

## LA ENCICLICA *EVANGELIUM VITAE* Y LA POLITICA

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

«Es preciso aprender el lenguaje de nuestros adversarios, y aprenderlo exactamente, para no dejarles ni la excusa de haber sido mal entendidos».

Etienne Gilson (1)

Desde las varias perspectivas con las que puede abordarse la lectura de la *Evangelium vitae* tal vez no sea la más importante, pero seguro que es la más controvertida, la lectura *política* de la misma. Porque la *Evangelium vitae* no «sólo» es una apasionada defensa de la vida —Caps. I y II—, ni tampoco es «sólo» una autorizada exposición de la moral cristiana de 5.º Mandamiento. Lo que determina el estado de la cuestión al respecto en el actual momento de la civilización, otrora cristiana, no es el «no matarás» y los pecados «personales» del aborto y la eutanasia contra «la Ley Santa de Dios» —Cap. III—, sino que, como explícitamente señala, «una de las características propias de los atentados actuales contra la vida humana ... consiste en la tendencia a exigir una *legitimación jurídica*, como si fuesen derechos que el Estado, al menos en ciertas condiciones, debe reconocer a los ciudadanos y, por consiguiente, la tendencia a pretender su realización con la asistencia segura y gratuita de los médicos y asistentes sanitarios» (*Evangelium vitae*, & 68). Esto es, obviamente, un planteamiento político del tema. Y el punto conflictivo de la Encíclica, pues cuestiona radicalmente los enfoques actuales de lo «políticamente correcto».

---

(1) E. GILSON, «Por un orden católico», *Cruz y Raya*, 1936, pág. 5.

## Actual estado de la cuestión.

Y no se refiere a sociedades pre-civilizadas, sino a lo que se da en el ámbito más culto de la humanidad que, incluso, se pretende imponerlo a todo el mundo. E. Gilson (loc. cit., pág. 15) nos dice que se da hoy «el abandono del Cristianismo proclamado por primera vez en Europa, la decisión consciente tomada por el mundo moderno, no solamente de no adherirse a la fe cristiana, sino además de no vivir ya del caudal moral que le legó el cristianismo, y de organizarse sobre bases nuevas que no deban nada a él». Desde muy diferente postura doctrinal que la de Gilson, A. Touraine no duda en afirmar que «el espíritu moderno se define, ante todo, por su lucha contra la religión ... El desgarramiento de lo sagrado rompe tanto el orden religioso como todas las formas de orden social» (2). Esto ya se vio desde el inicio de la nueva era: «Los observadores coetáneos consideraron desde el comienzo a la revolución francesa de 1789 como un acontecimiento transcendental que transformó por completo la identidad social y política del mundo civilizado», nos dice B. Fontana (3).

Hay que señalar ahora la ruptura con el orden unitario por el pluralismo, inscrito «a fortiori» en la modernidad que ha rechazado el fundamento superior de la religión, de un orden-venido-de-fuera, dado, obligatorio, pretendiendo, si no negarlo como es el caso del «socialismo real» marxista, si reducirlo a «solo» el interior de las conciencias personales. Para T. Parsons, esto es imposible pues «el movimiento religioso, a causa de su relación con la integración general de los valores, pretende una jurisdicción total sobre las orientaciones de valor humanas, que tienen que estar de alguna manera integradas con los valores institucionalizados del Estado ... Pero la segregación estructural (no separación en el sentido norteamericano) de la Iglesia y el Estado, como

(2) A. TOURAINE, «Crítica de la modernidad», *Temas de Hoy*, 1993, pág. 274.

(3) B. FONTANA, «Democracia: El viaje inacabado», *Tusquets*, 1995, pág. 120.

fue en el catolicismo medieval, no es una solución fácil ni simple ... (Aunque) en la primitiva cristiandad fue posible para San Pablo aconsejar a los cristianos que permanecieran en el estado en que habían sido llamados, porque los cristianos como tales no tenían ningún control sobre los asuntos importantes de la sociedad ... en la Edad Media, la Iglesia no pudo, sin embargo, evadirse de esos asuntos y *fue un poder*, le gustase o no» (4). Ello es porque, como dice la *Gaudium et Spes*, § 76, la Iglesia y el Estado, «cada uno en su propio ámbito, son mutuamente independientes y autónomos. Sin embargo ambos, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de unos mismos hombres». Por ello, no pueden ser contradictorios entre sí. Este es, justamente, el marco de la discusión planteado por la *Evangelium vitae*: ¿Cómo conciliar sus «exigencias» doctrinales con el pluralismo democrático y liberal, imperante en la sociedad actual y presentado como paradigma insuperable e irrenunciable?

### El discurso pluralista.

Siguiendo el consejo de Gilson, el primer paso es comprender este pluralismo; luego analizarlo. Por último hay que ver la compatibilidad o incompatibilidad del pluralismo con los propuestas que la *Evangelium vitae* presenta como irrenunciables, al menos para los católicos. De momento, tratándose del orden jurídico, señalemos con A. Mc. Intyre (5) lo que dice en el mismo comienzo de su obra: el Capítulo I, que significativamente titula «Justicias rivales, racionalidades competitivas», muestra que «es claro que subyaciendo esta amplia diversidad de juicios sobre tipos particulares de cuestiones, hay una serie de concepciones de la justicia en competencia, que chocan violentamente unas con otras

(4) T. PARSONS, «El Sistema Social», *Revista de Occidente*, 1966, págs. 178 y 521.

