

EL DESAFÍO CULTURAL DEL SIGLO XXI

José Rodríguez Iturbe

La cultura dominante

Estudios recientes¹ ponen de relieve como, en pleno auge de la globalización, puede constatarse una pérdida de las identidades acompañada con una sensación creciente de incertidumbre generalizada. El siglo XXI parece requerir, si se desea que sea armónico, pacífico y justo (en la medida imperfecta en que históricamente puede alcanzarse la armonía, la paz y la justicia), la redefinición (que no la eliminación) del Estado, el vigor institucional de las sociedades (comenzando por el reforzamiento de la institución social básica, la familia, tan deliberadamente golpeada por la mercantilización de la *cultura de la muerte* [antinatalismo, aborto, prostitución, pornografía, hábitos *contra natura*] y por cierta burocracia onusiana [de la ONU] a su servicio), la reformulación de las relaciones no prioritariamente monetaristas entre economía y cultura, etc. Se plantea, nada menos y nada más, que la búsqueda de *nuevas dialécticas sociales y políticas* y la superación del individualismo liberal, proclamado como falso dogma, en base a supuestos economicismos, a la caída del mundo bipolar, al fin de la guerra fría.

El mundo de la postguerra fría es el mundo de la hegemonía de los Estados Unidos. Ya, con la globalización, no se habla de gobierno mundial sino de gobernabilidad²; y, como ha sido destacado, dadas las características histórico-políticas del comportamiento norteamericano, lucen difíciles aunque necesarias, las relaciones y el buen entendimiento (algunos llegan a hablar de matrimonio) entre la ONU y los Estados Unidos³.

El individualismo liberal proclamó, con perseverancia digna de mejor causa, un malthusianismo fundamentalista, que contribuyó a la

¹ Cfr. el conjunto de ensayos agrupados en los volúmenes del *RAMSES 2000 (L'entrée dans le XXI^e siècle)*, París, 1999, y del *RAMSES 2001 (Les grandes tendances du monde)*, París, 2000, editados por el IFRI (Institut Français des Relations Internationales) bajo la dirección de Thierry de MONTBRIAL y Pierre JACQUET .

² Cfr. MONTBRIAL, T. de, *Perspectives à la fin du millénaire*, en *RAMSES 2001*, cit., p. 11.

³ Cfr. MOÏSI, D., *États-Unis: le wilsonisme à l'épreuve de la mondialisation*, en *RAMSES 2001*, cit., pp. 183 y ss; particularmente, pp. 187 y ss.

degradación personal y familiar y a la extensión social de la violencia en las naciones que aspiraban a un mayor bienestar (las de América Latina son buen ejemplo de ello). Las sociedades del bienestar dejaron de atender a la verdad de la persona y se dedicaron a imponer el darwinismo socio-económico y político con una desgraciada ingravidez ética.

Así, por ejemplo, la reducción del concepto de *familia* al de *pareja estable* ha ‘permitido todas las desgraciadas combinaciones de *género* que la imaginación pueda aportar⁴. Ya la familia, para estos heraldos de la decadencia de un Bajo Imperio en el *fin de la historia*, no está formada por la unión estable del varón y la mujer, para la procreación y la mutua ayuda, con vínculos perdurables durante toda la vida de los cónyuges, aportados por la ley natural y la ley de Dios, sino que la *pareja* admite, al menos, cinco acepciones (varón-mujer, varón-varón, mujer-mujer, varón-mujer bisexual, varón bisexual-mujer). La concesión del derecho de adopción a las parejas homosexuales en Europa garantiza la corrupción temprana del niño adoptado. Los escenarios de la llamada *post familiar family* lindan con toda una tipología de las aberraciones. Ellos, sin embargo, se proclaman y difunden laudatoriamente, en base al fundamentalismo secularista de lo *políticamente correcto*, enarbolados por minorías fanatizadas e intolerantes, dedicadas, en su tarea respaldada por dinero y poder, a preparar el más tremendo estallido de violencia.

⁴ Fernando LÁZARO CARRETER, de la Real Academia Española de la Lengua, escribía en su artículo *Visperas Navideñas*, (en *El País*, n. 1675, Madrid, 3 diciembre 2000), hablando de las agresiones al idioma, se refería a la expresión *violencia de género*, y decía: “También he procurado enterarme sobre qué hace aquí ese *género*, y de las averiguaciones resultan probados los siguientes hechos: a), en inglés, el vocablo *gender* significa, a la vez, ‘género’ y ‘sexo’; sabemos todos que, en las lenguas románicas, estos términos tienen significados muy distintos, gramatical el uno y biológico el otro. Y que, además, no siempre se corresponden: *criatura*, *personaje* o *víctima*, voces gramaticalmente femeninas, pueden nombrar indistintamente a un varón o a una mujer; a la inversa, *marimacho*, palabra de género masculino ordinariamente, se aplica sólo a mujeres; y *cocinilla*, diminutivo del femenino *cocina*, sirve para descalificar a un varón ‘que se entromete en cosas, especialmente domésticas, que no son de su incumbencia’, según la Academia; un *encanto*, vocablo masculino, puede remitir tanto a una dama como a un caballero; y un *solete* será una cosa u otra según hablen de él o de ella; b) en el Congreso sobre la Mujer celebrado en Pekín en 1995, los traductores de la ONU dieron a *gender* el significado de ‘sexo’; así incluían también a los transexuales, que, siendo hombres de cuerpo, se sienten mujeres, o a la inversa: también se ceba la violencia contra sus personas”. Y agrega: “La solución, inmediatamente aceptada por algunos siervos de la lengua inglesa, satisfará, tal vez, a quienes tienen que vivir en tal contrariedad, y sería aceptable si no hiriera el sentimiento lingüístico castellano (y catalán, portugués, italiano, francés, etcétera) donde se diferencian muy bien cosas tan distintas como son el género y el sexo. (...) Hablar de violencia de género parece demasiada sumisión a los dictados de la ONU, autora de tantos desmanes lingüísticos”.

Sobre la *coalición ideológica del género*, cfr. el amplio y excelente desarrollo de SCHOOYANS, M., en *L'Évangile face au désordre mondial*, Paris, 1997, sobre todo el cap. II, pp. 35-49. Esta obra tiene el Prefacio del Cardenal Joseph Ratzinger.

Ya se ha pasado de la teoría a los hechos. En Holanda, por ejemplo, el Parlamento aprobó una ley que en expresión del Cardenal Adrian Simonis, Obispo de Utrech, “degrada el matrimonio”. La misma resultó aprobada en la Cámara de Diputados en septiembre del 2000 y definitivamente aprobada en el Senado (49 a favor; 26 en contra) en diciembre del 2000. El nuevo texto legal aprueba el matrimonio entre personas del mismo sexo y ofrece a tales parejas la posibilidad de adoptar niños. La iniciativa legal correspondió al gobierno de la alianza entre socialistas y liberales del gobierno del Primer Ministro Wim Kok. También por iniciativa gubernamental, en Holanda, desde fines de noviembre del 2000, se había legalizado la eutanasia (que, al parecer ya se aplicaba *de facto* desde hacía un tiempo, con absoluta tolerancia gubernamental) incluso para los niños⁵.

En Gran Bretaña, el 19 de diciembre del 2000, fue aprobada (con una amplia mayoría en la Cámara de los Comunes: 366 a favor y 174 en contra), una ley que autoriza la experimentación con embriones humanos y utilizarlos como materia prima en tratamientos médicos. La ley establece como condición para traficar con fetos que tengan menos de 14 días. El Obispo Elio Sgreccia, Director del Instituto de Bioética de la Universidad de Roma y Vicepresidente de la Academia Pontificia para la Vida, declaró en *Radio Vaticana* que la decisión de los Comunes constituye “uno de los hechos más catastróficos de este final de milenio, pues legitimar con objetivos experimentales la supresión de criaturas humanas, representa un trauma para la humanidad que se presenta por primera vez”. Sgreccia añadió: “Para producir las así llamadas *células madres* (o estaminales) que deberían servir para curar a otras personas –algo que todavía está por demostrarse- se suprimen seres humanos. No se trata simplemente de un órgano que es extraído de un ser humano para ser trasplantado a otro. Nos encontramos aquí ante la supresión de seres humanos para sacar células que serán injertadas en organismos adultos”. Al señalar que la iniciativa británica viola las convenciones europeas en materia de bioética, el Vicepresidente de la Academia Pontificia para la Vida dijo que, al parecer “los Estados europeos han redactado inútilmente convenciones para prohibir la experimentación del hombre sin su consentimiento”. Lo que no vaciló en calificar como “hecho delictivo y catastrófico para el futuro de la humanidad” no es percibido, tristemente,

⁵ Cfr. *La Religión*, n. 41.088, Caracas, sábado 23 de diciembre de 2000.

como tal por la opinión pública. “Se ha querido justificar la propuesta afirmando que los embriones antes de 14 días no serían seres humanos – declaró el Obispo Sgreccia-, pero aquí, desde mi punto de vista, se da, además de un delito contra la vida, un delito contra la verdad. Se ha hecho a propósito una proposición pseudocientífica afirmando que no son seres humanos. Pero ¿por qué serían hombres después del decimotercer día y no antes. En estos días en los que celebramos el valor de la vida humana al pensar en el Hijo de Dios que se hizo hombre [la declaración fue hecha en vísperas de la Navidad], la conciencia cristiana tiene que ser consciente de que no puede callar ni permanecer indiferente, pues resulta necesario cancelar esta decisión de la historia europea. Si no se da marcha atrás, supone un torbellino que engullirá a seres humanos”⁶.

No se puede, sin que ello traiga terribles consecuencias, pretender sustituir a Dios, ni negarlo con una prepotencia tal que termina, en la práctica histórica, por aniquilar la dignidad humana. Y cuando se pretende dictar a la naturaleza leyes, ignorando o violando sistemáticamente aquellas que le dio su Creador, la misma naturaleza, más pronto que tarde, recuerda a los soberbios que carecen absolutamente de originalidad, pues basta para encontrar la pauta de su acción releer en el Génesis la tentación que precede a la caída de nuestros primeros padres, Adán y Eva (aquel *seréis como dioses*, que susurró el Maligno).

La recesión demográfica

La primera de las consecuencias, para el inicio del siglo XXI, parece ser la *recesión demográfica planetaria*, con una sub-fecundidad y una hiperlongevidad en las grandes naciones industrializadas, que poseen (cada día con características más graves) unas pirámides poblacionales absolutamente invertidas. Los países industrializados de la Europa Occidental, Estados Unidos y Canadá, y, por supuesto (incluso con índices más agudos) Japón, encontrarán, ya a mediados del siglo XXI, serios problemas para mantener el funcionamiento de sus economía y, con ello, para mantener las primacías regionales y mundiales en el orden político y militar. El riesgo, por tanto, no deriva del surgimiento de poderes paralelos y antagónicos, sino de la propia vulnerabilidad derivada de pirámides poblacionales invertidas, buscadas deliberadamente bajo la luz de erróneo faro del egoísmo individualista.

⁶ Cfr. *La Religión*, n. 41.090, Caracas, martes 26 diciembre de 2000.

Parece, además, generalmente admitido que, hasta bien entrado el siglo XXI, el 95 % del crecimiento poblacional tendrá lugar en los países en vías de desarrollo. África, p. e., que para 1950 tenía una población total que era sólo la mitad de la población de Europa, tendrá para el 2.025 *tres veces más* población que el Viejo Continente. América Latina será, para entonces, el continente más *urbanizado* -entre el 75 y el 85 % de su población vivirá en ciudades- y estarán en su geografía las dos megaciudades más pobladas del planeta: México (24,4 millones de habitantes) y Sao Paulo (23,6 millones de habitantes) ⁷.

Sobre una muestra de 59 países ⁸ de la segunda mitad de los 90, los datos por regiones muestran, sin embargo, la extensión política de la mentalidad antinatalista difundida por la ideología liberal de mercado.

En las referencias a 16 países de Europa Occidental, sólo 2, Austria (1,3 %) y Turquía (1,8 %) superan el 1 % en crecimiento poblacional. 4 (Bélgica, Grecia, Portugal e Italia) están en 0 %. En 0,2 % aparecen 2 (Finlandia y España). En 0,3 %, 4 (Francia, Irlanda, Suecia y el Reino Unido). En 0,4 % sólo Dinamarca. En 0,5 % sólo Noruega.

En la Europa Central y Oriental el reflejo estadístico es aún más lamentable. Tienen, en efecto, crecimiento negativo 5 países (Estonia, -0,6 %; Letonia, -1,4 %; Bulgaria, -0,4 %; Rumania, -0,2 %; y Rusia, -0,1 %). Tienen crecimiento 0 % tres países (República Checa, Hungría y Eslovaquia). Llega al 0,1 % Lituania; al 0,2 % Polonia; y al 0,3 % Ucrania.

En la América del Norte aparecen Estados Unidos con 1 % y Canadá con 1,3 %.

En la Región Asia-Pacífico los datos son los siguientes: Sólo Malasia (2,6 %) y Pakistán (2,7 %) superan el 2 %. Con el 2 % aparecen la India, Filipinas, Singapur y Vietnam. Superan el 1 sin llegar a 2 tres países: Indonesia (1,7 %), Tailandia (1,3 %) y Australia (1,1 %). En el

⁷ Cfr. KENNEDY, P., *Preparing for the Twenty First Century*, New York, 1993, pp. 26 y ss. También JUNTA INTERAMERICANA DE DEFENSA, Comisión Transitoria de Seguridad Hemisférica, *Aportes para definir el concepto de Seguridad Hemisférica*, cit., ibidem.

⁸ Cfr. *The World in the 1997*, publicación edit. por *The Economist*, London 1996, pp. 83-90. La muestra estadística es de 60 países, pero en los índices de el Líbano, no se señalan las variantes de la población.

1 % está Nueva Zelanda. Y bajo el 1 % China (0,8 %), Kazastán (0,6 %), Corea del Sur (0,9 %), Taiwan (0,9 %), Japón (0,2 %) y Hong Kong (0,2%).

De los 4 países de América Latina reseñados el de más alto crecimiento poblacional es Venezuela (1,9 %), seguido de México (1,8 %), Colombia (1,6 %) y Chile (1,5 %).

En el África sub-sahariana los porcentajes, vistos los anteriores, son comparativamente altos: Zimbabwe, 3 %; Nigeria, 2,8 %; y Sur África, 2,5 %. En África del Norte y Medio Oriente la muestra indica, excepto en Israel, una tendencia de crecimiento poblacional superior al promedio mundial. Estos son los datos en orden decreciente: Arabia Saudita, 3,5 %; Jordania, 3 %; Irán, 2,9 %; Argelia, 2,8 %; Irak, 2,3 %; Egipto, 2,1 %; e Israel 1,7 %.

