

VERDAD MORAL Y DIGNIDAD DEL HOMBRE

José Luis ILLANES

Sumario I. *La cultura contemporánea como cultura en situación de encrucijada* - II. *La renovación de la reflexión ético-moral y su importancia histórica* - III. *La teología moral entre la renovación y el debate sobre su naturaleza* - IV. *El compromiso moral como expresión de la dignidad de la persona humana*

Todo escrito, y particularmente todo escrito destinado a hacerse público, presupone un contexto al que responde y en el que, de un modo u otro, aspira a incidir. Los documentos del magisterio eclesiástico no sólo no escapan a esa regla, sino que la cumplen de modo especialmente vivo, dado su carácter pastoral, es decir, su condición de documentos que, aunque puedan poseer —y de hecho poseen con frecuencia— una fuerte carga intelectual, no nacen de preocupaciones primariamente intelectuales, sino prácticas: el vivir concreto de la Iglesia y los factores que lo impulsan o lo condicionan.

La encíclica *Veritatis splendor* lo confirma plenamente: son, en efecto, innegables tanto su carga intelectual como su trasfondo pastoral, al que Juan Pablo II se refiere, con palabras netas, desde el inicio mismo del documento, en el que alude a “una nueva situación” creada en el seno de la comunidad cristiana con motivo de las discusiones surgidas en ambientes teológicos en torno al análisis y la fundamentación del comportamiento moral¹.

¹ JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, nn. 1-5.

Ese inicio de la encíclica puede tomarse no sólo como una confirmación de la regla antes mencionada sino como una respuesta a la pregunta sobre el contexto concreto al que responde. Lo es, ciertamente, aunque sólo en parte, ya que una lectura de la totalidad del documento pone de manifiesto que el contexto de la encíclica es, en realidad, triple:

a) en primer lugar, y ante todo, la historia reciente de la teología moral católica; más concretamente, el proceso de cambio y renovación iniciado por la teología moral católica hace ya diversos decenios —a decir verdad, algo más de un siglo—, y en cuyo desarrollo Juan Pablo II detecta luces y sombras, más aún, la amenaza de una crisis respecto a la cual aspira a pronunciar palabras clarificadoras;

b) en segundo lugar, la evolución del pensamiento ético-filosófico que ha influido sobre la teología moral y sobre el que ésta ha influido a su vez, ya que entre filosofía y teología ha habido siempre, y hay en nuestros días, interacciones, que condicionan, en uno u otro sentido, sus respectivos desarrollos;

c) en tercer lugar, la encrucijada actual de la cultura y, más concretamente, de la cultura occidental, en cuyo interior se sitúan los procesos de evolución de la teología moral y de la ética recién aludidos, que son, contemporáneamente, una expresión de los avatares de esa cultura y uno de los factores que han contribuido a determinar su presente y pueden contribuir a configurar su resolución futura.

I. La cultura contemporánea como cultura en situación de encrucijada

El tercero de los contextos mencionados puede parecer, a primera vista, un contexto remoto, que incide en el documento de modo sólo genérico. La realidad es, sin embargo, otra, como lo recalca el Cardenal Ratzinger cuando, en el acto de presentación de la encíclica, declaraba que la tercera parte del documento, aquélla precisamente en la que Juan Pablo II aborda los temas histórico-culturales, “puede contarse entre los textos más significativos del Magisterio de nuestro siglo”². ¿A qué hacía

² Esta presentación apareció en “L'Osservatore Romano”, 6-X-1993, al mismo tiempo que el texto de la encíclica.

referencia el Cardenal Ratzinger con esas palabras?, ¿por qué podía atribuir esa importancia y otorgar ese valor a la vez histórico y hermenéutico a esa tercera parte del documento pontificio, saliendo al paso de quienes pudieran ver en ella una simple conclusión exhortativa o parenética?