(5) A. MC. INTYRE, «Whose Justice? Which rationality?», *Ducworth*, 1988.

en numerosos desarrollos. Algunas concepciones de la justicia señalan como central el concepto de mérito, mientras que otras le niegan cualquier relevancia. Unas proclaman inalienables los derechos humanos, otras alguna concepción de contrato social y otras el grado de utilidad. Además, las teorías rivales de la justicia comprendiendo estas concepciones rivales, también dan expresión a desacuerdos acerca de la relación de la justicia y otros bienes humanos, acerca de la clase de igualdad que la misma justicia requiere, acerca de las transacciones y personas para las cuales son relevantes las consideraciones de la justicia y acerca de dónde —o no— un conocimiento de la justicia es posible sin un conocimiento de la ley de Dios» (pág. 1).

En resumen: «¿Cómo podemos nosotros decidir entre los reclamos de descripciones de la justicia rivales e incompatibles y compitiendo sobre nuestras lealtades morales, sociales y políticas? ... Para saber cuál sea la justicia, parece que nosotros debemos conocer primero qué racionalidad va a requerir de nosotros en la práctica» (pág. 5). El cinismo de esta falacia discursiva es claro en la sobrevaloración que hoy se da al tema de la pena de muerte: Unos, los «críticos» olvidan el «pequeño detalle» de que la pena de muerte es aplicable a un «reo» culpable, mientras que el aborto o la eutanasia son acciones contra vidas *inocentes*. Otros, pareciendo defender la *Evangelium vitae* de tan cínica acusación se esfuerzan en encontrar un «avance» —que finalmente llevaría a aceptar la racionalidad contraria— sobre el Catecismo de la Iglesia Católica (en adelante C.I.C.), cosa que la lectura de la Encíclica, que lo cita con sus números, demuestra es falso.

Así pues, el nudo metafísico de la controversia está en aceptar un primer principio, la Creación por Dios, autor de las leyes físicas y morales, que es, a la vez, el último fin de la vida humana y de la Historia; o, por el contrario, discurrir bajo el «pensamiento débil» que, para Váttimo, su propugnador, «surge precisamente cuando se supone que, frente a un planteamiento férreamente metafísico, del inicio (a partir de los primeros principios del ser), o frente a un bosquejo metafísico-historicista (del tipo Hegel: el ser no goza de primeros principios, sino que constituye

un proceso providencial, pues ser significa elevarse a la altura de los tiempos), frente a estos dos programas ... existe una tercera posibilidad: un procedimiento de corte empirista, pero desprovisto de cualquier intento de iniciarse con una cierta experiencia pura o purificada de todo acontecimiento histórico-cultural. La experiencia de la que debemos arrancar, y a la que debemos permanecer fieles, es la que cabría calificar como cotidiana» (6).

### El final de la utopía.

Tal es la posición actual de un autotitulado «progresismo» —hijo del fracasado historicismo dialéctico hegel-marxista— que, sin principios ni finalidades, a las «razones» no sólo de la teología cristiana, sino también de la filosofía actual en busca de fundamentos y de un sentido de la vida humana, opone sólo las «molestias» cotidianas del hijo no deseado o del anciano indeseable a los que, por ende, hay que eliminar. El citado Mc. Intyre en otra obra (7) ha demostrado que, con esto, «la escena filosófica es entonces campo de problemas insolubles y desacuerdos no resueltos y, quizá, ello es a causa de que estos problemas particulares de hecho son insolubles y estos particulares desacuerdos irreductibles». Por eso Váttimo, Rovatti, etc., cortan el «nudo gordiano» pretendiendo sólo una vida corriente, sin preocupaciones filosóficas, en suma, «el fin de la historia» de los «hombre sin pecho» que dice Fukuyama recordando a Nietzsche.

Pero esto, ¿es posible, no ya para «el hombre» sino para «los hombres»? El volverse exclusivamente a «lo cotidiano» e inmediato es, en términos sociológicos del citado T. Parsons, la sustitución de la ética «universal» a la catética «particularizante» en la que cada hombre no toma como orientación de su acción más que el aspecto «especialmente catético (gratificante) del actor, es

(6) VÁTTIMO-ROVATTI, «El pensamiento débil», *Cátedra*, 1988, pág. 14.

(7) A. MC. INTYRE, «First principles, final ends and contemporary philosophy», *Marquette, U. P.*, 1990, pág. 14.

su serie de disposiciones de necesidad para el cumplimiento de las expectativas de rol» (loc. cit., pág. 50). Cada cual «va a lo suyo», de los demás sólo importan las de «los especialmente significativos para él». Otro sociólogo, P. Sorokin (8) advierte que si se considera exclusivamente lo inmediato, es decir sólo lo accesible a los sentidos, la «verdad sensual», cosa inevitable si con Vátimo y Rovatti se renuncia a pensar, a razonar, entonces la regulación jurídica por el derecho (Kelsen), «la sociedad sensitiva lo considera hecho por el hombre, y con frecuencia se constituye en mero instrumento de dominación y explotación de un grupo por otro. Su meta es exclusivamente utilitaria» (pág. 994). O, en términos de Vátimo, «un procedimiento de corte empírista», sin otras complicaciones o relaciones con «todo acontecimiento histórico-cultural».

¿Con qué consecuencias? Sigue Sorokin: «La esencia de la crisis (actual) consiste en una desvalorización progresiva de nuestra ética y de las normas de nuestro derecho ... Las normas éticas y jurídicas se han convertido en un mero carmín y polvos para disimular el cuerpo, bastante repulsivo, de los intereses económicos marxistas, los 'residuos' de Pareto, la 'libido' de Freud, los 'intereses' de Ratzenhoger, los complejos, los impulsos prepotentes de los psicólogos y sociólogos. Se han convertido en meros accesorios de policías, cárceles, silla eléctrica, prisiones y otras formas de fuerza física ... La crisis no surgió súbita ni recientemente ... por el contrario, se fue gestando lentamente en el sistema sensitivo mismo ... *Esos gérmenes tóxicos de la ética y el derecho sensitivos eran inherentes a la naturaleza utilitaria y hedonística —esto es, relativista y condicional— de los valores éticos y jurídicos del sistema*» (págs. 997/8).