El problema que representa a corto y mediano plazo para las economías de los países industrializados el decrecimiento real de sus poblaciones es muy grande. Además, la vulnerabilidad que tal decrecimiento les genera respecto a los grandes flujos migratorios (controlados o no; legales o ilegales) es ya un fenómeno de cierta magnitud en los Estados Unidos y en Europa Occidental.

El temor, la inestabilidad y la violencia

Por ello (a no ser que se produjera un viraje radical de tendencias lo cual, desgraciadamente, no parece previsible), la globalización actual difícilmente llevará al *desarrollo sustentable* y a la *superación de las desigualdades*. El siglo XXI se inicia con tal herencia de violencias y genocidios y con tal actitud revulsiva frente a la verdad, por parte de algunas *élites* dirigentes y ciertas opiniones públicas, que el Occidente (hasta ahora regido en todos los campos por los países altamente industrializados) puede experimentar, paradójicamente en pleno ámbito de la *sociedad de información*, una inseguridad rayana en el temor colectivo, sin que ello (hasta ahora, aparentemente) lo conduzca a la búsqueda de la nueva regulación social que permita asentar la paz sobre la justicia en el marco de las relaciones sociales e internacionales.

Los avances tecnológicos y las nuevas capacidades derivadas de la información no aseguran al hombre contemporáneo contra la violencia. El acceso a la *sociedad de información* o la marginación respecto a ella producirá, sin duda, una *nueva geografía*. Ella, sin embargo, no supondrá, por sí misma, la eliminación de la violencia antihumana, sino una *nueva ubicación geográfica de la violencia*.

Lo más triste y peligroso es que no resulta exceso de imaginación suponer que la búsqueda de la paz se pretenderá (equivocadamente) por los detentadores máximos del bienestar y de la información en un enclaustramiento que los aisle de los problemas. Ello no será posible porque su bienestar y su poder tecno-científico en el marco de la *sociedad de información* están en relación directa con su vinculación y capacidad real de ejercicio de su poder de negociación en todos los ordenes con el mundo que no posee las claves de su preeminencia.

Pareciera, por tanto, que la entrada al siglo XXI se hace bajo el signo de la inestabilidad y bajo el riesgo de violencia generalizada en un marco de desigualdades crecientes. Una de las mayores paradojas de la *sociedad de la información* está en que el impacto organizacional y económico generado por todos los avances comunicacionales no ha contribuido, de manera sustancialmente positiva, a la personalización de las relaciones y a la auténtica humanización comunitaria de la vida social y política. La grandeza material y la miseria moral de las grandes democracias de las naciones altamente industrializadas, en las cuales las ventajas comparativas de la *sociedad de la información* están mucho más extendidas. Ello supone un reto a la renovación espiritual y cultural de un mundo anímicamente empobrecido.

La *sociedad de la información* pareciera significar el *canto del cisne* de la modernidad y la posmodernidad. Cuando William Ophuls hablaba de la *entropía moral* hacía referencia paradigmática a la *revolución filosófica* de Hobbes, a la *política burguesa* de Locke, a la *economía de mercado* de Smith y a la *crítica paradójica* de Marx. Para él esa *entropía moral* suponía la destrucción de la sociedad civil y expresaba la tragedia de la política de la modernidad⁹. Este mismo autor ha hablado del *barbarismo electrónico*, uno de cuyos nefastos efectos había sido la desvirtuación del auténtico pluralismo en hiperpluralismo y en un

⁹ Cfr. OPHULS, W., *Requiem for Modern Politics*, Boulder, 1997, pp. 29-56.

faccionalismo favorecedor de la anomia y la disgregación social. La utilización sin un sentido ético del poder de los *mass media* ha provocado, a menudo, no sólo la ausencia de la clásica *areté* ciudadana, como fuerza virtuosa que lleva al recto comportamiento social, sino la muerte misma del ciudadano; porque un ciudadano sin *sindéresis* es una contradicción en los términos. La falta de sentido ético en la utilización de los *mass media* ha llevado, en muchas de las democracias modernas, a la destrucción de la razón política.

Ophuls habla de la *afluencia falaz*¹⁰ y de la *abundancia fraudulenta*¹¹, así como del paradójico empeño de racionalizar el irracionalismo¹², producto del vértigo espiritual y del nihilismo cultural¹³. Indica, también, cómo la abundante información y la idiotez cultural pueden no ser antagónicas¹⁴; y cómo, sofisticadamente, avanzábamos hacia lo que, con gran carga irónica, denomina el Reino de Ignorancia Universal¹⁵.

La idolatría ha sustituido a la ideología y, en medio de todo el avance tecno-científico de la sociedad de la información, estamos contemplando el pase del racionalismo despótico al despotismo político¹⁶. Ophuls utiliza una semántica llamativa y atrayente. En la sociedad de la información el intento de una democracia sin valores, la pretensión de imponer una ética relativa (no absoluta) y subjetiva (no objetiva) conduce a una dialéctica intrínsecamente totalitaria propia del *Estado Psicópata*. Porque el *Despotismo Democrático* (*aggiornamento* modernista del *Despotismo Ilustrado*) se afina en una visión cromegálica y tutelar del poder, donde no importa tanto que el poder esté cimentado en la *auctoritas* sino que se apoye en la *Nomenklatura* democrática. La tragedia del liberalismo individualista propio de la modernidad y de la posmodernidad se plasma a menudo en la reducción de la gobernabilidad, como desafío político, a la simple administración. La administración, si bien es una de las exigencias de la gobernabilidad no la agota ni la abarca.

¹⁰ Cfr. *ibídem*, pp. 121 y ss.

¹¹ Cfr. *ibídem*, pp. 150 y ss.

¹² Cfr. *ibídem*, pp. 198 y ss.

¹³ Cfr. *ibídem*, pp. 194 y ss.

¹⁴ Cfr. *ibídem*, pp. 199 y ss.

¹⁵ Cfr. *ibídem*, p. 203.

¹⁶ Cfr. *ibídem*, p. 211

Aunque uno pueda coincidir con algunos de los diagnósticos de Ophuls, ciertamente resulta difícil compartir muchos de sus razonamientos y soluciones. Agudo en sus críticas no logra, a mi modo de ver, superar radicalmente los supuestos de la cultura de la modernidad. Sin la valerosa recuperación del sentido cristiano de la persona, sin el redescubrimiento de la dimensión trascendente a la cual el ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, está llamado, las interrogantes seguirán abiertas, más no encontrarán respuestas coherentes y satisfactorias. Y el vacío existencial, las injusticias personales y sociales y los desequilibrios y faltas de armonía irán en aumento. Y los riesgos de violencia y destrucción también.

El formalismo del procesalismo democrático puede engendrar y alentar una gran violencia antihumana. A los pocos días de clausurarse en Roma el Congreso Eucarístico Internacional del Año Jubilar, el 29 de junio del 2000, la Corte Suprema de los Estados Unidos dictó un fallo lamentable que declaraba inconstitucional una legislación de un Estado que consideraba delito el aborto del feto con seis meses de gestación. Tal fallo, posiblemente, afecte a legislación semejante existente en otros 29 Estados de la Unión norteamericana. Se calcula que cada año se realizan en la nación más poderosa de la tierra unos 10 millones de abortos. Cada dos años se alcanza y se supera, así, por la vía de *homicidios legales*, sólo en los Estados Unidos, el número de muertos de la II Guerra Mundial. La expresión más dantesca de la cultura de la muerte está, de esa manera, presente, legalizada y cada vez más impuesta por la fuerza de una positividad arbitraria y profundamente antihumana, ocupando un papel relevante en la dinámica social y política de un país que está a la cabeza del orbe en adelanto tecnológico y científico y en poderío económico y militar.

Quiera Dios que la historia del siglo XXI sea, a la postre, la sustitución del crimen y la estupidez globalizada por la rectitud moral globalizada, que lleve no sólo al reconocimiento de una ley natural (lo cual ya sería mucho), sino también al reconocimiento, aceptación y proyección social y política de la verdad sobre el hombre y la verdad sobre Dios.

En estos días se hace patente la crisis del humanismo no cristiano. Es la crisis de un fundamentalismo secularista que, por la vía de la

radical negación de la trascendencia, aspira hacer del hombre referente absoluto de sí mismo, causa final del hombre mismo. Ese intento de humanismo no cristiano ha producido, en cuanto anticristiano, desgraciados frutos de intolerancia y regresión. Se le pueden atribuir, sin exceso retórico, todas las amargas manifestaciones antihumanas de la llamada *cultura de la muerte*.

La técnica y la persona

Fue José Ortega y Gasset quien, desde una óptica liberal, afirmó en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, con su atrayente estilo castellano, “Yo soy yo y mi circunstancia”. La frase ha sido repetida hasta la saciedad, en la afirmación de un individualismo que, muchas veces, tiene poco de orteguiano. Porque si bien sería exagerado pretender encontrar en el pensamiento de Ortega las nacientes de una nueva afirmación de la persona, extraviada en las divagaciones del positivismo y de muchas de las manifestaciones antipositivistas, en Ortega se encuentra, sin duda, una clara advertencia contra el tecnocratismo y la pretensión de sustituir la moral por la técnica que, en función de la utilidad, ha marcado torcidamente la decadencia contemporánea.

Así, escribió en *La rebelión de las masas*, (1939): “Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas”¹⁷.

Ortega distinguía dos clases de personas: “las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas”¹⁸. Él entendía que en la sociedad democrática se experimentaba una pérdida de la diferenciación social y la colocación de la igualdad, no ya como aspiración jurídico-política, sino como fuente de eticidad, en cuanto la determinación de la bondad estará determinada por la mayoría popular. Con ello

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J., *La Rebelión de las Masas*, en *Obras Completas*, Madrid, 1946, IV, p. 197. El ensayo filosófico fundamental de Ortega sobre la técnica es *Meditación de la Técnica* (cfr. *Mediación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, 1989).

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, IV, cit., p. 146.

afloran muchísimos problemas, bastantes de los cuales están aún prácticamente sin resolver, en cuanto la aversión al absoluto de la cultura prometeica ha llevado al constante empeño de búsqueda de técnicas de elaboración social que pongan de relieve la limitación patente de la condición humana, más que la ardua búsqueda de la verdad que de al ser humano razón de si mismo, de su ser y de su existir. La hiperdemocracia, bien se sabe, supone la igualación social por el rasero bajo, constituyéndose entonces el ideal político del individualismo liberal en obstáculo real para el desarrollo perfectivo de la persona en su existir social.

El intento de Ortega puede resumirse diciendo que pretendió mostrar la posibilidad de un humanismo tecnológico sin desconocer las graves desviaciones a las cuales podía conducir la idolatría de la técnica. Captó, sobre todo, que el avance tecno-científico no representaba por sí mismo un rango de bondad ética. En este sentido (y con todas sus limitaciones) puede decirse que en Ortega se expresa la captación de la crisis de la modernidad. A las masas, dijo, “se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos”¹⁹.

El reconocimiento de la normatividad ética constituye, sin duda, uno de los puntos de avance del reconocimiento de la dignidad de la persona y de madurez de los procesos culturales. Algunos han intentado replantear el individualismo con la crítica a la organización social de las apariencias. Tal, me parece, es el caso de Gilles Lipovetsky con *El Imperio de lo Efímero*²⁰.

Carl Mitcham, por su parte, ha señalado que “la moda y el espectáculo suplantán a la auténtica creatividad interna”²¹. Ya desde la antigüedad clásica Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, VI, 4: 114a11) distinguía la *poiesis* [producción] de la *praxis* [conducta cargada de sentido y finalidad]. La técnica y la prudencia son las virtudes intelectuales relacionadas con esas dos actividades humanas. La técnica es una capacidad de hacer que supone un *habitus* inteligente. Pero como dice Mitcham,

¹⁹ *Ibidem*, p. 173.

²⁰ Cfr. LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero (La moda y su destino en las sociedades modernas)*, Barcelona, 1996.

²¹ Cfr. MITCHAM, C., *La transformación tecnológica de la cultura*, en *Revista de Occidente*, 228, Madrid, mayo 2000, p. 37.

“(…) hoy un medio técnico mucho más homogéneo se presenta como el reino no de una libertad profunda, sino de unos deseos superficialmente competitivos”²².

Reaparición de los fantasmas del pasado reciente. La polémica sobre Sloterdijk

Cuando la decadencia moral permite la coexistencia de un elevado bienestar material, un alto desarrollo tecno-científico y la permisividad y legitimidad de cualquier manifestación de comportamiento contra natura, no es de extrañar que más allá de la práctica de conductas torcidas y de su aceptación y difusión social, se llegue, en el orden de la teoría, a la afloración de los antiguos fantasmas de la actitud prometeica, con algunas pretensiones de novedad intelectual. La sublimación de las aberraciones, antiguas o recientes, pueden ser presentadas como alcabalas del porvenir y pretenderse, encubierta o descaradamente, la absolución histórico-política de fenómenos trágicos que causaron auténticos genocidios. Todo ello luce como el primer esfuerzo en la exaltación paradigmática de realidades que no sólo fueron fenómenos contra la cultura, sino fenómenos de la cultura: de la cultura de la modernidad y de la posmodernidad, llevada a su desarrollo más extremo en su afirmación de antropocentrismo radical, negado a toda trascendencia. No es sólo la postura atea, sino la del antiteísmo militante. El odio a Dios, convertido en política de Estado y pretendiendo la imposición brutal de la sustitución de Dios por el Hombre. El fundamentalismo secularista muestra, cada vez con mayor descaro, su pretensión de manipulación del ser humano, desde su propia raíz. La nueva ingeniería social busca cimentarse en una antropología cuya finalidad es un pseudo darwinismo social, compatible con cualquier racismo redivivo, en el cual los mitos de los totalitarismos del siglo XX, con sus ambiciones de poder y control, reaparecen descarnadamente. En esa óptica debe considerarse, a mi entender, la llamada polémica sobre Sloterdijk, que ocupó en 1999 el ámbito académico alemán y logró difusión hispánica en el 2000.

Peter Sloterdijk, Profesor de la Universidad de Karlsruhe (en la Hochschule für Gestaltung de Karlsruhe) dio una conferencia, en el castillo de Elmau, en Baviera, dentro del ciclo Filosofía al final de siglo (Más allá del ser. Exodus from Being. El giro ético-teológico de la filoso-

²² *Ibidem*, p. 48.

fia después de la destrucción heideggeriana de la ontología). Participaron filósofos de Alemania, Argentina, Estados Unidos e Israel. La conferencia de Sloterdijk tuvo lugar el 17 de julio de 1999. Se intituló Reglas para el parque humano. Una carta de respuesta a la ‘Carta sobre el Humanismo’ [de Martin Heidegger]. La versión inicial de la exposición de Sloterdijk había sido presentada el 15 de junio de 1997, en Basilea, en un encuentro sobre la actualidad del humanismo.