El texto del cardenal Ratzinger lo aclara enseguida: en esa tercera y última parte —es decir, en los números 84 y siguientes— la *Veritatis splendor* va al fondo de los problemas de nuestra cultura, evidenciando así que toda la argumentación precedente tiene un interés que trasciende por entero lo meramente académico. Conviene detenerse en este punto ya que, a nuestro parecer, la *Veritatis splendor*, o, al menos, su intención, sólo se entienden adecuadamente si ponemos en relación la encíclica con el modo de reaccionar de Juan Pablo II ante la coyuntura actual contemporánea, ante ese entremezclarse de sentimientos de exaltación y de pesimismo que caracteriza el periodo histórico que estamos viviendo. En este sentido la *Veritatis splendor* está íntimamente relacionada con documentos anteriores de Juan Pablo II, desde la *Redemptor hominis* a la *Centesimus annus*, y muy particularmente con esta última, a la que por lo demás cita expresa y largamente en los párrafos destinados a esbozar un diagnóstico sobre nuestra coyuntura cultural.

La *Centesimus annus* fue publicada —recordémoslo— en 1991, en un momento en el que el eco producido por los acontecimientos de 1989, es decir, por el hundimiento de la dictadura soviética, resonaba con fuerza. Diversos pueblos, que hasta ese momento habían conocido la opresión, recobraban la libertad y, por primera vez después de decenios, era posible un intercambio libre de trabas entre los dos pulmones, el Oeste y el Este, de la vieja Europa. Un vivo sentimiento de liberación se extendió por nuestra cultura y muchos creyeron entrever incluso la posibilidad de un nuevo orden político internacional, que garantizara una paz y una justicia planetarias. Apenas pasados no ya años, sino incluso meses, toda una serie de hechos truncaron esas ilusiones: la invasión de Kuwait y la guerra iraquena, la crisis económica con el extenderse del problema del paro en los países desarrollados, el estallido de Yugoslavia con la cruel y —por ahora— interminable contienda que le ha seguido, el estancamiento

o incluso retroceso económico de amplios sectores del tercer mundo... El alumbramiento de un nuevo orden mundial resulta mucho más trabajoso de lo que en 1989 se pensaba o, por mejor decir, se deseaba.

La *Centesimus annus* lo advertía ya con claridad: aun participando por entero en la atribución de una importancia histórica decisiva a los acontecimientos de 1989 —no en vano titula uno de sus capítulos con esa fecha—, señalaba a la vez, con igual claridad, que la crisis que había experimentado la Europa del Este hundía sus raíces en estratos del modo de pensar y de vivir que afectan a la totalidad de la cultura occidental. Todo Occidente puede entrar en crisis y poner en juego su futuro si se limita a constatar que se ha hundido el “socialismo real”, o, peor aún, si considera que ese hecho justifica por entero su modo de vida y, en consecuencia, le ahorra toda pregunta sobre sus propios presupuestos y, por tanto, sobre su propio futuro. Porque la realidad es —apunta Juan Pablo II, tanto en la *Centesimus annus* como en otros escritos— que esa cultura, aunque viva y poderosa —más aún, triunfadora en el contexto mundial del momento—, está surcada por fermentos contradictorios, de manera que, para enfrentarse adecuadamente con el acontecer, se hace necesaria una operación de autoreflexión y discernimiento.

Para expresar sintéticamente la amenaza que, a los ojos de Juan Pablo II, pesa sobre la cultura occidental puede acudirse a una sola palabra: nihilismo. No es, ciertamente, el actual Romano Pontífice el único, ni el primero, en presentar ese diagnóstico. Ya a fines del siglo XIX, lo formuló ese gran pensador que fue Nietzsche, cuando advierte que la cultura de nuestros días, al poner en duda sus raíces religiosas, pone en duda el concepto mismo de valor; cuando, en consecuencia, denuncia, por boca del loco de *La gaya ciencia*, la superficialidad existencial de quienes, después de proclamar la “muerte de Dios”, continúan viviendo como si nada hubiera pasado; y cuando, finalmente, lanza a través de Zaratustra la invitación a un nuevo vivir³.

En Zaratustra, y en Nietzsche en general, ese apóstrofe tiene acentos heroicos, ya que la denuncia de los valores —o, lo que es

³ *La gaya ciencia*, l. 3, nn. 108 y 125; *Así habló Zaratustra*, discurso preliminar y luego repetidas veces a lo largo de la obra.

