

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- | | | |
|-------------------------------|----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Economía y bien común</i> | 3 | |
| <i>Étienne Perrot</i> | 5 | Entre Dios y Mammón: el dinero en los evangelios |
| <i>Stefano Zamagni</i> | 20 | La globalización como especificidad de la economía post-industrial. Implicaciones económicas y opciones éticas |
| <i>Javier García Labougle</i> | 37 | Globalización. Una lectura argentina y un enfoque cristiano |
| <i>Ludovico Videla</i> | 46 | Obstáculos para la plena vigencia de los derechos humanos en el campo económico |
| <i>Ricardo Murtagh</i> | 55 | Pobreza ¿un problema de todos? |
| <i>David L. Schindler</i> | 75 | Estética cristológica y <i>Evangelium Vitae</i>: hacia una definición del liberalismo |

Estética cristológica y *Evangelium Vitae*: hacia una definición del liberalismo

por David L. Schindler*

La encíclica *Evangelium Vitae* del Papa Juan Pablo II, critica la creciente “cultura de la muerte” de la sociedad contemporánea, calificándola como “una verdadera estructura de pecado” (n. 12). En el núcleo de esta cultura se sitúa su falta “de percibir todo sentido o valor al sufrimiento” (n. 15), que a su vez está unido a “una cierta actitud prometeica que lleva a las personas a pensar que ellas pueden controlar la vida y la muerte” (n. 15). El Papa habla, además, de la necesidad de “desenmascarar el egoísmo de las naciones ricas” y de “cuestionar los mismos modelos económicos adoptados a menudo... que... causan y agravan las situaciones de injusticia y violencia...” (n. 18); del “coraje para adoptar un nuevo estilo de vida” en “la primacía del ser sobre el tener, de las personas sobre las cosas” (n. 98). Existe la falsa autonomía que no ve que la libertad “posee una dimensión de relación” (n. 19); y está vinculada esencialmente con la verdad (n. 19); y la falta del sentido de Dios que causa una pérdida del auténtico sentido del hombre (n. 22). Así la sociedad se asienta sobre la fuerza como “el criterio para la elección y la acción en las relaciones interpersonales y en la vida social” (n. 19). Hay una pérdida de la disposición “de apertura a los otros y de estar a su servicio” (n. 19). La vida se vuelve una mera “cosa”, que el hombre pretende como “su exclusiva propiedad, completamente sujeta a su control y manipulación” (n. 21). Llega “a estar interesado sólo en el ‘hacer’ y en usar todo tipo de tecnologías, ‘ocupándose’ en programar, controlar y dominar el nacimiento y la muerte” (n. 22). “La misma naturaleza, de ser *mater* (madre), es ahora reducida a ser ‘materia’, y sometida a todo tipo de manipulación” (n. 22). Hay “un materialismo práctico, que engendra individualismo, utilitarismo y hedonismo” (n. 23). “La así llamada ‘calidad de vida’ es interpretada primaria o exclusivamente como eficiencia económica, consu-

*Profesor en el Instituto Juan Pablo II de Washington, Director de la versión inglesa de *Communio*.

mismo desordenado, belleza física y placer, desatendiendo las dimensiones más profundas —la interpersonal, espiritual y religiosa— de la existencia” (n. 23). “Los otros no son considerados por lo que ‘son’, sino por lo que ‘tienen, hacen y producen’. Esta es la supremacía de los fuertes sobre los débiles” (n. 23). Ciertamente hay un sentido en que esta supremacía de los fuertes puede llevar a las democracias, paradójicamente, “hacia una forma de totalitarismo” (n. 20).

Así, para resumir la característica del pecado objetivo-estructural de la “cultura de la muerte” delineado por el Papa: (1) hay una falsa autonomía del yo expresada al mismo tiempo en una subjetividad arbitraria y en una disposición al control y la manipulación o mero “uso” de los otros; y (2) la fuente de esa falsa autonomía reside en “la pérdida de contacto con el sabio designio de Dios” (n. 22). “Viviendo ‘como si Dios no existiera’, el hombre no sólo pierde de vista el misterio de Dios, sino del misterio del mundo y de su propio ser” (n. 22). En definitiva, sólo “la sangre de Cristo, mientras revela la grandeza del amor del Padre (puede mostrar) cuán precioso es el hombre a los ojos de Dios y en qué medida no tiene precio el valor de su vida” (n. 25). En una palabra, “la opción incondicional por la vida alcanza su pleno sentido religioso y moral, cuando ella deriva de, es formada por y es alimentada por la fe en Cristo” (n. 28).

El Papa describe también extensamente los logros y signos de esperanza en la sociedad contemporánea (cf. nn. 26-28). La cultura liberal moderna se caracteriza a menudo por un generoso sentido de reponsabilidad, por adelantos médicos que alivian el sufrimiento, por una nueva sensibilidad siempre más opuesta a la guerra como un instrumento normal para resolver conflictos, por una creciente oposición pública a la pena de muerte, por un nuevo despertar de la reflexión ética sobre los temas que afectan a la vida, etc. (nn. 26-27). No obstante, el peso del argumento del Papa recae sobre la ambigüedad de esos logros y signos de esperanza. Porque de nuevo nuestra cultura está caracterizada por una negación de solidaridad, “fomentado activamente por poderosas corrientes culturales, económicas y políticas que alientan una idea de sociedad excesivamente interesada en la eficiencia” (n. 12). De ahí la conclusión del Papa: “Esta situación, con sus luces y sus sombras, debe hacernos plenamente conscientes de que estamos encarando un choque enorme y dramático entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la ‘cultura de la muerte’ y la ‘cultura de la vida’. Nos encontramos no sólo ‘frente a’, sino necesariamente ‘en medio de’ este conflicto” (n. 28).

Ahora bien, aquellos que comparten la convicción del Papa sobre la actual crisis cultural de las sociedades liberales, difieren sin embargo a menudo respecto a la naturaleza y profundidad de la crisis. Ciertamente hay amplio conflicto y relativismo moral en las sociedades liberales de Occidente, pero ¿justifica ésto el rótulo “cultura de la

muerte"? Y ciertamente hay grave pecado en estas sociedades, pero ¿justifica ésto la expresión "verdadera estructura de pecado"? (destacado del autor).

Mi posición es que las denominaciones usadas por el Papa son exactas, y que *Evangelium Vitae* da la nota exacta en su calificación de las "luces y sombras" de nuestra situación contemporánea. Sin embargo, las cuestiones suscitadas sobre la naturaleza de nuestra crisis son provechosas: ellas nos exigen reflexionar más profundamente sobre el sentido del liberalismo. Ciertamente, hay una ambigüedad inherente al liberalismo que hace que esas cuestiones sean finalmente inevitables: pertenece a la naturaleza misma del liberalismo anglosajón que sus importantes logros y sus serios defectos provienen en definitiva de la misma fuente "lógica". La identificación correcta de esta fuente parece por tanto necesaria si hemos de tener alguna esperanza de rescatar los logros del liberalismo, sin obrar en connivencia en la extensión de sus imperfecciones. Porque esas imperfecciones, como pone en claro el Papa, han llegado a tal nivel de gravedad como para ser resumidas en la denominación de una "cultura de la muerte".

Sostengo que sólo podemos entender propiamente la ambigüedad inherente al liberalismo y la naturaleza de las críticas de *Evangelium Vitae* a la sociedad occidental contemporánea clarificando lo que este documento quiere decir por "estructura de pecado", en cuanto aplicado específicamente a la cultura liberal. Asumiendo que las partes responsables de la discusión sobre la cultura liberal contemporánea estarán de acuerdo sobre la difusión del pecado (personal) en ella, ¿qué se añade cuando, con el Papa distinguimos más allá en este pecado (personal) una distinta dimensión estructural? Para plantear la pregunta en su forma más radical, ¿existe una conexión "lógica" íntima entre los principales presupuestos del liberalismo y nuestra "cultura de la muerte"? ¿O es el liberalismo —al menos por ejemplo, en su más amplia versión "fundacional" anglo—americana— sano "lógicamente" y nuestra actual "cultura de la muerte" envuelve una negación de lo que parecen los más obvios logros positivos del liberalismo —en medicina, tecnología, e instituciones libres económicas y políticas?

