

## AUTONOMÍA, PLURALISMO Y CONVIVENCIA SOCIAL<sup>1</sup>

**Jorge Mendoza V.**

*Profesor de Estado en Historia y licenciado en Ciencias Sociales por el Instituto Latinoamericano de Desarrollo. Profesor en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael y en el Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Valparaíso.*

Referirse a la sociedad contemporánea, para cualquiera que quiera aplicarle una visión global u omnicompreensiva<sup>2</sup>, es enfrentar la presencia de la diversidad bajo diversos modos,

---

<sup>1</sup> Durante la preparación de este artículo fue publicada la Encíclica *Fides et Ratio* de S.S. JUAN PABLO II, por lo cual se insertaron las notas correspondientes y se corrigió, en parte, el esquema de presentación.

<sup>2</sup> Si bien la religión presenta una cosmovisión, ella no puede ser asimilada simplemente a una ideología ya que es «la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial», *Sollicitudo Rei Socialis* 41; por lo mismo no es un modelo social (Cfr. *Centesimus Annus* 43) y tampoco una solución técnica a los problemas sociales como el subdesarrollo u otros (Cfr. *Sollicitudo Rei Socialis* 41).

cuestión que evidentemente le resulta problemática<sup>3</sup>, sea a su mirada como observador como respecto de su propuesta de convivencia. Ante esta presencia inevitable, al parecer, se genera una serie de interrogantes que no dejan de afectar también la misión eclesial, sea en forma directa como una múltiple “oferta” religiosa<sup>4</sup> con la que debe “competir” o, en forma indirecta, como una cultura que pone pautas de relación que dificultan la religiosidad<sup>5</sup> en tanto correlación de sentido de los miembros de dicha sociedad.

Iniciando una exposición del problema desde el punto de vista de la *convivencia social* la primera pregunta que surge es si es posible, o compatible, la convivencia social con un respeto irrestricto a la autonomía personal en tanto ella genera una diversidad que tiende, al menos aparentemente, a la caotización<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. A. MEIS, “Pluralidad en la Teología” en *Pluralidad en la Teología*, Sociedad Chilena de Teología, Santiago 1995, donde también inicia su estudio en torno a la constatación de la pluralidad, la que para ella «no despierta interrogantes en sí, ni siquiera es problema, porque resulta obvia, común y cotidiana» (pg. 11), A partir de allí se aboca al problema de la “pluralidad de la Teología” y al quehacer teológico en una sociedad caracterizada por su pluralidad. Para este propósito analiza las propuestas de varios teólogos que se han ocupado del tema.

<sup>4</sup> Dentro de esta oferta religiosa se pueden considerar tanto las sectas propiamente religiosas como las ideologías en tanto pueden convertirse en “auténticas religiones laicas”, PUEBLA 536, en tanto proponen un universo cerrado de interpretación del mundo.

<sup>5</sup> Sin pretender dar una definición última o introducirse en los problemas de fondo, quiero proponer, a modo operativo que la religiosidad consiste, básicamente, en el religar las preguntas fundamentales del hombre con las respuestas que satisfagan su necesidad de sentido. Al respecto resulta pertinente la siguiente cita de *Fides et Ratio* 2: «una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?»

<sup>6</sup> La caotización se refiere básicamente a la pérdida de sentido que afecta a los individuos, a los entendimientos divergentes y a las distintas finalidades que entrecruzan nuestra sociedad. Al respecto véase *Gaudium et Spes* 8 y, sobre la pérdida de sentido, el mismo documento en el N° 10.

de la vida en sociedad. Planteado de otra manera el problema de la autonomía remite a la uniformidad o no uniformidad de los miembros que constituyen las agrupaciones sociales, tanto desde los niveles familiares, pasando por las agrupaciones intermedias y terminando en las sociedades nacionales e internacionales. Ante este dilema surge la interrogante sobre la pertinencia, o la conveniencia, de permitir una autonomía irrestricta o limitarla para permitir un funcionamiento predecible, y sin sobresaltos, de la sociedad.

### 1.- Las Pistas de un problema

Quizás si el primer paso para comenzar a dilucidar la cuestión es explorar tanto el significado como el origen de la "diversidad". Desde una perspectiva bíblica el relato de la Torre de Babel nos sitúa ante la diversidad como un castigo a la soberbia humana, castigo que consiste en la división, y el no entendimiento, para evitar la tentación del querer ser como dioses; misma tentación y similar consecuencia a la pareja primigenia. Para una lectura simplista la diversidad sería, entonces, consecuencia de un castigo a la soberbia, un impedimento explícito a la unidad aplicado contrariando a la

---

Sobre el tema del caos me atrevo a citar tres títulos recientes. El primero de ellos es de JAMES GLEICK, *Caos. La creación de una ciencia*, Seix Barral, Barcelona 1998, que da cuenta de la teoría del caos desde la ciencia física; el segundo es de N. KATHERINE HAYLLS, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Gedisa, Barcelona 1993, que en su capítulo décimo, "Conclusión: caos y cultura; posmodernismo(s) y desnaturalización de la experiencia", dice: «Creo que el desorden se ha convertido en un punto central para las teorías contemporáneas porque ofrece la posibilidad de eludir las estructuras del orden, que cada vez más son percibidas como coercitivas(...) Defino el posmodernismo cultural como la comprensión de que (sic) los componentes de la experiencia humana que siempre fueron considerados como esenciales e invariables no son hechos naturales de la vida sino construcciones sociales», pág. 327; finalmente a GEORGE BALANDIER, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona 1996, que traslada a la comprensión de los fenómenos sociales los entendimientos derivados de la teoría del caos.

naturaleza original. Sin embargo cabe hacer notar que la diversidad está ya en el acto de la creación cuando sanciona, Dios mismo, la diferencia entre el hombre y la mujer. ¿Cuál es entonces la diferencia entre estos dos actos del Creador? Sin entrar a profundizar en el tema exegético, cuestión que rebasa mis intenciones y mis capacidades, creo que la diversidad no es, lo mismo que la obligación de trabajar contenida en el mandato de dominar la tierra, un castigo sino que una oportunidad y un desafío para poner en práctica el verdadero amor; el amor del encuentro que sólo es posible en la diversidad misma de la creación. El castigo no es la diversidad sino el que se nos convierte en separación, en distanciamiento en no inentendibilidad.

En lo que es el fenómeno social propiamente tal, y que luego dará paso a las reflexiones de la religiosidad, la diversidad tiene un origen primario en la naturaleza misma de los hombres, por temperamento o cualquiera de las otras características que le son dadas al modo de determinismo y de condicionantes. En un segundo momento la diversidad se genera en el cambio social, y cultural, que va creando nuevos entendimientos o cosmovisiones que hacen posibles distintas comprensiones respecto de hechos sociales objetivamente compartidos, permitiendo el ver o no ver, percibir o no percibir, aspectos de lo que se nos muestra.

Digamos, en este primer acercamiento, que la diversidad no es necesariamente independencia, inconexión respecto del "otro", que lleva a mirar la propia existencia en soledad, como si sólo el "yo" tuviera verdadera consistencia sin necesidad del aspecto relacional y, especialmente vinculante, que lo define. Sí debemos dejar constancia que algunas formas de la cultura contemporánea entienden la diversidad en referencia a universos personales cerrados a los demás.

Un segundo término que se hace necesario explicitar, al menos en términos operativos para esta exposición, es el concepto del pluralismo<sup>7</sup>. Normalmente se hace sinónimo con

---

<sup>7</sup> Una primera precisión sobre el término es que no aparece en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Respecto de la acepción que aquí se le da el siguiente párrafo de *Fides et Ratio* tiene aspectos concordantes en la distinción entre pluralidad y pluralismo: «La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento que todas las posiciones son

tolerancia<sup>8</sup> y es esta última palabra la que pasa a ocupar el horizonte conceptual. Creo necesario situar a ambas al nivel de actitudes pero con una connotación que no es sinónima aunque

igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual.» (Cfr. Nº 5).