José Luis Molinuevo, al presentar a los lectores de lengua castellana las incidencias del debate generado por la conferencia de Sloterdijk, se pregunta si estamos ante el fin del humanismo²³. Destaca las *cuatro ideas fundamentales* de la conferencia de Sloterdijk²⁴:

1. Los humanismos han tenido como función *domesticar* a los seres humanos mediante la lectura. Han buscado el dominio de sus instintos *bestiales*. Para ello crearon una serie de privilegiados que “se escriben unos a otros extensas cartas bajo la forma de libros”. Los filósofos fueron sus iniciadores. Tiene su auge de 1789 a 1945 coincidiendo con el desarrollo de las naciones. [Parte del estupor, sobre todo en los intelectuales israelíes presentes, se debió, al parecer, a sus opiniones sobre el renacer o rebrotar del humanismo en aquellos que calificó como los *años tenebrosos posteriores a 1945*].
2. “La época del humanismo nacional y burgués ha llegado a su final”. La sociedad literaria ya no es modelo de las complejas sociedades contemporáneas (complejidades económicas, políticas y tecnológicas).
3. El acierto de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* fue buscar la esencia de lo humano más allá del humanismo y plantear la cuestión acerca de *quién domestica* a los seres humanos habiendo fracasado el humanismo. Su insuficiencia deriva de que su propuesta no pasa de esos “juegos pastorales ontológicos”, según los cuales el hombre es empleado por el

²³ Cfr. MOLINUEVO, J. L., *¿Fin del Humanismo?*, en *Rev. de Occidente*, 228, Madrid, mayo 2000, pp. 75-79.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 77.

Ser como cuidador y portavoz, pero es el Ser el autor de las “cartas esenciales” de las cuales Heidegger es el amanuense; por eso sólo quien está en su “luz” puede ser considerado elegido y participante de las decisiones esenciales.

4. Sloterdijk propuso, siguiendo el espíritu (no la letra) de ese Ser de Heidegger que emplea y selecciona al hombre, nada menos y nada más que un control y selección de humanos. “Los medios son los que ofrece la biotecnología y para ello sugiere formular un ‘código antropotécnico’, dejando abierta una ‘antropotecnología’ en la que pueda cambiarse el ‘fatalismo del nacimiento’ por un ‘nacimiento opcional’ y una ‘selección prenatal’ ”. Sloterdijk considera que desde Platón los discursos educativos sobre la comunidad humana se refieren a un parque zoológico.

La peculiar terminología de *domesticación, selección, cría*, etc. referida a seres humanos generó la parte más áspera de la polémica. Thomas Assheuer publicó el 2 de septiembre del 99, en *Die Zeit*, su visión crítica: *El proyecto Zarathustra. (El filósofo Peter Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad)*. Allí dice a Sloterdijk que, siguiendo su planteamiento, “las fantasías de selección biopolítica toman el relevo de las utopías de justicia”, sustituyendo por el conformismo el *tandem* libertad-responsabilidad. Por su parte Ernst Tugendhat, en su artículo *No hay genes para la moral. (Sloterdijk trastoca la relación entre ética y técnica genética)* (aparecido en *Die Zeit*, el 23 de septiembre del 99) señala que en el planteamiento de Sloterdijk se opera la sustitución radical de la ética por la genética. (Según Sloterdijk, la *crianza* engendrará su propia *moral* [¿?]). No deja de indicar Tugendhat que términos como *selección genética* recuerdan la “rampa de Auschwitz”.

Thomas Assheuer publicó, a su vez, criticando a Sloterdijk, un escrito titulado *El proyecto Zarathustra*²⁵. “Sloterdijk quisiera poner fin – dijo- con un trompetazo a las hostilidades entre filosofía y ciencias de la naturaleza, para reconciliar el saber con el espíritu, la filosofía con las ciencias. Imagina una comunidad, libre de ataduras democráticas, donde trabajarían de consuno auténticos filósofos y competentes técnicos en

²⁵ Cfr. ASSHEUER, Th., *El Proyecto Zarathustra*, en *Revista de Occidente*, 228, Madrid, mayo 2000, pp. 80-88.

genética, los cuales no se dedicarían a elucidar cuestiones morales, sino que tomarían medidas prácticas. A esta asociación de elite le cabría la tarea, mediante un proceso de selección y cría, de preparar la revisión genética de la historia de la especie. Así es como el más bello sueño de Nietzsche estaría a punto de hacer realidad la fantasía del superhombre anunciada por Zaratustra²⁶. Justifica la selección genético-técnica por el aumento del potencial de barbarie de la civilización: lo que llama “cotidiano embrutecimiento de los hombres por los medios de comunicación que le ofrecen un desinhibido entretenimiento”²⁷.

¿Qué domestica al hombre cuando fracasa el humanismo?. Agrega Assheuer: “La ‘selección de las bestias del rebaño’ en que consiste la civilización, según cita Sloterdijk el pensamiento socialdarwinista de Nietzsche, engendra hombres anodinos, dignos de lástima y de desprecio, con un pequeño placer para el día y otro para la noche. Helos ahí arrastrándose. ‘Gracias a una hábil conjunción de ética y de genética’ los hombres han ‘logrado, en lo que toca a ellos mismos, una selección de lo mediocre’. En el hombre inocuo y, no obstante, vuelto al estado salvaje alcanza la ‘domesticidad’ de la especie su estado letal planetario”²⁸.

Sloterdijk respondió con un artículo intitulado *La teoría crítica ha muerto*, (*Die Ziet*, 9 de sept. 1999)²⁹. Es una especie de carta abierta de estilo polémico.

En la segunda parte de ella (la primera está dedicada a Th. Assheuer) se dirige directamente a Jürgen Habermas³⁰. Responsabiliza a Habermas de los ataques en su contra. Se queja de haber sido calumniado. Se refiere al *Aliquid semper haeret* [algo siempre queda] de los calumniadores. Se presenta a sí mismo como una víctima de una campaña de

²⁶ *Ibidem*, p. 81.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 82.

²⁹ Cfr. Su texto completo en versión castellana en *Revista de Occidente*, 228, Madrid, mayo 2000, pp. 89-100.

³⁰ Ernst TUGENDHAT dice en su artículo de *Die Zeit*, 23 de sept. 1999, *No hay genes para la moral*, -cfr. *Rev. de Occidente*, cit., p. 102- que Habermas “se halló de improviso cubierto por una avalancha de reproches, groserías y zalamerías, con la justificación de que éste tendría la culpa de todo al haber impulsado las críticas”

terrorismo intelectual. Pero no desmiente la cuestión de fondo que provoca la discusión: su pretendida eugenesia. Cuando más señala que la versión de la conferencia conocida por Habermas no es la misma expuesta en julio del 99.

El humanismo cristiano: el valor de lo humano, con la razón y la fe

Cuestiones como la precedente indican, para usar los términos de Augusto Del Noce, respecto al fascismo italiano, no sólo un *error contra la cultura*, sino algo más que la *intelligentsia* de la modernidad y de la posmodernidad se resiste a aceptar: indican un *error de la cultura*.

La pérdida del sentido religioso de la vida humana ha sido, con la modernidad y la postmodernidad, uno de los más tristes empeños de la llamada *secularización* moderna y postmoderna. Por eso, la *recta conciencia* ha sido sustituida, muy frecuentemente, por la *emoción*. Ello ha preparado la vida personal y social para el imperio de las pasiones. Para el *desorden* de las pasiones, sería quizá mejor decir. La conciencia moral religiosa capta la verdad revelada y sus exigencias. La llamada fe *natural* o *científica* resulta siempre insegura. Como bien señala Newman en sus *Sermones Universitarios* de Oxford, la razón de la edad moderna mina la confianza en la Iglesia en cuanto busca una ética *racional* o *utilitaria*³¹. La fe, en resumidas cuentas, no puede reducirse a un simple sentimiento moral. Quien quiera vivir en la verdad y al servicio de la verdad, deberá esforzarse, contando con la gracia, en la lucha por la fidelidad a la recta conciencia.

Newman señaló el epílogo de la que se proclamó a sí misma (no sin presuntuosidad) *Edad de la razón*. Los egoísmos y las opresiones, las violencias y las guerras, todas las iniquidades personales y sociales que costaron el precio infinito de la Sangre redentora de Cristo se han hecho patente en el tiempo en el cual proclamándose el triunfo de la razón se volvía opaca la dignidad del hombre, por la pérdida intelectual y práctica de la persona. Como dice Newman refiriéndose a la Pasión del Señor y lo que ella redimía: “Es como la larga historia del mundo, que únicamente Dios puede soportar. Esperanzas destruidas, advertencias despreciadas, votos violados, oportunidades perdidas, inocentes traicionados, peniten-

³¹ Cfr. la versión castellana —trad. De Aureli Boix— de los Sermones Universitarios de Oxford (1826-1843), NEWMAN, J. H., *La Fe y la Razón*, Barcelona, 1993, pp. 120-122.

tes relapsos y justos vencidos; la sofistería de la incredulidad, la arrogancia de la pasión, la obstinación del orgullo, la tiranía del hábito, el cáncer del remordimiento, la fiebre agotadora de la concupiscencia, la angustia de la desesperación, semblantes miserables de las víctimas de la rebeldía libre contra Dios: todo está ahora ante Él, sobre Él y dentro de Él. Ocupa el lugar de aquella paz inefable que ha habitado en su alma desde el comienzo de su concepción. Está sobre Él y parece pertenecerle como propio³². Nada más alejado del auténtico compromiso que la fe cristiana supone y exige que una simple y gimoteante actitud de hipocondría espiritual acerca de los males de la época. Se trata de alumbrar, desde el presente, contando con la acción transformante de la gracia, el tiempo por venir. El cristiano está llamado a ser hombre faro en medio de las obscuridades de su tiempo.

Ante las crisis, el simple humanismo se muestra insuficiente. Su optimismo resulta endeble. Se requiere la radicalidad cristiana para revitalizar lo propiamente humano. Sin la savia cristiana el simple humanismo resulta el incubador de las crisis. *Esta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe*³³. La victoria del mundo sobre el creyente de fe vacilante —decía Newman en la Pascua de 1832— se da cuando el mundo se impone a la imaginación; y la persona se siente indefensa frente a su impacto, al margen de toda consideración realmente ética. Así, el *testimonio* de los cristianos aumenta siempre el *antitestimonio* del mundo³⁴. Sin embargo, a pesar del orgullo pasional de ese *antitestimonio*, la seguridad del cristiano no radica en sí mismo sino en Dios. Por ello puede afirmar que no ha habido ni podrá haber evidencia alguna de auténtico progreso en la historia de la humanidad que —siendo *auténtico progreso*— sea radicalmente antagónica y, por ello, incompatible con la fe.

El humanismo cristiano no es una simple filantropía. En él, el elemento cristiano es sustantivo, no adjetivo. A pesar de la burla y del desprecio de quienes atisban la vida con el vacío y la angustia de un paganismo revivido, el testimonio cristiano no pasa desapercibido ni re-

³² NEWMAN, J. H., citado por SUÁREZ, F., *La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo*, Madrid, 1995, pp.24-25.

³³ *Io*, 5, 4

³⁴ La expresión es también de NEWMAN, J. H., en el Sermón VII de los *Sermones Universitarios* recogidos en *La Razón y la Fe*, cit.

sulta ineficaz. Ese testimonio es sal y luz de toda época. La gracia no anula la naturaleza, sino que la eleva. La savia de la fe cristiana no anula, por tanto, ni la libertad ni la responsabilidad. Potencia y posibilita, por el contrario, la fecunda expansión de una y otra. Si no siguiéramos la inclinación al bien, estaríamos ya cediendo ante el mal. El *antitestimonio* de lo torcido en el mundo, si no se le confronta buscando sanarlo para enderezarlo, para hacerlo recto, termina por torcer nuestra conciencia.

La recuperación de la persona por su apertura a la verdad

Según Jacques Maritain, es necesario hacer espacio a una *no-ción unitaria y articulada de verdad* que permita, en el orden práctico, la convivencia civil de las personas y los pueblos. Es decir, un acuerdo fundado en el respeto a los derechos humanos, a los cuales Angelo Scola propone agregar hoy los derechos de la familia³⁵.

Según Maritain, los hombres pueden ponerse de acuerdo sobre los trabajos a cumplir y las metas a alcanzar, así pertenezcan a civilizaciones diferentes, a familias espirituales distintas y a escuelas de pensamiento antagónicas³⁶. En este sentido la acción política (que supone siempre una dimensión ética en cuanto conducta moral) debe proteger y promover el *ethos* de la persona y de los pueblos. La política, en cuanto comportamiento humano, reflejará, así, la verdad, bondad, justicia y belleza que exige toda persona y toda comunidad³⁷.

El fin de la modernidad y el comienzo de la postmodernidad se caracterizan por un proceso de aguda secularización. Una secularización que lleva a la explosión de lo que Scola llama *un sacro selvaggio* [sagrado salvaje]³⁸. Culturalmente existe el empeño de generar una situación neopagana, en la cual el cosmos es visto como algo divino en sí mismo y el fenómeno religioso no se concibe en relación a la libertad infinita de Dios sino en relación a la supuesta libertad infinita del hombre. No es

³⁵ Cfr. MARITAIN, J., *Les possibilités de coopération dans un monde divisé*, en *Ouvres 1940-1963*, T. 2, Paris-Bruges, 1978, p. 444. Citado por SCOLA, A., *La política e la dimensione etica*, en *Familia et Vita*, Roma, Anno III, 1998, p. 111.

³⁶ Cfr. MARITAIN, J., *Les possibilités de coopération...*, cit., p. 444.

³⁷ Cfr. SCOLA, A., *La política e la dimensione etica*, cit., p. 112.

³⁸ Cfr. *ibidem*, p. 113.

tanto *el Deus sive natura* [Dios o la naturaleza] de Spinoza, sino variantes del *Deus sive homo* [Dios o el hombre] de Hegel y Feuerbach.

El neopaganismo del *sacro salvaggio* supone una “proliferación desordenada de lo sacro” como fenómeno paralelo a la eliminación de lo sobrenatural. La secularización no se expresa en la reducción de lo sacro a lo profano, sino particularmente en la negación de un Dios personal y trascendente. Se rechaza que Dios sea el Señor del cosmos y la historia³⁹. Y que, como tal, interpele a cada persona y a toda la humanidad, dándose a conocer como fundamento verdadero de la realidad. Por eso, agrega Scola, “la secularización no sólo es compatible con la explosión de lo sacro, sino que, por añadidura, puede usar de lo sacro para difundir un pensamiento débil cuyo verdadero rostro es el del nihilismo”⁴⁰.