Nuestra primera tarea, entonces, será intentar, con la ayuda de la teología de Balthasar, una definición técnica de los supuestos de la "cultura de la muerte" como la describe el Papa.

I

Esta tarea requiere una previa clarificación de palabras. Los documentos pontificios hacen hincapié en la conexión intrínseca entre pecado personal y estructura de pecado: todo pecado realizado en una "estructura" se vincula últimamente a opciones hechas por personas libres. Pero el pecado personal no se reduce por ello a la suma de opcio-

nes libres, al orden de la voluntad. Por el contrario, el pecado personal afecta también al orden de la inteligencia, y de este modo también a las instituciones culturales que son *informadas* por la inteligencia. En otras palabras, existe una cosa como una “mala” idea (mal ordenada), que a su vez puede producir la mala clase de “forma” o de “modelo” para las instituciones, y ciertamente al modo de vida de una cultura. La estructura interna producida por una “idea” da su significado a las estructuras externas (las instituciones y su equivalente).

El pecado personal, en suma, supone a menudo no sólo una falla de la voluntad, sino una falla en la “lógica”. El término “estructura de pecado” se refiere a este aspecto “lógico” del pecado como distinto del aspecto “voluntario”. Cuando el Papa sugiere que el pecado puede expresarse como “lógico” y así como una “idea”, expresa claramente no querer decir que las ideas *determinan exhaustivamente* las pautas de comportamiento de una cultura, sino solamente que las ideas sirven *lógicamente para disponer* a una cultura hacia ciertas pautas de comportamiento.

Así, a la luz del juicio del Papa de que mucho en la sociedad liberal contemporánea es una “verdadera estructura de pecado”, deberíamos decir en primer lugar que, como materia de pecado, la crisis que afecta a nuestra sociedad es espiritual. La crisis, en lo más fundamental, involucra la relación del hombre con Dios, y lo que ella requiere como respuesta es por tanto en primer lugar la conversión. Este juicio sumario es el presupuesto de todo lo que sigue.

Es necesario, sin embargo, diferenciar aún este presupuesto. Porque la relación con Dios involucra no sólo la voluntad del hombre, sino también su inteligencia; y “justificando” que la relación por tanto requiere la conversión, por medio del poder redentor de Dios, no sólo de la voluntad sino también de la inteligencia. Así, en primer lugar la presente crisis espiritual no puede ser entendida adecuadamente “sólo” como una especie de aberración moral —o simple corrupción de la voluntad—; por el contrario, la crisis involucra también el orden de la inteligencia y por tanto aquello que da a las instituciones su “lógica” interna o su “forma”. En segundo lugar, el *orden* que está más en cuestión aquí es el orden en su sentido básico, y por tanto teológico-ontológico. Esto es que los supuestos que constituyen la cultura de la muerte como una “estructura de pecado” son los que conciernen al primero —y último— ordenamiento del ser y la conciencia humanos.

Ahora bien, como se ha indicado más arriba, el problema que el Papa ve como característico de nuestra cultura es la autonomía del yo, entendida en un doble sentido. Existe la autonomía del ser yo hacia los otros y también hacia el cosmos en general, lo que se expresa en una libertad arbitraria (cf. relativismo) y una disposición a “usar” y “dominar” (cf. totalitarismo y hedonismo). Y existe la fuente de esta autonomía en la pérdida por parte de la cultura de un sentido vivo de Dios, o

ciertamente del misterio del amor de Dios como ha sido revelado en el sufrimiento de Jesucristo. Mi posición es que esta doble autonomía recibe su más propia definición en los términos de los presupuestos básicos teológico-ontológicos de la cultura; y que la autonomía consiste ante todo en una falsa separación del amor —o de la belleza, como intentaré demostrar— de Dios revelado en Jesucristo. ¿Qué significa esto?

II

Una frase de Balthasar capta bien la autonomía indicada por el Papa: *anima technica vacua*. Esto es, el alma de la “cultura de la muerte” es interiormente vacía (*vacua*), mientras exteriormente asume ahora la figura o forma de una máquina (*technica*). El título de un film (y de un libro) reciente sugiere algo similar. *La insoportable levedad del ser*. Tomás, Teresa y Sabina empiezan a desarrollar su relación en el tiempo de los acontecimientos de Praga en 1968. Cuando los tanques entran en Praga, todos huyen a Suiza, Sabina va en definitiva a los Estados Unidos, Tomás y Teresa vuelven a Checoslovaquia. El punto a que se dirige el film —al menos presente para mi propósito— es que la promiscuidad de Tomás, los tanques de Praga, y el horrible consumismo de Ginebra son todas formas de la máquina, del materialismo mecanicista. Las relaciones sexuales vaciadas en su cáscara material se transforman en manipulaciones de placer. Las relaciones políticas vaciadas en su cáscara material se transforman en poder brutal. Las relaciones de mercado vaciadas en su cáscara material se transforman en consumismo hedonista; y la música y la arquitectura gobernadas por las leyes de esas relaciones de mercado se vuelven ruido y dura fealdad. Teresa ve la conexión entre los tanques de Praga y la promiscuidad de Tomás; Sabina ve la plástica de Ginebra. Lo que ambas ven en grados diferentes (ninguno de ellos adecuado a una auténtica sensibilidad cristiana) es que el ser ha sido vaciado hacia su mera superficie, y encuentran que su levedad es insoportable.

La “insoportable levedad del ser” sugiere así la imagen de Balthasar de un *anima technica vacua*: de un alma que es a la vez vacía “interiormente” y dura “exteriormente”; de un alma que es vacía por dentro; por tanto en los términos de su subjetividad, y potente y capaz de maniobrar en cuanto se vuelca al exterior hacia los otros; por tanto en los términos de su objetividad. Seguramente hay importantes diferencias entre las vías en que esta “insoportable levedad” se actualiza concretamente en Praga (el Este comunista) distintas de las de Ginebra (el Oeste liberal), pero, de nuevo, nuestro propósito aquí es trabajar para una definición de la cultura occidental contemporánea. Las frases “*anima technica vacua*” e “insoportable levedad del ser” ayudan a dirigir nuestra atención al vínculo entre los dos rasgos que

según creo están en el núcleo de esta definición: porque el alma occidental está tan vacía (*vacua*, liviana), sus relaciones hacia los otros se establecen de modo preponderante en términos de “hacer” y de “tener”, por ello como manipulación (*technica*, insoportable) y a la inversa. Porque el alma occidental está tan vacía, sus pautas de pensamiento y acción son tan mecanicistas, y a la inversa. En una palabra, *hay un vínculo directo entre el que una subjetividad (o voluntad) llegue a ser arbitraria y el que una objetividad (o razón) llegue a ser “techne”*.

Antes de desarrollar más extensamente cómo y por qué esto es así, debemos recordar la segunda, y ciertamente más fundamental, crítica del Papa en su discusión sobre la “cultura de la muerte”: a saber la falta en esa cultura de “contacto con el sabio designio de Dios” (EV. n. 22), entendida fundamentalmente como una prescindencia de la “sangre de Cristo” que únicamente revela “la grandeza del amor del Padre” y el “valor inapreciable de la vida (del hombre)” (EV. n. 24). Otro texto de Balthasar que sirve como una especie de modelo de nuestra tesis, ayuda a poner el sentido de la crítica del Papa:

“Pero cuando la relación entre naturaleza y gracia es cortada... toda la existencia humana cae bajo el dominio del “conocimiento”, y el origen y las fuerzas del amor inmanente en el mundo son subyugados y finalmente sofocados por la ciencia, la tecnología y la cibernética. El resultado es un mundo sin mujeres, sin niños, sin reverencia por el amor en pobreza y humillación —un mundo en el que el poder y el margen de ganancia son los únicos criterios, mientras lo desinteresado, lo inútil, lo sin propósito es despreciado, perseguido y al fin exterminado—, un mundo en que el arte mismo está obligado a llevar la máscara y los rasgos de la técnica” (Love Alone, 114-115).

