recurre, como se puede ver en el texto citado, a una serie de principios morales de la más fundamental importancia; la cuestión de las relaciones entre el individuo y la comunidad, la del contenido y límites del derecho a utilizar la propiedad de otro, la cuestión de las condiciones y de la extensión del principio de totalidad, la de las relaciones entre la finalidad individual y social del hombre, y otras semejantes.

Aunque estas cuestiones no pertenecen al dominio específico de la medicina, ésta, en todo caso, las debe tener en cuenta, como cualquier otra de las actividades humanas.

(Pío XII, Discurso a médicos, 30-1X-54)

19.6.1.2 Los trasplantes de órganos

Los órganos que se trasplantan a un ser humano proceden o de animales, o de cadáveres o de otros seres humanos vivos.

Los trasplantes de órganos de animales no ofrecen dificultades éticas, siempre que no exista un peligro grave para el receptor del órgano, en cuanto a su vida o a su futuro comportamiento no humano.

Cuando los órganos proceden de cadáveres, los trasplantes, en principio, son éticamente lícitos. Ha de constar la certeza de que el donante haya muerto. Además, el respeto a la dignidad del difunto exige, que, de algún modo, éste estaba de acuerdo: porque así lo manifestó en vida, o, al menos, no hizo constar su voluntad contraria, o porque sus parientes, responsables del cadáver, estén de acuerdo.

Si el donante vive se plantean problemas cuando no se trata de tejidos fácilmente reparables como sangre, piel, etc., sino de órganos importantes. La dificultad nace de que ello supone una mutilación del donante. En principio, el trasplante será lícito si se dan las tres condiciones siguientes: a) que la donación sea libre; b) que el trasplante sea necesario para el receptor, y que se dé la debida proporción entre el daño causado al donante al extirparle el órgano y el fin que se busca; c) que existan serias posibilidades de éxito en la operación.

19.6.2 La transmisión de la vida y su valoración ética

El carácter sacro de la vida humana se manifiesta también en su transmisión. Así, en muchos pueblos primitivos la iniciación sexual iba rodeada de una serie de ritos religiosos.

Para la aparición de nuevos seres humanos Dios ha contado con la cooperación del hombre y la mujer, que pueden usar bien o mal la facultad de engendrar que han recibido.

En lo que hace referencia a la procreación, hay que considerar los siguientes casos:

- 1) Los que ponen en el acto sexual un sentido de responsabilidad.
3. Los que lo hacen excluyendo la procreación.
4. La transmisión de la vida de forma no natural.

19.6.2.1 Paternidad responsable

"En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, la paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa, ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido"

(Pablo VI, *Humanae vitae*, n. 10)

En la misión de transmitir la vida, los esposos no pueden proceder arbitrariamente eligiendo ellos la licitud de los caminos a seguir sin tener en cuenta ninguna norma objetiva. Deben conformar su conducta a los designios de Dios tal como se manifiestan en la misma naturaleza del matrimonio (cfr. Pablo VI, *Humanae vitae*, n. 10).

La paternidad responsable lleva consigo la disposición de responder (de ahí deriva responsable) afirmativamente a lo que el Señor espera de los cónyuges; es decir, de responder a la llamada de Dios en sus circunstancias personales: "El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores" (ibíd.).

La paternidad responsable es una decisión de la conciencia de los esposos tomada cara a Dios, teniendo en cuenta el bien de los hijos existentes y el de los que puedan tener y educar. Paternidad responsable no es lo mismo que paternidad egoísta, en que sólo se piensa en el bien propio.

19.6.2.2 Exclusión de la procreación

Esta exclusión se puede llevar a cabo de un modo total e irreversible, como ocurre con la esterilización, o haciendo infecundo cada acto en particular mediante la anticoncepción.

La esterilización terapéutica (para salvar la vida o la salud) es lícita porque el valor del respeto a la vida es más fuerte que el de la transmisión de ésta. La licitud viene condicionada por: a) la constancia de una grave enfermedad; b) que no haya otro remedio para tratarla que la esterilización; y c) que la intención sea curar y no esterilizar.

La esterilización directa es siempre ilícita, tanto si la impone la autoridad, que comete de este modo un grave atentado contra el derecho natural, como si se hace a petición del sujeto. Ambas son formas de mutilación y van contra el uso natural de la capacidad sexual.

Evitar artificialmente la fecundación (anticoncepción) es siempre ilícito porque supone un desorden y un abuso, por parte del hombre, del dominio que tiene sobre su cuerpo. Éste es el caso de las píldoras anticonceptivas y demás métodos. Problema ético distinto es el de recurrir a los períodos infecundos para limitar la prole o simplemente espaciar el nacimiento de los hijos. A veces se puede preguntar: pero si el fin es el mismo, evitar el hijo, ¿por qué la diferencia? La diferencia está en que en el recurso a los períodos infecundos, los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural, mientras que en los otros medios se interfiere artificialmente en el desarrollo fisiológico natural.

Para que el recurso a los períodos infecundos sea lícito ha de haber una causa seria y proporcionada al bien que se evita: una nueva vida humana.

19.6.2.3 La transmisión de la vida en forma no natural

La fecundación de forma no natural tiene lugar mediante la inseminación artificial, o la fecundación in vitro.

Como punto de partida hay que tener en cuenta que el matrimonio es una institución natural para transmitir la vida mediante la unión sexual entre los esposos.

Por otro lado, hay que afirmar que el matrimonio no es un derecho a tener hijos, sino a poner los actos naturales de los que puede venir una fecundación y unos hijos.

La inseminación artificial, que es una aplicación manipulada del semen del varón, es ilícita tanto fuera del matrimonio, o en el matrimonio con semen de un tercero, como dentro del matrimonio con el semen del esposo. No es inseminación artificial el uso de medios artificiales que faciliten el acto natural, o que éste, naturalmente realizado, alcance su fin.

"En lo que atañe a la fecundación artificial, no sólo hay motivo para ser extremadamente reservado, sino que es necesario descartarla de un modo absoluto. Al hablar así no se proscriben necesariamente el empleo de ciertos medios artificiales, destinados únicamente bien a facilitar el acto natural, bien a hacer que llegue a su fin el acto natural normalmente realizado.

"Mas como de hecho el uso de la fecundación artificial se extiende cada vez más, y para corregir algunas opiniones erróneas que se difunden sobre lo que Nos enseñamos, añadimos ahora lo que sigue:

"La fecundación artificial sobrepasa los límites del derecho que los esposos han adquirido por el contrato matrimonial, a saber: el derecho de ejercer plenamente su natural capacidad sexual en la realización natural del acto matrimonial. El contrato en cuestión no les confiere derecho a la fecundación artificial, porque semejante derecho no está de ninguna manera expresado en el derecho al acto conyugal natural, ni podría deducirse de él. Aún menos se le puede derivar del derecho al "niño", "fin" primario del matrimonio. El contrato matrimonial no da este derecho, porque él no tiene por objeto al "niño", sino los "actos naturales" que son capaces de engendrar una nueva vida y destinados a ello. También se debe decir de la fecundación artificial que viola la ley natural y que es contraria al derecho y a la moral".

(Pío XII, Discurso a médicos, 19-V-56)

En la fecundación in vitro, tanto ésta como el primer desarrollo del nuevo ser tiene lugar fuera de la madre.

El principio ético es que no se debe realizar experimentos con la vida humana, cuyos riesgos sólo se pueden permitir en caso de que favorezcan a la persona humana.

"Condeno del modo más explícito y formal las manipulaciones experimentales del embrión humano porque el ser humano -desde su concepción hasta la muerte- nunca puede ser instrumentalizado para ningún fin.

(Juan Pablo II, discurso del 23-X-82)

En la fecundación in vitro, el riesgo de tal experimentación se deriva de la inseguridad de que tal forma de concepción acarree daños sobre la vida concebida, así como de la destrucción de los óvulos fecundados que ya no resultan necesarios, lo cual es destruir una vida humana por muy incipiente que sea. Es concebible que estos obstáculos puedan llegar a desaparecer. Pero hay otra consideración que tiene valor permanente y es que no son separables los aspectos unitivo y procreador del acto sexual. En la intención del Creador, puesta en la naturaleza, ese acto ha de ser al mismo tiempo expresión de amor (y no lo es la fecundación in vitro) y estar abierto a la nueva vida (y no lo está en la anticoncepción).

Sobre este tema, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha hecho pública una Instrucción, el 22 de febrero de 1987, bajo el título: El respeto de la vida humana y la dignidad de la procreación.

No deja de ser una ironía de la historia de nuestro tiempo, con centenares de millares de abortos voluntarios cada año, el hecho de que se realicen tantos gastos y tantos esfuerzos innaturales, para procrear una vida humana artificial, que por mucho que sea deseada por una pareja determinada, apenas se puede llamar fruto de su amor.

"Por desgracia, esto es solamente un esbozo parcial e incompleto del cuadro de muerte que se está perfilando en nuestra época, mientras nos acercamos cada vez más al final de segundo milenio cristiano. Desde el sombrío panorama de la civilización materialista y, en particular, desde aquellos signos de muerte que se multiplican en el marco sociológico-histórico en que se mueve, ¿no urge acaso una nueva invocación, más o menos consciente, al Espíritu que da la vida? En cualquier caso, incluso independientemente del grado de esperanza o de desesperación humana, así como de las ilusiones o de los desengaños que se derivan del desarrollo de los sistemas materialistas de pensamiento y de vida, queda la certeza cristiana de que el viento sopla donde quiere, de que nosotros poseemos "las primicias del Espíritu" y que, por tanto, podemos estar también sujetos a los sufrimientos del tiempo que pasa, pero "gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo", esto es, de nuestro ser humano, corporal y espiritual. Gemimos, sí, pero en una espera llena de indefectible esperanza, porque precisamente a este ser humano se ha acercado Dios, que es Espíritu".

(Juan Pablo II, Domínium et vivificantem, n. 57)

19.7 Fe y materialismo ante la vida

Después de estas consideraciones éticas sobre la vida es lógico extraer una conclusión.

El creyente valora la vida como un don a través del cual puede desarrollar una perfección que le aproxima a Dios, que es Vida en plenitud. El materialismo, en sus diversos aspectos, por carecer del conocimiento del sentido espiritual de la existencia, acaba quitando valor a la vida y reduciéndola a lo meramente material, lo que es claramente incompleto.

En los casos extremos de dolor, incapacidad o subnormalidad, el cristiano responde con esperanza, pues sabe que el dolor y la muerte entraron en el mundo por el pecado original, pero también sabe que Cristo quiso salvar al hombre de los lazos del pecado, precisamente pasando por el dolor injusto y por la muerte. El materialista, en cambio, no tiene respuestas de esperanza ante esas situaciones extremas, sino de desesperación, agudizada muchas veces por la impotencia de la técnica, en la cual confía, para solventar los problemas que le plantea la vida.

La Resurrección es la victoria sobre la muerte y, por tanto, sobre su causa que es el pecado. El cristiano sabe que vivirá esa nueva vida de Cristo, incluso en su cuerpo glorificado, si permanece unido a Él por el amor.

20 El valor de la sexualidad en el marco del amor

20.1 La sexualidad como valor

El ser humano nace sexuado. A lo largo de la historia, este hecho ha sido considerado por los hombres como algo de gran importancia. Incluso se ha visto en la sexualidad algo misterioso y sagrado, que ha llevado a convertirlo en rito en un contexto religioso, por ejemplo, en los ritos de la iniciación sexual cuando se llegaba a la edad de la pubertad.

Sobre este trasfondo, según las diversas culturas se ha concedido un valor diverso a la sexualidad. Algunas de estas culturas han radicalizado sus actitudes en dos direcciones opuestas: el puritanismo y el permisivismo.

- a) **El puritanismo.** Según esta actitud, los comportamientos sexuales aparecen como un rebajamiento del hombre: un mal. En las religiones dualistas o maniqueas -que consideran el bien y el mal como dos realidades opuestas- la actividad sexual viene vinculada al principio del mal, por considerar sólo el aspecto material de la sexualidad, la cual será mala, aunque necesaria para la transmisión de la vida. De ahí que los puros tengan que abstenerse de ella. El matrimonio se consideraba como una realidad desagradable, impura, aunque inevitable para la mayoría. En esta perspectiva, el sexo ocupa un importante lugar dentro de la moral y, fácilmente, se convierte en objeto de obsesión y de culpabilidad.
- b) **El permisivismo.** Frente al puritanismo que despreciaba el valor de la sexualidad aparece una reacción -por otro lado, frecuente en nuestros días- que considera al sexo como una realidad excesivamente importante pues es fuente de placer. Según esta mentalidad -envuelta muchas veces con ropaje seudocientífico- cualquier actividad sexual es positiva, incluso cuando sea contra naturaleza, así se prescinde del sentido de falta en este terreno, y, por tanto, de culpa. Curiosamente, en esta actitud el sexo también ocupa un lugar preeminente en la moralidad, aunque sólo sea para condenar constantemente las "represiones sexuales".