La modernidad y la postmodernidad se caracterizan por un rechazo al carácter absoluto de la verdad⁴¹. Por eso la modernidad termina por hacer una lectura del absoluto en términos de separación y de abstracción. La concepción abstracta de la verdad deriva de un dualismo en las relaciones entre fe y razón, entre lo sobrenatural y lo natural, entre la gracia y la libertad⁴².

La cultura occidental (que está, históricamente, vinculada a la religión judeo-cristiana) ha sufrido una absolutización que ha afectado incluso la visión de la religión. Algunos han llegado a afirmar que la

³⁹ JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 1

⁴⁰ SCOLA, A., ob. cit., p. 113.

⁴¹ El iluminismo y el historicismo cuestionaron la pretensión de absoluto del cristianismo. A. SCOLA sintetiza de la siguiente manera el problema planteado por Lessing, al cual, en su criterio, no se ha dado adecuada respuesta: “¿Cómo es posible que un hombre, que vivió en una precisa situación de espacio y tiempo, tenga la pretensión de ser el fundamento de una verdad universal y necesaria? ¿Cómo es, pues, posible que el hecho histórico de Jesús de Nazaret pueda asumir un relieve inmediato y directo para el hombre de cualquier tiempo?”. Por eso Scola habla de *iluminismo insatisfecho*. Cfr. SCOLA, A., ob. cit., p. 114. En resumidas cuentas la objeción del iluminismo cuestiona que Cristo pueda ser contemporáneo del hombre de cualquier tiempo. Según él, ese desafío está planteado en el *pensamiento débil* de la postmodernidad.

⁴² Cfr. SCOLA, A., *La política e la dimensione etica*, cit., p. 115. Esa concepción abstracta de la verdad se refleja en la historia de la teología en una *reducción doctrinalista* de la revelación, vinculada a una *concepción intelectualista* de la fe y a una *visión conceptualista* de la teología. Esa triple reducción ha expuesto a un sector del trabajo teológico católico a concebir el Absoluto como abstracción. “Se puede quizá entender mejor porqué el hombre contemporáneo, rechazando una verdad absoluta (separada y abstracta) termine por rechazar el cristianismo”. SCOLA, A., ob. cit., p. 115.

evangelización de la cultura sólo sería factible en base a actitudes de comprensión y tolerancia; lo cual supone (equivocadamente) la necesidad (supuesta) de abandonar la pretensión de una verdad absoluta. Se termina, por esa vía, en un cristianismo desfigurado. El cristianismo, en efecto, no postula una verdad abstracta, sino una Verdad que es Vida. Cristo se identifica con la Verdad Absoluta. Y la vida cristiana no es sólo expresión de una *captación intelectual* de esa verdad, sino que supone, con todas sus consecuencias un *compromiso existencial* que abarca la vida entera. Fe y razón. La vida cristiana es expresión de libertad, de aceptación de la verdad conocida y de opción por el bien entendido como compromiso. La captación intelectual debe ayudar al compromiso existencial. Y, a su vez, el compromiso existencial ayuda a la captación intelectual. Es el *Intellige ut credas, crede ut intelligas* [Entiende para que creas, cree para que entiendas] agustiniano y anselmiano, que recordaba Etienne Gilson en sus *lectures* escocesas recogidas en *El espíritu de la filosofía medieval*; y que también Juan Pablo II recoge y desglosa en las páginas refrescantes de la *Fides et ratio*⁴³.

El cristianismo auténtico no tiene nada que ver con una *espiritualidad desencarnada*. Lo destacaba, con singular claridad y fuerza, el Beato Josemaría Escrivá cuando insistía en “saber *materializar* la vida espiritual” para evitar la tentación de llevar “como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de otra, distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas”⁴⁴. Y agregaba, con enfoque que ha tenido larga estela en el posterior desarrollo teológico: “El auténtico sentido cristiano — que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la desencarnación, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu”⁴⁵.

En toda circunstancia y en toda relación, en efecto, Cristo, perfecto Dios y perfecto Hombre, interpela la libertad de cada persona

⁴³ Cfr. S. AGUSTÍN, *Serm.* 43, 9; S. ANSELMO, *Monologium (Meditación sobre la racionalidad de la fe)* y *Proslogion (Una fe que busca la inteligencia)*; GILSON, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, 1981, particularmente cap. I y II; JUAN PABLO II, *Enc. Fides et ratio*, cap. II y III.

⁴⁴ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amar al mundo apasionadamente*, en *Conversaciones con Mons. Escrivá*, Caracas, 1969, n. 114, p. 201

⁴⁵ ESCRIVÁ de BALAGUER, J., *ibidem*, n. 115, p. 202.

provocando la decisión responsable de adhesión a Él o de rechazo. Tendremos siempre la gracia necesaria para hacer nuestra la Voluntad de Dios. Y, misteriosamente —*mysterium iniquitatis* [misterio de iniquidad]⁴⁶— tenemos la posibilidad de usar mal nuestra libertad y optar por la *aversio a Deo*, el pecado, que es el endiosamiento de la propia voluntad. Como dice C. S. Lewis en *El gran divorcio* —y lo recuerda Clyde S. Kilby en el prólogo a *The Screwtape Letters*⁴⁷— al final hay sólo dos tipos de personas: aquellas que dicen a Dios *Hágase Tu Voluntad*, y aquellas a quienes Dios dice *Hágase tu voluntad*. Porque Dios respeta nuestra libertad.

La unidad de la persona

Tampoco tiene que ver el cristianismo con una pseudo encarnación que prescinde del *compositum* [compuesto] humano, de la unidad de la persona. La exaltación del cuerpo por una de las variantes hedonistas de la cultura dominante no tiene nada que ver con la persona. Sí con la degradación de la persona. Identificar el cuerpo con la persona responde a la utopía de la salud, que da carácter prioritario al cuerpo. Como indica Scola, los ritos salutíferos de la sociedad de consumo desean prometer al individuo la eternidad del cuerpo mortal separándolo de la totalidad del yo⁴⁸.

Michel Schooyans ha hablado de una *doble disociación* del cuerpo y del psiquismo en relación a la persona en su dimensión espiritual. “No es tanto —dice— el cuerpo que termina siendo extranjero al alma, ni el alma que se ha separado del cuerpo, sino el alma y el cuerpo que se han separado del espíritu. Esta doble disociación marca la alienación esencial del hombre; ella hace del cuerpo y del psiquismo los lugares de amoralidad total”⁴⁹.

En efecto, si el cuerpo se considera independientemente de la persona, lo que se haga con él será moralmente indiferente. Y si resulta

⁴⁶ 2 Tes. 2, 7.

⁴⁷ Cfr. LEWIS, C.S., *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid, 1993.

⁴⁸ Cfr. SCOLA, A., ob. cit., p. 118.

⁴⁹ SCHOYANS, M., *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris, 1995, p. 40.

moralmente indiferente, el relativismo conduce a una supuesta *moral de situación*. Por eso se confunde amor y placer; se preconiza la práctica de la esterilización; se legaliza el aborto; se proclama la *experimentación total del cuerpo*; o se establece una *canibalización* del cuerpo, en función de un mercado de órganos no consentido; o se organiza poderosamente el rechazo a la procreación; o llega a admitirse como *liberadora* a la eutanasia. Si el cuerpo y el alma no tienen que ver con la persona, el adoctrinamiento y la manipulación (por ejemplo a través de la sofisticación de los *mass media*) del sujeto indefenso; la desprogramación o reprogramación de los seres tomados como objetos en las vertientes no éticas o antiéticas de la ingeniería genética; la despersonalización por la droga o por la psiquiatría; por enunciar a modo de ejemplo algunas de las consecuencias, resultan *admisibles*. El hombre despersonalizado no es ya capaz de una relación promotora de humanidad con otra persona. Está totalmente alienado. Y entonces la idea de solidaridad y sus corolarios clásicos carecen por completo de sentido⁵⁰.

Si el cuerpo deja de ser principio de individuación de la persona y de su relación con el otro, se convierte en principio de alienación y de separación del otro. Con ello se puede comprender (que no justificar) el *androginismo*⁵¹ como fenómeno de la cultura dominante que considera al hombre como bisexual. La cultura dominante prescinde del misterio nupcial que supone la diferencia sexual, el amor entre ambos y su fecundidad como consecuencia de la mutua donación abierta a la vida⁵². La diferencia sexual, querida por Dios, pone de relieve la alteridad, la capacidad de la persona de ser *para el otro*. El diálogo supone esa diferencia, que es un dato originario, no derivado. La diferencia ontológica que presenta la *reciprocidad asimétrica* encierra la razón de la fecundidad. El androginismo de la cultura dominante pensando en el hombre-mujer como “dos mitades estructuralmente incompletas” las supone “condenadas a la búsqueda de una fantasmiosa unidad originaria”⁵³.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

⁵¹ Del griego *andrós*, hombre y *gyné*, mujer.

⁵² A. SCOLA señala, en este sentido, la sponsalidad intratrinitaria y el amor de Cristo con su Iglesia y la sponsalidad propia de la relación salvífica entre el hombre y Dios, que siempre implican el *analogatum princeps* del amor esponsal, los factores propios de la sponsalidad hombre-mujer. Ob. cit., p. 118.

⁵³ SCOLA, A., *ibidem*, p. 119.

Scola añade: “Entre otras cosas, en el horizonte antropológico andrógino, se pierde de vista la circularidad (*circumincessio*) de los estados de vida del cristiano que muestra como la dimensión nupcial o esponsal es esencial a la virginidad y viceversa. Se abre, así, una función decisiva para nosotros los cristianos: dar testimonio de cómo quien es llamado a la virginidad realiza plenamente la nupcialidad de la propia persona, y, al mismo tiempo, como el llamado al matrimonio vive la dimensión virginal como coesencial a su vocación”⁵⁴.

Libertad y verdad

La mayoría de los enfoques sobre la libertad, difuminados por la cultura dominante, derivan de un pensamiento hostil a la metafísica del ser⁵⁵. La concepción kantiana de la libertad como *liberación* está en la base de esa hostilidad. El antropocentrismo radical de Kant rechaza toda imposición a la razón desde fuera de ella misma. Así, para el filósofo de Königsberg [Kant; Königsberg, por la incorporación e territorios de la Prusia Oriental a la antigua URSS, después de la II Guerra Mundial, pasó a llamarse Kaliningrad] la razón pura teórica debía liberarse del ser heterólogo y la razón pura práctica debía liberarse de la ley heterónoma⁵⁶. Kant, en este sentido, es un prototipo del pensamiento ilustrado. Desde la Ilustración, en efecto, se ve a la propia voluntad como la única norma reguladora de la acción. La libertad viene a ser, así, autonomía absoluta en cuanto la voluntad puede querer todo y tiene la posibilidad de llevar a la práctica lo que quiere⁵⁷. La pretendida afirmación de la inmanencia ha terminado por hacer del hombre un prisionero de su propia vacuidad existencial. El voluntarismo no ha llevado a la superación de la finitud, sino a su angustiosa y reiterada constatación, sin apertura ninguna ni al infinito ni a la trascendencia.

Se opera, de tal manera, ese fenómeno que Josef Pieper llama la adulación. “El otro, a quien hablo para agradar, no es en modo alguno un

⁵⁴ SCOLA, A., *ibidem*, p. 120. Cf. también, de JUAN PABLO II, los cap. III (Imagen y semejanza de Dios) y VI (Maternidad-Virginidad) de la Enc. *Mulierem dignitatem*, sobre la dignidad y vocación de la mujer (15 de agosto de 1988); y la Parte III (Mediación Materna) de la Enc. *Redemptoris Mater*, sobre la Bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina

⁵⁵ Cfr. BARRIO MAESTRE, J. M., *Los límites de la libertad*, Madrid, 1999, p. 11.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 12.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p.11.

igual, un sujeto; es más bien algo así como un objeto, el objeto de un intento de apoderamiento, el objeto sometido a ‘manipulación’ ”⁵⁸. Quien no acepta la manipulación resulta ignorado. Las cualidades menos respetables son instrumento de la manipulación. “Pero en la misma medida en que la palabra juega en todo esto un papel , cesa de comunicar realmente algo; en lugar de eso ocurre una conversación sin interlocutor que, en contradicción con lo que es el lenguaje, no dice nada, sino que intenta algo. La palabra se desnaturaliza y se degrada en ‘agente químico’, en droga que se suministra; se ha convertido en simple medio, como un aparato o un requisito”⁵⁹.

El ocaso de la modernidad y de la postmodernidad ha resultado un tiempo signado por el asalto de múltiples sofistas. Como dice Pieper, “allí donde el hombre hable intencionalmente halagando, se corrompe necesariamente la palabra, y en lugar de una auténtica comunicación se introduce algo para lo que la expresión ‘relación de poder’ sería un término demasiado positivo”. Y añade: “Más bien se trata de algo así como tiranía de un ejercicio del poder, no basado en ninguna superioridad real, y al que corresponde, desde el otro punto de vista, una dependencia no fundada en la realidad, que más bien debería denominarse ‘esclavitud’ ”⁶⁰.

La degeneración del lenguaje hace de él un instrumento de violencia. La corrupción sofisticada de la expresión suele acompañar la degradación del poder político. El veneno totalitario que se cuela en la manipulación publicitaria, con el abuso del lenguaje, pone e relieve el envilecimiento del hombre por el hombre. Desde la pérdida de la dignidad de la palabra hasta la violencia física propia de las tiranías hay todo un proceso secuencial en el cual se aniquila la capacidad de comunicación referida a la realidad, intrínseca a la dignidad de la palabra⁶¹. El hombre necesita un ámbito de libertad para nutrirse de la verdad buena. Necesita de la libertad para defenderse eficazmente de las amenazas internas y externas, que atentan hasta contra el recto desenvolvimiento de la vida intelectual. Aquí radica, según Pieper, la contribución al *bonum commune*

⁵⁸ PIEPER, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, 2000, p. 223.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 228.

⁶¹ Cfr. *Ibidem*, p. 230.