Nótese cómo los varios rasgos descritos por Balthasar repiten los mencionados por el Papa. Como hemos visto, Balthasar reúne esos rasgos como derivados de una fuente común: a saber, la separación de la naturaleza de la gracia. Dicho más ampliamente, los rasgos descritos por Balthasar tienden a desarrollarse en toda cultura donde la “naturaleza” no es ordenada apropiadamente por el amor, lo que en definitiva significa el amor del Dios trinitario revelado en Jesucristo. La cuestión es así doble: a) una naturaleza no formada en el amor tenderá (por su “lógica” interna) a expresarse en pautas de pensamiento y acción mecanísticas e instrumentistas como las enumeradas; y b) de hecho la naturaleza no será formada en el amor, si no es finalmente integrada por y en la gracia y la grandeza del amor de Dios como ha sido revelado en Jesucristo. Esta posición de Balthasar me parece meramente una reiteración de la posición del Papa, que también vincula los rasgos mecanísticos de la “cultura de la muerte” con una separación del Dios revelado concretamente en Cristo.

A la luz de esto, podemos intentar ahora una descripción preliminar de la ontología que constituye la “cultura de la muerte” como

I.
de
da.

tamo
partic.
llegam.
empres.
logia sól.
precisam.

Estát.
mariament.
ba señalado.
dad, entre oby

una *estructura* de pecado. La clave es un doble realismo. En su comprensión de la naturaleza (ser), nuestra cultura separa la forma —el sentido que da la figura a las instituciones y pautas de vida de la cultura— del amor; y esta separación *dentro* de la naturaleza entre la forma y el amor, presupone una separación más primitiva *de* la misma naturaleza del Dios encarnado que es la unidad de forma y amor (cf. el *logos* de Juan: la *Palabra* que es *Amor*). Esta doble separación resulta luego en un sentido inadecuado de la forma y el amor: la forma, separada del amor, se vuelve externa, dada la manipulación, y violenta; y el amor, separado de la forma, se vuelve ciego, falto de orden. La objetividad toma la forma de una máquina, mientras la subjetividad llega a ser libertad arbitraria.

Pero esta descripción preliminar debe ser diferenciada todavía en el sentido de lo que el título de este artículo llama estética.

III

Como es bien sabido, la teología de Balthasar comienza con el trascendental belleza, o mejor, gloria (la gloria de Dios: *Herrlichkeit*). La motivación de este punto de partida es expuesta simplemente por él: "Todo mi período de estudio en la Compañía de Jesús era una formidable lucha con la tristeza de la teología, con lo que los hombres han hecho de la gloria de la revelación. Yo no podía soportar esta presentación (*Gestalt*) de la Palabra de Dios". Atribuyendo a la teología una "tristeza", Balthasar quería decir que la verdad objetiva del Evangelio había sido entendida de tal modo que había cesado de ser atractiva. Pero lo que a primera vista puede parecer como una observación banal es de hecho muy matizado. El juicio de Balthasar no se refiere meramente en primer lugar al modo (subjetivo) de presentación de la teología o también a la psicología (subjetiva) de su auditorio contemporáneo; por el contrario, el juicio se refiere en primer lugar al real contenido (objetivo) de la teología misma. El juicio se refiere a la bifurcación dentro de la teología entre la verdad y lo que hace atractiva a la verdad, a saber: la bondad.

Si luego, a la luz de la clásica tradición filosófica cristiana, aceptamos con Balthasar que la *ratio* de la belleza reside en su simultánea participación en, y por lo tanto integración de, la verdad y la bondad, llegamos inmediatamente a lo que en mayor medida da forma a su empresa teológica: a saber, la pretensión de que la tristeza de la teología sólo puede ser superada concediendo primacía a la belleza que precisamente une el *verum* y el *bonum*.

Están implícitos para Balthasar en el dualismo —o relación primariamente externa— entre verdad y bondad los otros dualismos arriba señalados: entre el orden de la inteligencia y el orden de la voluntad, entre objetividad y subjetividad, y, en la más técnica expresión de

Balthasar, entre *species* (signo ostensivo) y *lumen* (luz interior). Cada uno de estos dualismos tiene un sentido distinto, pero relacionado intrínsecamente. En conjunto, ellos resumen lo que identificábamos más arriba como la separación de la forma y el amor. Pero lo importante ahora es ver que la ausencia de la primacía de la belleza es lo que da a esta separación su sentido primero y más propio: la belleza es el nombre técnico para la falta de *unidad* —o *relación intrínseca*— entre forma y amor.

Pero el segundo punto, y ciertamente el más básico, es que tanto la separación entre la forma y el amor, como la belleza que integra, tienen su último origen en la teología. La separación de forma y amor, en otras palabras, comienza para Balthasar en el dualismo de la teología (moderna) entre el Dios de la naturaleza (“de Deo uno”) y el Dios de la revelación (“de Deo trino”). Dado este dualismo, tendemos erróneamente a separar —en nuestra comprensión básica *racional* de Dios y la naturaleza— del Dios trinitario encarnado en Jesucristo, y por tanto del único lugar donde se encuentra la última, y por tanto la más fundamental, unidad de la forma y el amor. Sólo en Jesucristo encontramos nosotros el *Logos* que es *Amor*, el *Logos* de *Amor*. Esto ya había sido señalado; pero lo que ahora es crucial es ver que el nombre primario de este Dios que es la unidad de *Logos* y *Amor*, es *Belleza*, o mejor *Gloria*. En otras palabras, es precisamente la omisión de entender primariamente a Dios en términos de *Gloria*, lo que es la más básica razón para la separación de forma y amor.

Vemos así por qué, para Balthasar, la “estética”, o más precisamente la “teología estética”, “lejos de ser un atajo (*Nebenprodukt*) teológico prescindible, es de hecho la única vía posible de acceso al núcleo de la teología”, y verdaderamente, al estudio de la realidad en general.

Pero debemos relacionar explícitamente esta discusión sobre la belleza con nuestro problema cultural. En primer lugar, si reconocemos la belleza o gloria como el primer nombre de Dios, se sigue que el amor es la verdad más fundamental de Dios, ciertamente también —esto es, *por vía de analogía* (cf. la *maior dissimilitudo* del Cuarto Concilio de Letrán)— ello es verdad de toda cosa hecha a imagen de Dios (Cf. Col. 1: 15-18). Esta pretensión puede parecer suficientemente sencilla. Pero adviértase cómo la “categoría” de belleza se profundiza ahora en su significado. Porque la belleza llama la atención a la *circuminsessio* de la verdad y el bien. Desde la perspectiva de la belleza, el *verum* y el *bonum* retienen su distinción aunque ahora esa distinción tiene su significado propio sólo dentro de la unidad entre ellos que es siempre anterior. La belleza así nos permite ver que el amor, afirmado como el sentido básico de Dios y en un sentido análogo de toda la creación, es una cuestión de verdad y bondad *simultáneamente*, y a su vez de inteligencia y voluntad, de objetividad y subjetividad. De nuevo, todo esto se resume en el reconocimiento de que en Jesucristo,

Dios se ha revelado como belleza: la Forma se ha revelado como Amor, tanto como el Amor se ha revelado como Forma.