<sup>8</sup> La bibliografía, tratados y artículos sobre el tema es sumamente extensa por lo que aquí he optado por reseñar algunas pistas, especialmente referidas a diccionarios especializados. El *Diccionario del Cristianismo*, OLIVIER DE LA BROSSE et alt, Herder, Barcelona 1974 hace referencia a la raíz etimológica, *tolerare* (soportar) y, en base a ella, la define como «la disposición que inclina a soportar los defectos o errores ajenos(...); es virtuosa si se trata de defectos y errores secundarios y del orden de los que deben ser soportados(...); en el caso contrario es culpable»; en el *Diccionario de Teología*, L. BOUYER, Herder, Barcelona 1977, es la «aceptación por lo menos pasiva de principios o comportamientos que no se aprueban»; la Enciclopedia de Teología *Sacramentum Mundi*, Herder, Barcelona 1978, luego de plantear la problemática en torno a las pretensiones de poseer la verdad, concluye que «no existe una definición material de tolerancia reconocida por todos, y es problemático que una definición que sobrepase los criterios formales no sucumba de nuevo al peligro del dogmatismo. Por otro lado, una definición meramente formal de la tolerancia, debido a las consecuencias prácticas, se presenta como una solución aparentemente expuesta a cualquier abuso»; RAYMOND MENGUS en el *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana*, Herder, Barcelona 1993, sitúa el problema de la tolerancia en el ámbito de la convivencia social y hace un análisis histórico tanto de la intolerancia como de la tolerancia; un tratamiento similar se encuentra en el *Diccionario de Filosofía* de JOSÉ FERRATER MORA, Alianza, Madrid 1988. También hay un recorrido histórico del tema en el *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, COMPAGNONI et alt., Paulinas, Madrid 1990. En nuestro medio se puede citar el pensamiento de AGUSTÍN SQUELLA (ver "El Mercurio" de Valparaíso, 30 de julio de 1988) que relaciona la tolerancia con la pluralidad y el pluralismo y distingue entre la tolerancia pasiva en cuanto simple constatación de la diversidad de creencias entre las personas y la tolerancia activa como «interesada en entrar en diálogo con tales puntos de vista»; por su parte JUAN NOEMÍ ("Pluralista porque católico", diario La Época, 16 de julio de 1995) establece vínculos entre pluridimensionalidad y trascendencia de la verdad y entre pluralismo y catolicidad, concluyendo que «el pluralismo comporta un elemento político desestabilizante que cualquier institución tiende por sí misma a neutralizar y desconocer en los hechos.»

si referida a la diversidad. Estimo que el pluralismo puede ser definido, a modo de ensayo, como la disposición personal para ver, aceptar y desear la diversidad. No sólo ver lo plural de nuestro ambiente cotidiano; no sólo aceptar lo ineludible de la diversidad; sino desear que el "otro" se me muestre en su propia identidad para un mutuo conocerse y disfrutarse. Supone, entonces, la capacidad de reconocer que las propias estructuras mentales, las creencias y esperanzas que configuran el sentido personal, no son necesariamente las únicas y que, aunque en el ámbito de la conciencia tienen el imperativo y el derecho de la verdad subjetiva<sup>9</sup>, no constituyen de suyo la única estructura posible para el ser personal. Supone también la capacidad de reconocer que lo distinto tiene existencia no por ser distinto sino por ser la expresión de lo auténtico de cada persona.

El mundo, nuestro entorno, es plural porque es constituido a partir de personas concretas, con una historia y con su propia percepción de la vida<sup>10</sup> y de lo que la afecta, y no de entes abstractos<sup>11</sup> y, por lo tanto idénticos y no diferenciables. Idénticos, pero sin identidad, es el problema cuando deseamos ver el mundo en forma uniforme, peor aún cuando quisiéramos

<sup>9</sup> Ver más adelante el apartado sobre el respeto a la conciencia.

<sup>10</sup> Por lo general se asocia, en el lenguaje cotidiano, el término "realidad" con el concepto de "verdad". Sin embargo se requiere de una distinción entre ambos términos, al menos para los efectos de este estudio, ya que en tanto la verdad dice lo que las cosas y personas son en sí, la realidad se refiere al modo como la verdad es percibida y que, por lo tanto, puede no corresponder con la verdad que refleja o pretende reflejar. En gran medida esta forma sesgada de ver corresponde al influjo de la cultura como forma específica de definir y delimitar la realidad. Al respecto puede verse mi artículo "La inculcación del Evangelio" en *Revista Veritas* (1996) 4; LUIS FLORES H. "Sobre unidad y pluralidad en la cultura: el problema del acceso a lo real" en *Pluralidad en la Teología*, Sociedad Chilena de Teología, Santiago 1995; JOHN R. SEARLE, *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona 1997; CONRAD PHILLIP KOTTAK, *Antropología cultural. Espejo para la humanidad*, Mc Graw-Hill, Madrid 1997.

<sup>11</sup> Al respecto es decidor el concepto de hombre que propone S.S. JUAN PABLO II cuando habla respecto que la misión de la Iglesia se refiere al hombre concreto, real e histórico, a cada hombre. Cfr. *Centesimus Annus* 53, *Redemptor hominis* 13 y *Laborem Exercens* 1.

que el mundo fuera uniforme. Para ello se requiere suprimir la diversidad para imponer la homogeneidad que, supuestamente, garantizaría un desenvolvimiento tranquilo, sin sobresaltos ni sorpresas de la sociedad.

Retomemos ahora, también a modo de ensayo, un acercamiento a la tolerancia que permita ver la diferencia con el pluralismo. Así como lo distintivo del pluralismo es su "deseo" de diversidad, para la tolerancia lo es la "inevitabilidad" de la misma. Siguiendo con este ensayo de definición, la tolerancia puede ser definida como un juicio negativo que es diferido en el tiempo, vale decir que no es aceptado por su valor en sí, sino por la imposibilidad de evitar su existencia, pero que se hará efectivo en cuanto las condiciones que lo hacen ahora inevitable cesen o cuando su presencia sea tan molesta que el costo de encarar su eliminación del ámbito existencial sea menor que el soportarlo. Desde este planteamiento la tolerancia se emparenta más bien con una suerte de fatalidad, algo indeseable pero inevitable a pesar de la voluntad. No se trata, en mi forma de entender el tema, que vivamos "a pesar de la diversidad", sino que vivimos y somos "gracias a ella".

En un ámbito más bien físico se habla de márgenes de tolerancia para referirse a la cantidad de error que puede soportar un sistema o mecanismo sin que se vea afectado en su funcionamiento. Evidentemente aquí estamos en un ámbito que no es enteramente traspasable a la sociedad pero sí al concepto de ingeniería social y, de algún modo, relacionado con la capacidad de convivir a la que hacía mención al inicio. El problema en esta perspectiva es cuánto error, divergencia o diversidad le es posible a un sistema social sin caer en el caos y la atomización. En esta concepción lo no uniforme, lo no incardinado en la verdad aceptada como oficial, frecuentemente es considerado como un riesgo a la convivencia social.

También suele entenderse la tolerancia, y aún el mismo pluralismo, como el aceptar la posibilidad de aprender del otro para mi enriquecimiento. Nuevamente estamos frente a un planteamiento que gira en torno al "yo". Acepto la diversidad del otro en tanto pueda ser de utilidad a mi propia estructura y no porque el "otro" amerite, por su sola existencia, su diversidad, sino que es el "yo" el que la permite en vistas de su propio interés. Nuestra afirmación de enriquecimiento debería tener

relación no con las utilizaciones mutuamente consentidas, sino con la constitución de un "nosotros" en el que cada cual pueda ser diverso sin tener que necesariamente entrar en un juego de complementariedades.

Bajo otra perspectiva se habla también de la tolerancia como requisito al diálogo. En cierto grado ello también es así, en cuanto el diálogo supone esa disposición para escuchar al otro. Sin embargo la escucha suele hacerse tratando de descubrir las similitudes o cercanías y las diferencias o lejanías en el discurso del otro, obviamente en referencia a las propias afirmaciones que marcan el punto central desde el que se miden estas distancias.

El aspecto que aquí queremos desarrollar, luego de esta visión sumaria sobre algunos aspectos relacionados con el pluralismo, es tanto el origen primario de la diversidad en cuanto referida a la naturaleza del hombre, como la visión que la Iglesia tiene de la misma y de cómo ésta incide tanto en la religiosidad como en los modos de convivencia social.

## 2.- La Iglesia ante la autonomía y la diversidad

También la Iglesia, especialmente a partir del CONCILIO VATICANO II, se enfrenta a esta diversidad y la asocia a dos conceptos fundamentales: la autonomía, sea de las personas como de las ciencias y de las instituciones, y el cambio cultural que erige a la autonomía como sinónimo de una autarquía prescindente de vínculos.

El pensamiento actual de la Iglesia rescata el valor de la autonomía personal, comenzando desde aquella que es referida a las cosas y a la sociedad misma: «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación

metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.»<sup>12</sup>

Desde este primer reconocimiento de la autonomía es que se derivan con posterioridad otras reflexiones y afirmaciones, tanto para reafirmar como para explicitar esa insinuación de los límites que se le deben reconocer. Este primer límite está dado por la génesis misma de la autonomía, el cumplimiento de la naturaleza de las cosas y, evidentemente, de los seres personales. De ahí que un límite, si se quiere externo, sea Dios mismo que se presenta como garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales<sup>13</sup>. No se trata entonces de su supresión sino de su legítimo desenvolvimiento o, dicho de otro modo, la autonomía sólo sería posible en el cumplimiento de la naturaleza y la finalidad propias de cada cosa: «Por lo cual es preciso cultivar el espíritu de tal manera que se promueva la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social.

Porque la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza racional y social del hombre, tiene siempre necesidad de una justa libertad para desarrollarse y de una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios. Tiene, por tanto, derecho al respeto y goza de una cierta inviolabilidad, quedando evidentemente a salvo los derechos de la persona y de la sociedad, particular o mundial, dentro de los límites del bien común.»<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> *Gaudium et Spes* 36.

<sup>13</sup> «La enorme riqueza de contenidos y el tono nuevo, desconocido antes, de la presentación conciliar de estos contenidos constituyen casi un anuncio de tiempos nuevos. Los padres conciliares han hablado con el lenguaje del Evangelio, con el lenguaje del Sermón de la Montaña y de las Bienaventuranzas. El mensaje conciliar presenta a Dios en su señorío absoluto sobre todas las cosas, aunque también como garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales», *Tertio Millennio Adveniente* 20.