En las dos actitudes extremas la raíz es la misma: la separación de personalidad y sexualidad. Nada hay en el hombre que sea solamente corporal o sólo espiritual. La sexualidad es algo que pertenece a la persona, que es la que está sexuada.

"A la verdad en el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha parte en la evolución individual y en su inserción en la sociedad".

(S. C. para la Doctrina de la Fe, Persona humana, n. I).

El valor de la sexualidad vendrá de una doble vertiente: la vida y el amor. Por ella se transmite la vida, y el hombre y la mujer se comunican de una manera especial.

20.2 La cultura y la sexualidad

Hay aspectos de la sexualidad que son independientes de las diversas culturas que se han ido desarrollando en la historia. Otros, en cambio, dependen mucho del contexto cultural. Así, por ejemplo, en la familia, que es la primera sociedad natural, como transmisora de la vida, tiene primordial importancia la sexualidad. En la familia, de un modo natural, el niño crece hasta la madurez en el ambiente más óptimo de ayuda y cariño. Los padres, a su vez, pueden ver en los hijos el fruto de su amor, haciendo de ellos su principal preocupación.

Sin embargo, no todas las culturas llevan a la familia. Así, las sociedades poligámicas, en que el papel de la mujer queda desvalorizado lo mismo que la relación paterno-filial, la familia tiene otro sentido que en nuestra cultura. En las utopías socialistas ocurre algo semejante. En ellas, el Estado ocupa el puesto de la familia como sociedad primera y necesaria. El niño es más un ciudadano del Estado que hijo de sus padres, en consecuencia depende del Estado y puede ser separado de los padres si así conviene a las directrices del Estado.

"La educación para el amor como don de sí mismo constituye también la premisa indispensable para los padres, llamados a ofrecer a los hijos una educación sexual clara y delicada. Ante una cultura que "banaliza" en gran parte la sexualidad humana, porque la interpreta y la vive de manera reductiva y empobrecida, relacionándola únicamente con el cuerpo y el placer egoísta, el servicio educativo de los padres debe basarse sobre una cultura sexual que sea verdadera y plenamente personal. En efecto, la sexualidad es una riqueza de toda la persona -cuerpo, sentimiento y espíritu- y manifiesta su significado íntimo al llevar la persona hacia el don de sí misma en el amor.

"La educación sexual, derecho y deber fundamental de los padres, debe realizarse siempre bajo su dirección solícita, tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos. En este sentido la Iglesia reafirma la ley de la subsidiaridad, que la escuela tiene que observar cuando coopera en la educación sexual, situándose en el espíritu mismo que anima a los padres"

(Juan Pablo II, Familiaris consortio, n. 37)

20.3 Responsabilidad sexual ante el cuerpo

La Revelación proporciona una gran luz sobre el sentido del mundo entero y, en concreto, sobre el sentido del hombre. La narración bíblica insiste en manifestar que todo lo creado es bueno, pero al referirse al hombre hace tres precisiones importantes: primera, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gén. 1, 26); segunda, que su creación es vista por Dios como muy buena (Gén. 1, 31); y tercera, que en el ser humano hay una diferenciación entre hombre y mujer: Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y mujer los creó (Gén. 1, 27).

El relato es conciso pero rico en contenido. Se puede decir que el hombre es cuerpo visible como el resto de la creación, pero que al mismo tiempo se diferencia esencialmente del resto de ésta por su especial semejanza con Dios. Esta semejanza divina le viene dada por la espiritualidad. El hombre es cuerpo pero es, fundamentalmente, persona.

Por otra parte, el cuerpo humano se diferencia en dos formas diversas: hombre y mujer. Ambas expresiones de la corporalidad humana se complementan y enriquecen mutuamente. Así lo expresa Adán al contemplar a Eva por primera vez y captar que ha superado la soledad o diferencia específica con todos los demás seres que le rodean: "Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gén. 2,

23). El designio divino al crear la diferencia de sexos se manifiesta al decir: "No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él" (Gén. 2, 12), con lo que el hombre supera la soledad originaria, y al decir también: "Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominadla" (Gén. 1, 28), con lo que manifiesta el fin primordial de la sexualidad.

El hombre y la mujer son personas, participantes de la espiritualidad divina, con una corporalidad que les permite una comunión especial entre ellos. Esta comunión será de espíritu y cuerpo. En una comunión de vida y de amor. A través del cuerpo transmiten la vida a otros seres humanos, y por la comunión del espíritu se aman con un amor que les enriquece mutuamente, y les acerca a Dios, que es Amor.

20.3.1 Masculinidad y feminidad

Estas dos formas de corporalidad expresan la sexualidad humana. En el Génesis se nos dice que Adán "conoció a Eva, su mujer, la cual concibió y parió a Caín, diciendo: He adquirido un hombre por merced de Dios. Y dio a luz después al hermano de éste, Abel" (4, 12). El sentido bíblico del verbo conocer expresa la unión conyugal.

De estas expresiones se puede sacar una importante consecuencia: el cuerpo tiene un sentido esponsalicio, como enseña reiteradamente Juan Pablo II. El que conoce es el varón; la conocida, la mujer. Así se capta el sentido de la masculinidad y la feminidad. "El misterio de la feminidad se manifiesta y se revela hasta el fondo mediante la maternidad como dice el texto "la cual concibió y dio a luz". La mujer está ante el hombre como madre, sujeto de la nueva vida humana que se concibe y se desarrolla en ella, y de ella nace al mundo. Así se revela también hasta el fondo el misterio de la masculinidad, es decir, el significado generador y paterno de su cuerpo"

(Juan Pablo II, 12-111-80).

Masculinidad y feminidad son, pues, dos formas corporales del ser humano creadas para el don mutuo, que se manifiesta, ante todo, en la transmisión de la vida y en el mutuo descubrimiento que proporciona el amor sexual.

A través del cuerpo es como el hombre experimenta el mundo. A través del lenguaje corporal y luego oral, es como se conoce a las otras personas con las que se comparte la existencia. El cuerpo es necesario, incluso, para el encuentro con Dios, quien se da a conocer a través de sus criaturas, auténticas "huellas de Dios". Ésta es la dignidad del cuerpo humano.

"¡Tened un gran respeto a vuestro cuerpo y al cuerpo de los demás! ¡Que vuestro cuerpo esté al servicio de vuestro yo profundo! ¡Que vuestros gestos, vuestras miradas sean siempre reflejo de vuestra alma! ¿Adoración del cuerpo? No, jamás. ¿Desprecio del cuerpo? Tampoco. ¿Dominio sobre el cuerpo? ¡Sí! ¿Transfiguración del cuerpo? Mejor todavía"

(Juan Pablo II, París, 1-VI-80)

20.3.2 Pudor y vergüenza

Antes del pecado original "ambos, a saber, Adán y su esposa, estaban desnudos y no sentían por ello ningún rubor" (Gén. 2, 25). Después del pecado original -se les abrieron los ojos a entrambos: y como echasen de ver que estaban desnudos, cosieron unos ceñidores" (Gén. 3, 7). Después, esa vergüenza se manifestará en esconderse a los ojos de Dios.

Juan Pablo II explica esta vergüenza diciendo que la no presencia de vergüenza antes del pecado original no es una carencia o un subdesarrollo del pudor sino algo natural, y, por tanto, querido por Dios.

Así como en la desnudez originaria se da una sencillez y una comprensión del cuerpo limpia, que transparenta el espíritu, la vergüenza posterior manifiesta el desorden interior producido en lo más íntimo del ser humano, así como la dificultad para la intercomunicación personal. El pudor no es una imposición cultural, sino algo inserto en lo más íntimo del hombre y de la mujer, como defensa de la intimidad personal.

20.3.3 Referencias al cuerpo en la Sagrada Escritura

Todas estas reflexiones éticas se encuentran en la Sagrada Escritura, lo que demuestra cómo la corporeidad no es algo ajeno a la voluntad de Dios.

En las primeras páginas de la Sagrada Escritura (Gén. 2, 7) se representa al cuerpo del hombre como fruto de la acción creadora de Dios: "Entonces el Señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz un aliento de vida y el hombre se convirtió en ser vivo".

"Modeló: El texto sagrado dice que Dios modeló al hombre de arcilla del suelo y le infundió un aliento de vida. Estas imágenes nos muestran a Dios como alfarero del hombre y nos enseñan el cuidado que tiene con su "imagen" y criatura predilecta (Gén. 1, 27). Al darnos cuenta de ello descubrimos hasta qué punto la persona humana es digna de respeto.

"La materia escogida es la "tierra": arcilla o barro, si está húmeda; polvo, si está seca. Gracias a un "aliento de vida", a un principio vital que Dios infunde, el hombre se convierte en "persona viva": bella imagen para expresar que sólo Dios vive por sí mismo y que el hombre, llamado amorosamente a la vida por Él, es hechura de Dios en todo su ser: como ser material (tierra modelada) y como ser vivo y espiritual (aliento infundido)". (Bplic, t. I).

En Job (10, 8-12) se dice: -Tus manos me formaron y modelaron todo mi contorno; ¿y ahora me aniquilas? Recuerda que me hiciste del barro ¿y me vas a devolver al polvo? ¿No me vertiste como leche?, ¿no me cuajaste como queso?, ¿no me forraste de carne y piel?, ¿no me tejiste de huesos y tendones?, ¿no me otorgaste vida y favor?, ¿y tu providencia no custodió mi espíritu?

"Una tras otra van pasando las imágenes que expresan la ternura del Artista por su obra maestra. Su solicitud de padre culmina con el don de la vida"

(Bplic, t. I).

En el salmo 139, 13-14, se dan gracias a Dios y se le alaba por haber creado al hombre: "Tú me has creado mis entrañas, me has tejido en el seno materno. Te doy gracias porque me has escogido portentosamente, porque son admirables tus obras.

Por otra parte, el capítulo 3 del Génesis presenta el cuerpo y sus deleites como ocasión de pecado. La tentación adquiere en seguida un componente sensual, o deseo de los sentidos: -Y vio la mujer que el árbol era apetitoso, atrayente y deseable- (Gén. 3, 6).

También el capítulo 32 del Éxodo narra la idolatría de Israel, al pretender tener un dios sensible, que pudieran ver. Con ello, sus sentidos -su cuerpo- se convierte en instrumento de prevaricación.

En el Nuevo Testamento, la realidad corpórea adquiere su máxima dignidad cuando el Hijo de Dios tomó cuerpo en las entrañas purísimas de María siempre Virgen. A

través de ese cuerpo es como Cristo expresa sus sentimientos más íntimos (cfr. Mc. 10, 21; Jn. 4, 6) y es también su mismo cuerpo lo que ofrece a los discípulos como signo de entrega cuando instituye la Eucaristía (cfr. Lc. 22, 19). Finalmente, el cuerpo de Cristo, maltratado hasta lo indecible en su Pasión y Muerte, y glorificado luego en la Resurrección, es el instrumento de la Redención.

San Pablo enaltece el cuerpo del cristiano al considerarlo como templo del Espíritu Santo y que, por tanto, no debe ser objeto, instrumento de pecado, sino de gloria y alabanza a Dios (cfr. Rom. 6, 12-13; 1 Cor. 6, 12-20).

Son, quizá, estas recomendaciones paulinas las más luminosas a la hora de averiguar el papel del cuerpo en el itinerario ético del cristiano. Así, hay que educar al cuerpo para que vea el mundo con ojos nuevos, de modo que se haga también partícipe de la alabanza de toda la naturaleza a su Creador.

Como es a través del cuerpo como siente el hombre la proximidad de los demás, hay que educarle también para la acogida, el respeto y el encuentro con los demás, evitando convertir en un instrumento el cuerpo propio y el de los otros y utilizarlo para una búsqueda indiscriminado de placer, que no es más que una forma grosera de egoísmo.

20.4 Responsabilidad sexual frente al amor

El sexo es un hecho biológico, pero, en el marco del amor humano, expresa el deseo de absoluto: es una manifestación de amor mediante la cual el hombre se prolonga más allá de su propia vida. El profundo deseo humano de paternidad está inserto en la sexualidad.

El amor fija las relaciones hombre-mujer en su mutua entrega. La sexualidad es el vehículo biológico de esa entrega, pero el amor, si es humano realmente, compromete todos los planos de la vida del hombre. Es unión total para volcarse después en una misión común a los propios amantes. La expresión más biológica de ese unirse y entregarse para vivir después como uno solo es el hijo, fruto de la mutua generosidad y empresa común de los padres.