[bien común] de la Universidad como institución académica en sentido estricto. “La contribución consiste –dice- sobre todo en suscitar, favorecer, alentar, a través del espíritu de la institución, aquella franqueza total, que no otra cosa quiere sino poner a la vista sin rodeos, y formular también mediante el lenguaje, toda la realidad, que, sin embargo nunca acaba de conocerse. Y todo ello en aquella disputa interminable, llevada a todas las disciplinas, que no se cierra a ningún argumento ni a ningún disputante y que constituye propiamente la vida de la Universidad. Puesto que ‘académico’ equivale a ‘antisofístico’, todo eso significa también defenderse contra lo que atenta y destruye la pura sinceridad ante la realidad y el carácter comunicativo del lenguaje; por ejemplo, contra la simplificación partidista, contra el enardecimiento ideológico, contra toda afectividad ciega, pero también contra la tentación de lo solo bien dicho y de la frivolidad formal, contra la terminología arbitraria que excluye el diálogo, contra la denigración como estilo (cuanto más ingeniosa, peor), tanto contra el lenguaje de la componenda enmascaradora como contra el lenguaje de la rebelión, contra el conformismo por principio, pero no menos contra el no conformismo por principio, etcétera”⁶².

La expresión agónica de la modernidad

En relación a los *errores de la cultura*, ante las expresiones de inhumanidad que de ella o de su extrema degradación puedan derivarse, algunos intentan el extremo recurso intelectual de salvamento que consiste en condenar los efectos, pero no la cultura en sí. Usando una gráfica expresión de André Frossard, puede decirse que utilizan un *razonamiento de canguro*: saltan de una negación a otra por encima de las evidencias⁶³. El exterminio de judíos o gitanos, o la utilización de prisioneros como cobayas humanas para la experimentación biológica, como hicieron los regímenes nacional-socialistas (nazis) y comunistas (marxistas-leninistas) muestran “hasta que grado de ignominia puede descender la especie humana cuando no reconoce ninguna ley moral anterior o superior a sí misma”⁶⁴.

⁶² Ibidem, pp. 234-235.

⁶³ Cfr. FROSSARD, A., *Le crime contre l'humanité*, Paris, 1987, p. 42.

⁶⁴ FROSSARD, A., *ibidem*, p. 52.

La expresión agónica de la modernidad se manifiesta no sólo en las formas ya condenadas como *crimen contra la humanidad*, sino en la agresividad “legitimada” de antiguas y nuevas formas de *crimen contra la humanidad* en los diversas cristalizaciones de la *cultura de la muerte*. “El crimen contra la humanidad consiste en matar a alguien bajo el pretexto de que ha nacido”⁶⁵. El crimen contra la humanidad supone un intento de envilecimiento que comprende el hambre, la sed, la tortura, las humillaciones, “que comienza por el tatuaje de un número, primera forma de reducción al anonimato, antes de la reducción del ser a sus funciones animales, la reducción del espíritu al instinto de conservación”⁶⁶. Frossard, quien se detiene en el análisis de la política de exterminio de los judíos adelantada por el III Reich de Hitler, no vacila en afirmar: “Hay un crimen contra la humanidad cuando la humanidad de la víctima es negada, claramente y sin posibilidad alguna de apelación”⁶⁷. Todo ser sensato rechaza la política de Hitler y condena genocidios como el Holocausto. Muchos que presumen de sensatez, sin embargo, en la afirmación maximalista y agónica de la modernidad llegan a la difusión y a la imposición legal de crímenes contra la humanidad como el aborto y la eutanasia, casos prototípicos en los que la humanidad de la víctima (ser ya concebido, en el aborto; ya nacido, en la eutanasia) es radicalmente negada, de manera clara y rotunda y sin apelación.

Es el odio contra el hombre erigido en principio de gobierno; es el rechazo a la consideración de toda persona humana como prójimo, en el sentido radicalmente cristiano, en cuanto poseedor de la misma dignidad de hijo de Dios, sino como un ser considerado como inferior por quien toma la providencia gubernamental o legislativa, o ejecuta semejantes aberraciones, auto considerado como superior y capaz de disponer plenamente del ser de su semejante, en cuanto no existe ninguna instancia superior a la suya para una decisión al respecto. Es la expresión de un nuevo paganismo. Como dijera Frossard, durante su histórico testimonio en la Corte de Lyon durante el Proceso Barbie, la locura asesina de los nazis intentó en el genocidio judío nada menos y nada más que destruir la imagen de Dios que según la fe judeo-cristiana existe en cada persona.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 99.

Así como una imagen de Dios no puede ser insertada en un sistema totalitario, el crimen contra la humanidad perpetrado contra los judíos tenía una dimensión metafísica que lo hacía diferente a otros crímenes: “Este genocidio –dijo– ha sido, en verdad, una tentativa de deicidio”⁶⁸.

De alguna manera son, también, *tentativas de deicidio* las deplorables manifestaciones histórico-políticas de la cultura de la muerte (aborto, eutanasia, droga, pornografía, prostitución). Los supuestos culturales de tales tentativas resultan, con toda objetividad, corruptores de toda inteligencia y de toda moral. Todo crimen contra la humanidad siempre tiene en su base el desprecio del hombre. No se puede jamás alienar la conciencia a un hombre, a un partido, a una ideología. Como pedía Frossard, es necesario reafirmar los criterios objetivos del Bien y del Mal que se encuentran en la Biblia o en la Declaración de los Derechos del Hombre de la ONU (1948). “Y este desprecio del hombre que está en el origen de los crímenes nazis, se muestra también en el Archipiélago Gulag [referencia a los campos de concentración de la URSS, usando el nombre de una de las obras de Alexander Solszhenitsin], en algunas experiencias genéticas, en la explotación industrial de fetos, en el tráfico de infantes al nacer, en la indiferencia total de los fabricantes de contaminación, en la inmoralidad consciente o inconsciente de los expertos en manipulaciones psicológicas”⁶⁹.

Crímenes contra la humanidad resultan así las sanguinarias persecuciones contra los cristianos en el sur del Sudán, o las expresiones asesinas del fundamentalismo islámico en Argelia, Pakistán, Bangladesh, el norte de Nigeria o el baño de sangre sin fin de Indonesia, o la absoluta intolerancia con represión oficial en Arabia Saudita; o las manifestaciones de sangrienta intolerancia que representan los asesinatos de cristianos en numerosos estados de la India. Cuando no se trata abiertamente de *terrorismo de Estado* (caso de Sudán), suele evidenciarse un fenómeno de directa responsabilidad o complicidad activa o pasiva de las autoridades estatales.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 124.

El problema de la verdad. Kelsen y Rorty

Las aberraciones del fundamentalismo secularista, actualmente imperante en los países más desarrollados de Occidente, plantean, desde una perspectiva filosófica e histórico-política, la cuestión de la verdad y su respeto en el marco de las sociedades pluralistas y democráticas. Algunos de los ejemplos y situaciones anteriormente mencionados podrían llevar, dada la mentalidad relativista imperante, a la negación de la relevancia de tal cuestión o a la consideración de la verdad como algo que admite tantas variantes como subjetividades o intereses. Ni una posición ni otra constituyen, en realidad, respuestas al tema sino evasiones a las complejidades humanas que, tanto en el orden práctico como en el teórico, el mismo plantea.

La cultura dominante pretende unir el concepto de democracia al relativismo y se postula dogmáticamente (¡oh paradoja!) a ese relativismo como precondition de la libertad y de la convivencia armónica en un ámbito social signado por el pluralismo, se está, por la vía del vaciamiento de los valores morales, minando la salud de la democracia: aquella que la hacía un sistema político capaz de alcanzar la dimensión ética de sistema de vida, en cuanto garante pleno del respeto a la persona y de las variadas manifestaciones de su pluralidad. Una democracia sin valores no es otra cosa que un sistema que expresa y postula un nihilismo moral. Y cuando el nihilismo moral se hace sistema, cualquier maximalismo nitzscheano (como ya ha ocurrido en los totalitarismos del siglo XX) puede hacer alarde de su capacidad destructora de la persona y de su dignidad. El nihilismo moral considera todo valor ético como un dogmatismo contra natura, porque, ciertamente, la negación del *vacuum* [vacío] moral supone la negación del falso dogmatismo que proclama, con el recurso al formalismo o sin él (Kelsen, Rorty), el necesario vacío de la libertad.

Joseph Ratzinger se ha ocupado de responder a dos de los teóricos de la *democracia vacía*: Hans Kelsen y Richard Rorty.

Respecto a Kelsen, comienza recordando la reflexión del jurista austriaco en referencia a la pregunta que Pilatos hace al Redentor en el proceso de Jesús: *¿Qué es la verdad?* (Io, 18, 38). “La pregunta de Pilato es, a su juicio [de Kelsen], expresión del necesario escepticismo político.

De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable. Para percibir que Pilato la entiende así, basta con reparar que no espera respuesta. En lugar de eso se dirige a la multitud. Así quedaría sometida, según Kelsen, la decisión del asunto en litigio al voto popular. Kelsen opina que Pilato obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De ese modo se convierte, según la explicación del científico austriaco, en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino en los procedimientos. El que en el caso de Jesús fuera condenado un hombre justo e inocente no parece inquietar a Kelsen. No hay más verdad que la de la mayoría. Carece de sentido, pues, seguir preguntando por alguna otra distinta de ella. En cierto momento Kelsen llegó a decir que habría que imponer esta certeza relativista con sangre y lágrimas si fuera preciso. Tendríamos que estar tan seguros de ella como Jesús lo estaba de su verdad”⁷⁰.

Ratzinger contrapone, a la posición de Kelsen en este punto, la del exegeta luterano alemán Heinrich Schlier, quien hizo su interpretación en 1932, cuando el nacionalsocialismo hitleriano se disponía a tomar el poder, como lo hizo en 1933. “La interpretación de Schlier –dice Ratzinger– fue un testimonio consciente contra aquella parte de la cristiandad evangélica dispuesta a poner la fe y el pueblo en el mismo plano. Schlier hace observar que Jesús reconoce sin reservas en el proceso el poder judicial del Estado que representa Pilato. Pero también lo limita cuando dice que el poder no le viene a Pilato de sí mismo, sino ‘de lo alto’ ([Io] 19, 11). Pilato vicia su poder y el del Estado en el momento en que deja de percibirlos como administración fiduciaria de un orden más alto, que depende de la verdad, y lo utiliza en beneficio propio. El gobernador deja de preguntar por la verdad y entiende el poder como puro poder. ‘Al legitimarse a sí mismo [son palabras de Schlier], dio su apoyo al asesinato legal de Jesús’ ”⁷¹.

Kelsen sostiene que la relación entre religión y democracia es necesariamente negativa. “El cristianismo, que enseña verdades y valores absolutos, se hallaría de modo muy especial en oposición frontal al

⁷⁰ RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Madrid, 1998, pp. 87-88.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 88-89.

necesario escepticismo de la democracia relativista. La religión significa para Kelsen heteronomía de la persona, mientras que la democracia significa autonomía. Esto significa, además, que el punto esencial de la democracia es la libertad, no el bien, el cual aparece como una amenaza para la libertad.

Richard Rorty, filósofo del derecho norteamericano, expresa el criterio relativista de la cultura dominante sobre el punto que nos ocupa. Ratzinger dice sobre sus tesis lo siguiente: “La convicción mayoritaria difundida entre los ciudadanos es para Rorty el único criterio que se ha de seguir para crear el derecho. La democracia no posee otra filosofía ni otra fuente del derecho. Rorty es consciente de algún modo, sin duda, de la insatisfacción del puro principio mayoritario como fuente de la verdad, pero opina que la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud. En esto se engaña. Durante siglos, e incluso durante milenios, el sentir mayoritario no ha incluido esa intuición y nadie sabe durante cuánto tiempo la seguirá conservando. En Rorty opera un concepto vacío de libertad, que llega al extremo de considerar necesaria la disolución y transformación del yo en un fenómeno sin centro y sin naturaleza para poder formar concretamente nuestra intuición sobre la preeminencia de la libertad. Pero ¿cómo se podrá hacer si desaparece esa intuición? ¿De qué forma lo conseguirá si se forma una mayoría contra la libertad que nos dice que el hombre no está preparado para la libertad, que quiere y debe ser guiado?”⁷².

Ratzinger advierte con claridad contra el riesgo evidente de la manipulación del procesalismo democrático como herramienta de un poder político. Sin una recuperación de la persona (con la reafirmación de la antropología filosófica de base metafísica del clasicismo helénico y del pensamiento cristiano) y de la dimensión intrínsecamente moral de su existir social se llegará formalmente a la justificación de variadas maneras de comportamiento del hombre contra el hombre: desde el genocidio hasta el llamado darwinismo social.

Su razonamiento luce coherente y sólido: “La idea de que en la democracia lo único decisivo es la mayoría y que la fuente del derecho no

⁷² *Ibidem*, pp. 93-94.

puede ser otra cosa que las convicciones mayoritarias de los ciudadanos tiene, sin duda, algo cautivador. Siempre que se impone obligatoriamente a la mayoría algo no querido ni decidido por ella parece como si impugnáramos su libertad y negáramos la esencia de la democracia. Cualquier otra teoría supone, al parecer, un dogmatismo que socava la autodeterminación e inhabilita a los ciudadanos, convirtiéndose en imperio de la esclavitud. Más, por otro lado, es indiscutible que la mayoría no es infalible y que sus errores no afectan sólo a asuntos periféricos, sino que ponen en cuestión bienes fundamentales que dejan sin garantía la dignidad humana y los derechos del hombre, es decir, se derrumba la finalidad de la libertad, pues ni la esencia de los derechos humanos ni la de la libertad es evidente siempre para la mayoría. La historia de nuestro siglo [se refiere al siglo XX] ha demostrado dramáticamente que la mayoría es manipulable y fácil de seducir y que la libertad puede ser destruida en nombre de la libertad. En Kelsen hemos visto, además, que el relativismo encierra su propio dogmatismo: está tan seguro de sí mismo que debe ser impuesto a los que no lo comparten. Con una actitud así, al final resulta inevitable el cinismo, que en Kelsen y en Rorty se percibe ya de forma clara. Si la mayoría tiene siempre razón —como ocurre en el caso de Pilato—, el derecho tendrá que ser pisoteado. Entonces lo único que cuenta, a fin de cuentas, es el poder del más fuerte, que la mayoría sabe disponer a su favor⁷³.

La cultura dominante está en crisis. Es la crisis final de la modernidad y la postmodernidad. Esa crisis se expresa en el escepticismo y en el relativismo actual, porque ambos suponen una crisis de confianza en el Prometeo desencadenado en el cual, desde el iluminismo, se colocó el paradigma de la humanidad que era hechura plena de sí misma. El miedo al futuro y el anonadamiento en la intrascendencia es la crisis de la esperanza en la invencible capacidad de la razón. Con el cuestionamiento del optimismo antropológico basado en la absoluta inmanencia (porque es radicalmente diferente el optimismo antropológico cristiano, de fundamentación bíblica: el ser humano hecho por Dios a su imagen y semejanza; aquel *...y vió Dios que era muy bueno*, del relato del Génesis), resultan igualmente cuestionados sus supuestos y consecuencias: la divinización del individuo y el mito el progreso necesario. La divinización del individuo realizada por la Ilustración no produjo la auténtica exaltación del hombre, sino el olvido y la pérdida de la persona. Por eso, la noción

⁷³ *Ibidem*, pp. 94-95.

de progreso, de avance, de conquista de estadios superiores de desarrollo, difuminada por la cultura dominante resulta perfectamente compatible con las manifestaciones aberrantes de la cultura de la muerte. Es una noción de progreso que prescinde del sujeto y fin del desarrollo: prescinde del hombre. Así, paradójicamente, se proclama la necesidad del comportamiento *contra natura* o intrínsecamente inmoral como requisito y condición del desarrollo. Progreso sin dignidad humana: lo que la recta razón reconoce como *contradictio in terminis*, es moneda de uso corriente para la cultura dominante.

