

DESPRECIO DEL MUNDO: UN CAPÍTULO DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA ¿Y NADA MÁS?

Durante siglos predominó en la Iglesia una línea ascética y de espiritualidad basada en el contemptus mundi (desprecio del mundo). Nadie duda de que a la expresión se le podía dar un sentido aceptable, pese a lo parcial y sesgado que ahora nos parece. Por supuesto, el término «mundo» se tomaba en un sentido negativo, que se hallaba en las antípodas de aquel «Y vio Dios que era bueno» de Gn 1. Y lo cierto es que el lema se aplicaba en toda su radicalidad y que de ahí surgieron toda una serie de malentendidos en la espiritualidad que repercutieron en la teología. Tras la Constitución Gaudium et Spes del Vaticano II no sería exagerado hablar de un giro copernicano respecto a la comprensión del mundo, y no hay duda de que Juan XXIII, cuya beatificación han celebrado con júbilo las Iglesias y saludado con gozo el mundo entero, tuvo buena parte en ese cambio de perspectiva. Sin embargo, ¿se ha calibrado lo que ha significado y significa aún hoy para algunos cristianos -incluso teólogos- la consigna del contemptus mundi? ¿Es posible detectar algunas maneras más solapadas o más sofisticadas de poner en práctica hoy dicha consigna? El presente artículo muestra cuáles son las raíces últimas del contemptus mundi y, a la vez, ayuda a caer en la cuenta de algunas de sus manifestaciones actuales en la teología moral.

Verachtung der Welt - nicht weiter als ein Kapitel Theologiegeschichte?, Münchener Theologische Zeitschrift 49 (1998) 215-224.

Significado para la ética de la comprensión del mundo

Durante largo tiempo, la tradición cristiana se sirvió del *desprecio del mundo* como *leitmotiv* de la vida cristiana. Hoy este concepto ha entrado en desuso. No obstante, lo que con él se quería expresar sigue vivo aún en determinadas escuelas teológicas y constituye en ellas un principio fundamental.

En realidad, al teólogo le resulta ineludible plantearse la problemática para la que el *contemp-*

tus mundi pretende ser una respuesta. No deja de ser una tarea de la reflexión teológica el establecer la relación correcta entre los binomios inmanencia-trascendencia, más acá-más allá, tiempo-eternidad, ser contingente-ser absoluto. Además se abren una serie de preguntas sobre las que la teología moral debe pronunciarse: ¿hasta qué punto y cómo el comportamiento humano en su existencia temporal es significativo de cara a la *eternidad*? ¿cuál es el papel de la conciencia moral y de la experiencia

humana en la teología? ¿cuál es el valor de la historicidad intramundana en el contexto de una ética teológica y qué pueden aportar a ella las ciencias profanas y las distintas culturas?

El objetivo del presente estudio es doble: presentar el tópico *contemptus mundi* como un intento histórico-real para resolver la tensión inmanencia-transcendencia y mostrar qué alternativas ofrece la historia de la teología para superar la oposición Dios-mundo. Ha de quedar claro que de ahí depende la valoración y la comprensión de lo no-divino, por consiguiente, del mundo, para la teología y especialmente para la ética.

La tradición platónico-agustiniana

Para esta línea de tradición, el mundo es «más bien nada que algo». El modelo *contemptus mundi* postula la oposición entre inmanencia y trascendencia. El ser humano se vería forzado a escoger entre el más acá y el más allá: decidirse por el mundo implicaría decidirse contra Dios. De ahí el *contemptus* o la *fuga mundi* (huída del mundo). Sólo el que odia al mundo puede amar a Dios. No es que las cosas de este mundo no puedan ser objeto de conocimiento y no posean un cierto valor. Pero ese valor no reside en las mismas cosas, sino en su función de indicadores del más allá. Por consiguiente, la verdadera realidad hay que buscarla en el más allá y en la voluntad de Dios. Este talante voluntarístico

es típico del *contemptus mundi*. El mundo, como tal y por sí mismo, no tiene interés alguno. Por esto, el que procura conocer el mundo en sí mismo cae en la *curiositas*, en la fatal curiosidad.

1. *Origen del tema «desprecio del mundo»*. La tradición cristiana recibió y transformó el pensamiento de la antigüedad. W. Stammerl resume así los rasgos fundamentales de la negación griega del mundo: «Los griegos se sentían bajo el dominio ineluctable de los poderes concretos de la destrucción y de la muerte, y, en especial desde el helenismo, se entabla una lucha dramática por optar entre la luz y las tinieblas. Sabemos por Eurípides, Platón y Séneca que tanto los órficos como los estoicos enseñaban que vida y muerte eran intercambiables; el ser humano viviría en la tierra en una especie de cárcel; el alma estaría en el cuerpo como encerrada en una mazmorra o en una tumba: la vida sería un castigo».