igual, la afirmación del nihilismo—, desemboca en la afirmación del hombre como ser que, situado más allá del bien y del mal, se constituye a sí mismo como voluntad de poder, como voluntad que crea desde sí y por sí lo que en ella y para ella vale. Pero ese heroísmo y esa alegría nietzschianos no son, a fin de cuentas, sino la expresión de un voluntarismo, abocado inevitablemente a la experiencia de la desilusión y del vacío. No es, pues, extraño que, dejando atrás todo nihilismo heroico, se haya llegado, ya en años cercanos a nosotros, a través de la obra de un Jacques Derrida, un Gilles Deleuze, un François Lyotard o un Gianni Vattimo, a un Nietzsche alicaído o resignado, a un nihilismo de la aceptación de lo dado, a un pensamiento débil que renuncia a toda pretensión de plenitud, afirmando que a lo único a lo que puede aspirar el hombre es a continuar viviendo, es decir, a vivir asumiendo sólo compromisos pasajeros y gozando de lo que ofrezca el acontecer: a sus ojos no cabe, en efecto, trascender el presente y elevarse hasta un fundamento desde el que la vida cobre sentido y pueda hablarse de aspiraciones e ideales.

El planteamiento de Deleuze, Derrida, Lyotard y Vattimo, y del conjunto de pensadores a los que en ocasiones se califica como postmodernos, se explica, en parte, como reacción ante los “grandes relatos” de cuño hegeliano y marxista, ante las pretensiones de un sistema de pensar que proclama haber conseguido captar, mediante el ejercicio de la razón, la ley inmanente del acontecer y estar, por tanto, en condiciones de dominar su desarrollo. Una tal pretensión conduce al totalitarismo, con las dramáticas consecuencias que atestiguan la historia moderna. Para cortar de raíz con esa secuencia histórica es necesario —concluyen los autores mencionados— oponerse a la razón moderna, más aún, renunciar a todo pensar fuerte, a toda razón que aspire a alcanzar plenitudes de sentido, y contentarse con un pensar débil, que cierra, sin duda, el paso a los grandes ideales, pero que, al menos, permite vivir, ciertamente sin ilusiones, pero también sin traumas, lo cotidiano⁴.

Juan Pablo II comparte —como cristiano, y como polaco que ha sufrido en su propia carne la experiencia de la dominación

⁴ Para una reflexión sobre la actitud postmoderna, ver, entre otros ensayos, J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistensencia*, Madrid 1989, y D. INNERARITY, *Dialéctica de la modernidad*, Madrid 1990.

soviética— la oposición al totalitarismo, sólo que su análisis va más allá del de los pensadores recién mencionados. Los planteamientos ideológico-racionalistas de cuño hegeliano, pueden, sin duda — como demuestra la experiencia— conducir al totalitarismo, pero a ese resultado puede llegarse también por otra vía: la del nihilismo, la del escepticismo, la de duda acerca de la verdad y del valor. “El totalitarismo —afirma en la *Veritatis splendor*, con palabras tomadas de la *Centesimus annus*— nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice relaciones justas entre los hombres (...). Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás”. “La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto —concluye—, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar”⁵.

El problema de nuestra cultura es, pues, para Juan Pablo II, fundamentalmente, el problema del nihilismo o, dicho positivamente, el problema de la verdad, entendiendo el vocablo verdad con toda su hondura, es decir, como percepción por parte del hombre de lo que vale en sí, de lo que posee substantividad, de lo que trasciende al tiempo, de lo que confiere sentido y ofrece, en consecuencia, un punto de apoyo que permite vivir con conciencia de sí y del propio destino. Si queremos salvaguardar la convivencia humana y evitar el totalitarismo, hay, pues, ciertamente, que renunciar a los grandes relatos al estilo de un Hegel o un Marx, pero no, en modo alguno, a las grandes verdades, ya que las grandes verdades son precisamente la garantía de la dignidad humana y, por tanto, el fundamento de un vivir social que no sólo respete esa dignidad sino que la promueva. Lo que necesitan el presente y el futuro de nuestra cultura no es, en modo alguno, un pensamiento débil, sino, al contrario, un pensamiento fuerte, un pensamiento que sea capaz de dirigirse hacia lo profundo, hasta radicarse en un fundamento que, al manifestar el valor del hombre, de cada

⁵ Enc. *Veritatis splendor*, n. 99, citando *Centesimus annus*, n. 44.

hombre, permita hacer frente a las avatares, sacudidas y crisis de la existencia individual, y de la colectiva.