Lo que esto implica para nuestra situación cultural contemporánea puede expresarse concretamente en los términos de la doctrina cristiana de la creación y la redención. Esas doctrinas por sus vías diferentes nos enseñan que el universo es y quiere ser un orden de amor. La realidad y la vida como creadas y re-creadas (justificadas) en Jesucristo son, en su sentido más fundamental, *dones*. El núcleo de la noción de don es la gratuidad, y los actos de dar y recibir. Dios, como creador, es el dador del don, el origen de la gratuidad. El hombre, como criatura, primero receptor del don. El hombre es —debería ser— primero contemplativo: o mejor, como visto a la luz de María, la criatura “arquetípica”, el hombre es primero receptivo (Cf. el fiat) como condición para llegar a ser auténticamente creativo —esto es, magnificando la creatividad del Padre siempre anterior (Cf. el *Magnificat*)—. Esta disposición primariamente contemplativa del hombre se extiende no sólo a Dios el donante, sino también a todos los otros dones de Dios. En otras palabras, la disposición del hombre hacia toda otra criatura es primero contemplativa; y sólo esa disposición contemplativa anterior permite luego al hombre ser propiamente “creativo” hacia los otros. Todo esto es resumido notablemente en *Evangelium Vitae*:

“Primeramente necesitamos fomentar en nosotros y en los otros una perspectiva contemplativa. Esa perspectiva deriva de la fe en el Dios de la vida, que ha creado a cada individuo como una ‘maravilla’ (Cf. Ps. 139:14). Es la perspectiva de los que ven la vida en su más hondo sentido, que captan su absoluta gratuidad, su belleza y su invitación a la libertad y la responsabilidad. Es la perspectiva de los que no presumen apoderarse de la realidad, sino que la aceptan como un don, descubriendo en todas las cosas el reflejo del Creador y viendo en cada persona su imagen viva (Cf. Gen. 1: 27; Ps. 8:5).

Es tiempo de que todos nosotros adoptemos esta perspectiva y con profundo temor religioso descubramos de nuevo la aptitud para reverenciar y honrar toda persona... Inspirado por esta perspectiva contemplativa, el nuevo pueblo de los redimidos no puede sino responder con cantos de alegría, alabanza y acción de gracias por el don inapreciable de la vida, por el misterio de la llamada a cada individuo para participar por Cristo en la vida de la gracia y en una existencia de una inacabable comunión con Dios, nuestro Creador y nuestro Padre.” (n. 83)

Aquí quiero destacar cómo la noción de belleza revela que “la perspectiva contemplativa” es también una materia de orden e inteligencia. El amor de la criatura que se expresa en términos de una primacía de la contemplación, admiración y respeto no es ‘meramente’ materia de piedad, pero (también) del *orden* fundamental de la civilización. La pretensión es así comprensiva en sus implicaciones: lo que

ella significa es que ese *amor* de la criatura, con su enfoque primariamente contemplativo, provee la *forma* más básica para todos los órdenes —económico, político, cultural, académico— que componen la civilización.

De nuevo, lo que es distintivo de esta pretensión, a la luz de la estética de Balthasar, es la *unidad* de forma y amor que ella adelanta. La crisis en curso es espiritual —la falta de un enfoque contemplativo; pero esta crisis espiritual es a un mismo tiempo una materia de orden ontológico— el enfoque contemplativo requerido es precisamente una materia del orden más profundo de nuestro ser y por tanto de todo nuestro pensar, hacer, tener y producir cultural. Mediante la unión de verdad y bondad denominada belleza, Balthasar da respuesta en un nivel fundamental a la división entre sujetos arbitrarios (voluntad) y objetos mecanizados (inteligencia) que “estructuran” el pecado de la “cultura de la muerte”.

Pero es tiempo ahora de volver explícitamente al tema del liberalismo. En nuestra discusión hasta ahora, y ciertamente de acuerdo con la misma *Evangelium Vitae*, ha habido poco esfuerzo para distinguir de un modo formal entre la cultura liberal moderna y la “cultura de la muerte”. ¿Son sinónimas las dos? Más precisamente, ¿hay una estricta conexión, para no decir posiblemente una identificación, entre la “lógica” del liberalismo y la “lógica” que, he sugerido, forma el pecado estructural de la “cultura de la muerte”?

IV

Hemos comenzado con la descripción del Papa de la crisis cultural contemporánea como una crisis de separación de la libertad (subjetividad) de la verdad, en último término de la verdad revelada en la persona de Jesucristo. Esta separación era expresada por el Papa de varios modos como comportamiento a la vez arbitrario en sus opciones y mecánico en su relación con los otros. Hacemos temáticos esta arbitrariedad y mecanismo en la imagen de un alma a la vez *technica* y *vacua*, y de un ser “insoportable” en su misma ligereza. Situamos, con Balthasar, la fuente de esos rasgos, en un doble dualismo: en un desdoblamiento entre forma y amor en la comprensión de la naturaleza; y en una (falsa) abstracción de la misma naturaleza del Dios encarnado, que como el Logos de amor, revela la forma y el amor en su última unidad —lo que equivale a decir, revela la unidad de forma y amor, que es la más profunda realidad de ambos—. Finalmente, de nuevo con Balthasar, damos a esta unidad (en forma distinta) un nombre: belleza, o —como revelado por el Dios Trino en Jesucristo— Gloria.

Por tanto he aquí, en resumen, los tres principales componentes de nuestra lectura de la “cultura de la muerte” del Papa: 1) su pecado estructural consiste en una simultánea inclinación hacia la voluntad arbitraria (“subjetivismo”) y la razón mecanística (“objetivismo”); 2) la

David L. Schindler
(anto-) lógica fuente de esa
amor y entre naturaleza y
forma y del amor y de la
tracción es caracterizada e
horizonte primario, o bella
lógica. En una palabra, la
la muerte” consiste en su
ción en la naturaleza entr
la relación entre la misma
Cristo.

¿Deriva esta falla “lógica” del
mente de la “lógica” del
directamente en un senti
dadosamente calificado.

En mi opinión, el
forma como un dualismo
verdad y libertad y entr
ción)—. Pero nuestra pr
de ese dualismo una ca
tres para mi propósito p

En primer lugar, du
este caso la relación entr
versión: esto es que tal v
clusivas. La verdad lleg
aún cuando como libert
modo en términos de rela
lación): la legítima autor
cluyente de la existencia
palabras, se estima que

En segundo término
dicotomía. Aquí los para
Descartes vemos el logro
de Bacon aprendemos so
bos vemos que el orden “
transformado en arbitrar
“ídolos” de Bacon); y el o
y los objetos, es transform
en instrumentalismo. De
pero pensar sobre la nat
tracción metodológica pri

El dualismo puede ser
ejemplo de esto puede ser
no. Como Balthasar lo er
percibieron la intim

(onto-) lógica fuente de esa inclinación es la separación entre forma y amor y entre naturaleza y gracia, o, todavía, la falsa abstracción de la forma y del amor y de la naturaleza; 3) esta separación o falsa abstracción es caracterizada en la mejor forma como una ausencia de un horizonte primario, o belleza o, finalmente, de gloria trinitaria-cristológica. En una palabra, la fundamental falla "lógica" de la "cultura de la muerte" consiste en su insuficiente comprensión estética de la *relación* en la naturaleza entre el bien (voluntad) y la verdad (razón), y de la relación entre la misma naturaleza y Dios como ha sido revelado en Cristo.

¿Deriva esta falla "lógica" de la "cultura de la muerte" directamente de la "lógica" del liberalismo? Mi respuesta es que ella deriva directamente en un sentido significativo, pero esto debe ser ahora cuidadosamente calificado.

En mi opinión, el liberalismo puede ser definido en la mejor forma como un dualismo según yo lo he descrito —el que media entre verdad y libertad y entre naturaleza (razón) y gracia (Dios de revelación)—. Pero nuestra pregunta nos fuerza ahora a diferenciar dentro de ese dualismo una cantidad de posibles interpretaciones. Destaco tres para mi propósito presente.

En primer lugar, dualismo puede significar directa oposición. En este caso la relación entre verdad y libertad toma la forma de una inversión: esto es que tal verdad y libertad llegan a ser mutuamente exclusivas. La verdad llega a ser una intrínseca amenaza a la libertad, aún cuando como libertad es entendida en modo relativo. De igual modo en términos de relación entre la naturaleza (razón) y Dios (revelación): la legítima autonomía de la primera es interpretada como excluyente de la existencia o de la plena influencia de la última. En otras palabras, se estima que la legítima autonomía implica el ateísmo.