20.4.1 El amor como encuentro

El amor entre un hombre y una mujer es consecuencia primera de un encuentro, que es iniciado por la atracción sexual: se ven, se miran, se hablan, se sienten mutuamente atraídos. Este encuentro entraña dificultades y exigencias.

Dificultades, porque no siempre es mutuo desde el principio, ni siempre llega a serio, pues puede no darse la correspondencia del otro. Dificultades, porque uno de ellos puede acosar al otro, utilizándolo como un objeto para satisfacer su egoísmo; o porque en ese encuentro uno pretenda imponerse al otro, movido por la soberbia, que lleva siempre a la egolatría y al desprecio a los demás.

Y exigencias, que en gran parte consisten en el esfuerzo por superar esas dificultades y por mantener abierta la esperanza de que se consigan superar. Entre estas exigencias están la capacidad de atención al otro y el respeto a su persona, con lo que lleva de respeto a sus opiniones y manera de pensar; y la renuncia a intereses o aficiones personales, cuando convenga para hacer feliz a la otra parte.

20.4.2 El amor como amistad

Como consecuencia del encuentro y del trato surge la amistad. El amor es un camino de amistad que desemboca en hacer del amante un otro yo, procurando ver cómo se puede enriquecer al amado con las cualidades que uno posee. Para ello es muy importante que haya aquella confianza por la que el yo se va abriendo al tú.

En el discurrir de la relación amorosa, el espíritu del otro, que es siempre lo más noble y misterioso, se va desvelando poco a poco en un mutuo conocimiento. Ambos se conocen y se admiran: se aman. Al final, cuando la comprensión mutua llega a ser tal que garantiza la viabilidad de una vida en común y para siempre frente al quehacer compartido en el mundo, el desvelo es total e incluye también el cuerpo, que viene a sellar con la unión carnal la unión espiritual ya existente: es el matrimonio, el hacerse también los dos "una sola carne" (Mateo 19, 5).

20.4.3 El amor en la Sagrada Escritura

La Biblia es toda ella un mensaje y una meta de amor, pero sobre todo en el Cantar de los Cantares se dedica a cantar por entero el amor humano como una realidad en que se refleja el amor divino.

"El amor humano, revelación de Dios.

"No hay desacuerdo sobre el tema, lenguaje y tono lírico del Cantar. Celebra el amor. La dificultad se hace mayor al tratarse de interpretar de qué amor se habla. ¿Del amor entre un hombre y una mujer, novios felices, el día de su boda? ¿Del amor entre Dios y su pueblo escogido?

"Dos series de datos hay que tener en cuenta a la hora de leer con fruto este pequeño libro de amor.

"Judíos y cristianos han leído en estos cantos de amor una expresión de las relaciones de Dios con su pueblo. Y esta lectura influyó a la hora de aceptar el libro en el canon de las Escrituras como palabra de Dios.

"El amor humano es, en la Biblia, la imagen que expresa mejor el amor de Dios a su pueblo.

"Por eso, sin imponer ninguna intención al autor sagrado, tal vez estos cantos celebran el amor único y exclusivo entre un hombre y una mujer y sirven también de punto de apoyo para expresar el gozo del amor de Dios. "la alegría que encuentra el marido con su esposa la encontrará Dios contigo." De este amor se habla en este libro. La pareja juvenil aparece en él transfigurada y mostrándolo todo bello desde su perspectiva. Para el que ama todo es bello y bueno. El amor humano es uno de los lugares privilegiados donde el hombre conoce a Dios. En un mundo en el que tanto se habla de amor no siempre se vive esta realidad con la dignidad, poesía, transparencia y alegría, con que viven los esposos del Cantar. Ciertamente el amor humano no es una realidad indigna de ser cantada en la Biblia. San Pablo ha podido ver en él, el símbolo profundo del amor de Cristo por su Iglesia. Bernardo de Ciaraval, Francisco de Sales, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús y muchos otros místicos acuden al lenguaje del Cantar para expresarse. Les sirve para traducir la experiencia mística de su amor sagrado. Y es normal, porque el amor humano es un reflejo de Dios, porque "Dios es amor". Así pues, leeremos el Cantar en dos registros. Y descubriremos a Dios en ambos. Primero en amor humano que describen los cantos y luego en la profundidad del amor de Dios a su pueblo, de la que también son signo.

"Si el amor intenso y "fuerte como la muerte" de los enamorados del Cantar, excluyese todo temor y se pudiese extender a todos los hombres sin debilitarse, nos encontraríamos con el espectáculo asombroso del "amor cristiano", ancho, largo, profundo, que no pasa nunca- .

(Bplic, t. I)

También los profetas usan imágenes tomadas del amor humano para expresar con fuerza el amor de Yavé por su pueblo, y llegan a comparar las infidelidades de Israel para con Dios con las de una mujer adúltera con su esposo.

En el Nuevo Testamento, tanto los evangelios como las cartas de San Juan y San Pablo aluden con frecuencia al Amor como fuente del amor, enseñando que todo amor humano, en todas sus formas verdaderas, viene de Dios. Merece especial mención el canto al amor que San Pablo ofrece en la primera de sus cartas a los corintios (cap. 13).

"Pablo advierte a los corintios del peligro que corren de dejarse engañar por las apariencias. Lo extraordinario del cristianismo no está en las manifestaciones prodigiosas o en el poder de hacer milagros. Lo extraordinario del cristianismo consiste en que un hombre ordinario sea capaz de amar con sencillez, humildad y perseverancia.

"El amor cristiano puede parecer una falta de personalidad a quienes consideran que la hombría consiste en la "dignidad", y en no aguantar las ofensas sin exigir reparación. Puede incluso parecer despreciable.

"Frente a esa manera pagana de ver las relaciones humanas, Pablo describe el ideal cristiano de la caridad. La caridad es un amor que se manifiesta en pequeños detalles, en gestos muy concretos. Un amor que se pone en actitud de servicio, es decir, que invita a los demás a pedir favores. Se puede contar con él. Un amor desinteresado y gratuito que renuncia a sus propios derechos, a tomarse la justicia por su mano, y se dirige precisamente a aquéllos que no le devolverán nada: los pobres y los enemigos. Un amor que evita las palabras y los gestos ofensivos. Un amor que busca la verdad y la acepta, incluso si la encuentra en los propios enemigos.

"Al final de este himno prodigioso recuerda San Pablo que el amor "disculpa, se fía, espera y aguanta sin límites". Significativa progresión: ya es mucho disculpar siempre, es decir, silenciar, no tener en cuenta, cuando nos sentimos tan inclinados a ver mala intención en los demás. ("Piensa mal y acertarás", corre con frecuencia como moneda buena entre bastantes cristianos.) Pero supone, todavía más, creer en los otros siempre, es decir, fiarse de ellos, darles la confianza de antemano sin sospechar malas intenciones nunca. Puede suceder que nos tengamos que rendir a la evidencia del mal. Entonces -recuerda San Pablo- el amor espera sin límites; es decir, tiene la seguridad de que lo que hoy no es posible, mañana puede ser una realidad. Semejante actitud condena a quienes dicen de cualquier hombre -hundido "no hay nada que hacer con él". ¿Por qué con nuestra poca confianza y capacidad de perdón herimos en el hombre -en los niños sobre todo- la posibilidad de resurgir y enmendarse?

"Pero el amor puede dar aún una muestra mayor de su profundidad.

"Cuando la esperanza del cambio se ve defraudada una y otra vez, el amor cristiano no se -hunde, no se desanima: aguanta sin límites. Imita la paciencia misma de Dios, porque sabe que el amor nunca falta y que llegará un día en que brille con todo su esplendor lo que ahora permanece todavía oculto en el corazón del hombre. Si no tenemos amor, no somos nada.

(Bplic, t. 2)

Hay en la Sagrada Escritura infinidad de personajes que son expresión de un amor distinto del que el mundo hoy exalta. Entre ellos destaca de modo peculiar la Santísima Virgen.

20.5 Valoración ética de algunos comportamientos sexuales

Después de todo lo anteriormente expuesto es lógico que la sexualidad sea tratada con gran respeto, superando tanto la banalidad como el miedo.

Entre los animales, que son seres sexuados, pero no espirituales, la sexualidad se rige por los instintos, y por carecer de racionalidad y libertad, carece también de moralidad.

El ser humano, distinto por el hecho de ser racional, puede realizar lo que los animales no pueden: separar la sexualidad de su función natural.

La sexualidad, como toda función natural, incluye un placer en su ejercicio, y el hombre es capaz de separar su uso natural y el placer que lleva consigo. De esta manera pone como fin el placer prescindiendo de su fin natural y, por tanto, de su moralidad.

El ejercicio de la sexualidad, que es siempre un componente muy importante de la personalidad, será bueno o malo en la medida en que ayude al hombre a actuar de una manera realmente humana, y le lleve a una madurez emotiva, que sólo se logra cuando las tendencias sexuales están al servicio del amor auténtico.

"Amor y fecundidad son, por tanto, significados y valores de la sexualidad que se incluyen y reclaman mutuamente y no pueden, en consecuencia, ser considerados, ni alternativos, ni opuestos" .

(Sagrada Congregación para la Educación Católica, 1-XI-83)

Conviene hacer ahora una valoración ética sobre algunos comportamientos sobre los que, algunas veces, se oyen opiniones erróneas y que no constituyen una forma adecuada de vivir la sexualidad plenamente humana, o bien porque hacen imposible la fecundidad, o bien porque no se dan dentro del marco de un amor estable.

20.5.1 Masturbación y autoerotismo

El primer acto sexual que no está abierto a la fecundidad es la masturbación, pues es usar de la facultad sexual de una manera que contradice su finalidad. Un sexo está para el otro y es necesario el concurso de ambos para que el acto sexual tenga verdaderamente sentido. Supone una falta de respeto al propio cuerpo que se cosifica, haciéndolo objeto de placer.

Desde el punto de vista objetivo de la moral católica, es siempre un desorden moral que no puede ser justificado por ningún motivo, y que ha de ser considerado como grave.

Desde el punto de vista subjetivo puede haber situaciones de inmadurez o desequilibrio psíquico o, sencillamente, un hábito, que atenúen el carácter deliberado del acto, de manera que no siempre el pecado sea subjetivamente grave. Pero estas situaciones, si hay lucha, siempre acaban por arreglarse.

20.5.2 Homosexualidad

En la misma línea que la masturbación se encuentran los actos homosexuales. Todo acto sexual natural debe quedar abierto a la procreación y ha de ser, por tanto heterosexual, la única forma de procrear.

No se puede reconocer nunca una justificación moral a estos actos por considerarlos conformes a la condición de esas personas, pues, según el orden objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial: la unión con el otro sexo.

Por otra parte, hay que distinguir claramente entre la inclinación homosexual o tendencia homosexual y las prácticas homosexuales. La primera puede existir por causas absolutamente involuntarias y más o menos conocidas por la ciencia médica. Al no ser voluntarias estas inclinaciones, no son pecado, pero son

objetivamente desordenadas. En cambio, para las prácticas homosexuales vale lo que se acaba de decir antes. Una persona con esta tendencia debe vivir la castidad. El 31 de octubre de 1986, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una carta enviada a todos los obispos, sobre las personas homosexuales, en la cual se expone, con abundancia de documentos de la Sagrada Escritura y del Magisterio, la doctrina que hemos indicado.

20.5.3 Relaciones extramatrimoniales

Como el acto sexual debe darse en el marco del amor, atentan contra el recto uso de la sexualidad, tanto la fornicación sin amor (pocas cosas denigran más a la persona que usar del cuerpo como una mercancía), como las relaciones prematrimoniales, en que el amor no es estable, ni ante la sociedad, ni ante Dios, o las relaciones extramatrimoniales, en que la estabilidad del amor ni siquiera es posible por haber ya un vínculo anterior.

En estos casos se posee el cuerpo del otro, pero no se le ama íntegramente, como a un verdadero tú humano. Además, en estos casos, o se evita ordinariamente la procreación y se separa el aspecto unitivo del procreativo (que deben estar unidos en un acto sexual humano), o se causa, fácilmente, daño a otras personas (cfr. S. C. para la Doctrina de la Fe, Persona humana, nn. 6 y 8).

Se dan en ocasiones ciertas manifestaciones de tipo sexual -besos eróticos, abrazos, etc.- que de suyo disponen a la relación sexual completa, aunque sin llegar a ella, y que producen excitación sexual. Estas manifestaciones genitales son un desorden moral porque se dan fuera del contexto matrimonial. Hay que hacer que los jóvenes descubran los valores profundos del amor y a comprender el daño que tales manifestaciones producen a su maduración afectiva, ya que les lleva a buscar un encuentro instintivo y no personal (cfr. S. C. para la Educación Católica, 1-XI-83). Por otra parte, no basta con decir que se realiza un determinado acto por amor para que éste sea moral, ya que fácilmente se llama amor a lo que, en realidad, es sólo egoísmo.