El lector que conozca la *Evangelium vitae* se preguntará aquí si está leyendo a Sorokin o a Juan Pablo II: es a Sorokin y fue publicado en 1965. Realmente ambos llegan al mismo resultado: en este discurso «la fase teórica se pone de manifiesto, en primer lugar, en una progresiva obliteración de la línea divisoria entre

(8) P. SOROKIN, «Sociedad, Cultura y Personalidad», Aguilar, 1969.

la verdad y la falsedad. Los rasgos temporalistas, relativistas, nominalistas, materialistas, etc., conducen a una creciente relativización de la verdad sensorial, hasta el punto de hacerla indistinguible del error. Al mismo resultado se llega por sus propiedades utilitarias y pragmáticas. La verdad de los sentidos presencia el trágico desenlace de su propio destronamiento. Cuando se declara que las proposiciones científicas son meras 'convenciones' y que, de varias convenciones diferentes, la más verdadera es la que resulte, según los casos, la más conveniente, 'económica', expeditiva, útil u operativa para un individuo determinado ... toda la fábrica de la verdad y del conocimiento, amenaza con venirse abajo. Según ese criterio, los dogmas de Stalin, Churchill o Hitler son verdaderos porque son convincentes para ellos ... Todo eso facilita un desbordamiento tumultuoso de las fuerzas elementales del hombre y conduce a tratar a sus semejantes ... como meros átomos materiales, combinaciones de electrones, protones u organismos biológicos. Si el hombre es sólo un átomo, electrón u organismo, ¿por qué tener miramientos con él? No vacilaríamos en aplastar una serpiente o pulverizar un átomo» (pág. 981). Todo depende de qué peligro o utilidad vemos en la serpiente; o del peligro potencial de una reacción en cadena del átomo. Y estas consideraciones de Sorokin son compartidas por J. Hessen —ver «Teoría del conocimiento», Austral, 1979, págs. 43 y sigs.— sobre la crisis de la verdad científica. Y también por K. Mannheim —ver «Ideología y Utopía», FCE, 1987, págs. 34 y sigs. sobre la ciencia politizada—.

### ¿Diálogo social? El problema de la autenticidad.

En el plano teórico de la relación-entre-los-hombres aún se da otro problema no menos grave: la posibilidad misma de intercomunicación. En el actual debate de la fundamentación de la ética, Ch. Taylor (9) estudiando «algunas formas de malestar de la mo-

(9) CHARLES TAYLOR, «La ética de la autenticidad», Paidós, 1994.

derinidad» (pág. 37) señala cómo «la primera fuente de preocupación la constituye el individualismo... (que) designa lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna» (pág. 38), de modo que «muy pocos desean renunciar a este logro», porque «la libertad moderna se logró cuando conseguimos escapar de los horizontes morales del pasado ... Se trataba de un orden cósmico, una gran cadena del ser, en la que los seres humanos ocupaban el lugar que les correspondía ... La libertad moderna sobrevino gracias al descrédito de dichos órdenes» (ib.). Y así, «durante un par de siglos se ha venido desarrollando un enérgico debate para saber si esto suponía o no un beneficio inequívoco» (pág. 39). Taylor, a partir de esto, expone el panorama subjetivo y utilitario moderno en términos análogos a los de los autores que acabamos de ver.

Desde este punto sigue: «Razonar en cuestiones morales significa siempre razonar con alguien ... Por eso estamos imaginando que discutimos con personas que viven en la cultura moderna de la autenticidad» (pág. 67). Y es así porque «el rasgo general de la vida humana ... es el de su carácter dialógico ... Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición ... La génesis de la mente humana, es, en este sentido, no 'monológica' sino 'dialógica'» (pág. 68). En otras palabras, no es suficiente la «catética» de Parsons, sino que precisa la «ética» para la realización interpersonal del ser humano, reclamando un lenguaje común y en él «hemos de tomar cierto sentido de lo que es significativo» (pág. 71). Para muchos, desgraciadamente, «la cultura contemporánea se desliza hacia un relativismo blando: las cosas no tienen significación en sí mismas, sino porque las personas así lo creen ... Esto sería algo disparatado ... no sabríamos qué sentido atribuir a alguien que *pensara* que esto es así ... porque nuestra impresión no puede determinar lo que es significativo. El relativismo blando se autodestruye. Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte ... Una de las cosas que no podemos hacer ... es suprimir o negar los horizontes sobre los que las



cosas adquieren significación para nosotros» (pág. 72). Sobre todo respecto al «horizonte moral».

En resumen: «La lección general es que la autenticidad no puede defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significación ... Los horizontes constituyen algo dado» (pág. 74), es decir, no algo convencional o artificial producto del discurso humano pues, «a menos que ciertas elecciones tengan más significado que otras, la misma autoelección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo ... El agente que busca significación a la vida, tratando de definirla, dándole sentido, ha de existir en un horizonte de cuestiones importantes ... Sólo puedo definir mi identidad contra el transfondo de aquellas cosas que tienen importancia» (pág. 75). Estamos, pues, en la antítesis del «pensamiento débil» que, refugiándose en «lo cotidiano» pretende huir del compromiso personal pero, en realidad, de lo que huye es de sí mismo: «Sólo existo en un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor, *tienen importancia*, son cruciales y entonces puedo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial» (pág. 76).

## Y ahora, la Encíclica.

Hasta aquí hemos mostrado el primer objetivo: ver como está ahora el estado de la cuestión en la dialéctica cultural, no de la Iglesia sino de la cultura civil. De paso se ha logrado algo importante: demostrar cómo el contenido de la *Evangelium vitae* responde, no a obsesiones del Papa —como se ha dicho—, ni a una visión retrógrada de la problemática ética, sino que es, justamente, el nudo de la cuestión en los ámbitos ético, sociológico y político del hombre actual en busca de un sentido y de unos fundamentos inobjetables a su vida en la Tierra.