<sup>14</sup> *Gaudium et Spes* 59.

Profundizando más todavía este derecho, hasta convertirlo casi en una obligación moral, JUAN PABLO II al referirse a los desafíos del nuevo milenio dice: «Incógnitas y promesas que interpelan nuestra imaginación y nuestra creatividad, a la vez que estimulan nuestra responsabilidad, como discípulos del único maestro, Cristo...»<sup>15</sup>, con lo cual hay una implícita referencia a la autonomía sin la cual no son posibles ni la imaginación, ni la creatividad, ni la responsabilidad. Sobre el punto volveré más adelante, cuando me refiera tanto al pluralismo como a su relación con la conciencia.

Desde esta visión resulta que el problema no está, entonces, en afirmar o negar la autonomía, sino en cual es el punto en que ella se aparta de su finalidad y pasa a ser factor contrario al crecimiento del sujeto personal y de sus prójimos, confundiendo la autonomía con un concepto de libertad que exalta de un modo absoluto al individuo y no lo dispone a la solidaridad y a la acogida y servicio del otro<sup>16</sup>. Cuando ello ocurre la autonomía se convierte en una deformación del concepto de subjetividad, por considerar sólo desde el individuo la libertad y, por lo tanto, terminando por ser la libertad de los más fuertes<sup>17</sup>.

Esta deformación del concepto de autonomía, y de libertad, tiene su origen actual en la cultura moderna<sup>18</sup> en cuanto postula una concepción del mundo según la cual este se explica por sí

---

15 Cfr. *Centesimus Annus* 3.

16 Cfr. *Evangelium Vitae* 8, 11 y 19.

17 Cfr. *Evangelium Vitae* 19. Ver aquí mismo en nota 26.

18 «Hay dos tendencias que llaman a un sabio discernimiento. Por una parte, la creciente tendencia de la sociedad humana occidental a absolutizar el valor y los derechos del individuo y también las ventajas de la libre iniciativa llega en vastos sectores al punto de no aceptar restricciones sociales provenientes de consideraciones éticas o valóricas. Tal acento indiscriminado podría minar las bases mismas de la convivencia, que supone un marco referencial fundamental, dependiente del orden de ser y también de lo establecido por la sabiduría y la prudencia de las generaciones antecedentes. El acervo tradicional no tiene por qué ser inmóvil, pero es necesario y debe ser respetado»; PEDRO GUTIÉRREZ, "Pluralidad en la Teología", Sociedad Chilena de Teología, Santiago 1995.

mismo<sup>19</sup> sin que sea necesario recurrir a Dios, el que es considerado como superfluo y obstáculo al desarrollo del hombre, desembocando en el secularismo<sup>20</sup> como actitud y en el ateísmo antropocéntrico como pensamiento estructurador<sup>21</sup>. Esta recurrencia al hombre no deja de tener aspectos positivos y es por ello que se ha querido favorecer el diálogo con la cultura moderna, en tanto ella pone de relieve el carácter racional, y por lo mismo en principio universalmente comprensible y comunicable, tanto de valores como de la intuición que los mismos corresponden al ámbito de la ley natural y, consecuentemente, también de la ley moral<sup>22</sup>.

El mayor problema, en lo que respecta a la misión eclesial, es que se ha querido reafirmar con tal fuerza el carácter interior y privado de las exigencias éticas, que se llega a afirmar que no es posible imponerlas a la voluntad como una obligación, sino sólo en virtud de un reconocimiento previo de la razón y de la conciencia. Ello lleva a afirmar una completa autonomía de la razón, de tal modo que la ley moral sólo puede ser la expresión

<sup>19</sup> Cfr. *Gaudium et Spes* 20.

<sup>20</sup> «El 'secularismo' que por su misma naturaleza y definición es un movimiento de ideas y costumbres, defensor de un humanismo que hace total abstracción de Dios, y que se concentra totalmente en el culto del hacer y del producir, a la vez embriagado por el consumo y el placer, sin preocuparse por el peligro de 'perder la propia alma', no puede menos de minar el sentido del pecado. Este último se reducirá a lo sumo a aquello que ofende al hombre», *Reconciliatio et Paenitentia* 18.

<sup>21</sup> «Tratamos aquí del verdadero secularismo: una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios; Dios resultaría, pues, superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por olvidar a Dios e incluso por renegar de Él (...) Nuevas formas de ateísmo —un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico sino pragmático y militante— parecen desprenderse de él (...)», *Evangelii Nuntiandi* 55.

<sup>22</sup> «Por otra parte, y paradójicamente, en este mismo mundo moderno, no se puede negar la existencia de valores inicialmente cristiano o evangélicos, al menos bajo la forma de vida o de nostalgia. No sería exagerado hablar de un poderoso y trágico llamado a ser evangelizado», *Ibidem*.

de la razón humana<sup>23</sup>. Con ello se genera un politeísmo axiológico<sup>24</sup> que tiene como consecuencia el relativismo moral, en tanto este último no corresponde a las legítimas escalas de valores con que cada persona cumple con el sentido de su vida personal, sino que significa el darle el carácter de valor, arbitraria o convenientemente, a actitudes o acciones que contradicen la naturaleza humana y de las cosas. En último término es el hombre el que se erige con el poder de decidir sobre el bien y el mal. Entonces la libertad y la autonomía tendrían primacía sobre la verdad<sup>25</sup>, y el hombre reclamaría para sí la soberanía absoluta.

Un segundo problema, derivado del primero, tiene que ver con la convivencia social, en tanto un concepto extremo de autonomía termina deteriorándola profundamente, ya que cada individuo no puede aceptar la limitación a sus atribuciones por la existencia del otro. Por lo tanto al "otro" se lo niega, no se lo considera o, peor aún, se lo considera como enemigo que compite con mis espacios de libertad y de autonomía. Con ello se niegan los vínculos recíprocos, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta que pueda ser compartida por todos, ya que la única verdad es cada sujeto encerrado en sí mismo. Con esto la consideración del otro, y de su importancia en la vida personal, es minimizada y, por lo mismo relativizada<sup>26</sup>.

Al cesar la referencia a una verdad absoluta, válida para todos, y dejar la verdad reducida al ámbito subjetivo, esta también se ve relativizada en tanto los sujetos son condicionados por influencias externas, con lo cual, además se disminuye la responsabilidad moral por razones psicológicas, sociales, históricas o de otra índole<sup>27</sup>. Por esto mismo es que la cultura democrática opina que el ordenamiento jurídico de una sociedad, en tanto expresión de su ética, debería limitarse a percibir y

---

23 Cfr. *Veritatis Splendor* 36 y *Evangelii Nuntiandi* 56.

24 Ver nota 6.

25 Cfr. *Veritatis Splendor* 35.

26 Ver nota 27.

27 Cfr. *Reconciliatio et Paenitentia* 18.

asumir las convicciones de la mayoría, dejando en el ámbito privado las convicciones morales de los legisladores<sup>28</sup>.

Si bien, como decíamos al inicio de este apartado, la Iglesia respeta y exige la autonomía como expresión de responsabilidad moral, no menos cierto es que su reconocimiento de este anhelo de la sociedad actual<sup>29</sup>, no deja de proclamar el riesgo de una autonomía que sólo es posible en la oposición, o en la prescindencia de los demás, o que postula la necesidad de negar a Dios si se quiere ser verdaderamente autónomo<sup>30</sup>.

### 3.- Los vínculos y la responsabilidad

Esta afirmación extrema de la autonomía ha terminado por llevar a la sociedad contemporánea a un modo de convivencia en que las existencias no son compartidas sino que transcurren de modo paralelo, sin llegar a tocarse<sup>31</sup>, de forma tal que el anonimato y la funcionalidad han desplazado a la historia

28 Cfr. *Evangelium Vitae* 69.

29 Cfr. *Octogesima Adveniens* 47 y *Gaudium et Spes* 55.

30 Cfr. *Instrucciones sobre Libertad cristiana y Liberación* 20.

31 «En el seno de la sociedad industrial, la urbanización trastorna los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, el marco mismo de la comunidad cristiana. El hombre prueba una nueva soledad, no ya de cara a una naturaleza hostil que le ha costado siglos dominar, sino en medio de una muchedumbre anónima que le rodea y donde él se siente como extraño», *Octogésima Adveniens* 10; «Las opciones contra la vida proceden, a veces, de situaciones difíciles o incluso dramáticas de profundo sufrimiento, soledad, falta total de perspectivas económicas, depresión y angustia por el futuro. Estas circunstancias pueden atenuar incluso notablemente la responsabilidad subjetiva y la consiguiente culpabilidad de quienes hacen estas opciones en sí mismas moralmente malas. Sin embargo, hoy el problema va bastante más allá del obligado reconocimiento de estas situaciones personales. Está también en el plano cultural, social y político, donde presenta su aspecto más subversivo e inquietante en la tendencia, cada vez más frecuente, a interpretar estos delitos contra la vida como 'legítimas expresiones de la libertad individual, que deben reconocerse y ser protegidas como verdaderos y propios derechos'», *Evangelium Vitae* 18.

personal y a la familiaridad. Las personas no se reconocen, sino que sirven y entran en un marco de significados por su rol y por el beneficio que pueden reportar.