El personalismo expresado por el neotomismo contemporáneo (singularmente por Jacques Maritain) busca el desarrollo en un marco social de paz (entendida agustinianamente como la *armonía dentro del orden*) buscando un equilibrio entre el reconocimiento a la voluntad popular y una *política de valores*. El personalismo maritainiano (ontológico, axiológico y social) no busca la fusión de la fe religiosa con el poder político (ello equivaldría a un absolutismo político cristiano, tan abominable como cualquier absolutismo político, con la perversidad adicional de la instrumentalización de la creencia con fines temporales), sino el reconocimiento y la afirmación de la verdad cristiana como levadura necesaria de valores morales en una forma de vida humanamente perfecta, en el orden histórico concreto, y abierta a la trascendencia.

Como reacción pendular al vacío de valores de la democracia puramente procesalista y consensual de los epígonos de la modernidad y postmodernidad, el humanismo cristiano plantea una democracia con valores, sin la fusión dogmática y exclusivista entre creencia religiosa y creencia política. Cuando el fundamentalismo islámico, p. e., proclama y practica la intolerancia más brutal está convirtiendo la creencia religiosa en fanatismo político; y, a su vez, está convirtiendo el planteamiento político en dogmatismo religioso que, por su propia naturaleza, excluye toda posibilidad de pluralismo. El marxismo leninismo o el nacionalsocialismo ocupaban el papel de la religión y proclamaban, como precondition de existencia civil digna, la adhesión fideísta a sus dogmas políticos. *Nada contra el partido, nada sobre el partido, nada fuera del partido*. Stalin y Hitler identificaban, además, el partido y el Estado. Así, la adhesión política suponía la total absorción de la persona en y por el partido; y la identificación plena del partido y del Estado, en base a un imaginario derecho de primacía histórica al cual se confería una

apriorística dignidad natural. Uno lo hizo en nombre de la clase. Otro lo hizo en nombre de la raza. El no comunista o el no nazi era, en esas sociedades totalitarias, un subhombre, alguien que no merecía ser considerado y no era considerado persona humana. Era la misma base teórica la de los totalitarismos. Las diferencias ideológicas no podían ocultar la identidad de raíces filosóficas. No fueron sólo *errores contra la cultura*. Fueron *errores de la cultura*, como bien dijo Del Noce, hablando tanto del fascismo como del predominante antifascismo italiano. El fascismo intentó, de manera más mitigada en la práctica pero igualmente totalitaria en la concepción, hacer lo mismo en nombre de la nación. Por eso el planteamiento mussoliniano: *Nada sobre el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado*.

La voluntad política convertida en el factor demiúrgico de la construcción de la historia. La razón, separada de la verdad, resultaba y resulta sometida y ultrajada, puesta al servicio de todas las causas negadoras de la humana dignidad (que da razón de la libertad). Se entiende así la moral utilitaria del neomaquiavelismo contemporáneo. Moral es lo que beneficia al partido, diría un Lenin. Moral es lo que dice el Estado, diría un Hitler o un Mussolini. Moral es lo que expresa el sentir mayoritario, dirían un Kelsen o un Rorty.

La razón separada de la verdad es la razón esclava. La voluntad separada del bien es el querer con indiferencia de lo que se quiere (lo cual resulta contradictorio). Y todo, en última instancia, viene a ser profundamente antihumano. Un humanista cristiano pudiera dar una explicación de rango metafísico elemental: las facultades superiores del alma, que permiten a la persona un comportamiento verdaderamente humano son la inteligencia y la voluntad; la inteligencia tiene como objeto propio el conocimiento del ser en cuanto verdadero y la voluntad el querer el ser en cuanto bueno. La verdad y el bien resultan así inseparables: ambos son trascendentales del ser y no puede quererse lo que no se conoce: la verdad es la verdad buena y el bien es la bondad verdadera, para decirlo con términos gratos a Carlos Cardona. Lo que irrita a la cultura de la modernidad y provoca la gigantesca rebelión que, aunque aún dominante, está ya en estertores de muerte, es que el reconocimiento de ese orden ontológico y axiológico supondría el reconocimiento pleno y la sempiterna vigencia de un Dios, creador, redentor y remunerador; de un Dios al cual esa cultura pretendió aniquilar (paradoja mayor: intentar reducir el Ser, el *Ipsum Esse subsistens* [el Ser Subsistente por Sí mismo] a la nada).

“La verdad sobre el bien que viene de la tradición cristiana se convierte en conocimiento para la razón y en principio razonable. No supone nunca, pues, violencia de la razón y la política por algún género de dogmatismo. Todo ello supone, desde luego, un cierto optimismo sobre la evidencia de lo moral y lo cristiano inexpugnable al relativismo. Nos enfrentamos de nuevo con el punto crítico de la tesis sobre lo democrático y sobre su interpretación cristiana”⁷⁴.

La política de valores y la redignificación de la política

El maquiavelismo, en diversos momentos del siglo XX, provocó la crisis del Estado y del derecho. El acratismo práctico se apoyó en un individualismo lindante en la anarquía *de facto*. Sembraba socialmente una anomia corrosiva de la conciencia ciudadana, evaporaba la conciencia comunitaria y voceaba altaneramente una ética mínima y una estéril capacidad de producir sólo compromisos blandos. Así, pues, el renacimiento de la conciencia ciudadana luce necesario para dejar de movernos por las dinámicas del miedo. Lo más negativo, a mi entender, de la dialéctica de extremos es, precisamente, la camisa de fuerza de la dinámica del miedo. Cuando ésta rige, la toma de posiciones políticas no está impulsada por la esperanza, sino por el temor. Las dinámicas del miedo son siempre negativas. Sólo actúan una vez que se ha llegado a situaciones límite. Nada, entonces, puede asegurar su eficacia. El pavor, extendido socialmente, facilita la pérdida de la cordura. Es una especie de deslizamiento hacia la irracionalidad. Cuando ello ocurre, los que generan ese pavor y quienes lo sufren están a merced de las salidas de fuerza. La violencia llama a la violencia. La pasionalidad suprime la racionalidad. La exaltación bloquea la capacidad de análisis objetivo. Todo desenfreno instintivo pareciera encontrar su justificación en las deformaciones voluntaristas y en los envoltorios mágicos de un *modus operandi* político reñido con todo sentido del equilibrio.

La simple opción entre extremos y las reacciones pendulares de uno a otro en la dinámica histórico-política de los pueblos constituyen una señal social de pérdida del norte. La marcha nerviosa y a menudo trágica de un extremo al otro muestra el extravío de quien ignora por donde va el camino. Cuando la dialéctica es de extremos, el centro se encoge; la posibilidad de una *via media* se reduce de manera dramática y

⁷⁴ RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, cit. p. 98.

creciente. La política centrista no se agota, por otra parte, en la búsqueda constante de una *via media*. Puede darse el caso de que ésta no exista. Supone, sí, la conciencia de la gradualidad de los procesos sociales y políticos, con la prudencia constante para entender la diferencia entre lo deseable y lo posible; y la fortaleza de acercar lo posible hoy a lo deseable, haciéndolo factible mediante el proceso de cambio. El problema radica en que la opción de una política centrista está sometida a una dialéctica perversa: la polarización entre extremos reduce su campo real; y, a la vez, la reducción del centro (o, peor aún, su aniquilación) facilita la estéril y repetida alternabilidad entre extremos, expresión y causa de la falta de armonía social y germen —actual o potencial— de la violencia.

La posibilidad de mantener, incrementar o revivir una política equilibrada, de centro, supone la afirmación de una política de valores. Debe, por tanto, nutrirse el discurso y la conducta con lo que posea capacidad de unificación y de elevación de miras. En el discurso y en la conducta debe cobrar vida una *política de valores*; y esa política debe alentar organizaciones políticas *de valores*, cuya tarea raigal sea vivir conforme a ellos.

La salud de una sociedad requiere de un aceptado tono de elevación moral que sirva de base a la sabiduría política, a la prudencia política, a la fortaleza política, de todos los que actúan en los espacios públicos y, muy principalmente, de los que tienen las riendas del *imperium*, los cuales deben estar adornados de la *auctoritas*.

Cuando socialmente resulta desdeñada, menospreciada o burlada la capacidad ordenadora de la ley —o cuando ésta introduce el desorden—, resulta imposible todo ideal de justicia y armonía. El desorden se agrava por el pasional e intolerante recurso a la violencia. La violencia conduce —a corto o mediano plazo— a la anarquía. La anarquía es el sendero hacia el caos. Los hábitos virtuosos y la capacidad deliberativa, que están en el fundamento de la convivencia posible, se encuentran (cuando ella se enseñorea en un medio social) confinados en los linderos de una racionalidad política y de una pedagogía moral que, a su vez, exigen un renacimiento de la formación y de la práctica religiosa en la sociedad de que se trate. Si no, la emocionalidad violenta encuentra razones y manifestaciones que hacen de esa patología sucedáneos fideístas de la religiosidad.

Cuando el vuelo es más bajo y el alcance más corto, las aspiraciones se limitan a las *granjerías*, a la vulgar *lujuria del poder*. Está entonces perdida o muy deteriorada la conciencia ciudadana. El simple afán de honores y riquezas que subyace en los proyectos políticos sin aliento comunitario alguno es fuente de todo tipo de desgracias. Entre ellas, la injusticia es vista como fin a corto plazo, la facción estimada como placentera y la venganza como *élan vital* de los espíritus reducidos a un enanismo lindante con la más brutal animalidad. No existe, desde tal ángulo torcido, espacio para el bien común. Éste sólo queda para ser reducido, deformado, identificado con el bien particular del hegemon de turno. El servicio auténtico desaparece. Se acrecienta la jactancia de los que esperan ser sólo halagados y atendidos por siervos envilecidos, hasta en sus apetencias más bajas e inmorales. El imperio del egoísmo forzosamente rechaza cuanto de noble y recto pueda existir en la vocación política. El brillo fatuo y efímero justifica trágicamente el menosprecio de toda dignidad personal o social y de toda gloria patria.

Provocada la desarmonía social se abren las puertas al desorden. La mediocridad que accede a posiciones de poder resiente como ofensa la presencia, como actores en los espacios públicos, de ciudadanos de superior talante moral o intelectual. Es la hora de los segundones. Las *sargentadas* se nutren de cálculos mezquinos, de la sed de beneficios sin preguntar por su honesto origen o su razón legal. En la desarmonía, el concepto mismo de ciudadano (como rango no sólo formal jurídico, sino de índole moral) resulta hecho trizas.

Porque el mediocre resulta miope respecto al bien común. No capta otra cosa que su propia jactancia o su burdo interés. Carece de ojos para ver la grandeza. Lo grave de la mediocridad es que eleva su rastrero criterio a máxima universal, provocando, así, la degradación de la existencia personal y social, sofocando el más leve intento de superación ética y política. El mediocre no llama a resistir frente a la adversidad, sino a la simple búsqueda de sus espacios personales. Su ambición es clara, pero no grande. No está vinculada a la grandeza de las causas que ameritan hasta el morir por ellas. Tiene la dimensión del egoísmo utilitario. Éste ignora siempre el auténtico bien del pueblo, los deberes del patriotismo y las exigencias concretas del fin social.

Cuando una comunidad (un cuerpo social en su conjunto; o sociedades intermedias como los partidos) caen en manos de un liderazgo afectado por el *vacuum* moral de la mediocridad, ello no ocurre sin alguna cuota de culpa —mayor o menor— de quienes forman parte de una u otra. No siempre hay tormentos inmerecidos. Muchas veces cada quien recibe lo que merece, por acción u omisión. El reconocimiento de las fallas que pueden agruparse en el elenco causal de tales ascensos patológicos resulta el primer paso para superarlos.

La envidia y la mentira, además de patologías morales, se convierten entonces en arsenal político. Ellas serán las armas emponzoñadas que, entonces, el vicio entronizado usará para intentar impedir la regeneración ética de la comunidad de que se trate. No basta entonces con afirmar la licitud de los fines. La licitud de los medios —el rechazo de todo maquiavelismo o neomaquiavelismo— se impone, también, a pesar de que pueda ser vista como lucha desigual frente a un *status* degradado. Ni el soborno ni la amenaza de vindicta puede formar parte del arsenal de combate. La altura de un replanteamiento de dignidad moral en el orden comunitario o vence dignamente, respondiendo a la propia naturaleza de sus banderas, o esa comunidad (sea la de un partido o la de una nación o un país) se mostrará tan profundamente maleada que resultará incapaz de ser convocada eficazmente a la superación de su lamentable estado. La búsqueda de la verdad política y la tarea de construcción del bien común pueden (y deben) hacerse más allá de que resulten expresión de los errores y horrores prácticos por parte de quienes lucen aligerados de toda rectitud de conciencia.

El *New Age* como fundamentalismo totalitario

A los mitos de la raza, de la clase de la nación o del dinero han seguido otros. El susurro demoníaco del *sereis como dioses* no cesa de alentar sincretismos *à la mode*. Basta considerar el apoyo del aparataje de la cultura dominante a expresiones de refinado (a veces no tanto) anticristianismo como el *New Age*.

El *New Age* es el nazismo contemporáneo. Para los militantes de ese fideísmo, apoyado a menudo por los *poderes fácticos sin rostro conocido*, la creencia religiosa y la militancia política son, a la par, objetivos del odio planificado, dianas de tiro de la propaganda subliminal, el

enemigo—no solo el *adversario*— que es necesario *aniquilar*—no solo *derrotar*—, en el sentido común y en la opinión pública, por la manipulación mediática. La cultura dominante no sería tal sin el control de los medios de comunicación (sobre todo los televisivos). El *New Age* constituye la más peligrosa y polimórfica expresión de fideísmo ideológico en la agonía de la modernidad y la postmodernidad. Pretender sustituir la ética de la responsabilidad personal y colectiva por un difuso sentimentalismo o esteticismo conduce a una pérdida profunda de lo humano y a la efectiva carencia del valor radical de la libertad. Conduce a una pérdida del sentido de obligaciones radicales que, como respuesta coherente a los desafíos de la existencia humana, vinculan al ser humano con Dios y con sus semejantes, comenzando por el prójimo —*el próximo*— (familia, vecindario, nación, pueblo).