"He aquí, por ejemplo otro pasaje, en el que el autor bíblico analiza el estado de ánimo del hombre dominado por la concupiscencia de la carne:

"...el que se abrasa en el fuego de sus apetitos que no se apaga hasta que del todo le consume; el hombre impúdico consigo mismo, que no cesará hasta que su fuego se extinga; el hombre fornicario, a quien todo el pan es dulce, que no se cansará mientras no muera: el hombre infiel a su propio lecho conyugal, que dice para sí: ¿Quién me ve? La oscuridad me cerca y las paredes me ocultan, nadie me ve, ¿qué tengo que temer? El Altísimo no se da cuenta de mis pecados'. Sólo teme los ojos de los hombres. Y no sabe que los ojos del Señor son mil veces más claros que el sol y que ven todos los caminos de los hombres y penetran hasta los lugares más escondidos. (...) Así también la mujer que engaña a su marido y de un extraño le da un heredero" (Sab. 23, 22-32).

"No faltan descripciones análogas en la literatura mundial. Ciertamente, muchas de ellas se distinguen por una más penetrante perspicacia de análisis psicológico y por una mayor intensidad sugestiva y fuerza de expresión. Sin embargo, la descripción bíblica del Sirácida (23, 22-32), comprende algunos elementos que pueden ser considerados, "¿clásicos" en el análisis de la concupiscencia carnal. Un elemento de esta clase es, por ejemplo, el parangón entre la concupiscencia de la carne y el fuego: éste, inflamándose en el hombre, invade sus sentidos, excita su cuerpo, envuelve los sentimientos y en cierto sentido se adueña del "corazón". Esta pasión, originada por la concupiscencia carnal, sofoca en el "corazón" la voz más profunda de la conciencia, el sentido de responsabilidad ante Dios; y precisamente esto, de modo particular, se pone en evidencia en el texto bíblico que acabamos de citar.

Por otra parte, persiste el pudor exterior respecto a los hombres -o más bien, una apariencia de pudor-, que se manifiesta como temor a las consecuencias, más que al mal en sí mismo. Al sofocar la voz de la conciencia, la pasión trae consigo inquietud de cuerpo y de sentidos: es la inquietud del "hombre exterior". Cuando el hombre interior ha sido reducido al silencio, la pasión, después de haber obtenido, por decirlo así, libertad de acción, se manifiesta como tendencia insistente a la satisfacción de los sentidos y del cuerpo.

"Esta satisfacción, según el criterio del hombre dominado por la pasión, debería extinguir el fuego; pero, al contrario, no alcanza las fuentes de la paz interior y se limita a tocar el nivel más exterior del individuo humano. Y aquí el autor bíblico constata justamente que el hombre, cuya voluntad está empeñada en satisfacer los sentidos, no encuentra sosiego, ni se encuentra a sí mismo, sino al contrario, "se consume". La pasión mira a la satisfacción; por esto embota la actividad reflexiva y desatiende la voz de la conciencia; así, sin tener en sí -principio alguno indestructible, "se desgasta". Le resulta connatural el dinamismo del uso, que tiende a agotarse. Es verdad que, donde la pasión se inserte en el conjunto de las más profundas energías del espíritu, ella puede convertirse en fuerza creadora: pero en este caso debe sufrir una transformación radical. En cambio, si sofoca las fuerzas más profundas del corazón y de la conciencia (como sucede en el relato del Sirácida 23, 22-32), "se consume" y, de modo indirecto, en ella se consume el hombre que es su presa". (Juan Pablo II, 10-1X-80).

21 El valor del trabajo en relación con el uso de los bienes y con la problemática laboral

"Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aun en los países menos desarrollados, viven en la opulencia o malgastan sin consideración. El lujo pulula junto a la miseria".

(CGS, n. 63)

Ante la realidad del mundo que nos rodea, es necesario estudiar qué solución se da a la injusticia que esta situación crea.

Corno puntos esenciales se tratará del uso de los bienes materiales, del valor del trabajo del hombre y de la problemática que plantean las relaciones laborales.

21.1 El uso de los bienes de la tierra

21.1.1 Los bienes materiales

La naturaleza es un conjunto de bienes, todos buenos. El Génesis, en su primer capítulo, insiste seis veces en la bondad de todo lo creado, incluido el hombre, que es considerado como la cumbre de la creación visible.

El fin de estos bienes es dar gloria a Dios con su presencia en el mundo. Los bienes materiales están, además, al servicio del hombre, que por ser inteligente y libre, puede dominarlos, es decir, utilizarlos, transformarlos, mejorarlos y con ello cubrir sus necesidades.

Pero los bienes de la tierra son para todos los hombres (cfr. Concilio Vaticano II, GS. n. 69), sin embargo, éstos deben transformarlos, trabajarlos, para que les sean útiles muchos de ellos. La primera forma de economía debe servir para que los hombres se alimenten, vistan y sobrevivan. Hoy, la economía no es subsistencia, pues hay muchos bienes que no son necesarios y que, sin embargo, enriquecen al hombre y al conjunto de la creación: el hombre ha contribuido con su trabajo a perfeccionar la tierra.

Este progreso, que es grande, no está exento de dificultades y peligros. Todos los hombres son iguales por naturaleza, pero no todos tienen la misma capacidad intelectual, ni la misma constancia, ni la misma familia, ni el mismo espíritu ahorrativo o emprendedor, por eso, el igualitarismo absoluto es una utopía imposible.

Esta desigualdad natural no debe impedir que se luche de un modo constante para equilibrar la sociedad anulando las injusticias existentes.

"Tales desequilibrios económicos y sociales se producen tanto entre los sectores de la agricultura, la industria y los servicios, por una parte, como entre las diversas regiones dentro de un mismo país. Cada día se agudiza más la oposición entre las naciones económicamente desarrolladas y las restantes, lo cual puede poner en peligro la misma paz mundial.

"Los hombres de nuestro tiempo son cada día más sensibles a estas disparidades, porque están plenamente convencidos de que la amplitud de las posibilidades técnicas y económicas que tiene en sus manos el mundo moderno puede y debe corregir este lamentable estado de cosas. Por ello son necesarias muchas reformas en la vida económico-social y un cambio de mentalidad y de costumbres en todos. A este fin, la Iglesia, en el transcurso de los siglos, a la luz del Evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad, exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional, y los ha manifestado especialmente en estos últimos tiempos. El Concilio quiere robustecer estos principios de acuerdo con las circunstancias actuales y dar algunas orientaciones, referentes sobre todo a las exigencias del desarrollo económico"

(GS, n. 63)

Es conveniente estudiar bien el trabajo humano, que es el eje de la economía, y buscar el criterio necesario para solucionar los variados problemas que surgen de continuo. La meta la muestra San Pablo cuando dice: "Todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (1 Cor. 3, 22-23). Con ello indica el orden natural: trabajar por amor a Dios para que todas las cosas estén cada vez más dispuestas al progreso material, a la fraternidad entre los hombres y a la gloria de Dios.

"Si alguno tiene bienes de este mundo, y viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo es posible que resida en él el amor de Dios?".

(1 Jn. 3, 17)

E] mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo, garantía de que de verdad se ama a Dios, obliga a tratar al prójimo del mismo modo que a uno mismo. No basta con no perjudicar al prójimo, con no hacerle daño, sino que hay que esforzarse en hacerle el bien.

Con respecto a los bienes de la tierra no basta, por tanto, con quedarse con cumplir la expresión literal del séptimo mandamiento, no robarás. Hay que ser también sensible, por ejemplo, a la situación injusta -por otro lado, tantas veces repetida- de la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro, en que el pobre esperaba las migajas de la mesa del rico, pero nadie se las daba (cfr. Lc. 16, 21 y ss.).

21.1.2 LA SAGRADA ESCRITURA Y LOS BIENES DE LA TIERRA

a) Los pobres de Yavé en el Antiguo Testamento

Es frecuente la referencia a los pobres de Yavé en el Antiguo Testamento. Así, para que nadie incurriese en pobreza extrema y para siempre, se instituyó el año jubilar (cfr. Lev. cap. 25). Los libros sapienciales y proféticos denunciaron las transgresiones de este precepto y la violencia al pobre (cfr. Prov. 22, 22) el fraude (cfr. Ecio. 34, 27); la perversión de la justicia (cfr. Dan. cap.13).

En los salmos se presenta a Yavé como el libertador o redentor de los pobres y oprimidos (71, 21; 9, 12; 11, 6; etc.).

Sin embargo, la expresión pobres de Yavé no se reduce a la carencia de bienes materiales, sino que refleja una situación de espíritu ante Dios en quien se deposita

toda la confianza. La comunión con Dios es el bien más precioso para los pobres de Yavé, de tal modo que, si los bienes de la tierra impidieran esa unión con el Creador, la situación creada se consideraría mucho peor que la no posesión de bienes de la tierra.

"Partiendo de todas las formas de pobreza, de injusticia sufrida, de aflicción, los "justos" y los "pobres de Yavé" elevan hacia Él su súplica en los Salmos. Sufren en su corazón la esclavitud a la que el pueblo "rapado hasta la nuca" ha sido reducido a causa de sus pecados. Soportan la persecución, el martirio, la muerte, pero viven en la esperanza de la liberación. Por encima de todo ponen su confianza en Yavé a quien encomiendan su propia causa.

"Los "pobres de Yavé" saben que la comunión con Él es el bien más precioso en que el hombre encuentra su verdadera libertad. Para ellos, el mal más trágico es la pérdida de esta comunión. Por consiguiente, el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado."

(S. C. para la Doctrina de la Fe, Libertad cristiana y liberación, n. 47)

b) El Nuevo Testamento y los pobres

Para manifestar su mesianidad Jesús cita, entre otros, un hecho profetizado: los pobres son evangelizados (cfr. Mt. 11, 5). Jesús a lo largo de todo el Evangelio se presenta como pobre (cfr. Lc. 9, 58) y solidario con los pobres, a los que da de comer multiplicando los panes y los peces. Se siente solidario con los que sufren, haciendo milagros para remediar sus males, y entre los ignorantes, pobres, encuentra mayor fe que entre los entendidos en la Escritura. Los pobres de Yavé - entre los que destaca María Santísima- constituyen las primicias de un pueblo humilde y pobre, con el corazón bien dispuesto para recibir la Buena Nueva de Jesús (cfr. S. C. para la Doctrina de la Fe, op. cit. n. 48).

Los Hechos de los apóstoles (4, 32; 4, 34-37) narran cómo las primeras comunidades cristianas tenían un sistema organizado de asistencia material a los pobres, para no permitir que ninguno padeciese necesidad. Así, algunos llegaban a hacer donación de sus bienes o de parte de ellos. Esta actitud nada tiene que ver con ningún tipo de comunismo, sino que son unos actos que surgen de la caridad y que superan ampliamente la estricta justicia. La diferencia -con el comunismo está en que a los primeros cristianos nadie les obligaba a hacerlo, sino que estaba en ellos darlo o no (cfr. Act. 5, 4).

En las cartas de los Apóstoles se habla de esta caridad fraterna, reflejada en las colectas para los pobres que mandan se hagan. También piden que no haya distinción entre los cristianos por tener distinta posición social. La historia de veinte siglos de cristianismo es pródiga en multitud de iniciativas para ayudar al pobre, al anciano, al huérfano y a todos los necesitados.

Sería una falsa interpretación de la pobreza cristiana concluir que los ricos no pueden salvarse, o que las riquezas son malas. Sin embargo, es de notar que con frecuencia las riquezas se convierten en un obstáculo entre el hombre y Dios. Esto sucede cuando se las considera fines y no medios. El apego a los bienes materiales dificulta el acceso a la vida espiritual. El encuentro entre el joven rico y Jesús evidencia este hecho, pues el tener muchos bienes apaga el impulso de generosidad, que se había encendido en aquel joven al acercarse al Señor. Su respuesta egoísta, que le hace marcharse triste, hace exclamar al Señor: "¡Qué difícilmente entrarán en el Reino de Dios los que tienen riquezas!" (Mc. 10, 23), aunque luego añade que todo es posible para Dios. Es un aviso para que los cristianos valoren los bienes materiales en su justo valor, y que esto no se hará sin verdadero esfuerzo.

21.1.3 El uso de los bienes de la tierra en el magisterio de la Iglesia

En la actualidad, el progreso de la técnica, la organización del comercio y la rapidez de los medios de comunicación y transporte parecen poner al alcance de todos los bienes materiales más necesarios. Sin embargo, se detectan muchos casos en que esto no es así, como denuncia el Concilio Vaticano II (cfr. GS. n. 63).