En segundo término, dualismo puede significar una rigurosa dicotomía. Aquí los paradigmas son Descartes y Francis Bacon. En Descartes vemos el logro de una clara distinción entre sujeto y objeto; de Bacon aprendemos sobre todo que "conocimiento es poder". En ambos vemos que el orden "subjetivo", o el orden propio de los sujetos, es transformado en arbitrariedad (cf. el voluntarismo de Descartes y los "ídolos" de Bacon); y el orden "objetivo", o el orden propio de la razón y los objetos, es transformado en racionalismo y mecanismo, y de aquí en instrumentalismo. Descartes no tendía abiertamente al ateísmo, pero pensar sobre la naturaleza envuelve no menos para él una abstracción metodológica primitiva del Dios concreto de la revelación.

El dualismo puede significar finalmente una dura dicotomía. Un ejemplo de esto puede ser encontrado en mucho escolasticismo moderno. Como Balthasar lo encuadra, el dualismo en este tercer caso es entendido mejor del modo siguiente: primero, aunque los escolásticos percibieron la íntima conexión entre la verdad y el bien, no llegaron a

insistir bastante radicalmente en la mutua inclusión de ambos términos, y consecuentemente entendieron la verdad de una manera unilateralmente “teórica” (en contraste a una simultánea manera “práctica”). El pensamiento de los escolásticos se mantuvo, asimismo, dentro de un paralelismo (o mera juxtaposición, aunque cuidadosamente concebida) entre *species* o *forma* (signo ostensivo: “objetividad”) y *lumen* (luz interior: “subjetividad”). En esta comprensión de la naturaleza, en segundo término, el escolasticismo abstraigo erróneamente del orden revelado en la fe: “Los maestros se comportaron como si el hombre se conociera desde el principio, antes de que se le hubiera dado la revelación, conociera con alguna especie de finalidad qué eran la verdad, el bien, el ser, la luz, el amor y la fe. Era como si la revelación divina debiera acomodarse por su parte en esos compartimientos conceptuales fijados filosóficamente que no admiten expansión”. (Balthasar, *Theology and Sanctity*, 185)

Lo que sostengo es que el liberalismo consiste en el doble dualismo que he descrito entre verdad y libertad y entre naturaleza y gracia; pero que el liberalismo puede y debe sin embargo ser distinguido por lo menos en tres tipos principales, que corresponden a esas tres versiones diferentes de dualismo. Primero, hay el tipo de liberalismo expresamente relativista y ateo, el que muchos llamarían hoy más bien postliberalismo. Basta para nuestro argumento señalar sólo que ese postliberalismo se mantiene dentro de los presupuestos del liberalismo, con sólo extender sus presupuestos radicalmente.

Los segundos y terceros tipos son más complejos. Quizá es mejor distinguir el segundo tipo de liberalismo o tipo cartesiano como liberalismo en el sentido más propio; y el tercero o tipo escolástico como liberalismo en su sentido más positivo —es decir, liberalismo en el sentido en que él encuentra su más profundo eco dentro de la tradición católica.

Séanos permitido adoptar —aunque asignándole un significado ontológico— la terminología usada por Alasdair MacIntyre cuando distingue entre liberalismo radical, liberal y conservador. Asumimos que ellos corresponden respectivamente al primero, segundo y tercer tipo de dualismo esbozados.

Mi posición es que el liberalismo en el sentido primero o radical define mejor la estructura de Estados Unidos contemporánea, esto es en cuanto ésta refleja la “cultura de la muerte” del Papa; pero que un liberalismo más consistente con los tipos tercero y especialmente segundo ha prevalecido más a menudo a través de la historia de los Estados Unidos (aproximadamente desde el fin del S. XVIII hasta la mitad del S. XX). Más tarde, afinaremos esta distinción entre liberalismos en cuanto se aplica en Estados Unidos. Nuestro propósito inmediato es poner de manifiesto la más amplia estructura de nuestro argumento, que es el que existe una vulnerabilidad “lógica” del libera-

lismo del tercer tipo y especialmente del segundo con respecto al liberalismo del primer tipo. La naturaleza de esa vulnerabilidad "lógica" debe ser señalada cuidadosamente.

Claramente, los desacuerdos del liberalismo liberal y conservador con respecto al liberalismo radical son obvios e importantes. Son tan grandes como la diferencia entre una moralidad normativa por una parte y un relativismo por la otra; o también entre teísmo y ateísmo. La cuestión que planteo es la de si, una separación del orden de la libertad inicialmente falsa (el bien: subjetividad) del orden de la verdad (objetividad), o también del orden de la razón respecto al orden de la revelación, no crea, a pesar de la sutileza con que se concibe la separación de los órdenes, una disposición "lógica" que hace difícil en definitiva detener la tendencia hacia una oposición entre esos órdenes. La clave es naturalmente aquí la expresión "disposición lógica". Nuestro argumento no niega en absoluto que esta tendencia pueda ser —y lo ha sido a menudo en los Estados Unidos— resistida *en el nivel de la intención moral y religiosa*. Estados Unidos en la mayor parte de su historia ha querido típicamente la moralidad y la religión. El caso es simplemente que el dualismo característico del liberalismo del segundo y tercer tipo aparentemente más inocuo no produce algo (onto-)lógico en cuyos términos se sustenta esta intencionalidad genuinamente moral y religiosa.

Por el contrario: mi argumento es que la vulnerabilidad lógica del liberalismo liberal y conservador respecto al liberalismo radical ha sido confirmada en la historia norteamericana reciente. Si en los Estados Unidos del S. XVIII, la separación de la razón (verdad) del amor y de la naturaleza de la gracia era concebida lo más formalmente en términos de una yuxtaposición, hoy es concebida lo más frecuentemente en los términos de una franca oposición. Así, aunque una cierta visión del mundo mecánica o "racionalista" prevalecía ya en la fundación, esa visión del mundo daba importancia al amor (o la virtud) y era todavía en gran medida teísta. El núcleo es que una razón y una naturaleza en relación a la cual el amor y la gracia han sido concebidos como extrínsecos aprenderán verosímelmente con el tiempo, a manejarse muy bien *sin* amor y gracia. La razón y la naturaleza aprenderán cada vez más a afirmar su *autonomía* frente a las relaciones que se dan en los órdenes del amor y la gracia. El amor y la gracia llegarán a ser marginados como materias arbitrarias que es mejor mantener en privado (esto es, irrelevante para el *orden* público de la sociedad).

Mi sugerencia es que esto ha sucedido ahora: la marginalización del amor coincidente con la mecanización del orden ha llegado a ser expresado —cosa que no debe sorprender— en el caso de los no nacidos y de los enfermos terminales: esto es de aquellos que, como "inútiles", por tanto como "objetos" privados de subjetividad, por tanto como

meras “cosas”, son los candidatos más obvios para la coerción y para ser “instrumentalizados” por sujetos desordenados (“faltos de veracidad”). La marginalización de Dios (como la fuente de *orden*) en la sociedad ha llegado a expresarse en las decisiones de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos en los últimos cincuenta años, que han hecho de la privatización de la religión la doctrina oficial del país. Pero la “crux” de mi argumento es que éstos son en cierto sentido importantes desarrollos “lógicos”: por mucha que haya sido la voluntad moral y religiosa de los Estados Unidos, por ejemplo al tiempo de su fundación, que resistía la mecanización y la relativización de las relaciones personales y la secularización de la cultura, la inteligencia norteamericana —esto es, la ontología, en gran medida implícita— sembraba ya las semillas cuyo fruto “lógico” es esta más completa mecanización de relaciones y la secularización de la cultura.