Con la autonomía absolutizada la convivencia social se deteriora profundamente<sup>32</sup>, ya que se reduce a una aceptación de lo ineludible de la diversidad y de la pluralidad que de ella se desprende, pero no la asume como factor y condición para la construcción de vínculos: «Hay un aspecto aún más profundo que acentuar: la libertad reniega de sí misma y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien y el mal, sino sólo su opinión subjetiva o mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho.»<sup>33</sup>

«Con esta concepción de la libertad, la convivencia social se deteriora profundamente. Si la promoción del propio yo se entiende en términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos junto a otros pero sin vínculos recíprocos: cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses. Sin embargo, frente a los intereses análogos de otros, se ve obligado a buscar cualquier forma de compromiso, si se quiere garantizar a cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad. Así, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida.»<sup>34</sup>

---

32 Ver nota 19.

33 *Evangelium Vitae* 19.

34 *Evangelium Vitae* 20.

Nuevamente nos encontramos frente a una necesaria precisión en torno a la autonomía, ya que si bien el extremarla lleva a la soledad y a la desvinculación frente a los demás, no menos cierto es que su negación puede conducir a la supresión del ser personal al no reconocer su responsabilidad: «Por lo demás, esta necesidad de considerar las cosas conocidas en un acto reflejo para contemplarlas en el espejo interior del propio espíritu, es característico de la mentalidad del hombre moderno; su pensamiento se inclina fácilmente sobre sí mismo y sólo entonces goza de certeza y plenitud cuando ésta se ilumina en su propia conciencia. No es que esta costumbre esté exenta de peligros graves; -ciertas corrientes filosóficas de gran renombre han explorado y engrandecido esta forma de actividad espiritual del hombre como definitiva y suprema, más aún, como medida y fuente de la realidad, llevando así el pensamiento a conclusiones abstrusas, desoladas, paradójicas y radicalmente falaces-, pero esto no impide que la educación en la búsqueda de la verdad reflejada en el interior de la conciencia, sea por sí altamente apreciable y hoy prácticamente difundida como expresión exquisita de la cultura moderna; como tampoco impide que, bien coordinada con la formación del pensamiento para descubrir la verdad en el punto en que ésta coincide con la realidad del ser objetivo, el ejercicio de la conciencia revele siempre mejor a quien la usa, el hecho de la existencia del propio ser, la propia dignidad espiritual, la propia capacidad de conocer y de obrar.»<sup>35</sup>

De todo lo anterior es que surge la preocupación del Magisterio de la Iglesia en torno a la vida y al poder político, ya que siendo este último un vínculo natural y necesario para mantener la cohesión del cuerpo social, por su obligación ética de realizar el bien común<sup>36</sup>, no menos cierto es que debe enfrentar constantemente la tentación de restringir las legítimas libertades

<sup>35</sup> *Ecclesiam Suam*, Cap. I.

<sup>36</sup> Aún cuando hay numerosas citas respecto del Bien Común, me remito aquí a la de *Dignitatis Humanae* 5 por tener una mayor correspondencia con la línea que estoy siguiendo: «El Bien Común de la sociedad, que es la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor facilidad y plenitud su propia perfección, consiste sobre todo en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana.»

individuales en pro de una pretendida unidad social, que viene a equivaler a la supresión de la diversidad y de la autonomía. Su intervención es para ayudar a los miembros del cuerpo social, no para destruirlos ni absorberlos<sup>37</sup>.

En este equilibrio entre ambos extremos concurren dos conceptos que mutuamente son complementarios. En primer lugar la justicia, tendiente a restituir los equilibrios y a respetar a cada cual en los derechos y obligaciones que constituyen su dignidad<sup>38</sup>, pero también en el reconocimiento de su insuficiencia «si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones»<sup>39</sup>. Ante la pretensión de liberar de la misericordia las relaciones humanas y basarlas únicamente en la justicia se advierte la necesidad de la caridad como la más perfecta encarnación de la "igualdad" entre los hombres, ya que no borra las diferencias<sup>40</sup> sino que las integra en cada cual. La sola justicia es incapaz de establecer los vínculos necesarios para que la igualdad sea de hecho y no la abstracción de una uniformidad ante la ley.

De esta conjunción entre la justicia y el amor misericordioso es que, para el Magisterio, es posible reconocer la existencia de estos vínculos entre su misión y la condición concreta de los destinatarios de su evangelización: «Entre evangelización y promoción humana -desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos.

Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación con el plan de la Redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante

---

37 Cfr. *Octogesima Adveniens* 46.

38 Cfr. *Familiaris Consortio* 37.

39 *Dives in Misericordia* 12.

40 Cfr. *Dives in Misericordia* 14

la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?»<sup>41</sup>.

Del mismo modo traslada esta relación entre justicia y caridad a las relaciones sociales y, especialmente a aquellas referidas al poder político, ya que el pretender establecer la igualdad en torno a la estricta equiparidad o uniformidad, deja sin posibilidad de desarrollo tanto a las personas como a las instituciones intermedias. La verdadera igualdad, nuevamente, se estructura en torno a la autenticidad de la persona capaz de responder por sus actos y, principalmente hacerse cargo, responsable, de sus prójimos<sup>42</sup>.

En este énfasis en la responsabilidad es que se juega uno de los puntos fundamentales del encuentro de la Iglesia con cada hombre<sup>43</sup>, ya que llama a cada uno de ellos a asumir las consecuencias de sus actos<sup>44</sup> y a no diluir su libertad y su autonomía en fenómenos, circunstancias o condicionamientos externos a él<sup>45</sup>, subordinando a cada hombre al funcionamiento de los sistemas sociales «al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien y el mal»<sup>46</sup>.

Desde este respeto necesario por la autonomía personal es que surge la consecuencia de la responsabilidad: la participación. No la simplificación que la reduce a ser parte de un extenso mecanismo social, sino aquella que implica la obligación de cada hombre, y también del cristiano, de participar en la búsqueda de modelos de sociedad política<sup>47</sup> que cumplan con la

41 *Evangelii Nuntiandi* 31.

42 Cfr. *Evangelium Vitae* 87.

43 Cfr. *Redemptor Hominis* 19.

44 Cfr. *Veritatis Splendor* 71 al 82. En estos textos aparece claramente la responsabilidad prudencial sobre las consecuencias de nuestros actos libres pero, al mismo tiempo el riesgo del "consecuencialismo" (Cfr. N° 75), es decir, el valorar la moralidad sólo por las consecuencias y no por su correspondencia con la verdad.

45 Cfr. *Reconciliatio et Paenitentia* 18; *Centesimus Annus* 13.

46 Cfr. *Centesimus Annus* 7.

47 Cfr. *Octogesima Adveniens* 25 y 37. En el N° 24 de la misma Carta Apostólica dice: «Esto indica la importancia de una educación a la

realización del bien común<sup>48</sup>, tomando especial consideración respecto que las solicitudes del bien común son urgentes, amplias, y que ponen en juego el futuro mismo del hombre, especialmente cuando plantean la pregunta por el sentido de su propio ser y de la supervivencia colectiva<sup>49</sup>.

Se trata, entonces, de una autonomía que no es la simple afirmación del yo personal enfrentado a los demás, sino de una autonomía que se pone en función y al servicio de una construcción social que es vínculo. La autonomía no puede ser sinónimo de soledad, o de autoprotección frente a un mundo que, por su diversidad, se nos muestra amenazante, sino esa entrega generosa que permite unir los diversos ámbitos del quehacer humano<sup>50</sup>.

#### 4.- Verdad y pluralismo

Retomemos el problema inicial respecto de la posibilidad de la convivencia social en un ambiente caracterizado por la diversidad. La tentación de la uniformidad para garantizar su

---

vida en sociedad, donde además de la información sobre los derechos de cada uno, sea recordado su necesario correlativo: el reconocimiento de los deberes de cada uno de cara a los demás; el sentido y la práctica del deber están ellos mismos condicionados por el dominio de sí, la aceptación de las responsabilidades y de los límites puestos al ejercicio de la libertad del individuo o del grupo.»

<sup>48</sup> Cfr. *Centesimus Annus* 51; *Octogesima Adveniens* 23, 24 y 46; *Sollicitudo Rei Socialis* 35 y 36; *Evangelium Vitae* 70; *Redemptor Hominis* 17; *Christifideles Laici* 42 y 44; *Gaudium et Spes* 75; *Dives in Misericordia* 12.

<sup>49</sup> Cr. *Octogesima Adveniens* 7.