La Iglesia enseña el destino universal de los bienes terrenos, es decir, que Dios ha entregado la tierra con sus bienes útiles y sus fuerzas productivas, a todo el género humano para que domine sobre todo ello. El destinatario último de los bienes son las personas singulares; y para que cada persona pueda ser más dueña de sí misma y de sus actos, más libre y responsable, Dios le da el derecho de poseer bienes en propiedad privada. Esta propiedad no es, de todos modos, un derecho absoluto, sino relativo.

El derecho de propiedad privada es la facultad de emplear los bienes de la tierra de acuerdo con su destino y su ordenación a la comunidad, en servicio de cada hombre (función individual) y de toda la familia humana en general (función social). Hay que conjugar el legítimo uso y disfrute personal de los bienes con el respeto al destino universal de los mismos. Así, los que tienen medios materiales están obligados a ayudar a los pobres, y no sólo con lo absolutamente superfluo; si no se hace, quien se halla en situación de extrema necesidad tiene derecho a tomar de los demás lo que necesita para él y los suyos (cfr. Vat. II, GS, n. 69). La doctrina social de la Iglesia propone modos para alcanzar este objetivo, y el Estado y las sociedades intermedias deben promover y apoyar todas las iniciativas de los particulares.

21.1.4 Comportamiento cristiano

Tampoco en este campo puede reducirse el comportamiento del cristiano a seguir una moral individualista. La doctrina de Cristo, expuesta por la Santa Iglesia, es clara a este respecto: si se quiere seguir la moral cristiana se ha de tener en cuenta a los demás. Por los medios al alcance de cada uno se ha de buscar influir en las decisiones que afectan no sólo a individuos, sino a pueblos enteros e incluso a zonas enteras del mundo sumidas en la miseria. Se ha de fomentar el desarrollo económico, poniéndolo, de verdad, al servicio del hombre (cfr. GS, n. 64). Se puede decir que, en cierto modo, el bienestar de la humanidad depende del esfuerzo de todos los hombres: de la solidaridad humana, que procede de ver a Cristo en los demás (cfr. GS, n. 30).

21.2 El trabajo humano

En el mundo solamente el hombre es capaz de una actividad inteligente y libre. Se llama trabajo esa actividad inteligente y libre que se dirige a conseguir los medios necesarios para la subsistencia, a hacer el mundo más habitable y a enriquecer la sociedad.

El trabajo humano es diferente del trabajo de los animales y del de una máquina. Éstos hacen y el hombre trabaja. Como es toda la naturaleza del hombre la que se empeña en su trabajo, por eso, el trabajo perfecciona al hombre, le ayuda a hacerse más hombre.

Al mismo tiempo, su importancia social es grande, tanto por sus efectos económicos como por su influencia en la constitución del tejido social. El trabajo es un deber individual y social, y distingue al hombre del resto de las criaturas. No hay

más que observar cómo el trabajo del hombre ha influido más en la configuración del mundo que todo el hacer de los animales.

21.2.1 El trabajo en la Sagrada Escritura

En la Sagrada Escritura se encuentran las bases fundamentales para una visión cristiana del trabajo.

En el Antiguo Testamento, el valor del trabajo se ve reflejado en la misma presentación antropomórfica de Dios modelando al hombre con sus propias manos (cfr. Gén. 2, 7).

En el mismo libro (1, 27-28) se dice: "Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; varón y mujer los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla...". En este llenad la tierra y sometedla está implícito ya el mandato del trabajo, pues para someterla, tendrá que trabajar (cfr. LE, n. 4). En el texto (Gén. 2, 15): "...y lo puso en el jardín del Edén para que lo labrase y cuidase", ya se habla de que el hombre estaba trabajando. Esto sucedía antes de la caída, por lo que no se puede decir que el trabajo sea un castigo del pecado. El trabajo está en la misma naturaleza del hombre: "El hombre nace para trabajar y el ave para volar" (Job 5, 7).

En el Nuevo Testamento, donde la Revelación llega a su plenitud, se nos muestra cómo Jesús trabajó con manos de hombre en un trabajo humilde, y cómo era tenido como hijo de un artesano (cfr. Mt. 13, 55). Más tarde, en su vida pública, manifestó un conocimiento del trabajo humano y su aprecio por él, cuando utilizó en sus parábolas ejemplos tomados de las ocupaciones más diversas: agricultores, pastores, pescadores, la mujer haciendo el pan, etcétera.

San Pablo refiere, con orgullo, que siempre había vivido del trabajo de sus manos, aunque tenía derechos a vivir del altar. Y en una carta a los Tesalonicenses, les reprende duramente porque había quien no trabajaba con seriedad: "El que no trabaje, que tampoco coma" (2 Tes. 3, 12).

"La existencia de Jesús de Nazaret -verdadero "Evangelio del trabajo"- nos ofrece el ejemplo vivo y el principio de la radical transformación cultural indispensable para resolver los graves problemas que nuestra época debe afrontar. Él, que siendo Dios se hizo en todo semejante a nosotros, se dedicó durante la mayor parte de su vida terrestre a un trabajo manual. La cultura que nuestra época espera estará caracterizada por el pleno reconocimiento de la dignidad del trabajo humano, el cual se presenta en toda su nobleza y fecundidad a la luz de los misterios de la Creación y de la Redención. El trabajo, reconocido como expresión de la persona, se vuelve fuente de sentido y esfuerzo creador."

(S. C. para la Doctrina de la Fe, op. cit., número 82)

21.2.2 El trabajo en el Magisterio de la Iglesia

El Magisterio de la Iglesia ha tratado con frecuencia de una manera solemne el tema del trabajo al hablar de justicia social, con objeto de esclarecer un tema de tanto interés para la paz social.

Los documentos más importantes que han aparecido en los casi últimos cien años han sido:

León XIII: la encíclica *Rerum novarum*; Pío XI, la *Quadragesimo anno*; Pío XII, el discurso *La solemne*; Juan XXIII, las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*;

Pablo VI, la encíclica *Populorum progressio* y la carta apostólica *Octogesima adveniens*; Juan Pablo II, la encíclica *Laborem exercens*. El Concilio Vaticano II se ocupó del tema en la constitución *Gaudium et spes* y en el decreto *Apostolicam actuositatem*.

21.2.3 Deberes éticos frente al trabajo

21.2.3.1 Valor ético del trabajo

La encíclica *Laborem exercens* ha ofrecido un buen punto de partida para la reflexión sobre el valor ético del trabajo, al distinguir en él un sentido objetivo (hacer) y un sentido subjetivo (obrar). El hombre que obra vive un valor y ejercita una virtud: la laboriosidad; además, su acción cristaliza, se concreta en algo, hace algo. Este producto del trabajo, tanto si es un bien tangible como si es un servicio, se separa de quien lo realiza y tiene valor económico. Ambas cosas tienen importancia. El trabajo del hombre tiene un sentido objetivo y otro subjetivo, porque el hombre no solamente hace, sino que obra.

El trabajo en sentido objetivo es el origen de toda eficiencia técnica y de toda utilidad económica. Pero si éste es el único fin que se persigue, si sólo se pretende hacer, el hombre queda fácilmente relegado a la categoría de esclavo de la máquina y se envilece. El trabajo se convierte, entonces, en instrumento de perversión, "mientras de las fábricas sale ennoblecida la materia inerte, los hombres se corrompen y se hacen más viles" (Pío XI, OA, n. 135).

El trabajo en sentido subjetivo tiene, sin duda, un valor ético porque quien lo realiza es una persona, un sujeto consciente y libre, y es esto lo que le confiere su dignidad. El sentido subjetivo ha de ser el patrón para medir la importancia de un trabajo, independientemente de su valor objetivo. Los hombres debieran ver en el trabajo un valor, y en su realización, una virtud.

21.2.3.2 Responsabilidades individuales

Se entienden por responsabilidades individuales en el trabajo, los derechos y deberes que el trabajo encarna.

Entre las exigencias éticas individuales que el Concilio Vaticano II (GS, número 67) enumera, se encuentran las siguientes:

1. El trabajador tiene derecho a un trabajo. El derecho a trabajar le viene dado al hombre por su propia naturaleza. Además, no basta con cualquier trabajo, sino que ha de ser un trabajo conforme con la dignidad de la persona: humano y que le perfeccione.

"El trabajo es un bien del hombre -es un bien de su humanidad-, porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido, se hace más hombre."

(LE, n. 9).

2. Tiene derecho a compartir su tiempo entre ocio y trabajo, de manera que pueda reparar sus fuerzas y cultivar la vida familiar, cultural, social y religiosa. El trabajador debe contar con tiempo -vacaciones- donde tenga la posibilidad de desarrollar libremente aquellas energías y cualidades, que a veces no

encuentran campo en su trabajo profesional. Por ejemplo: practicar deportes, cultivar aficiones artísticas y culturales, etcétera.

3. Ha de vivir la justicia en el trabajo siendo fiel a la empresa y al contrato de trabajo. Ha de trabajar con intensidad y puntualidad, de lo contrario estaría defraudando a la empresa y vendría obligado a la restitución.
4. Ha de cumplir con las obligaciones de la ética profesional. Por ejemplo, no violando los secretos profesionales y esto aun cuando cambie de empresa. Otra cosa es que aproveche la práctica adquirida por el trabajo anterior, pero no puede utilizar métodos que estén garantizados por patentes industriales;' en este caso, lesionaría la justicia y vendría obligado a restituir.

Faltaría también a la ética profesional si admitiera sobornos de manera que el provecho particular afectara a las decisiones que le corresponda tomar en bien de la empresa. El recibir comisiones, no autorizadas por la empresa, o aceptadas por la práctica mercantil común, son, también, una forma de soborno.

21.2.3.3 Responsabilidades de la sociedad

1. La sociedad, y en su nombre el Estado, como "empresario indirecto", tiene el deber de encontrar un empleo adecuado para todos los sujetos capaces de él. Lo contrario -el desempleo- es una situación injusta. Dada la organización de la economía moderna, es un deber de las organizaciones internacionales ayudar a la solución de los problemas que, a veces -como hoy-, tienen una dimensión mundial (cfr. I-E, nn. 17 y 18).
2. La sociedad ha de vigilar para que la remuneración total del trabajo sea adecuada y permita al trabajador y su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual.

Retener el salario del trabajador es un pecado que clama al cielo (confróntese Dt. 24, 15). Respecto a la cuantía del salario se ve, en Mt. 20, 1 y ss., como el señor en la parábola da un denario a todos, también a los que -sin culpa- llegaron a trabajar a última hora. Un denario era, entonces, lo que un trabajador necesitaba para la subsistencia. Todos recibieron lo necesario para vivir.

Forman parte también del salario las diversas prestaciones que el trabajador recibe de la empresa: comedores, casas con renta baja, economatos, etcétera. Por eso, no hay que considerar estas prestaciones como un regalo de la empresa -paternalismo- sino como parte del salario necesario, y que es, por tanto, algo que se debe en justicia.

3. El conjunto del proceso de producción debe ajustarse a las necesidades de las personas, al sexo y a la edad, y a la manera de vida de cada uno en particular, de su vida familiar, etc. Así, en lo que toca a las madres de familia que trabajen, hay que asegurar que puedan atender a sus obligaciones en el hogar y no sufran daño en su salud.

21.2.4 Elementos para una espiritualidad del trabajo

21.2.4.1 Trabajo y Creación

Al crear el mundo y, con él, el tiempo, Dios puso en él unas posibilidades que debían desarrollarse hasta el punto final marcado por la Sabiduría divina en la plenitud de los tiempos.

El universo material desarrolla esta potencialidad de un modo necesario, de modo no inteligente, dirigido por las leyes naturales, que, muy lentamente, van descubriendo los científicos.

Pero el hombre fue creado con unas características diversas: es "imagen y semejanza de Dios". Esta semejanza específica consiste en poseer un alma espiritual, inteligente y libre. Si todo lo creado colabora en el tiempo con la voluntad creadora de Dios, el hombre lo hace de un modo humano, es decir, inteligente y libremente. Todo hombre, según su inteligencia, tiene la capacidad de dar a la materia una forma más perfecta; por ejemplo, una casa es más perfecta que los materiales que la componen. De esta manera puede decirse que, por el trabajo, por el recto uso de las fuerzas que le dio el Creador puede colaborar a un mayor perfeccionamiento de la Creación.

El trabajo humano no es, por tanto, una pena o un castigo, aunque vaya emparejado con el cansancio y el sudor que, en lo que tienen de penalidad, son fruto del pecado original; más bien, es la exteriorización del don que Dios hace al hombre de la inteligencia y la libertad. El hombre trabaja porque tiene un alma espiritual creada por Dios. La materia, las relaciones humanas, el progreso, la sociedad, las realidades cotidianas se significan por un trabajo honrado, que esté en línea con la voluntad del Creador.