En suma, pues, mi posición es que el liberalismo del tipo liberal y conservador, esto es el liberalismo de la especie que ha caracterizado a los Estados Unidos en la mayor parte de su historia, permite lógicamente un desvío hacia el liberalismo de la primera especie radical. La argumentación de Nietzsche sobre la muerte de Dios, podría decirse que cabe también en Anglo-América. Como él lo plantea, habiendo ocurrido el relámpago y el trueno, “todavía se requiere tiempo para que sea visto y oído”. La modernidad de Estados Unidos, habiendo comenzado en una tímida (metodológica) abstracción de Dios, propia de un liberalismo conservador y liberal, termina en la enérgica (ontológica) eliminación de Dios propia del liberalismo radical.

Pero nosotros necesitamos mostrar con mayor detalle cómo puede ser sostenida la pretensión de una conexión lógica entre el liberalismo liberal y conservador por una parte, y el radical liberalismo por la otra, esto es, coincidiendo con el reconocimiento de abundante generosidad moral y religiosa en la historia de los Estados Unidos. Y nosotros debemos decir más sobre el tipo tercero y conservador de liberalismo: ¿estamos en lo cierto cuando asociamos un cierto escolasticismo con este liberalismo? ¿Ha roto claramente la reciente respuesta católica a la cultura norteamericana —esto es, la respuesta cuyos términos han sido fijados en la obra de John Courtney Murray— con la lógica de este liberalismo?

V

Ahora bien, no puede ser excesivamente repetido que ninguna parte de nuestra tesis niega que existiera una dimensión moral y religiosa positiva en Estados Unidos al tiempo de la Independencia. La dimensión positiva está bien resumida en las palabras del teórico político Ellis Sandoz:

“La fundación del régimen norteamericano estaba profundamente influida por el modo racionalista del pensamiento de la Ilustración,

ante todo en sus aspectos inglés y escocés. Pero empezó y siguió siendo más fundamentalmente un restablecimiento antimodernista y una rearticulación del constitucionalismo occidental e inglés en las pautas identificadas con el S. XVII de Sir Edward Coke, una figura principal del Renacimiento isabelino, y de John Locke, un prominente ilustrado él mismo. Además, todos los aspectos del debate político, constitucional y filosófico estaban fuertemente condicionados por una ética y una ontología fundadas en la amplia esfera de convicciones religiosas de un cristianismo norteamericano protestante dominado por perspectivas disidentes y no-conformistas". (Intercollegiate Review 30, pág. 27)

Sandoz continúa:

"Los fundadores norteamericanos (como regla) no mantuvieron la promesa de una *transformación* humanista del tiempo y del mundo como una finalidad alcanzable por la acción y la revolución, aparte de la fe cristiana tradicional en la transfiguración del mundo al fin de los tiempos como acorde con la expectativa escatológica de la Parusia, la segunda venida de Cristo".

La "fundación" no estaba esencialmente infectada por la rebelión radicalmente humanista egofánica que suplanta a Dios mediante la apoteosis del "hombre autónomo" como centro y fundamento de la realidad. Por el contrario, una visión del mundo trascendente-inmanente se refleja en el centro del pensamiento de los fundadores norteamericanos, como es claramente expresado en la proclamación de la Declaración de la Independencia que "todos los hombres son creados iguales y están dotados por su Creador con ciertos derechos no enajenables". Quizá la más persuasiva expresión de esta orientación en la realidad es expresada en el *Ensayo sobre el hombre* (1734) de Alexander Pope. Allí se evoca la imagen milenaria de la gran cadena del ser con el hombre como eslabón intermedio, una imagen cuyo génesis reside en la distante antigüedad del *apeiron* de Anaximandro según fue desarrollada por Platón y Aristóteles" (Sandoz, 28).

En una palabra, "la Libertad y la verdad hace a los hombres libres ir mano en mano en el discurrir político y religioso de la era fundacional de Estados Unidos" (Sandoz, 30). La antigua interpretación es, con refinamientos, ahora, la nueva interpretación de los doctos. La religión dio nacimiento a Norteamérica..." (Sandoz, 30).

En coincidencia con Sandoz, mi argumento no pone en duda que los fundadores norteamericanos eran esencialmente religiosos y morales. No discuto que esos hombres no eran racionalistas utópicos, y que no deificaban al "hombre autónomo". Ciertamente, y algo paradójicamente, la argumentación que he propuesto sería considerablemente menos apremiante si Norteamérica en su fundación fuera tan relativista en su moralidad, tan centrada en sí misma en su concepción de los derechos, y tan secularizada en materia de religión como muchos acuerdan que lo es hoy. Pero esto es precisamente el punto en discu-

sión: precisamente *porque* el período fundacional de Estados Unidos era señaladamente ético y religioso la mayoría asume que los problemas que bloquean a nuestra situación contemporánea son esencialmente aberraciones con respecto a aquel primer período: los problemas contemporáneos, en esta lectura, son concebidos del mejor modo como una especie de *deslizamiento moral* desde los comienzos sanos (teológico-ontológico). La respuesta necesaria a esos problemas es vista así no tanto en términos de contradecir al liberalismo como de restaurar al liberalismo en su versión más amplia original.

Mi presuposición es que esta respuesta incurre en petición de principio, y que ya no tenemos —frente a la “cultura de la muerte” identificada por el Papa— el lujo de esa petición de principio. La cuestión a la que me refiero es naturalmente aquella que concierne a una posible conexión “lógica” entre la “Norteamérica de la fundación” y la Norteamérica contemporánea. Al insistir en que nosotros (re-)abramos esta cuestión, no es mi intención, al menos no lo es en primer lugar, visitar la historia de la fundación norteamericana. Ciertamente esto no es necesario inmediatamente, porque, como ya he indicado, yo no cuestiono la lectura positiva de esa fundación, por ejemplo, como la expuesta por Sandoz. Por el contrario, yo acepto esta lectura, que ha llegado a ser la interpretación de la mayoría de los eruditos, sólo me propongo ahora cuestionar si *el liberalismo, aun en su forma más amplia*, es adecuado desde el punto de vista católico tal cual está representado en la *Evangelium Vitae* del Papa e interpretado más ampliamente en la estética cristológica de Balthasar.

Así con Sandoz, no vemos en el liberalismo fundacional ni una forma tosca de “hombre autónomo” ni “una rebelión egofánica radical humanista que suplanta a Dios”. Al contrario, reconocemos un sentido del hombre como creado y de Dios como creador, un sentido de libertad como ligado a la verdad. No obstante esto, *Evangelium Vitae*, con su *horizonte integrado cristológicamente*, requiere en mi opinión un renovado escrudiñamiento de todo esto. Porque la carga de la posición del Papa es precisamente ofrecer un ahondamiento cristológico de las doctrinas de la creación y la redención, y también por tanto de las distinciones entre naturaleza-gracia y libertad-verdad implícitas en esas doctrinas. Como hemos visto, el resultado es un sentido profundizado de la realidad como un don, que envuelve a su vez una primacía de “la perspectiva contemplativa”.

De aquí la forma precisa de mi pregunta: concediendo al tiempo de la “fundación” el teísmo y una moralidad normativa —y en este sentido una ontología y una ética anti-moderna—, ¿no indica el horizonte cristológico del Papa una comprensión de ellas esencialmente cualificada? En el pensamiento del Papa el Dios abstracto del “monoteísmo” se transforma en el Dios concreto del teísmo trinitario, el Dios encarnado revelado en Jesucristo. Hay un correlamiento diferente y más

profundo sentido de relación del hombre con Dios, que es ahora una relación con Jesucristo, *mediante el fiat* de María. Hay una lectura diferente del significado de la libertad, que ahora es entendida como siendo anteriormente ordenada a Dios en Jesucristo desde el momento de su creación, y de aquí siendo primitivamente “femenina”, receptiva en carácter.