El *New Age* es expresión del postmodernismo como reflejo de la pérdida de sentido de la vida para la cultura dominante. El supuesto funcionamiento espontáneo de la sociedad y la visión de una libertad sin finalidad son las características de una época cuyos voceros mediáticos presumen es post política y post moral.

Existe, así, un trastocamiento generalizado; un riesgo de desacomodo y de colocar al revés, trastocándolo, el orden de las cosas.

El riesgo, para nuestros pueblos, es perceptible, resulta de bulto. Es muy reducida nuestra capacidad de invención en el campo tecnocientífico. La colocación financiera —escasa, por demás— se espera que venga de fuera. La creación artística padece, más de lo que sería de desear, de mediocridad, de mimetismo sin originalidad y mal gusto que suele acompañar los déficits de genialidad real. Pareciera que, al buscarse el rasante por lo bajo, todo se enaniza y carece de aliento para lo perdurable. Se despierta y se extiende la tentación simbolista, como si ella pudiera conjurar el maleficio de la post modernidad. El post marxismo ha coincidido con la post modernidad de una manera singular. Ha aflorado, en el marco de la cultura dominante, un neo corporativismo; y los liberales, en una exaltación con ribetes ideológicos de la multiforme sociedad civil, ponen el énfasis en el autocontrol social. Se busca —con más afán antropológico que el Diógenes de la linterna— un *Volkgeist* pero no un *consenso* verdadero, asentado tanto en la libertad como en la responsabilidad. La “ética” resulta, así, una moral desilachada, carente

de absolutos y ayuna de trascendencia; derivada, a lo más, de una formulación pactista, de savia rousseauniana o kantiana. Ya se habló de Kelsen y de Rorty.

La patria vista de tal modo, resulta una metáfora. Los metafóricos se expresan con una retórica del juicio de configuración maximalista. Los aspirantes a nuevos césares reclaman el monopolio del juicio; sin admitir el riesgo de ser ellos mismos enjuiciados. Es la muerte anunciada del pluralismo y la crítica. Se contempla el auge de la sustitución del consenso (fruto de una racionalidad política sobre valores) y la deliberación por la imposición arbitraria. La historia por escribirse del siglo XXI luce, desde su inicio, como un gran desafío para el ejercicio responsable de la libertad y para la defensa de la libertad misma, junto con la dignidad de la persona y de los pueblos.

Política de valores. Conciencia ciudadana

La barbarie acrítica, utópica y con cierta dosis de degeneración social (por el agresivo y contumaz rechazo del derecho natural de algunos de sus más importantes exponentes) parece estar y puede estar —quiera Dios que de veras no esté— muy cerca, históricamente hablando, a la vuelta de la esquina. Su acecho al poder no es un delirio, ni una ficción. Y, mientras tanto, el ciudadano común se muestra anonadado, torpe al no encontrar quien le señale opciones ni le abra caminos. Se refleja, así, a menudo, la imagen de una sociedad de la desconfianza, en la cual los desconfiados tienen su balandra varada en el mar de los sargazos de la duda. Duda sin claridad. Duda amarga, para la cual todo proyecto cultural y político serio es una sombra inconveniente por la desordenada ambición de los egoísmos. Duda que no logra superar la barrera de los diagnósticos y remedios. Duda, en fin, que se afina, en el cuestionamiento de lo que ha percibido y sufrido como expresión de lo público.

No es una cuestión accidental, ni marginal. H. Arendt destacó cómo la organización social de las esferas de lo público y lo privado se hace, desde el clasicismo helénico, en función del *otro*. Así, en la *polis* se afirmaba la primacía de lo público sobre lo privado. El ciudadano ateniense sólo daba un pleno sentido a su existencia viéndola insertada en la dinámica de la *polis*, de la ciudad-Estado. En las formas corruptas de gobierno (tiranía, oligarquía, demagogia) se daba, por el contrario, la primacía

de lo privado sobre lo público. En la actualidad, quienes niegan la licitud de lo público ejemplifican aquello que N. Bobbio ha llamado *el reflujo político*.

El desarraigo es, también, sin duda, consecuencia de la falta de eticidad; de la ausencia de referencia histórica y del malestar por no llegar a ser lo que de veras tenemos posibilidad de ser, con un frenesí de copiar modelos que cambian, periódicamente, uno tras otro.

El enraizamiento sólo adquiere plenitud en un medio social determinado como consecuencia de una opción no sólo política sino prioritariamente moral. La militancia en pro del bien común supone una *areté* ciudadana. Los deberes para con Dios y los demás tienen un tiempo, el de la existencia singular y comunitaria que, además, posee siempre un preciso marco histórico. Alguien ha dicho que el tiempo del imaginario moderno, en el período post guerra fría, es el tiempo del mercado financiero. Así el tiempo histórico que la deliberación para la búsqueda de los consensos democráticos requiere está cuestionado por los instrumentos mediáticos de la sociedad del conocimiento. El tiempo político, que es el tiempo por atonomasia para la deliberación, es el tiempo para la construcción social. No es un tiempo de momentaneidades sino de continuidades. Sin continuidad, sin duración, no hay posibilidad de institucionalidad verdadera.

El reconocimiento de la dimensión histórica del comportamiento moral del ser humano no debe llevar a una relativización de las obligaciones y de las responsabilidades éticas. No solo ante Dios sino también ante la historia, cada uno dará cuenta si pretende sustituir sus deberes como se cambia de ropa o se muda la simpatía de un equipo a otro en un campeonato deportivo.

Se requiere, en la actualidad, una vuelta a la afirmación de valores. Se requiere una política que sea expresión de valores, planteados y defendidos con novedad, claridad y fortaleza. Se requiere una constancia pedagógica en la proclamación y enseñanza de esos valores. Se requiere el arrastre contagioso del testimonio, el ejemplo de rectitud del liderazgo. Ello es así porque el vaciamiento de referencias morales ha sido brutalmente agresivo durante el último medio siglo. Por eso la historia de las últimas décadas ha tenido una creciente marca antihumana; ha sido progresivamente más cruel.

Las *sociedades mediáticas* han procurado sustituir el insobornable juicio de la conciencia recta por los veredictos de la opinión pública. El *imperio de lo efímero* llamó Lipovetsky a la *dictadura de la moda*⁷⁵. La moda y la opinión, en la *sociedad de conocimiento* son resultado experimental y predecible de la influencia mediática. Parece ser un efecto de corto plazo. La manipulación deliberada ha hecho a la opinión del común algo moldeable, voluble, vaciado de ideales, carente de valores, manipulable según los deseos de quien aspira a algo y puede vaciar todas las aguas en el canal de su interés. Efímera en cuanto fugaz es la sensación pasajera, momentánea, intrascendente, a la cual el hedonismo atiende.

Cuando el papel de la conciencia es ocupado por la opinión pública regida por los *mass media* (deformada, manipulada y degradada), la pérdida del sentido común y su sustitución radical por la simple estimulación primaria es un hecho empíricamente constatable. Entonces, cualquier aberración antihumana es posible en el horizonte cultural y político. Los *mass media* se orientan sindicalizadamente a producir una mediocre e insoponible tendencia a la uniformidad. El avance tecnológico se usa, así, no para elevar a las comunidades a las cuales en teoría informan (a menudo deforman), sino para rebajar y aplanar el relieve de lo humano en ellas. Se pierde, de tal manera, la unidad del conjunto. Porque la unidad del todo social no requiere del pensamiento único. Al contrario. Esa unidad humana reclama, para afirmarse, la diversidad real de las personas. La diversidad real, se entiende, en lo propiamente humano, en lo racional y volitivo; no en la animalización, ni en la prioridad de lo instintivo sobre lo ético. En el enfoque deformadamente unitario de la República mediática lo que se busca es la negación del *rescate de la diferencia*. Ello no ocurre por azar, ni es algo ingenuo. Tiene una carga ideológicamente torcida y una perspectiva moral degenerada.

La relativización de lo ético y el nuevo fideísmo que fusiona panteísticamente al hombre con el cosmos enmarca, como en el *New Age*, en la pretensión de dar a una ideología un aspecto de creencia, convirtiéndola en sucedáneo del ansia de infinito que el Creador ha puesto en la criatura humana. Y ello con el respaldo mayor que se pueda lograr del poder político y económico. Es el vaho letal de la civilización que muere. Lo ideológico-político está en el campo de la *doxa*, no en el de la *episteme* o en el de la *creencia religiosa*. Todo fideísmo político es por ello una deformación que encierra una negación de la libertad humana.

La tiranía ha procurado la eliminación de la política. La oligarquía pretende *ad nauseam* la banalización de la política. La demagogia, contumazmente, realiza la degradación de la política. Las formas patológicas de gobierno, según la tradición aristotélica, resultan, así, intrínsecamente antipolíticas. Porque el sucedáneo que generan para ambiente de lo público siempre olvida radicalmente a la persona humana. Porque lo que saben hacer es *política espectáculo*; y, por tanto, frivolar. Porque la formulación de una política de valores es radicalmente contraria a sus intereses.

Si todo es, desde la perspectiva de los estrategas de la cultura dominante, un presente continuo, la política está cuestionada, rechazada y superada como *fuerza de certezas*. La *certeza*, como sustituto de la verdad, en el sentido de la modernidad (certeza subjetiva, basada en la relatividad y en la apariencia) es su referencia. La *verdad*, en realidad, no les interesa para nada. Tal óptica ha logrado romper en el imaginario colectivo la percepción de los grupos políticos organizados como mediadores eficaces en el contexto de una sociedad pluralista para la búsqueda de los consensos democráticos. Los Parlamentos y los partidos vienen a ser, así, la piedra de tranca a una ambición oligárquica de poder sin límite.

En efecto los *poderes fácticos sin rostro conocido* utilizando los *mass media* buscan la posibilidad de una negociación directa entre ellos sobre las reglas de juego de la vida social. Los grupos de presión han absolutizado **su** interés. Buscan no el consenso democrático orientado al fin social (bien común), sino la garantía equilibrada de sus respectivos intereses. No desean que esa negociación tenga árbitros con asidero legal y poder político. El bien común, desde su perspectiva, es una mojiganga porque *nada* puede concebirse socialmente por encima, fuera o en contra de sus intereses. Se sienten, a su manera, realizando su propia ingeniería social. Consideran que nada supera (ni puede frenar) su capacidad real de construir, informar, reformar o destruir una determinada *realidad*. Realidad mediática, se entiende.

La confusión no inocente que el poder político tiránico y los *poderes fácticos sin rostro conocido* realizan entre lo estatal y lo público como *opuesto* a lo particular y privado, se enmarca, pues, en la estrategia perversa de negar lo público. Vano empeño. Inútil esfuerzo. Destructivo afán. Si lo público es la instancia superior a lo estrictamente individual

en la cual se procesa la acción colectiva, la rectificación de lo socialmente torcido o desviado supone, no sólo el replanteamiento de la exigencia moral radical en el orden personal y social, sino también la nueva interpretación y la nueva comprensión —superando los atavismos modernistas y las amarguras del escepticismo post modernista— de lo público.

La recuperación de la legitimidad de lo público, que reclama el protagonismo de dirigentes políticos, es condición necesaria para la superación de la anomia creciente, con su lastre de antipolítica y antipartidismo, en las sociedades del hedonismo. La negación de lo público conlleva, más pronto que tarde, la anulación social de las libertades cívicas y la muerte de los sistemas democráticos. Porque, en efecto, en una sociedad sin legitimidad de lo público no sólo hay rechazo visceral de la política y de los partidos, sino que no hay confianza pública. Y en una sociedad sin confianza pública (es decir, en una sociedad donde impera la desconfianza) es imposible la búsqueda, la obtención, la consolidación y la proyección histórica-política de los consensos democráticos. En las *sociedades de la desconfianza* no cuenta la conciencia ciudadana y el respeto al otro, sino la fuerza. La *sociedad de ciudadanos*, por el contrario, requiere confianza en las instituciones, tanto públicas como privadas; posibilidades reales de diálogo y concertación social.

La afirmación de la eticidad política o de la recta concepción de las vinculaciones necesarias entre la moral y la conducta en los espacios públicos es algo que no puede confinarse en los linderos de una militancia. La deseable revalorización de lo ético en la vida social y política reclama esa colaboración que los italianos, con su fecunda capacidad de identificación terminológica (nunca puesta en duda) han llamado *colaboración transversal*. Con ello desean indicar la necesidad de cooperación *política* para la afirmación de valores éticos esenciales. La razón luce evidente —y así se ha destacado por voces muy autorizadas—: las cuestiones éticas de fondo están por encima de las diferencias partidarias; y reclaman la unidad (aquella *in essentia unitas* agustiniana) en defensa de lo propiamente humano, en defensa de la cultura de la vida y la solidaridad.

La defensa de la conciencia ciudadana

La causa de la libertad y de la responsabilidad es la causa de la defensa propia de la conciencia ciudadana. La conciencia ciudadana pue-

de y debe organizar tal defensa. No es encapsulada en su mismidad como cada persona desarrollará sus potencialidades de participación responsable en el contexto social. El ejercicio responsable de su libertad lo hará cada ciudadano con los otros, por los otros, para los otros. No es un simple equilibrio de derechos y deberes. Es mucho más. Es el esfuerzo, en marco comunitario, en pro del bien común social. Es, sobre todo, la armonía resultante del ejercicio responsable de la libertad ante los desafíos concretos que se presentan en un determinado momento de la historia.

Es necesario reclamar el liderazgo crítico del ciudadano con *sindéresis*. La legitimidad de la política y de los espacios públicos no puede estar sujeta a los alardes retóricos apocalípticos de cualquier iluminado que pida la *extirpación de la clase política como tumor social*. Los consensos políticos, que se buscan con necesidad de medio en la licitud de los espacios públicos a través de la deliberación y de la confrontación pluralista, no los hacen los *showmen*. La República mediática es autocéfala. Sus elementos rectores podrán señalar, con ademán farisaico, con narcisismo ostentoso, los defectos existentes en cualquier parte del cuerpo social, pero nunca tendrán el temple moral y la grandeza ciudadana de reconocer sus propias culpas, de pedir perdón por ellas y de repararlas adecuadamente. La voluntad de dominio lleva a tal óptica a ver todo bajo el ángulo de las relaciones de poder. Grave error. Ese reduccionismo es profundamente deformante de todo el vitalismo social y caldo de cultivo de impensables violencias.