Veremos cuál es, en estos mismos temas, la doctrina de la

Iglesia tal como la expone la *Evangelium vitae*. Y veremos cómo en el paso de la moral *personal*, intencional, a la moral *social* de acciones y consecuencias, se ha de integrar, forzosamente, en la problemática política pues, como vimos con Parsons, «no es uno el creyente y otro el ciudadano» civil, el habitante de la Ciudad de Dios y el de la Ciudad del Mundo. Esto exige unos límites de coherencia mínima, al menos, entre la Iglesia y el Estado respecto a ciertos temas que, para el católico, dejan de ser opinables. Antes de entrar en la Encíclica señalaremos lo que dos conceptos clave significan, tanto en ella cuanto en el discurso cultural moderno: son «libertad» y «derechos humanos».

Con Taylor vimos cómo para la cultura moderna la «libertad humana se logró cuando conseguimos escapar de los horizontes morales del pasado ... de un 'orden cósmico' de la gran cadena del ser». En otras palabras, la libertad moderna se concibe como autodeterminación, ausencia de todo heteronomía (Kant). Por el contrario, en la *Evangelium vitae* «la libertad reniega de sí misma, se autodestruye 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 objetiva sobre el bien y el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable. O, incluso, su interés egoísta y su capricho» (& 19).

Es, pues, justamente lo contrario de la anterior descripción de Taylor sobre la cultura moderna. Podría decirse que la *Evangelium vitae* es la «filosofía práctica» sobre la libertad personal y social desarrollada como «filosofía teórica» en la *Splendor Veritatis*. Recordemos lo que hemos visto con Sorokin sobre el concepto de verdad y a dónde conducen los desarrollos de la «verdad sensitiva» a la Humanidad.

Algo parecido pasa con los «derechos humanos»: en el discurso actual esta expresión carece de sentido pues, como dice

Fukuyama (10), «la incoherencia de nuestro actual discurso sobre la naturaleza de los derechos humanos, surge de una crisis filosófica más profunda referente a una comprensión del ser humano» (pág. 398). En efecto, si con el «pensamiento débil» se renuncia a la especulación intelectual reduciendo el conocimiento humano a lo inmediato de los sentidos sólo, se rebaja el hombre a un animal astuto y, tal vez odioso o divertido, pero a esto han de rebajarse los pretendidos «derechos humanos», originándose una «crisis de comprensión filosófica de él, lo que impide la determinación de los mismos», nos dice E. Cantero (11), hablando de «la falta de fundamentación» de tales «derechos humanos», pues «es lo cierto que existe un vacío completo en torno a la fundamentación de los mismos» (pág. 31), citando a la «Comisión de la UNESCO para los Derechos del Hombre» que textualmente señala cómo «el problema filosófico que supone la declaración de los derechos del hombre no es el de conseguir un acuerdo general de carácter doctrinal sino, más bien, un acuerdo sobre los derechos, y también sobre los medios encaminados a realizar y defender los derechos, acuerdo que puede estar justificado por razones doctrinales muy divergentes» (ib.). Con lo que también puede descalificarse por lo mismo ya que su puro pragmatismo atiende a lo meramente instrumental, sabiendo que en los términos del actual discurso es imposible un acuerdo doctrinal inobjetable.

Como dice la *Evangelium vitae*, «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 todos los derechos fundamentales, el de la vida» (& 20). Entramos, pues, en la filosofía social y política de la *Evangelium vitae* que, tras recordar cómo «por el pecado, inducido por la envidia de diablo, entró la muerte en el mundo» (& 2),

(10) F. FUKUYAMA, «El fin de la Historia y el último hombre», *Planeta*, 1992.

(11) E. CANTERO, «La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II», *Speiro*, 1990.

con el crimen de Caín que fue la chispa iniciadora de una catástrofe universal que ahora alcanza las más altas cotas de esta historia de muertes voluntarias y violentas. Pero ahora lo grave, lo «más» grave, no son sólo los pecados personales, que evidentemente lo son, sino las actuales estructuras de pecado pues es «en el plano social y político donde se 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*» (& 18). Esto es consecuencia de «un concepto de libertad que exalta de modo absoluto al individuo y no lo dispone a la solidaridad» (& 19), ocurriendo que «de este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos junto a otros, pero sin vínculos recíprocos» (& 20). Por eso, «reivindicar el derecho al aborto, al infanticidio, a la eutanasia, y reconocerlo legalmente, significa atribuir a la libertad humana un significado perverso e inicuo: el de un poder absoluto sobre los demás y contra los demás. Pero esto es la muerte de la verdadera libertad» (ib.).

Efectivamente, no considerar más horizonte que el inmediato y cotidiano, sin principios ni fines, no es otra cosa que «el eclipse del sentido de Dios y del hombre y conduce inevitablemente al *materialismo práctico*, en el que proliferan el materialismo, el utilitarismo, el hedonismo ... En semejante contexto, el *sufriamiento*, es rechazado como inútil, más aun, combatido como mal que debe evitarse siempre y de cualquier modo» (& 23). Lo cual explica la exigencia de aceptación social de legislaciones abortistas y contraconceptivas en una civilización que ha sustituido a Dios por el Sexo en un «eclipse de Dios y del hombre» (& 24).

Tras esta lúcida descripción del actual estado de la cuestión, la *Evangelium vitae* propone su propia respuesta: «El Evangelio de la vida no es una mera reflexión ... sobre la vida humana; ni un solo mandamiento destinado a sensibilizar la conciencia y a causar cambios significativos en la sociedad; menos aún la 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 Jesucristo, 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' (J. 14,6)» (& 29). Esta suprema razón debiera bastar a los cristianos, más aún a los católicos, sin pretender tender puentes a la solución contraria con sutiles distinciones y falaces razonamientos. Y, para aquellos que no creen en «el Camino, la Verdad y la Vida», es bueno mostrarles que, aparte de las razones compartidas por la común naturaleza racional, en Cristo se substancializa la Verdad no sólo como mera doctrina intelectual, lógica y ontológica, sino como realidad existente «hic et nunc» del Ser «por quien todo se ha hecho» y que da sentido a millones de creyentes.