La cultura contemporánea se presenta, en suma, ante la mirada de Juan Pablo II como una cultura a la que su propia evolución ha conducido a una encrucijada decisiva, a un momento en el que debe enfrentarse decidida y sinceramente con su propia historia. Si, en esa coyuntura, se contenta con soluciones fáciles, es decir, si no procede a una revisión suficientemente crítica de cuanto manifiestan los acontecimientos pasados y las tensiones actuales, puede precipitarse en el nihilismo. Si, por el contrario, se enfrenta audaz y llanamente con su ya largo y complejo periplo vital y con los retos que el presente trae consigo, podrá acceder a la verdad sobre el hombre y, en consecuencia, recuperar la confianza en sí misma y en su capacidad de futuro.

II. La renovación de la reflexión ético-moral y su importancia histórica

Describir la crisis de la cultura contemporánea como una crisis respecto a la verdad, implica plantear la cuestión del acceso a la verdad, de la vía o vías a través de las cuales la verdad se manifiesta y de la actitud o actitudes espirituales que facilitan o hacen posible la recepción de la verdad manifestada. Desde una perspectiva cristiana, es decir, desde la convicción de que es Cristo quien revela plenamente al hombre su más profunda verdad, implica, a su vez, interrogarse sobre el modo de presentar a Cristo ante el mundo, ante esa sociedad que se encuentra en crisis, o, dicho en otros términos, sobre el modo de atraer esa sociedad hacia Cristo de modo que reconozca en El a su salvador.

Estamos ante una de las coordenadas fundamentales del pontificado de Juan Pablo II, ya desde los primeros momentos, como lo testimonia la vibrante invitación: "No temáis. ¡Abrid las puertas a Cristo!", que dirigió a los pueblos y a las naciones apenas elegido como Romano Pontífice⁶; y como lo confirma la primera de

⁶ Alocución pronunciada el 22-X-1978 (AAS 70, 1978, p. 947). Sobre las circunstancias en que fue pronunciada esta invitación y el eco que ha tenido en su pontificado, pueden verse las reflexiones autobiográficas hechas por el propio Juan Pablo II en *Cruzando el umbral de la esperanza*, cap. 34 (ed. española, Madrid 1994, pp. 213 ss.).

sus encíclicas, la *Redemptor hominis*, particularmente en el pasaje en el que, después de un análisis de los problemas del momento, concluye situando al hombre moderno frente a Cristo y declarando, con expresión solemne, que la Iglesia tiene un único fin: "que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada hombre el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la encarnación y de la redención"⁷.

En esta misma línea se sitúan los diversos momentos en los que Juan Pablo II, se ha dirigido a Europa impulsándola a reentroncar con sus raíces, es decir, a ir a lo hondo de su propia historia, para, reavivando la conciencia de los valores que la explican, afincarse en ellos y tomar así nuevo estímulo e impulso⁸. Y, más profundamente aún —porque se trata de consideraciones que se sitúan no a nivel histórico-cultural, sino teológico—, las ocasiones, muy frecuentes, en las que —en referencia, de ordinario, a pasajes evangélicos en que Jesús evoca los primeros capítulos del Génesis— apela a "el principio" o a "los orígenes", con frase en la que no hay añoranza alguna de un pasado supuestamente mejor, sino remisión a la iniciativa divina, a la convicción de fe que lleva a proclamar que la historia tiene su inicio no el azar o en el acaso, sino en una decisión amorosa que Dios nunca retira y en la que el hombre puede apoyarse, siempre y en todo momento, para reemprender con confianza e ilusión su camino⁹.

Una verdad así, una verdad que dice referencia a un Dios que es amor y que, desde ese amor, otorga sentido a la existencia, es una verdad que reclama ser testificada no sólo con la palabra, con la argumentación o el discurso, sino también, y mucho más radicalmente, con la vida. Esta consideración, a la que se hace referencia en múltiples textos de Juan Pablo II, tiene particular importancia en orden a la comprensión de la *Veritatis splendor*. Es esa convicción, en efecto, la que une entre sí las diversas partes de la encíclica,

⁷ Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 13.

⁸ El texto clásico, y más expresivo, es sin duda la alocución pronunciada en Santiago de Compostela el 9-XI-1982 (AAS 75, 1983, pp. 328-333).