<sup>50</sup> «(...) el camino posconciliar de los fieles laicos no ha estado exento de dificultades y peligros. En particular, se pueden recordar dos tentaciones a las que no siempre han sabido sustraerse: la tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y las tareas eclesiales, de tal modo que frecuentemente se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político; y la tentación de legitimar la indebida separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas», *Christifideles Laici* 2.

funcionamiento nos remite al problema de la verdad. Dicho de una forma específica a este asunto, obviando en un primer momento las afirmaciones de la verdad que remiten a la dimensión creyente, la pregunta es si existe una verdad a la que todos los miembros de una sociedad deban adherir para garantizar su cohesión. La experiencia muestra que es posible, y compatible con la viabilidad de una sociedad, la existencia de diferentes opciones respecto de los modelos de ella<sup>51</sup>. Lo que sí, según las mismas experiencias históricas, resulta fatal para su permanencia son las actitudes con que se enfrenta la diversidad.

La primera de ellas es la relación tolerancia-intolerancia, ya que parece no ser suficiente un desplazamiento de actitudes hacia la tolerancia, porque al final sigue siendo una actitud de rechazo pasivo a la diversidad. Una segunda actitud que atenta contra la convivencia es el mesianismo político, vale decir el tomar como criterio universal de validación la propia verdad a la que, además, se le adjudica un carácter redentor de la sociedad. De allí se genera una lógica de exclusión y marginación que sí afecta a la convivencia.

---

51 Un primer texto referido a este tema es el N° 33 de *Gaudium et Spes*: «La Iglesia, custodio del depósito de la palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad». Otros dos textos del Magisterio de JUAN PABLO II muestran que ni siquiera la Iglesia se reconoce a sí misma la capacidad de proponer un modelo único de sociedad o de soluciones a los problemas de la misma. El primer texto es de *Centesimus Annus* 43 en el que claramente advierte que «La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí»; el segundo texto es de *Sollicitudo Rei Socialis* 41, cuando se refiere específicamente al problema del subdesarrollo, «La Iglesia no tiene soluciones técnicas al problema del subdesarrollo... En efecto, no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo».

Ambas actitudes han estado presentes no sólo en la sociedad civil sino también en la Iglesia, especialmente cuando la cultura en la que ha estado inmersa no propiciaba otro tipo de actitudes más que la violencia que significa el hacer triunfar la propia verdad<sup>52</sup>. Es en este punto donde se deben hacer alguna distinción y precisiones en torno a la verdad. No es lo mismo hablar de una verdad de fe que hablar de verdades que se generan en torno a valores sociales.

Los valores, de suyo, hacen referencia a un sustrato, material o no, de algún modo deseable, pero que adquieren su real dimensión valórica en los sujetos que los reconocen y desean, siendo ellos al final de cuentas quienes, por diversas razones y hasta por simple arbitrariedad, les asignan un valor. De ahí que en la sociedad se den acuerdos, desacuerdos o meras divergencias en cuanto a lo que es o no de valor. Esta realidad lleva que la sociedad funcione sobre la base de negociaciones, ya que se da por entendido el carácter relativo e interesado de lo que los sujetos o grupos de ellos desean obtener. En cierto modo hay un relativismo implícito que permite el negociar en aspectos de la contingencia, ya que sólo el absoluto no es negociable.

La verdad de fe, en cambio, tiene un carácter absoluto y totalizador respecto del creyente. Las afirmaciones de la fe no son negociables, aunque si admiten interpretación que quiere ser fidedigna a su origen divino. En ellas la racionalidad esta al servicio de esta fidelidad, pero no puede generar su propia verdad. Por el contrario las verdades con que la sociedad funciona tienen un carácter eminentemente racional, o de pretendida racionalidad, que las valida y de allí su diversidad que ya se genera en la pluralidad de métodos, enfoques y acentuaciones de una amplia complejidad que, a fin de cuentas, llevan a afirmaciones distintas<sup>53</sup>.

La pregunta inicial respecto de la aceptación de una verdad única deriva entonces hacia la distinción de planos en que debe formularse. La respuesta será distinta si nos referimos a las verdades y valores deseables por una sociedad, que si nos referimos a una verdad de fe. En un segundo momento también habrá que precisar la relación con que ambas respuestas se

---

52 Cfr. *Tertio Millennio Adveniente* 33.

53 Cfr. *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación* 33.

funden en el comportamiento subjetivo y en las decisiones que afecten al conjunto social.

Sin embargo, aún desde la perspectiva de fe, la verdad no tiene el carácter de plenitud que los creyentes desearían<sup>54</sup>. El origen de los fanatismos religiosos<sup>55</sup> que, en muchos casos, se

---

54. «La Iglesia (...) es responsable de un modo muy particular: "la diaconía de la verdad". Por una parte, esta misión hace a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad; y por otra la obliga a responsabilizarse del anuncio de las certezas adquiridas, incluso desde la conciencia que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios: "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido"(1 Cor 13,12)», *Fides et Ratio* 2. En torno a la discusión sobre cómo definir la verdad y la religión que la posea destaco dos textos. El primero de ellos es de FRANCISCO CONES, "Sobre la Religión Verdadera. Aproximación al significado del término", en *Scripta Theológica*, (1998) 30, que se plantea «la pregunta ineludible por cuál es la religión verdadera (...) (ya que) la pregunta por la verdad resulta insoslayable si se quiere evitar el peligro del sincretismo», págs 39-40. Destaca en su argumentación la glosa que hace de la forma verbal *credimus*, usada en *Lumen Gentium*, «que pone de relieve que se trata de una afirmación de fe, no imponible universalmente; es precisa la fe para reconocer que efectivamente la religión verdadera se encuentra en la Iglesia Católica», pág. 49. Propone tres criterios de discernimiento para afirmar si una religión es verdadera, los que luego aplica al cristianismo. Por su parte IGNACIO DE LA POTTERIE en *La verdad de Jesús. Estudios de Cristología joánica*, BAC 1979, hace varias distinciones entre la verdad Bíblica y la cristiana y entre ésta y el pensamiento moderno, destacando que «La verdad cristiana, en efecto, no es un sistema teórico y abstracto, sino la revelación personal de Dios a los hombres, que se ha realizado en la historia de la salvación "con hechos y palabras íntimamente ligados", como dice el Concilio Vaticano II, Constitución Dei Verbum N° 2; y esta revelación culmina en la obra y persona de un hombre concreto de nuestra historia: el hombre Jesús; en él y en ningún otro se encuentra la plenitud de la verdad», pág. 17.

55. «La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo, o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole la "verdad cristiana". Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un

trasladan a la convivencia social está justamente en este anhelo de una verdad que puede y debe ser reconocida sin más por todos debido a su clara evidencia. Las certezas dejan de tener la restricción de la subjetividad y se convierten en verdades objetivas: «La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta 'soberbia filosófica' que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal.»<sup>56</sup>

Tanto PABLO VI como JUAN PABLO II han insistido en la no ideologización de la fe. El primero lo hace en su Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* en los números 22 a 41 y especialmente en el N° 28 cuando llama la atención sobre el peligro de adherir a una ideología "como una explicación última y suficiente de todo", y en el N° 39 al pedir que se preste atención a los modelos sociales que se pueden derivar de las "ciencias humanas". En la misma línea es que JUAN PABLO II en el N° 41 de *Sollicitudo Rei Socialis* afirma explícitamente que la Doctrina Social de la Iglesia no es una ideología sino que pertenece al ámbito de la teología moral concluyendo, en el N° 48 que «la Iglesia sabe bien que "ninguna realización temporal" se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva».

---

rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas», *Centesimus Annus* 46.

Por todo lo anterior los hombres somos, casi por definición, buscadores de la verdad<sup>57</sup>. Poseedores de la Revelación sin embargo debemos llegar a entenderla<sup>58</sup> para poder decir que tenemos la verdad. Y en ese momento nos daremos cuenta que Dios no es monopolio nuestro sino que somos sus servidores, que la Verdad que nos ha sido confiada nos obliga a conocerla para poder comunicarla.

Más aún la verdad de fe que le es revelada al cristiano es la persona de Jesús<sup>59</sup>. No es simplemente un enunciado teórico

57 Cfr. *Fides et Ratio* 1, 2, 3, 6. En el N°2, al referirse a la "diaconía de la verdad" como misión de la Iglesia, dice lo siguiente: «Por una parte, esta misión hace a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad; y por otra, la obliga a responsabilizarse de las certezas adquiridas, incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios». En otros documentos anteriores del Magisterio de la Iglesia también se encuentran alusiones a esta condición de búsqueda: «La Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón», *Evangelii Nuntiandi* 53; «(...) por razón de su dignidad, todos los hombres, por ser personas, es decir dotados de razón y de voluntad libre y, por tanto, enaltecidos en su responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad, y además tienen la obligación moral de buscarla, sobre todo la que se refiere a la religión», *Dignitatis Humanae* 2; «La libertad de pensamiento, como condición de búsqueda de la verdad en todos los dominios del saber humano, no significa que la razón humana deba cerrarse a la luz de la Revelación», *Instrucción sobre Libertad cristiana y Liberación* 20; «la experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también para la Iglesia», *Gaudium et Spes* 44.

58 «En este campo del conocimiento humano (las ciencias), que continuamente se amplía y al mismo tiempo se diferencia, también la fe debe profundizarse constantemente, manifestando la dimensión del misterio revelado y tendiendo a la comprensión de la verdad, que tiene en Dios la única fuente suprema», *Redemptor Hominis* 19.