### Los límites de la política.

Tras esto —y con la atención detallada en el caso del aborto y la eutanasia— entra en la delicada cuestión de la relación Ley civil/Ley Moral, es decir, en el ámbito de la política, terreno propio de *lo opinable* por lo general, para marcar los límites de la legitimidad moral en las posturas divergentes. Dice la Encíclica: «El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de *usar* y de *abusar*, o de disponer las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador ... muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a las leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune» (& 42). Es decir, existe no sólo una ecología *física*, sino también *moral*. Porque, precisando más, «la vida del cuerpo en su condición terrena no es un valor absoluto para el creyente, sino que se le puede pedir que la ofrezca por un bien superior ... Ningún hombre puede decidir arbitrariamente entre vivir y morir. En efecto, sólo es dueño de esta decisión el Creador» (& 47). En esta línea de razonamiento, «hay situaciones en las que aparecen como una verdadera paradoja los valores propuestos por la Ley de Dios. Es el caso, por ejemplo, de la *legítima defensa*, en la

que el derecho a proteger la propia vida y el deber de no dañar la de otro resultan, en concreto difícilmente conciliables ... El deber de amarse a sí mismo no menos que a los demás es la base de un verdadero derecho a la propia defensa» (& 55).

Hasta aquí la *Evangelium vitae* solamente presenta una omni-comprehensiva Ley Superior, no pactable ni consensuable sino obligada, que marca la diferencia y el orden que va del Bien al Mal, de lo legítimo a lo ilegítimo. No queda ahí, entra decididamente en lo político: «La legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino también un grave deber, para el que es responsable de la vida de otro, del bien común de la familia o de la sociedad» (ib.), dice citando literalmente el C.I.C. núm. 2265. Y explica: «En esta hipótesis el resultado mortal se ha de atribuir al mismo agresor que se ha expuesto con su acción, incluso en el caso que no fuese moralmente responsable por falta del uso de razón» (ib.), con referencia a S. Th. II-II, q. 64, a. 7 de T. de Aquino.

En este tema, una maniobra divergente de aquellos que, abierta o solapadamente, se oponen a esta Encíclica, la han querido presentar como incoherente respecto a la pena de muerte, ocultando la señalada diferencia de lo legítimo y lo ilegítimo. Dice la *Evangelium vitae*: «En este horizonte se sitúa el problema de la pena de muerte ... El problema se enmarca en la óptica de una justicia penal que sea cada vez más conforme a la dignidad del hombre ... En efecto, la pena de muerte que la sociedad impone tiene como primer efecto el de compensar el desorden introducido por la falta» (& 56), con cita de C.I.C. núm. 2266. No otro es el clásico fundamento del Código Penal, frente a la pretensión *excluyentemente* pedagógica de la actual tendencia penal. Pero, en la línea clásica, «la autoridad alcanza también el objetivo de preservar el orden público y la seguridad de las personas, no sin ofrecer al mismo reo un estímulo y una ayuda para corregirse y enmendarse» (ib.). Para esto, «la medida y calidad de la pena deben ser valoradas y decididas atentamente, sin que se deba llegar a la medida extrema de la eliminación del reo, salvo en casos de absoluta necesidad ... De todos modos, permanece vá-

lido el principio indicado por el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica (núm. 2267) según el cual si los medios incruentos bastan para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, en tal caso la autoridad se limitará a emplear sólo esos medios» (ib.). En otras palabras: frente a los buenos deseos de no tener que llegar a la pena capital, problema «prudencial» *ad casum* que compete no al Papa ni al teólogo, sino al legislador y al juez, en último extremo la pena de muerte al injusto agresor es legítima y sólo el «no matarás tiene un valor absoluto cuando se refiere a la *persona inocente*» (& 57), por lo que, dice el Papa, «con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus sucesores, en comunión con los obispos de la Iglesia Católica, *confirmando que la eliminación directa y voluntaria del ser humano inocente es siempre gravemente inmoral*» (ib.), con clara alusión al aborto y la eutanasia que trata en && 58-65.

Pero el problema clave aquí no es sólo la maldad del aborto y la eutanasia sino que, como antes vimos, lo grave es su aceptación social y jurídica, política: «Se cree que la ley civil no puede exigir para todos los ciudadanos que vivan con un nivel de moralidad más elevado que el que ellos mismos aceptan y comparten. Por eso, la ley debería manifestar siempre la opinión y la voluntad de la mayoría de los ciudadanos y reconocerles también, al menos en ciertos casos extremos, el derecho al aborto y la eutanasia ... Las opiniones más radicales, llegan a sostener que, en una sociedad moderna y pluralista, se debería reconocer a cada persona una plena autonomía para disponer de su propia vida y de quien aún no ha nacido ... No correspondería a la ley elegir entre las diversas opciones morales y, menos aún, pretender imponer una opción particular en detrimento de las demás» (& 68).

Así, «en la cultura democrática de nuestro tiempo se ha difundido ampliamente la opinión de que el ordenamiento jurídico de una sociedad debería limitarse a percibir y asumir las convicciones de la mayoría y, por tanto, basarse solo sobre lo que la mayoría misma reconoce y vive como moral» (& 69). Aquí entra la *Evangelium vitae* decididamente en los mismos fundamentos

«teóricos» de la democracia «liberal». Sigamos: «Si además se considera incluso que una verdad común y objetiva es inaccesible de hecho, el respeto a la libertad de los ciudadanos —que en un régimen democrático son considerados como los verdaderos soberanos— exigiría que, a nivel legislativo, se reconozca la autonomía de cada conciencia individual y que, por tanto, al establecer las normas que en cada caso son necesarias para la convivencia social, éstas se adecúen exclusivamente a la voluntad de la mayoría, cualquiera que sea. De este modo, todo político, en su actividad, debería distinguir rectamente entre el ámbito de la conciencia personal y el del comportamiento político» (ib.).