Por lo tanto, las conquistas del trabajo humano nunca podrán oponerse ni rivalizar con el Creador, pues son fruto de un don de Dios. "Las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio. (GS, n. 34).

21.2.4.2 Trabajo y Redención

Para un cristiano, estas perspectivas se alargan y se amplían. Jesucristo "trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre" (GS, n. 22). Precisamente dedicó treinta años de su vida a un trabajo semejante al de las personas que le rodeaban. Con ello indica no sólo que no rechaza el trabajo humano, incluso el más sencillo, sino que lo eleva a la dignidad de medio de santificación y modo de colaborar en la Redención salvadora.

"Al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora; no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificaba y santificadora."

(J. Escrivá de Balaguer, Es Cristo que pasa, n. 47)

En definitiva, el secreto del cristiano consiste en convertir el trabajo en oración, consiguiendo así que en su vida todo proceda de Dios y a Dios conduzca. Éste será el modo que el mundo sea preservado de corrupción.

21.2.4.3 Trabajo y Escatología

Jesucristo salvó al hombre. Por lo tanto, esta salvación abarca también el cuerpo, que está sometido a las leyes biológicas que lo conducen a una progresiva decadencia que acaba con la disolución total de lo corporal. Sin embargo, por la fe creemos en la resurrección de la carne, de la que comenta San Pablo: "Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción. Se siembra en vileza y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra cuerpo animal y se levanta cuerpo espiritual" (1 Cor. 15, 42-43).

La resurrección de lo material indica que la materia no es mala, ni es mala la actividad destinada a transformar la materia. Toda la actividad humana en la materia -incluso la que hacen hombres sin fe, pero hecha con perfección humana- será recogida y glorificada al final de los tiempos (confróntese GS, n. 39).

Consecuencias de esta relación entre Escatología y trabajo son:

- a) Una unidad de vida que lleve a no separar la vida de relación con Dios de las demás actividades humanas.
- b) Trabajar con la esperanza de que ningún trabajo es vano e inútil delante de Dios (cfr. J. Escrivá de Balaguer, Conversaciones, nn. 114 y 115).

La Sagrada Escritura habla del final de los tiempos de modo que, además de recibir cada uno el premio o castigo merecidos, se alcanzará una transformación en la materia similar a la que se da en los cuerpos resucitados. Habla de la nueva tierra y el nuevo cielo.

21.3 La problemática laboral

El conflicto laboral se da entre un grupo relativamente restringido, el de los capitalistas, que poseen los medios de producción, el capital, y la multitud de personas que no lo poseen y que intervienen en el proceso de producción aportando su trabajo, el trabajo. Surge el conflicto cuando el capital busca un mayor rendimiento a costa o en perjuicio del trabajador.

Este conflicto socio-económico ha encontrado su expresión en el conflicto ideológico entre el liberalismo -entendido como ideología del capital- y el marxismo -como depositario de la ideología del proletariado-, recurriendo los seguidores de una y otra ideología a la lucha política para imponer sus criterios (cfr. LE, n. 11).

La Iglesia defiende el principio de la prioridad del trabajo sobre el capital pues el trabajo es causa eficiente primaria del producto, mientras que el capital es sólo causa instrumental. Hay que tener en cuenta, además, que el capital -los instrumentos de trabajo- son un producto del anterior trabajo del hombre. Todo lo que sirve al trabajo es fruto del trabajo (cfr. LE, n. 12).

21.3.1 Las asociaciones de trabajadores

Se plantea entonces la urgente necesidad de la defensa del trabajador que, se puede decir, suele ser casi siempre la parte más débil en el conflicto. Como "la unión hace la fuerza" surgen las asociaciones de trabajadores -gremios, sindicatos, etc.- para la defensa de los intereses del trabajador.

"Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe encontrarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias."

(GS, n. 68)

Del texto conciliar se deduce cómo deben ser las asociaciones de trabajadores: libres, representativas y eficaces.

La libertad de las asociaciones profesionales se ha de reflejar tanto en la adscripción a ellas, que ha de ser voluntaria, como en su organización interna. Esta libertad puede venir coartada por el establecimiento de agrupaciones obligatorias, o

por las represalias que, por motivos de su libre actuación, amenacen a sus miembros. Pero deben ser libres también en el sentido de que han de respetar la libertad de los demás y no pretender imponerse a ellos por la fuerza (piquetes de huelgas, etc.).

Han de ser representativas, de modo que representen auténticamente al trabajador, y no defiendan unos intereses de partido, o se conviertan en grupo de presión. Si son auténticamente representativas podrán, en nombre de sus representados, intervenir en la marcha de la economía y tomar parte en las decisiones político-económicas que afecten a los trabajadores. Cuando estas asociaciones son meramente profesionales y no políticas, pueden ofrecer un cauce para que los trabajadores intervengan en la cogestión de la empresa.

Finalmente, han de ser eficaces, es decir, han de cumplir los fines para los que fueron creadas: defender los intereses de los trabajadores, regular los contratos colectivos, fomentar el bien común mediante la formación de sus miembros y la información que les procuren (cfr. Pablo VI, PP, n. 38).

21.3.2 La huelga

Con unas buenas asociaciones profesionales no manipuladas políticamente, se puede hacer mucho para mantener la paz social, pues un diálogo abierto casi siempre es capaz de encontrar soluciones a los problemas que se planteen.

Sin embargo, puede llegar un momento en que sea inevitable ejercer presión mediante la huelga (cfr. GS, n. 68). La huelga ha de ser un medio extremo, es decir, no se ha de llegar a su convocación hasta que no se haya agotado toda posibilidad de diálogo. Evidentemente tampoco se ha de prolongar más de lo necesario, y deben buscarse, cuanto antes, caminos para la negociación y reanudar el diálogo conciliatorio. Es lógico que sea así y todo el mundo entiende y desea que sea de este modo, pues la huelga ocasiona perjuicios a los mismos trabajadores, a terceros que nada tienen que ver con el sector en conflicto y a toda la economía del país (cf r. LE, n. 20).

21.3.3 Pluriempleo y desempleo

Ya nos hemos referido antes al problema que supone el desempleo y cómo la sociedad tiene obligación de colaborar a erradicar o aminorar esta situación injusta creando puestos de trabajo, o proporcionando un subsidio que ayude al trabajador y su familia.

Pero en la economía moderna se plantea otro problema ético, es el binomio: pluriempleo-desempleo.

A veces, el problema del desempleo se presenta porque hay quienes ejercitan el pluriempleo. Es verdad, que a veces, el pluriempleo es necesario por la insuficiencia del salario vital, pero otras es, simplemente, consecuencia de la avaricia, de querer tener más, aunque sea a costa de dejar sin empleo a otro, o de impedir que los parados puedan ocupar esos puestos "acaparados" por los desaprensivos.

También es éticamente injusto cobrar un subsidio de paro y, simultáneamente, trabajar de modo clandestino, salvo cuando la cantidad cobrada por subsidio sea insuficiente para vivir toda la familia. Esta misma necesidad sería, por otra parte, una muestra evidente de situación de injusticia social.

21.3.4 Emigración

Una exigencia de la comunidad mundial, cada vez más imperiosamente sentida, es la equitativa libertad de emigración e inmigración, que evite problemas de

sobrepoblación en algunos países, y promueva, por otro lado, el desarrollo de zonas poco pobladas y subdesarrolladas.

El derecho a la emigración nace del derecho natural del hombre y la familia a vivir dignamente y a buscar el mejor espacio vital para lograrlo.

Las obligaciones de los países de origen son:

1. Remediar en su territorio la situación existente, para que nadie se vea obligado a tener que emigrar.
2. Respetar la libertad de emigración.
3. Ayudar a los emigrantes dándoles la mejor preparación posible, tanto en el terreno profesional como en el cultural.

Los países de destino tienen la obligación de reconocer este derecho y tutelar a los emigrantes, que van a enriquecer su país, para que no sean explotados ni discriminados (cfr. LE, n. 23).

22 La comunidad de los pueblos, y la empresa común

22.1 La violencia

La violencia como hecho histórico aparece con la misma naturaleza. La violencia como hecho biológico nace con los seres vivos y la lucha por la supervivencia. La violencia como hecho humano nace con el hombre.

La tendencia del hombre a convertirse en verdugo es tan antigua como la humanidad. Desde las invasiones bárbaras en Mesopotamia, en el siglo XVII antes de Jesucristo, pasando por las violencias difícilmente describibles de Gengis Khan y sus sucesores, especialmente Tamerlán, hasta nuestros días, la historia humana puede calificarse de una verdadera monotonía de horror.

La famosa Pax Romana es ausencia de conquista, pero paz sangrienta y depravada. De los doce césares, siete fueron asesinados y uno (Nerón) se suicidó. Del 192 al 324 después de Cristo, de 36 emperadores, sólo cuatro murieron de muerte natural. En el siglo y medio antes de la caída del imperio disminuye la violencia: de 31 emperadores sólo 16 mueren asesinados y siete son depuestos violentamente.

A pesar de todas las violencias ocurridas durante la Edad Media (cruzadas, choques entre el Imperio y el Papado, saqueo de Constantinopla, abusos de los señores feudales, etc.) esta época se considera como la Edad Blanca de Occidente aun en medio del fenómeno bárbaro que, curiosamente, no es tan bárbaro como nos han hecho creer (cfr. Mikhail Fersen, El fracaso de Occidente).

A partir de esta época el aumento de la violencia armada es verdaderamente trágico. El número de muertes por guerra no cesa de aumentar -salvo en el siglo XIX- gradual e ininterrumpidamente: en tres siglos, del XI al XIII, las bajas por guerra se calculan en 106.000 hombres. En el siglo XIV se da ya la cifra de 167.000. En el XV, 285.000. En el XVI se supera la suma de los dos anteriores: 863.000. En los tres siglos siguientes, del XVII al XIX, el ascenso es alarmante: 12.797.000. Esta cifra resulta ampliamente superada en sólo los primeros veinticinco años del siglo XX, en que ascendieron a 24.035.000. Es posible calcular que en lo que llevamos de siglo el número de muertos de resultas de las guerras alcanza la cifra de los cien millones, lo que a su vez excede probablemente el total de víctimas de la guerra en toda la historia humana. Con razón se ha llamado al siglo XX el siglo genocida. En lo que va de siglo, comenzando con la guerra anglo-bóer (1899-1902) hasta los últimos conflictos armados de todos conocidos, las guerras han sido prácticamente continuas. Además se debe contar con la guerra no declarada del terrorismo.

"El terrorismo es intrínsecamente perverso (porque dispone arbitrariamente de la vida de las personas, atropella los derechos de la población y tiende a imponer violentamente sus ideas y proyectos mediante el amedrentamiento, el sometimiento del adversario y, en definitiva, la privación de la libertad social."

(Instrucción Pastoral Constructores de la paz, 20-11-86, n, 96)

Es difícil encontrar las causas de tantas guerras y su persistencia, a pesar de que todos están de acuerdo en que son nocivas a todos. Algunas causas son superficiales, otras son más profundas.

Entre las superficiales podríamos enumerar -sin ánimo exhaustivo- algunas: problemas fronterizos, rivalidades tribales o nacionales, venganzas, malentendidos, deseos de expansión de unos pueblos a costa de otros, etcétera.

Otras son más profundas. Entre ellas destacan: la injusticia, el afán de dominio, el odio, la pugna de sistemas ideológicos, etcétera.

Pero la causa más profunda la encontramos en el olvido de Dios y de su ley, que lleva a no ver a los demás como hermanos, lo que hace difícil, o casi imposible, perdonar.

22.2 Exigencias éticas para la construcción de la paz

La paz es consecuencia de la justicia. Este antiguo adagio resume la lucha por la paz. Por justicia se entiende la unión con Dios y la unión entre los hombres, ya que se da a cada uno lo suyo. No se puede conseguir la paz si no se tiene este fundamento; pues todos los acuerdos entre los hombres esconderán una mala voluntad de fondo que cualquier dificultad hará quebrar.

En primer lugar debemos distinguir dos ámbitos de la paz: la interior y la exterior. La paz total debe incluir ambos aspectos. La paz interior lleva a la superación de los conflictos internos con la consecuencia de la serenidad y la ausencia de violencia ante los otros. La paz exterior no es una mera ausencia de conflictos -aunque esto sea necesario- pues debe llevar consigo una conquista de la justicia. Por lo tanto no sería suficiente si se redujera a un grupo social, o si la calma se debiese a una represión injusta y violenta, como de hecho se da en la actualidad en amplios sectores del planeta.

La paz tiene dos aspectos que conviene tener muy en cuenta: es un don de Dios, y también es una tarea humana.