59 «En realidad, el "Evangelio de la vida" no es una mera reflexión, aunque original y profunda, sobre la vida humana; ni sólo un mandamiento

o una construcción filosófica o incluso teológica. Si la verdad que nos es propuesta es una persona ello tiene implicancias en las relaciones que establecemos con las personas. "Quien me conoce a mí conoce al Padre" y "Yo soy el camino, la verdad y la vida" reafirman este concepto de la verdad que sólo es dable en el encuentro<sup>60</sup> y no en una construcción racional. La razón de la existencia cristiana es el encuentro con la persona de Jesús y con la persona del prójimo. En ambos casos, que son la vía para llegar a la verdad última, nos confrontamos con dos formas de la verdad. La primera de ellas es que cada persona es en sí misma una verdad que no puedo soslayar; la segunda es aquella constituida por las creencias y el pensar de cada una de estas personas. Parodiando a Ortega y Gasset, el hombre es él y sus creencias o lo que llamamos la "realidad". La realidad es la percepción que cada ser humano, y la cultura en la cual está inmerso, tiene de su entorno, de sí mismo y de su destino final. No puede haber respeto a la verdad si no respetamos tanto a las personas como a su mundo de creencias. Ellos son una verdad tangible, concreta, que debe y quiere ser explicada a través de la racionalidad.

Retomemos nuestro problema inicial. ¿Puede la sociedad funcionar sin una verdad racional, única, compartida por todos sus miembros? Evidentemente, la verdad necesariamente debe ser única sino no sería verdad por el principio de contradicción, pero ¿cómo conciliar esta necesidad lógica de la verdad con la visión que acabamos de enunciar respecto que cada persona es en sí misma una verdad? Me parece que el punto es solucionable aceptando a priori que la verdad es una sola, pero que no es

---

destinado a sensibilizar la conciencia y a causar cambios significativos en la sociedad; menos aún una promesa ilusoria de un futuro mejor. El Evangelio de la vida es una realidad concreta y personal, porque consiste en el anuncio de la persona misma de Jesús, el cual se presenta al apóstol Tomás, y en él a todo hombre, con estas palabras: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6)"», *Evangelium Vitae* 29. Sobre la misma idea ver *Evangelii Nuntiandi* 6, 7, 8, 12 y 16, y *Fides et Ratio* 6, 10, 11, 15, 23.

<sup>60</sup> «Desde la fe el hombre da su asentimiento a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante, Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo», *Fides et Ratio* 13.

habida en su totalidad por ser humano alguno. Esto nos traslada el problema no hacia la verdad misma sino a las vías por las que accedemos a su conocimiento. Vale decir que las aproximaciones que hace el hombre hacia la verdad constituyen un conocimiento fraccionado que, sin embargo, parece tener una lógica interna que lo hace autosustentable y, por lo tanto, suficiente para quien lo descubre y profesa como verdad. De ahí la diversidad en tanto en cada ser humano hay parte de la verdad que se entrecruza y se mezcla con sus construcciones mentales, culturales, ideológicas y simbólicas, por mencionar algunas, que hacen difícil decantar la verdad pura y acrisolada. De hecho, cada vez que tratamos de obtener una verdad sin contaminación nos olvidamos del hombre concreto, real e histórico, que es al final la verdad que nos interesa tanto en la convivencia social como en la dimensión religiosa. Del respeto a la verdad personal, en tanto búsqueda de aquella verdad total, es que reflexionaré en el apartado siguiente.

En la dimensión religiosa la verdad tiene una función que no puede ser omitida al momento de querer hacer válida esta dimensión en la vida social. La religión es una propuesta de sentido al hombre que se pregunta sobre su existencia. No son simplemente respuestas racionales sino que son respuestas cargadas de emotividad y de subjetividad, aceptadas no sólo por su rigor lógico sino en razón de los afectos que las validan en el corazón de los hombres. El sentido de las vidas no es neutralidad sino un compromiso muy íntimo con personas que sienten, piensan, aman, temen, desean, juzgan su entorno, tiene sus propias esperanzas y utopías, se vinculan y creen a su vez en sus propias razones para darle sentido a sus vidas.

## 5.- El respeto a la conciencia

Uno de los aspectos más cruciales en la forma en que la Iglesia ha encarado los desafíos de la cultura moderna es la aceptación del valor de la conciencia personal y su debido respeto por parte de las instituciones<sup>61</sup>, incluyéndose ella misma,

<sup>61</sup> Dos textos de *Dignitatis Humanae* precisan este concepto. El primero de ellos está en el N°1 y dice: «Confiesa asimismo el sagrado Concilio que estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres y que

en torno a las decisiones del fuero íntimo que no contradigan flagrantemente las necesidades del bien común.

La cultura moderna, con su deseo de autonomía total del hombre, si bien ha puesto a la Iglesia en varios aspectos en situaciones de conflicto, no menos cierto es que le ha abierto una perspectiva que la ha enriquecido en la consideración del fuero de la conciencia personal<sup>62</sup>. Evidentemente no es la modernidad

---

la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas», y más adelante, en el N°2 «El Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme con ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos».

62 Respecto de los aportes que la cultura moderna ha hecho a la Iglesia se pueden destacar los siguientes párrafos de documentos del Magisterio: *Gaudium et Spes* 44, «La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia»; *Dignitatis Humanae*, 1, «De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber»; *Centesimus Annus* 54, «La doctrina social, especialmente hoy día, mira al hombre inferido en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna. Las ciencias humanas y la filosofía ayudan a interpretar la centralidad del hombre en la sociedad y a hacerlo capaz de comprenderse mejor a sí mismo, como "ser social"»; *Octogesima Adveniens* 40, «Pero dentro de estos límites, las ciencias humanas aseguran una función positiva que la Iglesia reconoce gustosamente. Ellas pueden asimismo ensanchar las perspectivas de la libertad humana, más de lo que nos permitirían prever los condicionamientos percibidos»; *Veritatis Splendor* 31 «De este modo, el sentido más profundo de la dignidad de la persona humana y de su unicidad, así como el respeto debido al camino de la conciencia, es ciertamente una adquisición positiva de la cultura moderna. Esta percepción, auténtica en sí misma, ha encontrado múltiples expresiones, más o menos adecuadas, de las cuales algunas, sin embargo, se alejan de la verdad sobre el hombre como criatura e imagen de Dios y necesitan por tanto ser corregidas o purificadas a la luz de la fe».

la que ha abierto el tema de la conciencia, pero sí que ha planteado cuestiones que de otro modo no habrían sido consideradas ni puestas en la discusión para la mejor comprensión de su rol en la realización del hombre.

Un primer tema conexo al de la conciencia es la capacidad de asombro, la imaginación y la creatividad junto con el amplio campo que abren a las decisiones personales y a las responsabilidades subsecuentes: «Invito además a “mirar alrededor”, a las “cosas nuevas” que nos rodean y en las que, por así decirlo, nos hallamos inmersos, tan diversas de las “cosas nuevas” que caracterizaron el último decenio del siglo pasado. Invito, en fin, a “mirar el futuro”, cuando ya se vislumbra el tercer Milenio de la era cristiana, cargado de incógnitas, pero también de promesas. Incógnitas y promesas que interpelan nuestra imaginación y creatividad, a la vez que estimulan nuestra responsabilidad, como discípulos del único maestro, Cristo (cf. Mt 23,8), con miras a indicar el camino a proclamar la verdad y a comunicar la vida que es él mismo (cf. Jn 14,6)»<sup>63</sup>.

«Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte su destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal»<sup>64</sup>.

Resulta casi obvio que la conciencia es el elemento dinamizador y, al mismo tiempo, renovador del actuar del hombre, la dimensión que le posibilita el hacerse responsable. Sin embargo deben hacerse algunas precisiones en torno a la conciencia y a su papel en la vida social<sup>65</sup>. Una primera

<sup>63</sup> *Centesimus Annus* 3.

<sup>64</sup> *Fides et Ratio* 4.

<sup>65</sup> Aunque es de uso común el asimilar coherencia y consecuencia para indicar la correspondencia entre el actuar de la persona con aquello que es creído, es necesario hacer los distinguos ya que la consecuencialidad es tanto una cuestión mecanicista como una actitud de cálculo de los efectos. La coherencia en cambio remite a la honestidad entre el pensar-creer y el actuar: «El obrar es moralmente bueno cuando las elecciones de

precisión, pertinente a la línea que estamos desarrollando, consiste en el carácter obligatorio que tienen, en el fuero interno de cada hombre<sup>66</sup>, los juicios que ella emite bajo las condiciones que legitiman su actuar<sup>67</sup>. Si este primer considerando no es respetado, el tema del pluralismo no pasará de ser una cuestión

---

la libertad están conformes con el verdadero bien del hombre y expresan así la ordenación voluntaria de la persona hacia su fin último, es decir Dios mismo: el bien supremo en el cual el hombre encuentra su plena y perfecta felicidad (...) Por tanto, el obrar humano no puede ser valorado moralmente bueno sólo porque sea funcional para alcanzar este o aquel fin que persiga o simplemente porque la intención del sujeto sea buena. El obrar es moralmente bueno cuando testimonia y expresa la ordenación voluntaria de la persona al fin último y la conformidad de la acción concreta con el bien humano tal y como es reconocido en su verdad por la razón», *Veritatis Splendor* 72; sobre lo mismo el N° 65 de la misma encíclica y el N° 48 de *Evangelium Vitae*.