⁹ Entre otros muchos lugares posibles, mencionemos, para no apartarnos del documento objeto de nuestro análisis, el n. 22 de la propia *Veritatis splendor*, donde glosa el pasaje de Mt 19, 3-10.

dotándola de coherencia interior; más aún, la que da razón de su tono e incluso de su misma publicación, ya que es esa conexión entre verdad y vida lo que hace que el debate sobre la teología moral —al que Juan Pablo II dedica la parte central y más amplia de la encíclica— se presente ante los ojos del Romano Pontífice no como un debate meramente académico, sino como una cuestión de la que depende el efectivo cumplimiento de la misión de la Iglesia y que, en consecuencia, reclama su intervención. En todo momento histórico, y particularmente ahora, en una coyuntura cultural en la que la presencia de un pensamiento de cariz nihilista reclama, como antídoto, el testimonio de una vida efectivamente cristiana, es vital, en efecto, que la teología, y concretamente la teología moral, contribuya a manifestar la conciencia de sentido que es consubstancial al cristianismo e impulse a testificarlo mediante las obras.

Llegados a este punto, y a fin de proseguir en nuestro análisis de la *Veritatis splendor*, conviene que abandonemos las perspectivas filosófico-culturales, para enfrentarnos directamente con las teológico-morales. De forma sintética podemos describir la posición adoptada por Juan Pablo II en esta encíclica respecto al desarrollo de la teología moral contemporánea diciendo, en primer lugar, que apuesta decididamente por una renovación de la teología moral, consciente de que sin esa renovación —es decir, sin la superación de los límites de algunas formulaciones del pasado— la reflexión teológico-moral giraría en vacío y dejaría de estar a la altura de las circunstancias; y, en segundo lugar, que, precisamente porque apuesta por esa renovación, se siente invitado a pronunciar una palabra que, advirtiendo frente a algunos riesgos y desviaciones que la amenazan, contribuya a su consecución efectiva.

Para poner de manifiesto el alcance de las frases recién consignadas, será necesario esbozar, aunque sea en trazos breves, una panorámica del desarrollo de la teología moral, a fin de situar, en relación con ese horizonte, el núcleo de cuanto se debate en nuestros días.

Aunque implique remontarnos muy atrás, recordemos que, en la tradición occidental, la reflexión ética se inició o, al menos, recibió una configuración particularmente acabada en ese periodo culminante de la filosofía griega que tuvo por protagonistas a Sócrates, Platón y Aristóteles. La ética es vista por Aristóteles, que

cierra y de algún modo sintetiza ese esfuerzo intelectual, como la actividad del hombre que, habiéndose interrogado sobre cuál sea la vida buena, es decir, la vida adecuada a la dignidad del ser humano, ordena sus acciones en referencia a ese ideal. La vida moral se presenta, en consecuencia, como un proceso de expansión o enriquecimiento de la personalidad, como un itinerario a través del cual el hombre, buscando el bien, crece en la virtud y connaturaliza todo su ser con lo que efectiva y realmente está dotado de valor. La moralidad no es, pues, limitación o atadura, sino, al contrario, elevación de uno mismo a través de la realización de un proyecto digno de ser vivido y alcanzado¹⁰.

La tradición patristica y medieval, y, como parte de ella, esas dos figuras cumbre que fueron Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, retomaron las conclusiones de la filosofía griega, repensándolas desde Cristo, en quien se nos ha revelado el ideal o meta —la comunión con Dios— a la que hombre está efectivamente llamado. Esta y no otra es la vida buena, la vida adecuada al hombre existencial concreto, tal y como Dios lo ha creado, dotándolo de un destino eterno, que acoge e integra la totalidad de las aspiraciones humanas: la vida de hijos de Dios, alcanzada por la identificación con Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. La moralidad, en este contexto, no es otra cosa que la respuesta, cuajada en obras, a la llamada divina; más profundamente aún, la expresión o manifestación, en y a través de los actos, de la vida comunicada por el Espíritu y, por tanto, radical y decididamente, proceso a través del cual, al interiorizar la voluntad divina, se va preparando y realizando esa comunión efectiva con Dios a la que el corazón humano, atraído por la gracia, aspira con todo su ser. Dios, dirá Tomás de Aquino, que nos ha revelado con su palabra la meta de nuestro caminar, nos impulsa hacia ella moviéndonos interior-