1. La paz como don de Dios. Es frecuente en la Sagrada Escritura la promesa de la paz por parte de Dios, si los hombres cumplen unos requisitos mínimos, que fundamentalmente es la buena voluntad. Esta buena voluntad no basta para solucionar los conflictos, pues siempre puede surgir algún hombre o pueblo violentos, de los cuales convenga defenderse legítimamente. La promesa divina de la paz alcanza en primer lugar el interior de los hombres, pero se extiende también al exterior; por lo cual pedir e implorar la paz es una tarea necesaria. Con esta finalidad, Juan Pablo II se reunió en Asís, el 27 de octubre de 1986, con los representantes de muchas religiones para pedir a Dios por la paz.

"La paz es don de Dios. Quienes reciben en su corazón la buena noticia del Reino adquieren una visión del mundo y "de la vida; experimentan el perdón y el amor de Dios que les hace a su vez capaces de perdonar a los hombres como ellos mismos son amados y perdonados. Jesús exhorta a sus discípulos a amar a sus enemigos, a ser buenos con todos más allá de los límites de las exigencias y los derechos: Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso; perdonad y seréis perdonados; porque con la medida con que midáis seréis medidos. Por todo ello los pacíficos son llamados "hijos de Dios" y Jesús los proclama bienaventurados: "Bienaventurados los que buscan la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios"

(Instrucción Pastoral Constructores de la paz, 20-11-86, n. 34)

2. La paz como tarea humana. Es fácil detectar dificultades que se oponen al logro de la paz: el miedo a la fuerza del adversario, lo que llevaría, según el viejo aforismo latino -si vis pacem, para bellum-, a una acumulación de armas para defenderse y a una carrera de armamentos. Este criterio tiene parte de razón, pero no ahonda en las raíces de la paz o de la guerra, y si se le hiciera caso absoluto, las consecuencias, si se desatase un conflicto, serían gravísimas por la enorme fuerza que se hubiese podido acumular. Es difícil saber cuándo la carrera de armamentos es meramente defensiva o es producto de un ánimo de superioridad sobre aquél al que se le considera adversario, incluyendo en ocasiones deseos claramente agresivos.

"Sin embargo, desgraciadamente, aún vemos cómo sobre los pueblos reina como suprema ley la ley del temor, lo que les conduce a consagrar enormes sumas a los gastos militares. Y aseguran -y no hay razón para no creerles- que obran así no con planes ofensivos, sino para disuadir a los demás de toda agresión"

(Juan XXIII, PT, n. 128)

Otras dificultades están en considerar sólo los intereses propios sin tener en cuenta los de los demás, lo que conduciría a frecuentes conflictos. Esto es más grave si los demás son más débiles y no pueden defender sus derechos de una manera que no degrade su dignidad.

Otra dificultad es considerar sólo los aspectos materiales de la paz. Si se descuidan los aspectos espirituales será difícil un auténtico "desarme de las conciencias", que se hará aún más difícil si se propagan sistemas de pensamiento que induzcan a la violencia o al odio entre los hombres, cosa que suele ocurrir con todos los sistemas materialistas, que, al fin y al cabo, tienen su fundamento en el egoísmo.

"La paz, responsabilidad de los hombres. La paz, como todo don de Dios al hombre, debe contar con nuestra disponibilidad y colaboración. La conversión al Reino de Dios incluye necesariamente nuestro compromiso en favor de la paz. Este compromiso tiene unos contenidos y unas exigencias morales que podemos llamar "su verdad": justicia, amor, verdad, misericordia, especialmente con los pobres y los oprimidos. Los pacíficos del Evangelio son los que, además de -haber comprendido el designio de Dios, tratan de plasmarlo en el tejido de la historia: "No todo aquel que me diga Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial"

(Instrucción Pastoral, Constructores de la paz)

Superadas estas dificultades, la paz será un fruto del don de Dios y del esfuerzo de los hombres. No se puede pensar que sólo el esfuerzo del hombre la va a alcanzar. La experiencia demuestra lo contrario: nunca se ha hablado tanto de paz, y nunca ha habido tanta violencia. Pero tampoco es correcta una actitud quietista que se limite a esperar que la dé Dios, sin hacer nada. Dios la dará cuando los hombres pongan su buena voluntad. Se cumplirá entonces la promesa hecha por los ángeles la noche de Navidad: -Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad" (Lc. 2, 14).

22.3 La biblia, ¿paz o violencia?

Hay quienes ven en la Sagrada Escritura un apoyo a la violencia, a la guerra. ¿Es así?

22.3.1 Antiguo Testamento

Génesis 4, 1-16: Fratricidio de Caín. La muerte de Abel a manos de su hermano Caín es el primer hecho violento que aparece en la Escritura. El relato manifiesta lo odioso que es para Dios el homicidio. Sin embargo, Dios marca a Caín con una señal que no es un estigma infamante sino una marca que le protege para que nadie le haga daño. El texto deja ver claramente que no se puede contestar a la violencia con la violencia, con la venganza. El relato enseña que la rebelión del hombre contra Dios provoca la violencia del hombre contra el hombre. Lo más opuesto a esa violencia es el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

Éxodo: Desde más de un punto de vista puede decirse que las enseñanzas del Éxodo sobrepujan en variedad, amplitud y valor perdurable a las de cualquier otro libro del Antiguo Testamento. El libro nos presenta, en primer lugar, una serie de hechos violentos:

1. Violencia opresora de los egipcios sobre los israelitas: trabajos rudos, crueldades, infanticidio de los varones.
2. Moisés mata a un egipcio.
3. Aumento de las violencias contra los hebreos; por parte del faraón, ante la petición de Moisés de que los deje partir.
4. Como único medio de obligar a ceder al faraón endurecido, violencia progresiva de las plagas que envía Yavé, hasta culminar con el exterminio de los primogénitos de los egipcios.
5. Aniquilación del ejército del faraón en el mar Rojo.

Frente a todo esto:

1. El precepto tajante del Decálogo: "no matarás" (20, 13).
2. El precepto del Código de la Alianza: "quien hiera a un hombre de suerte que muera, morirá..." (21, 12).
3. "No hagas morir al inocente y al justo porque yo no absolveré al culpable de ello. (23, 7).

Para la interpretación de estos hechos hay que tener en cuenta los géneros literarios en que aparecen. La narración del Éxodo, valorada en sí misma, supone una intervención milagrosa de Yavé, aunque sea difícil precisar -hay que examinar con detención el género literario- en qué casos el escritor afirma el hecho milagroso.

Lo que interesa destacar es que no es la idea de violencia o castigo la que domina como fondo del cuadro que se nos dibuja, sino la de la superioridad de Yavé sobre los dioses egipcios. Lo esencial en el relato es la intervención milagrosa de Yavé para salvar a su pueblo. El autor no parece sentir la menor inquietud ante el evidente contraste entre la violencia de la liberación y la prohibición tajante de matar del Decálogo y del Código de la Alianza.

"En el Antiguo Testamento la acción liberadora de Yavé, que sirve de modelo y punto de referencia a todas las otras, es el Éxodo de Egipto, "casa de esclavitud". Si Dios saca a su pueblo de una dura esclavitud económica, política y cultura], es con miras a hacer de él, mediante la Alianza en el Sinaí, "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Éx. 19, 61. Dios quiere ser adorado por hombres libres. Todas las liberaciones ulteriores del pueblo de Israel tienden a conducirlo a esta libertad en plenitud que no puede encontrar más que en la comunión con su Dios.

"El acontecimiento mayor y fundamento del Éxodo tiene, por tanto, un significado a la vez religioso y político. Dios libera a su pueblo, le da una descendencia, una tierra, una ley, pero dentro de una Alianza y para una Alianza. Por tanto, no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado."

(Instrucción Pastoral Libertad cristiana y liberación, 22-111-86, n. 44)

Levítico: En el capítulo 19 aparece una serie de leyes que regulan la vida social y doméstica de los israelitas, a quienes se inculca la necesidad de la santidad como requisito de amistad con Dios. El versículo 18 prohíbe la venganza y el rencor con el mandato divino: "amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yavé". Estas indicaciones sobre los deberes para con el prójimo se inspiran directamente en el Decálogo. Disposiciones parecidas encontramos en todas las legislaciones del Pentateuco.

Números (31, 1-54): Ahí se cuenta la matanza de los madianitas por mandato de Yavé. Como contraste, en Números 35 y por mandato divino se establecen las llamadas ciudades de refugio donde podían protegerse los homicidas involuntarios para que no fueran muertos antes de comparecer a juicio.

Deuteronomio: En el capítulo 5 se repite el precepto tajante del Decálogo: "no matarás". Pero en Deuteronomio 7, 1-26 nos encontramos con que Yavé ordena el exterminio de los cananeos mediante la aplicación del anatema.

Para entender esos contrastes que aparecen en el texto sagrado conviene situarlos dentro del cuadro de la religión de Israel y del estilo literario del autor.

Así, el autor sagrado lo atribuye sólo directamente a Dios tanto si se trata de fenómenos naturales como si se trata de decisiones humanas: "Yavé me ha hecho estéril." (Gén. 16, 2); "Yavé endureció el corazón del faraón." (Éx. 9, 12), etc. Se trata en realidad de un artificio literario que expresa la proximidad de Dios con Israel, y no de una afirmación realista.

La justicia de Dios se manifiesta en los castigos que envía al inicuo. En cuanto a su severidad, que a veces desconcierta, hay que tener en cuenta, por un lado, que la doctrina de la vida futura no había sido aún revelada y convenía mostrar como nada quedaba sin premio o sin castigo en esta tierra; por otro, y de manera especial, la dureza de la vida y de las costumbres.

En efecto, los hebreos, como los asirios, eran despiadados en su modo de llevar la guerra. Así, por ejemplo, la matanza ordenada por Moisés (Números 31, 1-49) fue un acto de verdadera ferocidad. Pero para juzgarlo lo hemos de situar en su ambiente histórico y ponerlo en conexión con los incidentes que se narran en Números 25. Como el sentido de responsabilidad colectiva era muy fuerte, la culpabilidad recaía sobre toda la colectividad. Esto nos explica también la costumbre del anatema o entredicho, que en la práctica significaba la muerte de los cautivos en batalla y la confiscación o destrucción de sus bienes. El anatema no fue una norma moral que autorizaba la crueldad, sino un decreto inescrutable de Dios, adaptado a la ejecución de sus designios y a las circunstancias de la época.

Lo señalado en el Pentateuco es una muestra de lo que el Antiguo Testamento expone sobre la violencia. Los restantes libros no aportan cambios substanciales.

22.3.2 Nuevo Testamento

Una lectura detenida e imparcial de los textos del Nuevo Testamento pone también de manifiesto que la actitud de violencia revolucionaria no encuentra en ellos ningún apoyo. La afirmación gratuita según la cual, en la situación histórica actual, el cristiano ha de ser necesariamente un revolucionario no encuentra ningún fundamento en los escritos del Nuevo Testamento.

Sin embargo, también en el Evangelio aparecen algunos contrastes, que se resuelven sin dificultades teniendo en cuenta los diversos matices con que se utiliza la palabra violencia. Hay una violencia positiva o uso razonable de la fuerza en orden a la propia superación, a la legítima defensa o cuando se hace necesaria para la protección de los inocentes. Pero aun en estos casos en que es legítima hay que emplearla con serenidad interior, siguiendo los consejos de San Pablo:

"Si os airáis no pequéis; no se ponga el sol sobre vuestra ira, ni deis ocasión al Diablo (...) toda acritud, ira, cólera, gritos, maledicencia y cualquier clase de maldad desaparezcan entre vosotros"

(Ef. 4, 26 y ss.)

Hemos de distinguir este tipo de violencia del uso indiscriminado e injusto de la fuerza o violencia en sentido estricto que, como hemos dicho, no tiene ningún punto de apoyo en el Nuevo Testamento. Así, San Juan Bautista aconseja a los soldados que le preguntan lo que tienen que hacer: "abstenerse de toda violencia" (Lc. 3, 14). Cristo perfecciona la ley antigua en ese código moral del cristiano que es el sermón de la montaña. El espíritu de las Bienaventuranzas es todo lo contrario a la violencia (cfr. Mt. 5, 3 y ss.; Lc. 6, 20-23). Cristo rechazó claramente comprometerse en la lucha de su tiempo por la independencia. En cambio, con su vida y su muerte hizo posible una transformación interior del hombre y, si éste responde, entonces sí que es capaz de llevar al mundo, pacíficamente y desde dentro, una mayor justicia y solidaridad nacional e internacional.