<sup>66</sup> Respecto de la obligatoriedad de respetar los juicios de la conciencia *Gaudium et Spes* 16 «(...) Porque el hombre tiene una ley escrita en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente»; *Dignitatis Humanae* 2, «(...) enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad, y además tienen la obligación moral de buscarla, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad»; *Veritatis Splendor* 57, «(...) La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia»; *Veritatis Splendor* 59, «(...) Sin embargo, mientras la ley ilumina sobre todo las exigencias objetivas y universales del bien moral, la conciencia es la aplicación de la ley a cada caso particular, la cual se convierte así para el hombre en un dictamen interior, una llamada a realizar el bien en una situación concreta. La conciencia formula así la obligación moral a la luz de la ley natural: es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, conoce como un bien que le es señalado aquí y ahora».

<sup>67</sup> Las condiciones a las que me refiero son las ya clásicas en moral: la rectitud de conciencia, o la honestidad de querer encontrar la verdad; la verdad, o la correcta apreciación de lo que las cosas son; y la certeza, en cuanto que anímicamente la persona no tenga dudas respecto de aquello sobre lo que está tomando una decisión.

meramente académica, ya que se está suprimiendo radicalmente cualquier posibilidad de diversidad. Una segunda consideración tiene que ver con la inserción simultánea de las conciencias particulares en las decisiones de carácter social, vale decir en aquellas decisiones que, expresando la validez de los juicios personales, se hacen extensivas al resto de la sociedad.

Normalmente se ha recurrido a un cierto ideal democrático<sup>68</sup> para solucionar las controversias inevitables cuando cada conciencia expresa sus propios convencimientos. El régimen democrático no puede limitarse, como es la pretensión de algunos sectores de la sociedad, a adecuar el ordenamiento jurídico a la opinión de las mayorías para legitimar alternativas de comportamiento, que pudiendo ser objetivamente perversas, son presentadas como si fueran moralmente neutras y, por lo tanto, sin objeciones para convertirse en derechos que deben ser socialmente respetados<sup>69</sup>. La democracia no puede convertirse en sustituto de moralidad; ella es un "ordenamiento" que busca corresponder con el "orden" que se funda en la ley natural, vale decir que tiene un carácter dependiente de la verdad y no es ella misma generadora de verdad ni de moralidad. Su carácter moral no es automático por el simple hecho de ser representativo de una mayoría, sino que su moralidad depende de su conformidad con la ley natural a la que debe someterse luego de una acuciosa búsqueda en que participen todos aquellos que tienen el deber de aportar respecto de la verdad.

La verdad que debe ser respetada en el comportamiento social no surge como resultado del parecer de una mayoría (que podría expresar casi burdamente la ley del más fuerte), ya que este criterio no sólo desvirtúa el sentido de la democracia sino que, peor aún, la puede llegar a convertir en un instrumento legitimador de un totalitarismo fundamental que disuelve la auténtica convivencia humana al negar derechos a quien no es mayoría, o no puede hacer presente su posición y sus derechos<sup>70</sup>.

68 Un desarrollo más amplio del tema se puede encontrar en mi artículo "Encíclica *Evangelium Vitae*. Verdad y responsabilidad social", en *Ciclo de Charlas Documentos Eclesiales. Magisterio Pontificio*, Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Valparaíso 1995.

69 Cfr. *Evangelium Vitae* 69.

70 Cfr. *Evangelium Vitae* 20 y 70.

Los valores sobre los que se sustenta la democracia no pueden ser provisionales o estar sujetos a volubles mayorías, sino que deben ser el reconocimiento de una ley moral objetiva que encontramos primariamente en la denominada "ley natural". El desconocimiento colectivo de la ley moral objetiva reduce la democracia, en el mejor de los casos, a un mecanismo de regulación empírica de intereses y no a una forma de convivencia que tenga como base una actitud de reconocimiento del "otro" como un igual. Los valores sobre los que debe sustentarse la democracia derivan de la verdad misma que es el ser humano y, en consecuencia, la sociedad no puede crearlos, modificarlos o destruirlos, sino sólo aceptarlos, respetarlos y promoverlos<sup>71</sup>.

Las leyes civiles no pueden sustituir a la conciencia y a la ley natural, ni dictar normas que excedan la propia competencia. Su fin es asegurar el bien común mediante el respeto a los derechos fundamentales del hombre, especialmente el derecho a vivir según los dictados de su conciencia<sup>72</sup>.

Sin embargo no podemos ignorar que nuevas formas culturales consideran el relativismo ético como condición para la existencia de la democracia<sup>73</sup>, al garantizar la tolerancia para cualquier comportamiento. Su argumento es que las normas objetivas de moralidad, por el hecho de ser vinculantes e imperativas, llevarían al autoritarismo y a la intolerancia. La sociedad no podría, en consecuencia, imponer concepción ética alguna, ya que estas quedan sólo a nivel de cada individuo, conformando una autonomía absoluta que termina en un politeísmo axiológico, en que cualquier comportamiento resulta válido y respetable por el conjunto social. Al renunciar a tener como base una moral objetiva, la democracia no puede asegurar

---

71 Cfr. *Evangelium Vitae* 70 y 71.

72 Sobre este respeto a la conciencia es significativo el siguiente texto de *Redemptoris Missio*, 39: «Por otra parte, la Iglesia se dirige al hombre en el pleno respeto de su libertad. La misión (de la Iglesia) no coarta la libertad, sino más bien la favorece. La Iglesia propone, no impone nada: respeta las personas y las culturas y se detiene ante el sagrario de la conciencia».

73 Cfr. *Evangelium Vitae* 20, 69, 70 y 90.

una convivencia estable<sup>74</sup>; sin respeto a los valores de la dignidad humana y de la responsabilidad por el otro<sup>75</sup>, sólo hay beneficio para los más fuertes y la sociedad declina su obligación de proteger a todos los miembros que la componen de la prepotencia de quienes tiene la capacidad de imponerse sobre los demás<sup>76</sup>, sea que los violenten físicamente o que les impongan una dictadura de los espíritus, la peor de todas<sup>77</sup>.

El punto central que resuelve el carácter de las democracias en la actualidad es el grado de participación en las responsabilidades y en la toma de decisiones en que las personas puedan comprometerse con un proyecto común<sup>78</sup>. En tal sentido el sistema democrático no es de suyo una solución definitiva a la diversidad, sino el lugar donde se hace posible el ejercicio responsable de los deberes y derechos que se generan en la búsqueda, personal y comunitaria, de la verdad.

## 6.- Convivencia y reconciliación

La diversidad, tema de fondo en la discusión sobre el pluralismo, cuando se piensa en el ámbito social nos hace reconocer la existencia de distancias entre las personas que las componen. Distancias que son fruto del desconocimiento personal, de quiebres afectivos, de diferentes percepciones de la

74 «Las relaciones de fuerza no han logrado jamás establecer efectivamente la justicia de una manera durable y verdadera, por más que en algunos momentos la alternancia de posiciones puede permitir frecuentemente hallar condiciones más fáciles de diálogo. El uso de la fuerza suscita por lo demás la puesta en acción de fuerzas contrarias, y de ahí un clima de lucha que da lugar a situaciones extremas de violencia y abusos», *Octogesima Adveniens*, 43.

75 «Sin una educación renovada de la solidaridad, una afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común», *Octogesima Adveniens*, 23.

76 Cfr. *Evangelium Vitae* 70.

77 Cfr. *Octogesima Adveniens* 25.

78 Cfr. *Octogesima Adveniens* 47.

realidad, de disparidad de criterios para juzgar y, en fin, de una larga enumeración de posibilidades. El hecho es que estamos distanciados, que nos sentimos diferentes, que las posiciones que no compartimos nos despiertan suspicacias, que la diversidad nos hace sentirnos amenazados en cuanto cuestiona nuestro mundo conocido, en el que estamos habituados y familiarizados.

Tarea permanente en el tiempo es salvar las distancias, aunque la tentación de suprimirlas siempre será una constante en los procesos sociales. Salvar las distancias, vale decir el tomar conciencia de su existencia, aceptarlas como un dato de la realidad, respetarlas en tanto expresión personal y tratar de buscar las vías de encuentro, nos lleva al tema de la reconciliación.

La reconciliación es un proceso que se da en varias dimensiones simultáneas: cada hombre con Dios, entre los hombres en su convivencia, y de la humanidad con la naturaleza. Todo proceso de reconciliación parte del reconocimiento de una distancia. Las distancias pueden haber sido causados por los mismos que ahora se encuentran alejados o, simplemente, es una suerte de herencia que nos llega de hechos o generaciones pretéritas. La distancia indica una ruptura o, desde una perspectiva distinta, la falta de unión y, más aún, de comunión.