El párrafo describe con precisión la ideología que fundamenta la democracia *liberal*, tal como la entienden los que se auto-proclaman demócratas. La Encíclica sigue con la valoración crítica de este hecho: «Se perciben dos tendencias diametralmente opuestas en apariencia: por un lado, los individuos reivindican para sí la autonomía moral más completa de elección y piden que el Estado no asuma ni imponga ninguna concepción ética, sino que trate de garantizar el espacio más amplio posible para la libertad de cada uno, con el único límite de no restringir el espacio de autonomía al que los demás ciudadanos también tienen derecho» (ib.). La descripción, pues, comprende el signo distintivo que Stuart Mill (12) pone como raíz del programa liberal. Pero, a continuación, la *Evangelium vitae* nos dice: «Por otro lado, se considera que, en el ejercicio de las funciones públicas y profesionales, el respeto a la libertad de elección de los demás obliga a cada uno a prescindir de sus propias convicciones para ponerse al servicio de cualquier petición de los ciudadanos, que las leyes reconocen y tutelan, aceptando como único criterio moral para el ejercicio de las propias funciones lo establecido por las mismas leyes. De este modo, la responsabilidad de la persona se delega a la ley civil, *abdicando* de la propia conciencia moral, al menos en ámbito de la acción pública» (ib.).

Tal «contradictio in terminis», insoluble, es el costo del tras-

---

(12) J. STUART MILL, «Sobre la libertad», *Alianza*, 1985, pág. 69.



lado del juicio de elección político de lo «cualitativo» —religión, moral, etc.— a lo «cuantitativo» —democracia inorgánica liberal—. Y es así porque «la raíz común de todas estas tendencias es el *relativismo ético* que caracteriza muchos aspectos de la cultura contemporánea. No falta quien considera el relativismo como una condición de la democracia, ya que solo él garantiza la tolerancia ... mientras que las normas morales, consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al autoritarismo y a la intolerancia» (& 70). O, como dice A. Bloom (13) hablando de la actual educación de los universitarios americanos, «el peligro que se les ha enseñado a temer ... no es el error, sino la intolerancia. El relativismo es necesario para la apertura ... El verdadero creyente es el verdadero peligro».

Frente a esto la *Evangelium vitae* pregunta: «Cuando la mayoría social o parlamentaria decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una actitud *tiránica* respecto al ser más débil e indefenso? ... ¿Acaso estos crímenes dejarían de serlo si, en lugar de haber sido cometidos por tiranos sin escrúpulos, hubieran estado legitimados por el consenso popular ... La democracia no puede legitimarse convirtiéndola en sustitutivo de la inmoralidad» (& 70). Este párrafo es, justamente, la antítesis de Spinoza que funda el discurso político moderno, ya desacralizado: «El pecado sólo puede concebirse en el Estado, es decir, si se ha determinado por el derecho de ordenar que corresponde a la comunidad, cuáles sean las cosas buenas y cuáles las malas, y así nadie tiene derecho a hacer nada sin mediar *decreto* o *consentimiento común*. Porque el pecado consiste en hacer aquello que según la ley no debe hacerse o que la ley prohíbe» (14). Esto lo desarrollará Kelsen jurídicamente. Para él, «fuera del orden jurídico estatal ... no puede haber ningún derecho. Afirmar lo contrario sería salirse de la Teoría jurídica pues para entrar en

(13) A. BLOOM, «El cierre de la mente moderna», *Plaza y Janes*, 1989, pág. 26.

(14) B. SPINOZA, «Tratado político», *Obras Completas*, Acervo Cultural III, pág. 343.

el Derecho Natural» (15), por lo que «el Estado, en su unidad y con su soberanía, aparece como orden supremo sobre el cual no existe otro alguno más alto» (§ 18). Esto «es aplicable no sólo al llamado Estado de Derecho en sentido técnico, sino también al Estado autocrático» (§ 38), es decir, el que obra «por decreto» en Spinoza.

Para Kelsen hay que distinguir la ley natural «física» de las leyes que rijen la «libertad» humana cuyo orden funciona «no como un sistema de leyes naturales, sino de *normas*. Estas no expresan lo que de hecho acontece y tiene que acontecer sin excepción; sino que determinan lo que *debe* acontecer, si bien no siempre acontezca de ese modo» (§ 1). Por ello, en otro lugar (16) dice que «la Ética se ocupa de una situación en la que intervienen *normas* morales ... La Jurisprudencia describe la misma situación desde el punto de vista de las *normas* legales». Para ello, «la razón de la validez de una norma es siempre otra norma, nunca un hecho. Los actos que condicionan la existencia de una norma, no fundamentan la existencia de esta norma» (ib., pág. 137). O sea: no tienen fundamento en-sí, remitiendo «in infinitum». Y, aún más, como antes dice, igual es que la serie se *inicie* —no que se *funde*— en actos democráticos que autocráticos: es «norma» y basta. Así, paradójicamente, el desarrollo kelseniano del principio de Spinoza lleva al amoralismo político. Kantiano consecuente, niega la posibilidad de acceso a la metafísica y se mantiene en la crítica fenoménica, en la pura *forma* jurídica sin pretender llegar al *fondo* moral, por lo que se puede decir de Kelsen lo que Péguy dijo de Kant: «La moral kantiana, tiene las manos puras; lo que pasa es que no tiene manos»: Su «Teoría Pura del Derecho» sólo es un manual de instrucciones del sistema jurídico, no «justifica» ni fundamenta su uso.