En esta misma línea Plotino afirmaría después que el verdadero ser del hombre procede del mundo de arriba y que la esencia de sí mismo se halla consiguientemente allí. Lo que está fuera del alma es sólo «trasunto, huella, sombra», cuya auténtica realidad hay que buscar en lo interior del alma. De ahí su divisa: «Huyamos a nuestra amada patria». La interioridad del alma recibe el carácter de un anti-mundo respecto a la realidad presente: lo «exterior» es de acá, lo «interior» está tocando al más allá.

2. *La entrada del tema «desprecio del mundo» en el ámbito cristia-*

no. Fue Agustín quien bautizó el tema. Axioma fundamental de su teología: en la escala de ser lo que permanece y es inmutable se sitúa más arriba que lo pasajero y mutable. Por esto, si la realidad concreta que experimentamos no permanece y cambia, la auténtica realidad hay que buscarla en lo invisible. De ahí la exigencia de tender hacia la realidad del más allá: «¡Cómo ardo, Dios mío, cómo deseo ardientemente dejar lo terreno para ir presuroso hacia ti».

Ejemplo de la *fuga mundi* de Agustín es el hecho de que incluya la *curiositas* en el catálogo de los vicios. El mundo presente -la «naturaleza»- es considerada únicamente como símbolo de Dios. El amor de Dios y el amor a la creación no son compaginables. «Pues poco te ama el que ama algo más que a ti que no lo ame por ti».

De este principio fundamental establecido por Agustín arranca la línea teológica agustiniana a la que pertenecen numerosos autores medievales. Todos ellos coinciden en que amor de Dios y amor del mundo son irreconciliables.

La tradición aristotélico-tomista

El modelo antagónico está representado por santo Tomás de Aquino y por otros pensadores que siguen la línea de la tradición aristotélica. Según este modelo, el mundo es una creación buena que goza de una autonomía relativa. Al no considerar a Dios y al

mundo en el mismo nivel, se evita la oposición entre ambos. Se concibe a Dios como el fundamento trascendental del mundo. Así Dios y el mundo no se contraponen y el fundamento original del más allá no elimina la objetividad original del más acá.

Si en el mundo todo se explica «a nivel del mundo», no por esto se ataca a Dios, pues él constituye la «condición de posibilidad» para que el mundo exista, tenga sentido y pueda explicarse. Así, al ansia humana de conocimiento se le abre un espacio libre para determinar la relación entre la actividad universal de Dios -causa primera- y la causalidad del mundo -causas segundas-.

Para Tomás, el mundo no se entiende por la acción inmediata de Dios, sino ante todo por sus propias leyes y causas que, en principio, son accesibles al ser humano. Con esto no se le quita nada a Dios, ya que él constituye el fundamento de todo lo que es. Él hace existir el mundo y lo conserva en su ser: sin él, todo caería en la nada. Filosóficamente, esto se expresa afirmando que la causa primera es el fundamento trascendental de las causas segundas, pero que ambas son necesarias para la realización de una acción.

En este supuesto, el amor de los seres humanos a Dios no entraña el desprecio del mundo, sino su reconocimiento como creación. El que se dedica radicalmente al mundo no se aparta de Dios, sino que justamente le encuentra.

Tomás conoce la *curiositas*.

Pero le da un sentido diametralmente opuesto. La curiosidad consiste en que, en su ansia de saber, el ser humano no sólo no exagera su interés por el mundo, como le reprochaba Agustín, sino que se queda corto, pues si fuese a fondo, se percataría de que, en última instancia, el misterio de la realidad nos remite a la necesidad de un fundamento último. Con esto expresa Tomás el «carácter mundano del mundo», o sea, el reconocimiento del mundo como creación de Dios. Para él, el mundo no sólo es un símbolo de Dios, sino una realidad de derecho y contenido propio. A semejanza del Creador, también las creaturas pueden, a su vez, ser causa de otras realidades. El mundo merece, pues, ser investigado. Y el que se lanza a esta empresa no pierde el tiempo, sino que se interesa por la verdad.

Consecuencias de los dos modelos para la teología y para la ética

Ambos modelos presentan diferencias muy importantes a la hora de fundamentar una ética teológica.

1. *Consecuencias del modelo del «contemptus mundi».* Según este modelo, de la realidad inmanente no cabe sacar nada que tenga valor ante Dios. El único criterio es la voluntad de Dios sólo deducible de la misma voluntad de Dios. Esto tiene todos los visos de una ideología. Pues son seres humanos, dotados de razón, los que deben prestar obediencia a Dios. Todo «discernimiento de espíri-

tus» resultaría aquí arriesgado y sujeto a error.