22.3.3 Interpretación del mensaje bíblico

La Sagrada Escritura presenta contrastes, pero en todo caso hay que destacar un hecho muy interesante: en las prescripciones éticas de la Biblia para regular la conducta del hombre, jamás se manda la violencia. El hombre no debe ser violento por propia iniciativa. Puede serlo en los casos en que Dios se lo pide por un motivo superior. Estamos, como fácilmente se ve, en dos planos distintos: el plano del actuar divino y el plano del actuar humano. En éste, la Sagrada Escritura no presenta ninguna contradicción: no hay ninguna "recomendación" -todo lo contrario- de ejercitar la violencia.

La Biblia apoya la razón al indicar por qué la violencia injusta es desastrosa: desacraliza la persona y deshace la convivencia. Matar separa de Dios y separa del prójimo. La violencia es el exterminio del diálogo. Es la historia de Caín y, si bien es verdad que Dios le protege de la venganza, a pesar de ser un asesino, Caín queda en soledad: "y salió Caín de la presencia de Yavé."

Sin embargo, de acuerdo con la Biblia, cabe también una violencia razonable que impide que prevalezcan el desorden y la injusticia. Es la que ejerce la autoridad, el magistrado, tal como explica San Pablo en la carta a los Romanos (cfr. 13, 1 y ss.).

San Pablo advierte que hay situaciones en que no se puede desarmar la violencia de otro con el amor, a lo más, impedir la maldad mediante el freno de la violencia. En la actual situación de la humanidad caída, la legítima defensa del orden justo y de la vida pueden exigir el ejercicio de una violencia ordenada y proporcionada. Pero el ideal, para San Pablo, seguirá siendo la paz: "A ser posible y en cuanto de vosotros dependa, tened paz con todos" (Rom. 12, 18).

En la Biblia, la violencia tiende siempre a la reconciliación, al perdón y al amor. La violencia es siempre infecunda si no consigue la reconciliación, si no alcanza el retorno al diálogo en el amor.

22.4 Reflexión ética sobre la guerra

La doctrina tradicional del Magisterio ha venido manteniendo la licitud de la guerra en casos extremos. ¿Puede sostenerse hoy esta doctrina de modo absoluto? Juan XXIII, en la *Pacem in terris*, decía ya en aquellos años que "resulta un absurdo pensar que la guerra sea un medio apto para restaurar el derecho violado" (n. 127). La razón que aducía es la terrible potencia destructora de los actuales armamentos, que pondrían en peligro a la propia humanidad, por lo que pedía que cesase la carrera de armamentos (cfr. PT, n. 111).

"En una situación como la que vivimos es muy difícil que se den las condiciones mínimas para poder hablar de una guerra justa. La capacidad de destrucción de las armas modernas, nucleares, científicas y aun convencionales, escapa a las posibilidades de control y proporción. Por ello hay que tender a la eliminación absoluta de la guerra y a la destrucción de armas tan mortíferas como las armas nucleares, biológicas y químicas. Esto no será posible sin un cambio de conciencia que lleve a rechazar la guerra y extirpar las injusticias que la alimentan; es preciso llegar al desarme de las mismas conciencias."

(Instrucción Pastoral Constructores de la paz, 20-11-86, n. 52)

El Concilio Vaticano II defendía la posible licitud de una guerra para defenderse de una agresión injusta, siempre que fuera una guerra geográficamente circunscrita y limitada al llamado armamento convencional. Pero como, por otra parte, la interdependencia a nivel mundial es tan grande, cualquier conflicto bélico corre el peligro de generalizarse y éste añade otra dificultad para poder justificar hoy día ningún tipo de guerra, El Concilio deseaba que, por acuerdo de las naciones, pudiera llegar a prohibirse absolutamente la guerra (cfr. GS, n. 82).

La carrera de armamentos no es adecuada para proteger la paz; supone, además, enormes gastos, que se podrían emplear en remediar las miserias que pasa una gran parte de la humanidad (cfr. GS, n. 81). Todo esto lo reafirmó Juan Pablo II en su discurso a la ONU (2-X-79).

A la guerra se puede comparar el terrorismo que cobra continuamente vidas humanas y pone en peligro las instituciones sociales y la estabilidad política. Las autoridades públicas han de tener la preocupación de luchar contra él y de establecer acuerdos entre los gobiernos para erradicar del mundo esta forma criminal de violencia (cfr. GS, n. 82; Juan Pablo II en Irlanda, 29-IX-79).

22.5 La construcción de la comunidad humana

"Es necesario añadir que una política de paz debe inspirarse hoy en una solidaridad internacional y planetario. Estos horizontes de solidaridad tendrían que ser el auténtico objetivo de la investigación y del avance industrial, así como de las relaciones y pactos de colaboración entre los pueblos. Ésta es la condición para que los avances técnicos y políticos de la humanidad resulten acordes con los planes de Dios y puedan dar lugar a un verdadero progreso material y moral, cuantitativo y cualitativo, de la humanidad."

(Instrucción Pastoral Constructores de la paz, 20-11-86, número 73)

La construcción de una gran comunidad humana es una empresa en que ha de colaborar la humanidad entera. Para ello es necesario que todos los pueblos, a través de las instituciones internacionales, muestren su solidaridad y se esfuercen, según sus posibilidades, en acudir a remediar aquellas situaciones que no permitan una vida digna, para promover así el progreso en todas partes (cfr. GS, n. 84).

"Nosotros queremos afirmar solemnemente que la paz es necesaria, que la paz es posible, que es obligatorio para todos hacer cuanto dependa de nosotros para que sea pronto una realidad. Hay que resaltar que está ganando terreno la conciencia de que la reconciliación, la justicia y la paz entre los individuos y entre las naciones no son simplemente una llamada dirigida a unos cuantos idealistas, sino una verdadera condición para la supervivencia de la misma vida."

(Instrucción Pastoral Constructores de la paz, 20-11-86, número 23)

El Concilio enfoca esta colaboración desde dos perspectivas: el campo de lo económico y el del crecimiento demográfico.

22.5.1 Colaboración en el campo económico

En este campo existen excesivas desigualdades y una serie de dependencias inadmisibles -colonialismo económico- a pesar de que casi todos los pueblos gozan de una independencia política, al menos aparente.

Para establecer un nuevo orden económico universal es imprescindible un diálogo sincero, como Pablo VI pedía en la encíclica *Ecclesiam suam*. Pero este diálogo debe ir además acompañado de medios económicos y para ello, el mismo Papa, en la encíclica *Populorum progressio*, proponía la fundación de un fondo internacional, alimentado en gran parte por la reducción de los gastos militares (n. 51). El Concilio Vaticano II insistía en este diálogo (cfr. GS, n. 92).

La colaboración económica debe ajustarse a ciertas normas:

1. Los países en vías de desarrollo no pueden esperar que todo se lo den hecho desde fuera. Son ellos mismos, sus ciudadanos y sus gobiernos, quienes han de buscar las soluciones teniendo en cuenta que el progreso surge del trabajo y de la preparación de los propios pueblos. Entonces es cuando podrán pedir ayuda para llevar a cabo esos proyectos (cfr. GS, número 86, a).
2. En este cometido deben ser ayudados por los pueblos ya desarrollados; éstos han de cuidar que en el modo de desarrollar el comercio se les ayude realmente, de manera que crezca su riqueza y no de modo que -dada vez se empobrezcan más (cfr. GS, 86, b).

3. La comunidad internacional debe cuidar que las ayudas sean invertidas con la mayor eficacia. Para ello debe fundar las instituciones capaces de ordenar de modo justo el comercio internacional y prestar ayudas de tipo técnico, cultural, etc. (cfr. GS, n. 86, c).
4. En algunas circunstancias habrá que revisar las estructuras, ofreciendo soluciones técnicas, pero teniendo siempre en cuenta que es el hombre y su dignidad lo que siempre debe prevalecer (cfr. GS, n. 86, d y RH n. 16).

22.5.2 Colaboración en el campo demográfico

Es un hecho de nuestros días que, con frecuencia, los países más pobres por su subdesarrollo se ven, además, agobiados por un crecimiento muy rápido de población. Es, en cierta manera, la contrapartida de lo que ocurre en algunas sociedades opulentas que se ven en peligro por la disminución y envejecimiento de su población. El problema es real, pero se ha exagerado premeditadamente, y es perfectamente resoluble, como decía Pablo VI, trayendo más alimentos a la mesa de la humanidad en lugar de tratar de reducir el número de comensales.

Debe ser protegido el derecho de las familias a determinar el número de hijos que desean, para lo cual deben tener una buena formación moral y recibir un conocimiento científico sobre métodos de probada seguridad médica y moral que les ayude a tomar su decisión en conciencia. Hay que conseguir también que, de acuerdo con su decisión, puedan traer al mundo los hijos que ellos deseen y Dios les envíe, y educarlos dignamente (cfr. GS, n. 87 y Juan Pablo II, FC, n. 30).

A nivel político hay que respetar también la autonomía de los gobiernos de cada país para solucionar sus propios problemas. Además, la comunidad internacional ha de fomentar las ayudas a los pueblos que más lo necesiten y no imponer condiciones, como el control de natalidad u otras parecidas, pues esas ayudas deben hacerse pensando en el bien de quienes las reciben.

Juan Pablo II ha insistido en esta colaboración solidaria como una obligación moral, pues cada pueblo debe preocuparse del bien de los otros. Así se facilita el camino para que desaparezcan el odio y la injusticia, y se abran esperanzas de realización del reino de Dios.

"La solidaridad internacional es una exigencia de orden moral que no se impone únicamente en el caso de urgencia extrema, sino también para ayudar al verdadero desarrollo. Se da en ello una acción común que requiere un esfuerzo concertado y constante para encontrar soluciones técnicas concretas, pero también para crear una nueva mentalidad entre los hombres. De ello depende en gran parte la-paz del mundo.

"Las desigualdades contrarias a la justicia en la posesión y el uso de los bienes materiales están acompañadas y agravadas por desigualdades también injustas en el acceso a la cultura. Cada hombre tiene un derecho a la cultura, que es característica específica de una existencia verdaderamente humana a la que tiene acceso por el desarrollo de sus facultades de conocimiento, de sus virtudes morales, de su capacidad de relación con sus semejantes, de su aptitud para crear obras útiles y bellas. De aquí se deriva la exigencia de la promoción y difusión de la educación, a la que cada uno tiene un derecho inalienable. Su primera condición es la eliminación del analfabetismo."

(Instrucción Libertad cristiana y Liberación, nn. 91 y 92)

22.6 La lucha cristiana por la paz

La amplitud de la lucha por la paz es una tarea que debe comprometer a todo cristiano. Para poder realizarla es necesario un diagnóstico de los males que aquejan a la sociedad y a los hombres concretos.

Si la raíz más honda es el pecado, sería vano el esfuerzo por la paz que no incluya una reconciliación con Dios en cada hombre. Esta reconciliación debe ser renovada continuamente, pues la tendencia al mal es una constante humana que no conviene menospreciar. El modo incluye recurrir a la ayuda divina a través de los Sacramentos, especialmente el de la Penitencia.

Después de estos medios principales convendrá que se estudien bien los complejos problemas económicos y políticos de la sociedad humana. Sin competencia profesional, hablar de paz y de justicia no pasaría de ser buenos deseos, pero las soluciones no llegarían. La conciencia de la capacidad que Dios ha dado al hombre para solucionar sus problemas proporciona un optimismo objetivo. De hecho, es notorio ver cómo muchos de los problemas que aquejaban a nuestros antepasados han sido solucionados con el desarrollo de la técnica en sus diversos aspectos; como es patente en la agricultura, el comercio y la educación.

"El sentido de la fe percibe toda la profundidad de la liberación realizada por el Redentor. Cristo nos ha liberado del más radical de los males, el pecado y el poder de la muerte, para devolvernos la auténtica libertad y para mostrarnos su camino. Éste ha sido trazado por el mandamiento supremo, que es el mandamiento del amor.

"La liberación, en su primordial significación que es soteriológica, se prolonga de este modo en tarea liberadora y exigencia ética. En este contexto se sitúa la doctrina social de la Iglesia que ilumina la praxis a nivel de la sociedad.

"El cristiano está llamado a actuar según la verdad y a trabajar así en la instauración de esta "civilización del amor", de la que habló Pablo VI. El presente documento, sin pretender ser completo, ha indicado algunas de las direcciones en las que es urgente llevar a cabo reformas en profundidad. La tarea prioritaria, que condiciona el logro de todas las demás, es de orden educativo. El amor que guía el compromiso debe, ya desde ahora, generar nuevas solidaridades. Todos los hombres de buena voluntad están convocados a estas tareas, que se imponen de una manera apremiante a la conciencia cristiana.

"La verdad del misterio de salvación actúa en el hoy de la historia para conducirla a la humanidad rescatada hacia la perfección del Reino, que da su verdadero sentido a los necesarios esfuerzos de liberación de orden económico, social y político, impidiéndoles caer en nuevas servidumbres."

(ibíd., n. 99)