El horizonte cristológico del Papa, visto en implicaciones como éstas, nos fuerza a cualificar más cuidadosamente el significado de “hombre autónomo” y de la “rebelión egofánica” (adoradora del yo), *concedida la interpretación positiva de la “fundación” de Norteamérica sostenida por la mayoría de los estudiosos*. ¿No nos dispone la ontología del Papa centrada cristológicamente a ver lo que todavía es en exceso una posición “constructivista” entre los primeros dirigentes norteamericanos? ¿No es la imagen de Dios en la América temprana en primer lugar la de un Dios “monoteísta”; la libertad del hombre en consecuencia creativa antes que receptiva, o todavía, “masculina” antes de ser “femenina”? ¿No tiende la relación del hombre con Dios y con el prójimo a ser concebida más como voluntaria (una cosa que se ha de tener o elegir) que como constitutiva (una cosa que pertenece al ser)?

Recordamos en este contexto la “cultura de la muerte” del Papa, que, como hemos visto, es interpretada en primer lugar en términos de una falsa autonomía de la persona humana que resulta de un sentido inadecuado de la relación de la persona con Dios. Es esta autonomía la que rodea los rasgos característicos de esta cultura: por ejemplo, su subjetividad vacía o arbitraria expresada en lo que vemos como relaciones mecánicas y utilitarias con el prójimo (cuyas formas extremas son el aborto y la eutanasia). La pregunta que planteo es la de si esta arbitraria subjetividad y esta concepción de los “derechos” centrada en sí misma no tienen ya su comienzo ontológico en la interpretación “benigna” del hombre que Sandoz y la mayoría de los historiadores encuentran en la primitiva Norteamérica. Concedido que no es ésta la especie de radical autonomía o “egofanismo” en la fundación (de los EE.UU.) que se expresa en patente relativismo y ateísmo, ¿no es el tema planteado por estos últimos precisamente el de la naturaleza del yo en cuanto “constructivo” o “creador”?

Esto es al menos lo que estoy proponiendo: a saber, que una concepción del yo como primariamente constructivo o creador está en el origen de la autonomía que debe ser cuestionada, si hemos de tener una protección ontológica de principio contra el relativismo y el ateísmo. El hombre no es hecho simplemente a imagen del Padre, pero a imagen del Padre *en y por* el Hijo (cf. Jn. 14-16) y también por la Madre del Hijo, María. Por tanto, el hombre no es en primer lugar creativo sino en primer lugar receptivo —y obediente—. O mejor, el hombre es propiamente “activo” sólo en cuanto es antes contemplati-

vo. En una palabra, sin una concepción del hombre como contemplativo en primer lugar, carecemos de un sentido propio del ser criatura, o de lo que significa ser una criatura cuyo ser es ser-desde. Este es el punto que debe ser tenido en vista si hemos de suministrar una resistencia *inteligente* o "lógica" a la cultura de la muerte.

De nuevo, quiero subrayar que esta crítica procede en primer lugar de la teología cristológico-estética del Papa y de Balthasar. Desde esta teología uno empieza a ver el sentido en que la interpretación positiva de la fundación norteamericana de la mayoría de los autores es aún deficiente. El defecto no es primariamente de la descripción histórica de esos autores, sino de la teología y la ontología en cuyos términos se da su sentido a esa descripción. Las pautas de pensamiento y acción hacia Dios y el prójimo en el período de la fundación parecen —y lo son ciertamente— sumamente generosas desde la perspectiva moral del liberalismo; pero esas pautas de pensamiento y acción siguen siendo todavía demasiado centradas en sí mismas desde la perspectiva cristológica-teológica del Papa.

Volvemos entonces a nuestra pregunta final: ¿cómo se sostiene el catolicismo actual respecto a esta argumentación respecto a una conexión "lógica" entre la Norteamérica de la "fundación" y la Norteamérica contemporánea? ¿En especial, dónde se sitúa con respecto al liberalismo conservador que, ha sugerido, sigue siendo vulnerable respecto a la misma cuestión de autonomía que es la más cuestionada en la crítica cultural de la *Evangelium Vitae*?

VI

Al tratar del catolicismo norteamericano, yo me limito a John Courtney Murray, el pensador que en las últimas tres décadas ha fijado ampliamente los términos del compromiso católico de la cultura norteamericana. Como he sostenido en todas partes, Murray acepta en la mayor parte una interpretación positiva de la fundación norteamericana como la de Sandoz. Al mismo tiempo, Murray era a menudo crítico de la cultura norteamericana contemporánea; de hecho él estaba alarmado de lo que le parecía una secularización y aún una barbarie crecientes. Nuestra pregunta entonces encierra a la vez su interpretación positiva y su crítica negativa. ¿Rompe Murray, en su interpretación de la cultura norteamericana, con el tipo de liberalismo tercero o conservador?

El capítulo 8 de *We Hold These Truths* (N. York, Sheed and Wards, 1960), que se titula "¿Es esto trenzar canastas?", contiene una respuesta especialmente directa a esta pregunta. Aquí Murray expone un resumen de su teología respecto al problema de humanismo cristiano; y dentro del horizonte planteado por su teología, sugiere, si no una respuesta, al menos la dirección de una respuesta, respecto a

cómo los católicos pueden dirigir la *res humana* que representa Estados Unidos (184). Murray delinea dos humanismos, el escatológico por una parte, con su énfasis en el pecado y su desprecio del mundo, y el de la encarnación por otra, con su énfasis en la integridad de la naturaleza y su afirmación de lo mundano. Insiste entonces en que las doctrinas en que reposan esas tendencias distintas no son mutuamente excluyentes: "las doctrinas integran el Evangelio y se complementan entre sí" (193). Al mismo tiempo, "el énfasis puesto en la visión escatológica es exclusivo del que pone en la visión de la encarnación; y cada uno de estos énfasis, cuando se lo vive realmente, resulta en un estilo de vida distinto" (193). Reconociendo que ninguna de las tendencias indicadas por los dos humanismos puede ser disuelta, Murray pone en claro, sin embargo, que el Catolicismo mantiene un énfasis distintivo en la visión de la encarnación: "En sus afirmaciones doctrinarias la Iglesia es confiada, aún optimista. La verdadera religión y la profunda humanidad... no son rivales sino hermanas, que no tienen nada que temer sino todo que ganar una de otra" (195). Permítasenos esbozar la teología de la naturaleza y de la gracia que circunda esta visión de Murray, y ver cómo ella guía a su interpretación de los logros de la cultura norteamericana.

En el fondo de la argumentación de Murray se sitúa la pretensión de que la gracia se relaciona con la naturaleza primeramente armonizando y perfeccionando (cf. 176-78; 189-96). La gracia y la naturaleza se relacionan entre sí como "hermanas", manteniéndose cada una "fiel a la ley de su (propio) ser". Esta relación es denominada mejor "transformación", en un doble sentido: la gracia presupone la naturaleza y sus realizaciones; y al mismo tiempo, la gracia se agrega también y así completa la naturaleza. El pecado corrompe la naturaleza, con seguridad, pero la corrupción hace sentir su influencia primariamente "en la línea de la voluntad en su relación al bien" (196). Esto es, la voluntad se desvía del bien más fácil y radicalmente que la inteligencia se desvía de la verdad. En consecuencia, la Iglesia defiende vigorosamente la razón y su poder de conocer..." (196)

El sentido de la concepción de Murray de la integridad de la naturaleza y la razón, esto es, frente a la influencia de la gracia y el pecado, se hace patente por la forma en que él aplica su teología a la cultura norteamericana. La cultura de los Estados Unidos, sostiene, representa esencialmente cuál es la realización de la naturaleza en tres áreas: la económica, la política, y la ciencia y tecnología. En cada una de esas áreas, Estados Unidos representa el logro de la naturaleza que espera su perfeccionamiento en la gracia. Primero, respecto a la economía:

"El pueblo norteamericano como un todo posee, o tiene a su alcance, aquel mínimo de abundancia material que es necesario para la práctica de la virtud. Esta es una gran meta humana. "¿Cuál debe

ser el juicio cristiano sobre esta gran *res humana...*, la economía norteamericana que ha forjado este logro humano y ha alcanzado esta meta humana?... ¿Debe uno aceptar esta *res humana* o no? En la forma de la economía norteamericana, la naturaleza hace frente a la gracia. La gracia debe operar en este medio creado por algo de la naturaleza. ¿Pero debe obrar aquí contra la naturaleza? ¿O es esto de la naturaleza algo que la gracia debe perfeccionar?" (179-80)

En cuanto a la política norteamericana:

"La proposición norteamericana afirma que el pueblo debe vivir una vida de razón, ejercitar su derecho de nacimiento a la libertad, y asumir responsabilidad por el juicio, dirección y corrección de la marcha de los asuntos públicos...