¹⁰ Para todo el proceso histórico-intelectual que resumimos en este párrafo y en los sucesivos, ver, entre otras muchas obras y con particular referencia al pensamiento teológico, las síntesis ofrecidas por R. GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana*, Pamplona 1992, pp. 57 ss., C. CAFFARRA, *Historia de la Teología moral*, en *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, Madrid 1980, pp. 436-453, L. VEREECKE, *Historia de la Teología moral*, en *Nuevo diccionario de Teología moral*, Madrid 1992, pp. 816-843, y S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988, pp. 255-361, con la bibliografía en ellas citada.

mente mediante la gracia y ayudándonos exteriormente mediante la ley que da a conocer el comportamiento adecuado a los deseos profundos del corazón¹¹.

Este planteamiento, que podemos calificar de clásico, entró en crisis en la baja Edad Media, como consecuencia de una etapa de revisión crítica que tiene por primer eslabón a una de las últimas grandes figuras del pensamiento medieval: Juan Duns Escoto. Todo intento de describir el planteamiento escotista debe, a nuestro parecer, ser matizado, ya que se presta a juicios contrapuestos. Digamos, por eso, en primer lugar, que Escoto advirtió con claridad el peligro de naturalismo que amenaza al pensar aristotélico, en cuanto tal y más concretamente en algunas de las versiones difundidas a lo largo de la Edad Media. En esa línea, y ya en el terreno específico de la moralidad, consideró que una presentación de la moral que pusiera el acento sólo en el empeño humano por alcanzar un ideal podía conducir a planteamientos que centraran al hombre en sí mismo y en su propia autorrealización, alejándolo así de la actitud cristiana, esencialmente abierta al don divino. A lo largo de toda su obra aspiró a situar al hombre frente a Dios, recordando a la vez que Dios, que no está sometido a necesidad alguna, actúa con soberana libertad, según designios inspirados siempre por el amor, pero cuyo entramado escapa a nuestra limitada inteligencia y ante los que, por tanto, debe rendirse nuestra razón.

En este punto se introdujo, en el planteamiento de Escoto, una inflexión, que le impidió concretar adecuadamente lo acertado de alguna de sus intuiciones. En su deseo de cortar toda vía hacia un intelectualismo naturalista, no sólo subrayó con fuerza la distinción entre Dios y el hombre, y reafirmó decididamente la libertad divina, sino que —olvidando el aforismo agustiniano *Deus est intimus intimo meo*— postuló una cierta exterioridad entre voluntad divina y ser humano. De ahí una de sus tesis más conocidas: la bondad radical de las acciones, su valor de mérito en orden a la eternidad, depende no sólo de que esas acciones sean objetiva e intrínsecamente buenas, sino también de que las cumplamos en actitud de obediencia, realizándolas no por otro motivo, sino, precisa y formalmente, porque están mandadas por Dios; más aún sabiendo

¹¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 90, prólogo.

que, en último término, todo mérito depende de que Dios libre y soberanamente tenga a bien acoger o aceptar nuestras acciones.

La conciencia de dependencia respecto Dios es, sin duda alguna, decisiva; no obstante la distinción —mejor, separación— que Escoto introduce entre realizar las acciones porque son buenas y realizarlas porque están mandadas, así como entre bondad objetiva de las acciones y aceptación de las mismas por parte de Dios, implica introducir una ruptura entre inteligencia y voluntad que un autor posterior, Guillermo de Ockam, llevó al extremo. Para Ockam la bondad o maldad de las cosas depende no de la inteligencia de Dios, sino de su libertad, y ello entendiendo la libertad divina como libertad no sólo absoluta sino, por así decir, arbitraria: lo que Dios manda no lo manda porque sea bueno; sino, a la inversa, lo bueno lo es sola y exclusivamente porque está mandado, ya que Dios, siendo absolutamente soberano, hubiera podido mandar lo contrario, y lo contrario sería, en ese caso, lo moralmente bueno y lo debido.

En Ockam la bondad moral queda desvinculada de la bondad ontológica, de toda referencia al ser de las cosas: el hombre está situado ante un imperativo divino que se impone porque sí, sin referencia a razón alguna. La reflexión ulterior teológico-moral no hizo suyas las tesis ockamistas tomadas en su literalidad —salvo, tal vez, y sólo en algunos puntos, Lutero—; más aún la teología moral católica de los siglos XVI y siguientes acogió influjos, esencialistas primero y racionalistas después, de signo antitético. Ockam dejó no obstante tras de sí una herencia que gravitó poderosamente sobre la teología posterior: la reducción de la ley moral a mandato —e incluso a puro mandato—, con la consiguiente tendencia a plantear la moralidad desde la perspectiva de una oposición dialéctica entre conciencia y ley.