Tal tesis ha sido desarrollada *políticamente* por Kelsen para el que «la idea de la democracia ... es la idea de la libertad en

(15) H. KELSEN, «Compendio esquemático de una teoría general del Estado», Núñez y Cía., 1927, pág. 37.

(16) H. KELSEN, «¿Qué es Justicia?», *Ariel*, 1991, pág. 67.

el sentido de autonomía o autodeterminación política ... donde el orden jurídico estatal es creado directamente por lo mismos que a él están sometidos» (17). Y ahí, «cuando sean más las voluntades individuales que están en armonía que las que están en pugna con la voluntad colectiva ... se habrá alcanzado el máximo valor de la libertad» (ib., pág. 83). En este marco, «a la democracia es inmanente la tendencia a situar en la legislación el centro de gravedad de las funciones estatales ... El ideal de legalidad desempeña en ella un papel decisivo, así como la creencia de que los actos políticos individuales pueden justificarse racionalmente por su legalidad ... La seguridad jurídica reclama la primacía sobre la justicia, siempre problemática; el demócrata propende más al positivismo jurídico que al derecho natural» (ib., pág. 144). Concluye Kelsen: «Tal es el sentido auténtico de aquel sistema político que llamamos democracia, y que no puede oponerse al absolutismo político, sino por ser expresión del relativismo político» (ib., pág. 158).

Éste largo inciso en la exposición de la *Evangelium vitae* es necesario pues instintivamente muchos católicos se resisten a los claros pronunciamientos políticos de la Encíclica que chocan frontalmente con la cultura actual. Sigamos con ella. La *Evangelium vitae*, como vimos, pone el «relativismo ético» como «raíz común de estas tendencias» en la «cultura contemporánea» (& 70). Para Kelsen «la cuestión decisiva es si se cree en un valor y, consiguientemente, en una verdad y una realidad absolutas; o si se piensa que al conocimiento humano son accesibles más que valores, verdades y realidades relativas. La creencia en el absoluto ... es el supuesto de la concepción metafísica del mundo ... Si se piensa que el valor y la realidad son cosas relativas y que, por tanto, han de hallarse dispuestas en todo momento a retirarse y dejar el puesto a otras igualmente legítimas (Y, ¿quién y cómo se mide así la legitimidad? A. S.), la conclusión lógica es el criticismo, el positivismo y el empirismo» (ib., pág. 153). No otra

---

(17) H. KELSEN, «Esencia y valor de la Democracia», *Guadarrama*, 1977, pág. 137.

cosa es la que proclaman «urbi et orbe» los que se definen como demócratas frente a los que califican de «integristas», «fundamentalistas» y, políticamente, «fascistas». Por ello, pese a los buenos deseos de la *Evangelium vitae* cuando dice que «para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia urge descubrir de nuevo la existencia de valores humanos esenciales y originarios... que ningún individuo, ninguna mayoría ni ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir» (& 71), cuando la *Evangelium vitae* dice esto está, lo quiera o no, colocándose frente al juego democrático actual. Un sistema regido por los valores humanos entendidos cristianamente sería, justamente, lo contrario de la propuesta de Kelsen pues se funda en un Absoluto inmodificable y no pactable, asequible al conocer humano, aunque finalmente inabarcable por éste, «una ley moral objetiva que, en cuanto *ley natural* inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil. Si ... escepticismo llegara a poner en duda hasta los principios fundamentales de la ley moral, el mismo ordenamiento democrático se tambalearía en sus fundamentos, reduciéndose a un puro mecanismo de regulación empírica de intereses diversos y contrapuestos» (& 70).

Para la *Evangelium vitae*, como expresión de confianza en el intelecto humano, «la ley humana es tal cuanto que está conforme con la razón, y por tanto deriva de la ley eterna. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón se la denomina ley inicua ... deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia» (& 72), dice citando textualmente S. Th. I-II, q. 23, a. 3.

Tras esta presentación «teórica» y crítica de la democracia liberal, no falta una referencia demoledora de la actual «praxis» democrática inorgánica de masas: en efecto, hablando del «bien común» como conjunto de valores socialmente aceptados, «fin y criterio regulados de la vida política» (& 70), señala cómo «en la base de estos valores no pueden estar provisionales y volubles *mayorías de opinión*» (ib.), una opinión manipulable en una sociedad de masas, emotivas y poco racionales (Le Bon). Más aún con los actuales medios de comunicación de masas y, por ello,

«grande es la responsabilidad de los que dirigen los medios de comunicación social, llamados a trabajar para que la transmisión eficaz de los mensajes contribuya a la cultura de la vida ... En la lectura de la realidad deben negarse a poner de relieve lo que pueda insinuar o acrecentar sentimientos o actitudes de indiferencia, desprecio o rechazo ante la vida» (§ 98). Una visión de nuestro entorno social evidencia la diferencia entre este programa y la realidad que tenemos ante nosotros.

### ¿Es posible un “tertium quid”?

Para el lector católico de la Encíclica, que vive inmerso inevitablemente en la cultura política actual, respirando existencialmente sus categorías y, por ende, condicionado por ellas de algún modo, la lectura que aquí hacemos le plantea un tremendo dilema moral: ¿Es posible conseguir una coexistencia de las categorías políticas actuales y las exigencias doctrinales de la *Evangelium vitae*? Este dilema afecta particularmente a aquellos católicos que vocacionalmente sirven en la política activa, precisamente como exigencia de su fe: para el político «demócrata» y «católico» operan dos tensiones. Por un lado, «incluso en la más ortodoxa tradición católica se admite que la ley natural resulta accesible a cualquier hombre» recuerda A. Cortina (18), lo cual parece propiciar un espacio para el diálogo en «una sociedad pluralista en la que tiene sentido una moral cívica ... en la que conviven ciudadanos que profesan distintas creencias religiosas, ateos, agnósticos, grupos que comparten distintos ideales de vida» (pág. 63). La presentación es atractiva, pero en la política real ya no se trata de «ideales distintos de vida», sino de dilemas «opuestos» en la práctica como se ve en la opción excluyente entre «vida» y «dolor», sea en relación con uno mismo —suicidio—, sea respecto a otros —aborto, eutanasia—, frente a la clara toma de postura de la *Evangelium vitae* cuando dice: «el hombre, que no es dueño