"Sobre esta premisa el sistema norteamericano hace del gobierno simplemente una función instrumental del cuerpo político para un grupo de propósitos limitados...

"Dentro de la problemática de un humanismo cristiano la cuestión es aquí la de si este concepto del pueblo en su relación con el poder temporal puede y debe ser aceptado... La naturaleza ha hecho la presentación. ¿La obra de la gracia es una contradicción, o una transformación?" (182)

Finalmente, en cuanto a la ciencia y la tecnología:

"Estados Unidos ilustra de un modo único el lugar común de que ha habido un progreso constantemente ascendiente en el conocimiento del hombre y en el control de la naturaleza. La criatura humana ha seguido una curva constantemente ascendente en el desarrollo de su creatividad científica. El "sueño cartesiano" de los hombres "*comme maîtres et possesseurs de la nature*" ha asumido constantemente sustancia real. El contraste en materia del progreso espiritual y moral del hombre es un lugar común, pero el hecho del progreso material subsiste. Y ello es visible en Estados Unidos casi hasta el punto de lo espantoso... La naturaleza está haciendo resonantes aseveraciones y escribiendo un registro de enormes logros científicos e industriales. ¿Cuál es la respuesta de la gracia a estas aseveraciones?" (193)

Murray entonces resume su visión de los Estados Unidos:

"Todo esto ha sido dicho simplemente para mostrar que una prueba suficiente nos hace frente para comprender que el problema del humanismo cristiano se encuentra entre nosotros en Estados Unidos, en una forma natural, que no tiene paralelo en otra parte". (183)

La interpretación de Murray de la "*res humana total*" en Estados Unidos requiere poca elaboración a la luz de estos textos: Estados Unidos representa el verdadero logro del humanismo, de la naturaleza —en economía, política, ciencia y tecnología— que la gracia debe

ahora transformar, esto es precisamente perfeccionándolo. La gracia presupone el logro de Estados Unidos, precisamente en cuanto ha de completar ese logro. Esta integridad de la *res humana* de Estados Unidos garantiza el juicio de Murray de que el problema del humanismo cristiano toma en Estados Unidos una forma única.

El argumento de Murray me parece que aquí incluye el dualismo característico del tercer tipo de liberalismo como definido más arriba. Esto es, que la presuposición de la naturaleza por la gracia es entendida por Murray en una forma que lo dispone a concebir la naturaleza primero en forma abstracta: concebir la integridad de la naturaleza humana existente de hecho con abstracción del ordenamiento primero de la naturaleza por el amor de Dios revelado en Jesucristo. La naturaleza puede ser identificada claramente en su integridad (o "pureza") antes de que la gracia sea traída a ella como un factor cualificante adicional, aunque importante. Además, frente al pecado, Murray subraya la permanente integridad de la inteligencia, en contraste con el profundo debilitamiento que ocurre en la voluntad. Pero este simple contraste entre inteligencia y voluntad presupone lo que sólo puede ser llamada una tenue, si no extrínseca, relación entre esos dos órdenes. Precisamente, este "carácter abstracto" de los órdenes de la naturaleza y la inteligencia en relación a la gracia y la voluntad es lo que he sostenido que es de la esencia del liberalismo.

Esta noción abstracta de la naturaleza y la inteligencia informa entonces a los juicios de Murray relativos al "estilo de vida" de Estados Unidos. La libertad de la economía norteamericana es buena —un "producto de la naturaleza"— por cuanto ha causado "ese mínimo de abundancia material que es necesario para la práctica de la virtud". La libertad política norteamericana es buena —o natural— porque ella ha hecho posible el ejercicio de la vida de la razón y el juicio responsable. La creatividad científica norteamericana es buena porque ella ha originado un enorme progreso industrial. Pero el quid es que en esos juicios de Murray hay insuficiente reconocimiento de la ambigüedad presente en el primitivo (ontológico) ordenamiento de la libertad y de la creatividad científica en Estados Unidos. Concretamente, la "naturaleza" de Estados Unidos en estas tres áreas no es "pura", sino ha sido ya afectada en un sentido importante por una "lógica" de pecado (si mi primer argumento es correcto).

Al sugerir esto, naturalmente, yo no pretendo simplemente negar los juicios de Murray sobre la bondad de Estados Unidos en estas tres décadas. Yo solamente deseo insistir en que es precisamente *el sentido* de esa bondad lo que ahora debe ser considerado a la luz de la presente crisis. Como se ha aclarado anteriormente, nuestros juicios referentes a lo que es suficiente como una auténtica noción de libertad, de la vida, de la razón y la responsabilidad, y de la creatividad científica serán diferentes dependiendo de si la *gloria* revelada en Jesucristo, y

de la *belleza* de todo lo que es hecho a su imagen, son inmanentes más bien que criterios meramente externos que determinan el sentido primitivo del ser y de la acción humanos. Y la gloria de Dios y la belleza de la criatura deben ser criterios inmanentes en cierto sentido significativo si la *relación* con Dios en Jesucristo es constitutiva del ser humano.

La inmanencia aquí indicada no significa que uno no pueda y no deba distinguir rectamente entre naturaleza y gracia, e inteligencia y voluntad, y realmente entre verdad y bondad. Significa sólo que la distinción debe ser vista en cada caso en términos de unión entre órdenes que es (de facto) siempre anterior. Lo que requiere esta unión anterior entre órdenes es un diferente sentido de la primacía del *amor* como la *forma* primitiva de la naturaleza, la inteligencia, y la acción humana. Yo he indicado en todas partes cómo esto lleva a una crítica más cualificada del sentido liberal norteamericano del ser y de la acción que el desarrollado por Murray: por cuanto y en cuanto la crítica sea informada por una primacía de lo contemplativo.

Ciertamente esto no es para sugerir que el mismo Murray no era crítico de la *res humana* de Estados Unidos. Como ya se dijo, él estaba alarmado por lo que le parecía un desafío cada vez más relativista al consenso que subyace a los logros norteamericanos. Mi posición es simplemente que, aunque las críticas de Murray fueran a veces sagaces, ellas debían necesariamente llegar (lógicamente) demasiado tarde, y pronunciarse solamente en términos de una *concepción moral* de lo que era de otro modo un *orden* social sano. Esto es, el dualismo de Murray, sus nociones abstractas de naturaleza o inteligencia, no le permitían la posibilidad de una crítica *estructural* de la libertad económica y política de Estados Unidos y de su creatividad científica. ¿Por qué? Porque él compartía una versión (conservadora) del dualismo *ontológico liberal* —entre naturaleza y gracia, inteligencia y voluntad— que era precisamente la *estructura fundamental* de la libertad y creatividad de los Estados Unidos.

En suma: si hemos de sostener y realmente extender la libertad que ha sido la marca del logro de los Estados Unidos; si hemos de profundizar la interioridad-subjetividad que ha sido el logro distintivo de la modernidad; si hemos de prevenir que la libertad y subjetividad que circundan la democracia degeneren en una especie de "totalitarismo" de los fuertes sobre los débiles" (EV nos. 20, 23), entonces debemos tener éxito en separar esos logros de la interpretación dada a ellos en el liberalismo —incluso el liberalismo de un género conservador—. Mi argumento ha sido que el necesario distanciamiento del liberalismo ha de requerir de nosotros una comprensión más plena de lo que expresa Juan Pablo II cuando insiste en que *veritas* es una materia de *splendor* (cristológico).