Con este trasfondo, sólo la autoridad divina -o casi-divina, en todo caso, indiscutible- puede justificar un determinado modo de obrar. En principio, sólo existe la alternativa de la obediencia o de negarse a obedecer. Una ética construida sobre este principio sólo conoce dos niveles: el de lo «bueno» y el de lo «malo». Pero no el de lo «correcto» y lo «incorrecto». Más exactamente: aquí, de algún modo, sí se tiene presente el criterio de la «rectitud» o de la «corrección». Pero la pregunta sobre lo que es correcto no se resuelve consecuentemente a nivel del discurso racional, sino por la vía rápida y de espaldas a la realidad exigiendo la aceptación de un bien decidido por la autoridad formal legítima.

Un ejemplo: en el nº 9 de la Encíclica *Persona humana* sobre algunas cuestiones referentes a la sexualidad, se dice a propósito de la masturbación: «Respecto al valor de determinados argumentos de naturaleza biológica o filosófica, de los que los teólogos a veces se sirven, la realidad es que, tanto el magisterio eclesiástico en su larga y constante tradición como el sentir moral de los creyentes nunca ha dudado en censurar la masturbación como una acción en el fondo gravemente desordenada». Siempre que, como en el ejemplo aducido, los conocimientos de la ciencia profana y de la filosofía se dejan de lado como irrelevantes y la cuestión de la acción correcta y buena se decide con argumentos de

autoridad o de tradición nos hallamos ante un caso típico del modelo del *contemptus mundi*.

2. *Consecuencias del modelo de la autonomía del mundo*. Según este modelo la fundamentación de la moral sigue un camino muy distinto. Dado que aquí la realidad del más acá es una verdadera realidad que, incluso haciendo abstracción de Dios, es algo que vale por sí mismo, no sólo se plantea la pregunta sobre la obediencia a la voluntad de Dios -la pregunta sobre lo «bueno» o lo «malo»-, sino que debe valorarse siempre de nuevo la buena intención en su traducción concreta. Pero la buena intención se somete al criterio de la «rectitud». No basta con tener una buena intención. La rectitud es un valor por sí mismo no reducible a la mera buena intención.

Mientras el modelo del *contemptus mundi* presenta rasgos de un voluntarismo extremo, este otro modelo considera que la razón posee un rol insustituible: es el instrumento que proporciona sentido a la buena intención. Se trata de que ésta se realice concretamente, o sea, que la acción del ser humano responda a las exigencias de la realidad.

El discutidísimo binomio *deontología-teleología* contribuye a aclarar la diferencia a la que nos referimos. La ética, tal como la entendemos, no puede concebirse sólo deontológicamente, sino que valora la voluntad de ser bueno por las consecuencias de la acción emprendida: es también una ética teleológica. Pero no por esto deja esta ética de integrar

en sí un «aspecto deontológico», que consiste en la opción, que está en la base del proceso teleológico, por la que se quiere responder fundamentalmente a la exigencia de la realidad. Expresado tradicionalmente: también el que argumenta teleológicamente, como cristiano no quiere otra cosa que hacer la voluntad de Dios. Pero, para conocerla, echa mano del discurso racional. Además, la ética teleológica consulta a las distintas ciencias profanas que, en la cuestión de que se trata, están tan bien informadas que pueden valorar las consecuencias de las acciones. Por esto dialoga con dichas ciencias y se sirve de los conocimientos adquiridos así para elaborar normas. Fundamentalmente cabe decir que encuentra las normas éticas no por vía de autoridad, sino por razón y conocimiento. Signo específico de esta ética: no reconoce acciones concretas como buenas o malas sin referencia a las circunstancias. A la hora de respetar los límites entre contingente y absoluto, le importa más la realización del bien absoluto en el ámbito de la realidad contingente, aunque esto siempre como concreción provisional. En realidad, como ocurre en la ética deontológica, todos los valores los fundamenta en el criterio de la orientación hacia el bien absoluto; pero éste debe corregirse siempre de nuevo para que responda a lo recto. Este es el elemento teleológico con el que se completa de una vez el hallazgo de la norma.

Permanente actualidad de la diferencia entre los dos modelos

Al comparar estos dos modelos se echa de ver enseguida cómo estas dos alternativas son hoy objeto de debate. Ante todo, hay que reconocer expresamente que la consigna de despreciar el mundo apunta a un objetivo muy legítimo, que el cristiano no puede dejar de atender. No es posible comprender y abordar adecuadamente la realidad extradivina sin considerarla en relación con su origen. No puede negarse que el ser humano corre realmente el riesgo de enfrascarse de tal forma en las cosas del mundo que pierda de vista el fin último. Sin embargo, la consigna del *contemptus mundi* resulta poco apta para llevar a cabo de una forma apropiada ese objetivo legítimo.