No se trata de una identificación tal que borre la diversidad, ni siquiera se trata de evitar las distancias. Las visiones monocordes no ayudan a completar la mirada de la realidad y, más aún, sólo sirven para sesgarla: «La diversidad de carismas en el Pueblo de Dios, que son carismas de servicio, no se han opuesto a la igual dignidad de las personas y a su vocación común a la santidad»<sup>79</sup>. Este es el punto que salva la afirmación sobre las visiones monocordes, ya que junto con afirmar una finalidad que es común a todos los hombres, incluidos los no cristianos, como lo es la santidad, al mismo tiempo reconoce que no se da una sola forma de ella y, finalmente, que el otro punto en común es la vocación de servicio, de preocupación por el "otro". La diversidad no es, necesariamente, conflictividad que rompa con la unidad, sino que expresa la legítima y enriquecedora pluralidad de las conciencias y de las iniciativas<sup>80</sup>,

<sup>79</sup> Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, 20.

<sup>80</sup> Cfr. *Christifideles Laici* 6.

ya que ella, y sólo ella, puede expresar algo de la riqueza infinita de Dios<sup>81</sup>.

La reconciliación, retomando el tema de este apartado, sólo es posible en un punto de encuentro que es la verdad. No es el mero voluntarismo de querer estar juntos, o el miedo a enfrentar las diferencias que nos distancian. La primera verdad que nos acerca es la ya mencionada: el "otro". La Historia de la Salvación es un constante reencuentro con las personas<sup>82</sup>, y este es el primer aspecto que debemos tener presente al hablar de reconciliación. No se trata de un cierto universalismo que desconoce las particularidades de cada persona, para tratar de lograr una reconciliación que sólo es muestra de voluntad o de lograr una cierta tranquilidad de conciencia. En este plano de relación interpersonal la reconciliación «no puede ser menos profunda de cuanto es la división. La nostalgia de la reconciliación y la reconciliación misma serán plenas y eficaces en la medida en que lleguen —para así sanarla— a aquella laceración primigenia que es la raíz de todas las otras, la cual consiste en el pecado»<sup>83</sup>.

En este punto la reconciliación, como proceso de sanación de las divisiones, remite al plano de las relaciones de cada persona y, en cierta medida, de la sociedad<sup>84</sup> con Dios. Hablar del pecado es hablar de ruptura, de «rechazo al amor paterno de Dios y de sus dones de amor»<sup>85</sup>. El pecado es la ruptura de la armonía, tanto al interior de cada hombre como también en los diversos ámbitos en que se desarrolla su

<sup>81</sup> Instrucción sobre libertad cristiana y liberación, 33.

<sup>82</sup> En la encíclica *Centesimus Annus* 53, JUAN PABLO II dice lo siguiente: «No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio».

<sup>83</sup> *Reconciliatio et Paenitentiae* 3.

<sup>84</sup> Respecto de la sociedad, Juan Pablo II habla extensamente del significado del "pecado social" en la encíclica *Reconciliatio et Paenitentiae*, 15 y 16.

<sup>85</sup> *Ibidem* N°10.

existencia<sup>86</sup> y que trae, como consecuencia una profundización de las divisiones. Si nuestro problema inicial es la posibilidad de una auténtica convivencia en un mundo que nos muestra como dato su diversidad, evidentemente que la reconciliación no es, en este plano de las relaciones interpersonales, un aspecto irrelevante. Sin embargo la reconciliación a este nivel interpersonal no es posible sin ese otro proceso, simultáneo y necesario, de la búsqueda de la verdad.

El verdadero encuentro, y valga la redundancia, sólo se dará en la Verdad. El proceso de conversión, de convergencia, naciendo de lo profundo del corazón como expresión personal, debe llegar a la verdad como lugar de encuentro. Si no se da en ese espacio no pasaría de ser expresión de deseo pero no habría auténtico encuentro. Los arroyos se transforman en ríos cuando convergen en el mismo cauce, lo que no es un eclecticismo que valida cualquier posición o afirmación respecto de la verdad, pero si un reconocimiento a la existencia de este fraccionamiento. Cabe entonces la pregunta lógica: si cada cual tiene derecho a su autonomía, el respeto de su conciencia, no es acaso una contradicción plantear que debe haber un punto común de encuentro que es la verdad, y en el caso de los creyentes una verdad que supera la simple racionalidad para convertirse en la Verdad que los compromete en todos los ámbitos de su existencia.

Creo que el tema de fondo es una cuestión de actitudes para enfrentar la verdad. Las primeras actitudes que creo se deben destacar son la humildad junto con el agradecimiento. Humildad, o modestia, porque el Misterio que se nos ha confiado rebasa nuestras escasas capacidades de comprensión; tal vez sí podamos enunciar las verdades, pero no siempre seremos capaces de comprenderlas en su profundidad. De ahí la advertencia respecto de los fanatismos y fundamentalismos como actitudes contrarias a la rica diversidad dispuesta por el Creador. El engreimiento respecto de nuestra capacidad de comprensión es la que lleva a la intolerancia para la diversidad. No es la Verdad revelada la que es causa de desencuentro, sino la apropiación de

---

86 *Ibidem* Nº13 y 15.

su interpretación como la única valedera<sup>87</sup>. Por otra parte el agradecimiento<sup>88</sup>, que nos hace generosos en el compartir lo que nos ha sido confiado, pero también alegres de poder encontrar más riqueza, que aquella que ya poseemos, en otros a los que también Dios ha hecho depositarios de su Verdad.

Otras de las actitudes necesarias en este proceso de constante reconciliación son la honestidad y la capacidad de asombro que se expresa en una auténtica búsqueda de la verdad. No es, como decía anteriormente, que la verdad pueda ser plural, ella es una sola y es Cristo. Sin embargo nuestra capacidad de comprensión y nuestra recepción de su persona, en razón de nuestra misma incompletez, nos pone en distintos puntos o ángulos de apreciación de ella. Nuestra historia personal, la cultura en que nos formamos, las coyunturas históricas y otra serie de factores condicionan nuestra mirada y la deforman en distintos grados. De ahí la necesidad de ser honestos en reconocer nuestras propias limitaciones frente a la verdad. Por otra parte, y complementaria a esta actitud, está la capacidad de asombro, vale decir esa apertura del alma para descubrir y valorar la parte de verdad que el otro me ofrece, con sus propias distorsiones y condicionamientos que también tienden a ocultar lo auténticamente verdadero.

Finalmente, y justamente por todo lo anterior, otras dos actitudes: la disponibilidad y el discernimiento. Disponibilidad porque la verdad, y la Verdad, son exigentes en la coherencia del actuar personal. No es la Verdad la que se adapta a nuestros requerimientos, deseos o miedos, sino que es la vida de cada cual la que debe adecuarse a ella. Y esto pide el estar siempre disponible para recibir sea al otro como una verdad en sí como a la parte de verdad de la que es depositario. Disponible también

---

87 «El fariseo nos presenta una conciencia "satisfecha de sí misma", la cual se cree que puede observar la ley sin la ayuda de la gracia y esta convencida de no necesitar la misericordia», *Veritatis Splendor* 104.

88 «También el Evangelio de la vida es un gran don de Dios y, al mismo tiempo, una tarea que compromete al hombre. Suscita asombro y gratitud en la persona libre, y requiere ser aceptado, observado y estimado con gran responsabilidad: al darle la vida, Dios exige al hombre que la ame, la respete y la promueva. De este modo, el don se hace mandamiento, y el mandamiento mismo es un don», *Evangelium Vitae* 52.

para el ofrecimiento de sí mismo y de la verdad que alienta nuestro vivir personal. Estar disponible no exime del juicio crítico para encontrar la verdad, sea en los propios planteamientos como en los que se nos ofrecen como parte de la verdad. De aquí la necesidad del discernimiento<sup>89</sup> en este proceso de reconciliación que es también la búsqueda y la aceptación de la Verdad.

A modo de corolario, la auténtica convivencia social no puede ser, por todo lo dicho una constante transacción de la verdad en base a intereses individuales y grupales<sup>90</sup>, que lleva a un relativismo ético que termina por atomizar la sociedad, sino el respeto a la verdad que es cada persona y también al modo como cada ser humano contribuye en esta búsqueda de la verdad definitiva. En este punto creo que sí es necesaria una cierta intolerancia, la intolerancia frente al error, el que de ningún modo puede ser aceptado. Sin embargo frente a las personas se debe dar la aceptación de su diferencia y el respeto al fuero íntimo de su conciencia. Por otra parte la firmeza de la fe en el nivel personal tampoco está sujeta a transacciones, ya que ella es constitutiva del ser y su debilitamiento se traslada a la persona.; también aquí se debe hacer el necesario distingo que, de diversas maneras cruza todo este trabajo: el respeto al fuero de la conciencia personal no se constituye en fuero para el error<sup>91</sup>.

---

89 Cfr. *Veritatis Splendor* 113.

90 Ver apartado sobre los vínculos y la responsabilidad.

91 «No disminuir en nada la doctrina salvadora de Cristo es una forma eminente de caridad hacia las almas. Pero ello ha de ir acompañado siempre con la paciencia y la bondad de la que el Señor mismo ha dado ejemplo en su trato con los hombres. Al venir no para juzgar sino para salvar (Cfr. Jn 3,17), el fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso hacia las personas», *Humanae Vitae* 29, *Veritatis Splendor* 95.