(18) A. CORTINA, «La ética de la sociedad civil», *Anaya*, 1994, pág. 146.

de su vida, tampoco lo es de su muerte; en su vida como en su muerte, debe confiarse totalmente al agrado del Altísimo, a su designio de amor» (& 46). Lo cual es completamente irrelevante para el ateo, el agnóstico, etc. Entonces, ¿cómo se legisla al respecto? Por ello, esta elección irrestricta por el «Altísimo», por el Absoluto, es rechazada por Kelsen por incompatible con la democracia.

Aquí, forzosamente, tenemos que volver al tema del lenguaje: es imprescindible saber si el término «democracia» en bocas católicas significa lo mismo que en las otras. No importa tanto lo que *quiere decir* un católico, ni siquiera la propia Encíclica, que la propone como un «debe ser» —cf. & 71—; lo que ahora importa es el «uso» real del término en el discurso político actual: no hay que preguntar por el «significado», señala Wittgenstein, sino por el «uso»: «El significado de un término es su uso en el lenguaje» (19). Y es obvio que hoy su «uso» es el que le da Kelsen —y otros muchos autores de filosofía política—, no el que *desearían* los políticos católicos y aun el propio Papa. Lo mismo puede decirse de los demás «valores» involucrados —persona, libertad, dignidad, derechos humanos, discriminación, etc.— pues, como dice Revel (20), «el solo hecho de proponer un valor significa censurar a los demás» por lo que ha sido «un fenómeno raro y tardíamente tolerado la *coexistencia de varias morales*» (ib.).

La evidencia de esto es la que ha llevado a Gregorio Peces-Barba —ABC 30-IV-95 y 30-VI-95— a decir que «la sociedad moderna que es una sociedad antropocéntrica que centra el mundo en el hombre y al hombre en el mundo, aceptando las raíces religiosas de algunas dimensiones de su moralidad pública, es una sociedad secularizada, donde los fundamentalismos religiosos no deben tener cabida, porque rompen con el pluralismo que es una de las dimensiones más necesarias del valor libertad. Es decir, que ninguna propuesta de moralidad privada puede pretender

(19) L. WITTGENSTEIN, «Investigaciones filosóficas», *Unam-Critica*, 1988, pág. 43.

(20) J. F. REVEL, «La tentación totalitaria», *Plaza y Janes*, 1976, pág. 178.

ser, a la vez, alternativa de moralidad pública, como pretende el principio de que la verdad nos hace libres, cuando sólo es cierto que es la libertad la que nos hace más verdaderos. El socialismo democrático es la única garantía de esa sociedad laica y civil, plural, especialmente en España, por el fundamentalismo religioso que se desprende de las dos últimas encíclicas de Juan Pablo II».

Es de agradecer al profesor Peces-Barba tal claridad en su autopoñicionamiento, que querríamos ver reflejada con la misma precisión en otros políticos que se proclaman católicos y, a la vez, se definen como demócratas. Es paradigmático el «fundamentalismo laico» de Peces-Barba —lo decimos con el mismo derecho que él habla de «fundamentalismo religioso» del Papa— que le lleva a proponer como irrenunciable un valor de la «libertad» y el «pluralismo» que, por el mismo hecho de su exposición, «ofenden a los demás» (Revel) que no los comparten.

Para terminar dos observaciones: la *Evangelium vitae* en el & 73 admite que «en el caso de una ley intrínsecamente injusta como es la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella, ni participar en una *campaña* a favor de un ley semejante, ni darle el *sufragio* del propio voto»: está, pues, hablando del programa *ideológico* del partido. Pero, continúa, «un problema concreto de conciencia podría darse en los casos en que un voto *parlamentario* resulta determinante para favorecer una ley más restrictiva, es decir, dirigida a restringir el número de abortos autorizados como *alternativa* a otra ley más permisiva ya en vigor o en fase de votación». No se trata pues de admitir la filosofía del «mal menor y el bien posible», ya rechazada en la *Veritatis Splendor*, & 75, sino de la aplicación de lo justo en dos planos distintos: el *teórico* de los programas y el *práctico* de la lucha política; aquél regido por la virtud de la Justicia, éste por el de la prudencia. Sutilizar en este tema solo es pretender blanco lo que es negro, y no blanco lo blanco y negro lo negro. Para esta actitud sofística o farisaica es buen ver cómo termina Kelsen (loc. cit., pág. 159) comentando el Evangelio de San Juan (19, 15-16): «Tal vez los partidarios de la autocracia objetarán que precisamente este ejemplo —el plebiscito fue contrario a Jesús:

gritando contestaron todos: ¡No a él, sino a Barrabás!— dice más en contra que en favor de la democracia. Objeción digna de respeto si bien con una objeción: que ellos se hallen tan convencidos de su verdad política ... como lo estaba de la suya el Hijo de Dios».

### Colofón.

El ciclo actual del discurso político está llegando a su fin produciendo una sensación de caída en el vacío al establecerse la falsa alternativa política democracia/totalitarismo. La *Evangelium vitae* viene a dar una respuesta que, «in nuce», es volver en términos actuales a la posición doctrinal del «Syllabus» y el «corpus» político leonino, ambos retirados incluso del discurso católico. Realmente lo que propone es la necesidad de una «methanoia», volver a un replanteamiento trascendente que no es fácil. Pero, si la humanidad quiere salvarse, no hay otro.