Desvinculada la ley de sus presupuestos ontológicos o, al menos, del dinamismo propio del espíritu, la conciencia resultaba, en efecto, entendida como la capacidad —y la necesidad— de interrogarse acerca de lo que está mandado, prohibido o permitido por la ley, de manera que el problema moral venía a consistir en precisar en qué momentos, respecto a qué comportamientos, la conciencia está ligada y en cuáles en cambio posee libertad para determinar autónomamente el contenido de las acciones. Se

desembocó así en una teología moral de signo netamente legalista, y, consecuentemente, en una presentación de la vida moral como empeño por cumplir lo prescrito, e incluso, en ocasiones, como cuestión de mínimos, como realización de lo estrictamente debido, obscureciendo la realidad del vivir humano como expansión y progreso de la persona, y provocando una fuerte ruptura entre la moralidad, definida por relación a lo obligatorio, y la espiritualidad, que sitúa ante la llamada a la perfección y, por tanto, ante el crecer sin límites.

Esas deficiencias especulativas podían ser trascendidas en la práctica, es decir, en la concreta vivencia cristiana —y lo fueron de hecho en innumerables casos—, ya que el dinamismo del espíritu puede romper los esquemas conceptuales. No es menos cierto, sin embargo, que una presentación de la vida moral tal y como la ofrecida por la teología de los siglos mencionados, no daba razón del ideal evangélico, más aún, tendía a enervarlo impidiendo que desplegara toda su capacidad humanizadora, con consecuencias prácticas fuertemente negativas. No es, pues, extraño que se hiciera notar la necesidad de una renovación, que, sin embargo, no comenzó a concretarse hasta llegado el siglo XIX, como parte del amplio renacer teológico que tuvo lugar en esa centuria, en un proceso de enriquecimiento cuyos frutos alcanzan hasta nuestros días.

Más concretamente, se propugnó entonces, y se continúa propugnando ahora, una renovación de la teología moral desde tres vertientes fundamentales:

— En primer lugar, los estudios bíblicos y, más concreta y específicamente, las corrientes teológicas, influidas por el romanticismo alemán, que promovieron la vuelta a las fuentes, y en especial al estudio de la Biblia, como vía indispensable y decisiva en orden a la renovación de la teología. Se dirigió así la atención hacia las afirmaciones evangélicas sobre el reino de Dios y sobre el seguimiento de Cristo para, desde ellas, poner de manifiesto que la moral cristiana no es una moral de la obligación y de la ley, sino, mucho más radical y profundamente, una moral de la acogida del anuncio de la cercanía de Dios y de su reino, o, desde otra perspectiva, una moral del seguimiento, del sentirse atraído por Cristo y llamado a compartir su vida y su destino.

— En segundo lugar, la recuperación del pensamiento medieval, y particularmente del pensamiento tomista, que se desarrolló también a lo largo del XIX hasta recibir particular impulso con la *Aeterni Patris*, de León XIII. Se reentroncó así con la gran tradición clásica, y en particular con Aristóteles, con la consiguiente reafirmación del valor de la virtud y, en consecuencia, de la vida moral vista y valorada no como mero cumplimiento de obligaciones, sino como búsqueda de un fin, como realización de un ideal.

— Finalmente, los diversos movimientos intelectuales a los que cabe englobar bajo los calificativos de personalismo y espiritualismo, que condujeron a centrar la reflexión sobre la persona como ser que se realiza disponiendo de sí, es decir, como ser dotado de libertad, y de libertad entendida no ya como capacidad de dominio, sino como aptitud para la comunicación, el amor y la entrega.