No hay que olvidar que, en boca de Dios, el mundo como creación es «muy bueno». Esta valoración positiva no ha perdido validez tras el pecado. Nos atreveríamos a decir que justamente en esto se distingue la comprensión católica del mundo de la protestante: optimista la primera y pesimista la segunda, típicamente hablando. Para dar razón no sólo de la racionalidad del mundo sino también de su autonomía como creación, parece mucho más apropiada la relación trascendental entre Dios y el mundo del modelo tomista. Por esto, tenemos aquí a mano criterios con los que examinar fríamente las actuales teologías. Es de desear

además un buen conocimiento de las ideas del *contemptus mundi*, si es que se quieren precisar las distintas posibilidades en sus consecuencias prácticas. Este conocimiento nos permitirá darnos cuenta de que, sin usar la expresión, el *contemptus mundi* se halla en plena virulencia.

Un ejemplo: el debate sobre la licitud de la donación de órganos muestra dos formas radicalmente distintas de enfocar la relación Dios-mundo y, consiguientemente, asimismo dos tipos distintos de argumentación. Para unos, con esto se cuestiona el derecho soberano de Dios, al que se considera, en un sentido categorial, como señor de la vida y de la muerte, de forma que toda disposición de sí mismo por parte del hombre debe ser, de entrada, excluida.

El otro tipo de argumentación de ningún modo pone en duda el poder de Dios sobre el mundo, pero entiende la causalidad de Dios en sentido trascendental e interpreta la disposición de sí mismo por parte del hombre no como concurrencia a la soberanía de Dios. Incluso en determinadas circunstancias puede considerarse como cooperación con la soberanía de Dios, en cuanto responde responsablemente a la voluntad de Dios. En ese tipo de argumentación la decisión no se toma por vía autoritativa, sino que uno se lanza a la búsqueda de lo éticamente recto y esto con la voluntad de hacer concretamente el bien moral.

Otro ejemplo, anterior en el tiempo, pero todavía actual: cuan-

do, en la búsqueda de la verdad, en vez de acudir al diálogo con las ciencias hermanas, se impone el monólogo sobre la base de la pura autoridad, nos hallamos en pleno dominio del *contemptus mundi*. Es el caso del nº 28 de la Encíclica *Humanae vitae*. A los moralistas se les exige exponer con «sincera obediencia» la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio. En el pasaje decisivo se dice: «Sabéis perfectamente que esta obediencia os obliga no tanto por las razones que se aducen, sino por la luz del Espíritu Santo que se les otorga de un modo especial a los pastores de la Iglesia en la exposición de la verdad.» Aquí la competencia de las ciencias humanas es infravalorada y la cuestión sobre lo recto se resuelve exigiendo obediencia. Sólo con ella y no con la reflexión racional como criterio de rectitud se decide la cuestión de la moralidad de los actos. Por el contrario, según el modelo tomista, había que considerar que es justamente la «bondad» ética la que exige que se haga lo moralmente recto y se evite lo moralmente falso. Pero ¿qué es recto y qué es falso moralmente? Para concretarlo se requieren ul-

teriores investigaciones sobre lo que antropológicamente responde al auténtico ser humano y lo que significa para el ser humano la auténtica realización de los valores.

Es de desear que tanto los teólogos como los responsables de la Iglesia, en las cuestiones éticas, argumenten de una forma «plausible», o sea, racional. No se trata de congraciarse con el espíritu del tiempo, sino de satisfacer la exigencia de 1 P 3, 15 («Si alguien os pide explicaciones de vuestra esperanza, estad dispuestos a darlas»). Consiguientemente, hay que abogar por la superación del esquema del *contemptus mundi*. Y hay que tener la esperanza puesta en una valiente apertura hacia el modelo diseñado por Tomás de Aquino de una relación trascendental entre Dios y el mundo, y confiar en que, con sólo tomar enteramente en serio el mundo como creación de Dios, la condición mundana del mundo no prescinda de Dios y de su voluntad. El que acepta este reto experimenta que penetrar en lo más profundo del mundo no significa perder a Dios, sino encontrarlo.

Tradujo y condensó: MARIUS SALA

El único tuciorismo (opción por una mayor seguridad) permitido hoy en la vida práctica de la Iglesia es el tuciorismo de la audacia.

K. RAHNER, *Escritos de Teología*, VII, 93.