Sin mezclar la religión y la política (tanto de las mezclas como de los divorcios absolutos hay que cuidarse, porque dan lugar a fundamentalismos diferentes, *confesionales* o *secularistas*), puede decirse que la falta de fe religiosa en una sociedad suele ir aparejada de una mayor disolución de las costumbres y de un debilitamiento proporcional de la conciencia ciudadana en el ámbito social y político. Jacques Maritain señaló, hace más de medio siglo, con sobrada razón, que la democracia para ser un sistema que contribuya a la perfectibilidad de la persona y de la sociedad requería del fermento de las virtudes evangélicas vivificando la existencia comunitaria.

Sin un soporte ético la existencia política y civil se degrada irremisiblemente. ¿Cómo puede clamarse contra la corrupción en la vida pública sin una exigencia similar respecto a la vida personal y social? La

exaltación de los vicios y la burla de las virtudes, el desprecio a los hábitos rectos y la aquiescencia a la doblez han generado el archivo del respeto mutuo. Se ha hecho patrón generalizado la desconfianza. Ello ha corroído al extremo la salud de las instituciones.

Se plantea alcanzar los más altos niveles de bienestar material prescindiendo del bien ser espiritual y cultural. La pseudo ética sin responsabilidad contempla derechos pero no deberes ni riesgos. La seguridad y el orden se plantean incluso al costo de la propia y ajena dignidad. Materialismo inmanentista. Individualismo egoísta. La falsa moral hedonista de la cultura dominante no pone a salvo ni el derecho ni la libertad. No hay posibilidad alguna de reglas de juego estables, de consenso social. La existencia comunitaria se vuelve, así, un conjunto de asperezas en choque que sólo una ficticia contractualidad logra darle razón de ser.

La madurez institucional nunca será alcanzada sin un esfuerzo real y continuado por lograr el perfeccionamiento personal y de las *sociedades intermedias* que constituyen la llamada sociedad civil. Las crisis no encuentran salida en la amargura. Las calles ciegas de la crispación engendran sólo frustraciones. Debemos buscar salidas a las crisis sin fatalismos trágicos. Desde el ángulo del humanismo cristiano es una necedad buscar *el mundo feliz*, como en la ficción de Huxley. (¡Extraño *mundo feliz* el de Huxley que, como anticipo de las desgracias presentes, propias de la *cultura de la muerte*, separaba radicalmente la sexualidad de la capacidad generativa; y proclamaba el condicionamiento químico y psíquico de los embriones para la vida adulta).

El desquiciamiento socio-político encuentra su base en el deterioro creciente del orden moral-cultural. La anomia es consecuencia directa del impacto social de la cultura dominante. Estamos en el reino del desaliento postmodernista, con su amargura anticristiana. Es el *salto atrás* del paganismo, que se pretende vender en el *marketing* atosigante de los *mass media* como si fuera expresión de progreso. La fuerza mediática, haciendo alarde de su poder, pone de manifiesto, a la vez, sus carencias y limitaciones. No tiene el aliento necesario para respaldar una alternativa de futuro.

Si no hay acuerdo sobre valores, si estos valores no informan la vida política real, el consenso democrático concluye por ser sólo

procedimental; es decir, se reduce a una camisa de fuerza liberal burguesa, incapaz de superar el escepticismo y el desaliento. La disyuntiva de nuestra sociedad contemporánea es, pues, —digámoslo con claridad— *regeneración moral y política* con la afirmación de la cultura de la vida o *cataclismo*, siguiendo los dictados de la cultura de la muerte.

A la confusión sobre el presente se une, en la actualidad, la incertidumbre sobre el futuro. Se pretende saber que es lo que ya carece de vigencia. Se ignora, a la vez, la tendencialidad del mañana inmediato. Hay, pues, certeza en la negación y búsqueda angustiada de la afirmación.

Se observa una aceleración de la historia. El tiempo, el sentido histórico del tiempo, ha variado con los avances tecno-científicos de la sociedad del conocimiento. La sensación histórica del tiempo se percibe como dotada de mayor velocidad. El ritmo vital (¡qué duda cabe!) es en la actualidad más acelerado que el de las generaciones precedentes.

La simple catarsis no es purificación. Ella no entraña, por supuesto, posibilidad segura de rectificación. Porque el desahogo, por sí mismo, no provoca —aunque rebaje la presión— ni el arrepentimiento moral ni la rectificación auténtica, que conducen a la recuperación de la rectitud y la bondad perdidas. No es, sin duda, una terapia de *moralina* lo que reclama, para su salud, la civilización que nace. Del hombre que ha de darle vida se espera mucho más. Se ha hablado (Juan Pablo II) de *ecología humana*. Desde el punto de vista moral puede hablarse, por ello, también, de contaminación ambiental. El obrar humano, si carece de rectitud ética, puede ser, en todos los sentidos, depredador y contaminante. Es más fácil corregir la contaminación ambiental que poner fin al envenenamiento de las inteligencias y de las conciencias. El paganismo postcristiano es disolvente de valores y destructor de la persona. La religión (*opio*, para Marx; *neurosis*, para Freud) sigue siendo fontal, para la persona y la sociedad.

El discernimiento entre el bien y el mal depende de la posibilidad de llegar a la Verdad, de estar en relación con ella. Si no, la libertad de escogencia (la *vis electiva meliorum*) sería el mundo de lo absurdo. Porque se trataría de buscar el fin escogiendo a ciegas. La vida social estaría signada por el azar... ¡o por la violencia! El darwinismo social, de nuevo, planteando la supervivencia de los más fuertes.

El cristiano no puede olvidar que, como enseñan los textos del Nuevo Testamento, siendo ciudadano de la ciudad terrena, está en camino hacia la verdadera Patria⁷⁶. Como ha destacado Ratzinger, esa actitud “escatológica” garantiza, contra el absolutismo, “los límites del Estado y de la Iglesia en el mundo”⁷⁷. “Siempre que se ha mantenido esta actitud fundamental –agrega-, la Iglesia ha sabido que no puede ser el Estado, que la ciudadanía definitiva está en otra parte y que en la tierra no se puede erigir el Estado divino. La Iglesia respeta el Estado terrenal como un orden propio del tiempo histórico, con sus derechos y sus leyes, que ella acepta. Reclama, pues, la convivencia leal y la cooperación con el Estado terrenal. También cuando no es un Estado cristiano. (Rom 13, 1; 1 Petr 2, 13-17; 1 Tim 2,2). Al exigir la colaboración del Estado y el respeto a su peculiaridad y sus límites, la Iglesia educa en las virtudes que hacen bueno al Estado. Pero también pone una barrera a su omnipotencia. Dado que ‘es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres’ (Act 5,29), y como quiera que sabe por la palabra de Dios qué es el bien y el mal, la Iglesia llama a la resistencia dondequiera que se mande hacer el mal auténtico y lo adverso a Dios. Estar en camino hacia la ciudad nueva no aleja, sino que es, en realidad, la condición para restablecernos y restablecer al Estado. Cuando los hombres no tienen otra cosa que esperar que lo que les ofrece este mundo, cuando deben y tienen que exigírselo todo al Estado, se destruyen a sí mismos y destruyen al Estado. Si no queremos caer de nuevo en las garras del totalitarismo, tenemos que mirar más allá del Estado, que es una parte, no el todo. La esperanza en el cielo no está en contra de la fidelidad a la tierra: es esperanza también para la tierra. Esperando lo más excelso y definitivo, los cristianos debemos y tenemos que llevar esperanza también a lo provisional, al Estado en el mundo”⁷⁸.

Hacia la civilización del amor y de la paz

En su Mensaje (fechado el 8 de diciembre del 2000) para la XXXIV Jornada Mundial de La Paz, que se celebró el 1º de enero de

⁷⁵ Cfr. LIPOVETSKY, G., *El Imperio de lo efímero*, Barcelona, 1996.

⁷⁶ *Ep. a los Filipenses*, 3, 20: “Nuestra ciudadanía está en los cielos”; *Ep. a los Hebreos*, 13, 14: “...no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura”.

⁷⁷ RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, cit., p. 107.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 107-108.

2001, intitulado *Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz*⁷⁹, el Santo Padre Juan Pablo II llama en el inicio del nuevo milenio a hacer viva la esperanza de una verdadera fraternidad universal. Luego de destacar la realidad de las diferentes culturas y tradiciones de los pueblos, el Papa llama al diálogo intercultural para el cual ofrece algunos principios orientadores. La diferencia cultural da a la persona humana una particular formación humana y pertenencia cultural. “Las diferencias culturales –dice el Papa- han de ser comprendidas desde la perspectiva fundamental de la unidad del género humano”. La propia diversidad de culturas debe llevar a un respeto recíproco por la autenticidad de cada cultura humana y por el valor del *ethos* que lleva consigo. Juan Pablo II indica que la solidez de la orientación moral de cada cultura puede, de alguna manera, medirse “por su razón de ser a favor del hombre y en la promoción de su dignidad a cualquier nivel y en cualquier contexto”. Señala que si bien es preocupante la que llama *radicalización de las identidades culturales* (que procura el cerrarse de algunas culturas a todo influjo externo beneficioso), es arriesgada aquella que califica de *servil aceptación de las culturas* (o de algunos de sus aspectos importantes). Pone como ejemplo algunos “modelos culturales del mundo occidental que, ya desconectados de su ambiente cristiano, se inspiran en una concepción secularizada y prácticamente atea de la vida y en formas de individualismo radical”.

La cultura dominante en Occidente, al inicio del siglo y del milenio resulta, en expresión del Papa, “un fenómeno de vastas proporciones, sostenido por poderosas campañas de los medios de comunicación social, que tienden a proponer estilos de vida, proyectos sociales y económicos y, en definitiva, una visión general de la sociedad, que erosiona internamente organizaciones culturales distintas y civilizaciones nobilísimas”. Señalaba Juan Pablo II que los *modelos culturales de Occidente*, “fascinantes y atrayentes” por su carácter científico y técnico, muestran *in crescendo*, desgraciadamente, “un progresivo empobrecimiento humanístico, espiritual y moral”.

Para la recíproca comprensión entre los hombres y culturas es necesario el diálogo. El aluvión de imágenes y palabras de la comunicación global está transformando las relaciones entre los pueblos y la comprensión

⁷⁹ JUAN PABLO II, *Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y la paz*, Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de la paz (1º de enero de 2001), Roma, 8 de diciembre de 2000.

del mundo. Un número reducido de países tiene el monopolio de las 'industrias' culturales, pudiendo, con la distribución creciente de sus productos, constituirse en "potente factor de erosión de las características culturales". Debe buscarse un equilibrio armonioso entre el respeto a la identidad cultural de las migraciones y el respeto a la "fisonomía cultural" de los territorios a los cuales llegan os inmigrantes. Sin caer en la indiferencia, deben saberse conjugar el diálogo entre las culturas y el respeto a la identidad de ellas. El diálogo se fundamenta en los valores comunes a todas las culturas, en cuanto arraigados en la naturaleza de la persona. "Hace falta –dice el Papa- cultivar en las almas la conciencia de estos valores, dejando de lado prejuicios ideológicos y egoísmos partidarios, para alimentar ese humus cultural, universal por naturaleza, que hace posible el desarrollo fecundo de un diálogo constructivo".

Se refiere a una *cultura de la solidaridad* que tenga como objetivo principal la promoción de la justicia. Clama por la ayuda a pueblos enteros excluidos o marginados del desarrollo económico y humano. Habla del aumento del armamentismo, que alcanza no sólo a los Estados, sino a entidades no institucionales como los grupos paramilitares y las organizaciones terroristas; y de los constantes brotes de belicismo y de violencia. "Ante tales amenazas –dice el Papa-, todos tienen que sentir el deber moral de adoptar medidas concretas y apropiadas para promover la causa de la paz y la comprensión entre los hombres".

Llama también Juan Pablo II al respeto de la vida humana, la realidad más sagrada e intangible. "No puede haber paz –recuerda- cuando falta la defensa de este bien fundamental. No se puede invocar la paz y despreciar la vida". Y agrega: "Nuestro tiempo es testigo de excelentes ejemplos de generosidad y entrega al servicio de la vida, pero también del triste escenario de millones de hombres entregados a la crueldad o a la indiferencia de un destino doloroso y brutal. Se trata de una trágica espiral e muerte que abarca homicidios, suicidios, abortos, eutanasia, como también mutilaciones, torturas, físicas y psicológicas, formas de coacción injusta, encarcelamiento arbitrario, recurso absolutamente innecesario a la pena de muerte, deportaciones, esclavitud, prostitución, compra-venta de mujeres y niños. A esta relación se han de añadir prácticas irresponsables de ingeniería genética, como la clonación y la utilización de embriones humanos para la investigación, las cuales se quieren justificar con una ilegítima referencia a la libertad, a progreso de la cultura y a la promoción del desarrollo humano".

El Papa indica que en la construcción de un mundo más solidario y pacífico la educación tiene una función particular. “La educación – dice- puede contribuir a la consolidación del humanismo integral, abierto a la dimensión ética y religiosa, que atribuye la debida importancia al conocimiento y a la estima de las culturas y de los valores espirituales de las diversas civilizaciones”.

Finaliza llamando a todos los cristianos a ser, luego del Gran Jubileo, dos mil años después del nacimiento de Jesús, “testigos y misioneros de perdón y reconciliación” y llamando a los jóvenes, futuro de la humanidad, a ser “piedras vivas para construir la civilización del amor”, “artífices de una humanidad, donde hermanos y hermanas, miembros todos de una misma familia, puedan vivir finalmente en paz”.

Al concluir el Gran Jubileo del Año 2000, el Santo Padre Juan Pablo II envió su Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*⁸⁰. En ella el Papa, elevando una acción de gracias por los frutos del Gran Jubileo (la prensa estimó, conservadoramente, en más de 25 millones de peregrinos los que a lo largo del año jubilar visitaron Roma para ganar el Jubileo) llama a una nueva primavera del espíritu, caminando desde Cristo, después de haber contemplado su Rostro, apostando por la caridad, con afán de diálogo y misión a la luz del Concilio Vaticano II, al cual califica como *la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*.

“Nuestra andadura, al principio de este nuevo siglo, debe hacerse más rápida al recorrer los senderos del mundo. Los caminos por los que cada uno de nosotros y cada una de nuestras Iglesias camina, son muchos, pero no hay distancias entre quienes están unidos por la única comunión que cada día se nutre de la mesa del Pan eucarístico y de la Palabra de vida”. En ese caminar nos acompaña, recuerda el Papa, la Santísima Virgen, a la cual confió, junto con muchos Obispos llegados a Roma desde todo el mundo, el tercer milenio, invocándola como *Estrella de la nueva evangelización*⁸¹.

⁸⁰ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, Roma 6 de enero de 2001

⁸¹ *Ibidem*, n. 58.