Esos diversos influjos y perspectivas confluían, a fin de cuentas, en una misma consideración: la necesidad de poner en conexión el obrar con el ser y el imperativo moral con la espontaneidad de la persona; dicho en términos formalmente teológicos, el decálogo, los mandamientos divinos, con el don que Dios hace de sí mismo al hombre y la invitación a la comunión que de ese don deriva. El resultado fue que la teología moral comenzó a moverse en una dirección que le permitía, de una parte, asumir la visión de la vida moral como fruto del dinamismo del espíritu y, de otra, recuperar la comprensión de la voluntad de Dios como voluntad que no domina, aplasta o se impone, sino, al contrario, como amor que potencia, eleva, convoca y llama, y, por tanto, de la ley moral —y particularmente de la ley evangélica— como luz que no se contrapone a la conciencia sino que la ilumina y constituye desde su interior abriendo ante ella un horizonte de perfección. La dimensión ética y la dimensión espiritual volvían así a estar en relación¹².

¹² Sobre el movimiento de renovación de la teología moral en los siglos XIX y XX, puede verse las síntesis históricas ya citadas en la nota anterior, así como J.C. ZIEGLER, *La Teología moral*, en H. VORGLIMLER y R.V. GUCHT, *La Teología en el siglo XX*, vol. III, Madrid 1974, pp. 264-304.

III. La teología moral entre la renovación y el debate sobre su naturaleza

Pero el hecho es que en este proceso de renovación de la teología moral incidieron, entrando ya en el siglo XX, otros factores que si bien, en algunos puntos, contribuyeron a potenciarlo, y, en otros, provocaron tensiones hasta desembocar en un debate que, por versar sobre la substancia misma de vida moral cristiana, motivó la intervención de Juan Pablo II que comentamos en estas páginas, es decir, la publicación de la *Veritatis splendor*.

Dos grandes figuras del pensamiento moderno deben ser aquí evocadas, ya que sus ideas subyacen al debate recién mencionado: Emmanuel Kant y Martin Heidegger. El influjo de Kant en la historia que ahora nos ocupa es, en realidad, indirecto y remoto, y dice referencia no tanto a su doctrina ética cuanto al agnosticismo metafísico que el filósofo de Königsberg ha transmitido a gran parte de las generaciones sucesivas. El influjo de Heidegger ha sido, en cambio, más formal y determinante, no sólo por ser más cercano cronológicamente, sino, sobre todo, por ser más determinante y derivar de algunas de las tesis capitales de la antropología heideggeriana. Concretamente, las afirmaciones de Heidegger acerca del hombre como ser en el mundo; como ser que, inmerso en lo real, toma conciencia de sí en referencia al mundo que le rodea; como ser que, confrontado con la muerte, percibe, ante la inminencia del morir, la seriedad del propio existir y del propio destino; como ser, en suma, que puede dejarse arrastrar por lo banal, perdiéndose entre las cosas, pero que puede también, situándose con radicalidad ante el destino, desembocar en una existencia auténtica, asumir la vida con sinceridad, con hondura, con decisión.

Las afirmaciones heideggerianas sobre la existencia auténtica, sobre la libertad que se afirma en y ante el mundo, no podían por menos de resultar atractivas a quienes, de una forma u otra, aspiraban a una renovación de la reflexión teológico-moral en un sentido personalista. Sólo que el personalismo heideggeriano connota, en su trasfondo, un fuerte agnosticismo. El hombre, arrojado a la existencia, toma conciencia de sí ante un mundo con el que se confronta pero que no se le desvela; más aún, todo intento de

penetrar en ese mundo, de *conocerlo*, implica una caída en la inautenticidad, un olvido de la propia implicación existencial para perderse en el universo, falso, de la objetividad. La oposición heideggeriana a toda proposición de normas y, más radicalmente, a todo conocimiento objetivo, considerado como deformador y consificante, hacen que, a partir de sus presupuestos, pueda fundamentarse una ética de la seriedad y de la autenticidad existenciales, pero mucho menos una ética de contenidos.

Todo ello, obviamente, tiene consecuencias, y consecuencias graves, si se intenta su trasposición a nivel teológico: el mensaje cristiano en cuanto palabra que no sólo interpela, sino que interpela desvelando a la vez el ser de Dios y, en consecuencia, el del hombre, entronca, en efecto, difícilmente con el planteamiento heideggeriano. Dicho en términos más concretos, y referidos directamente a la temática ético-moral: desde Heidegger cabe, ciertamente, hablar del Evangelio como interpelación, como llamada a vivir y actuar con autenticidad, pero no —o, al menos, no fácilmente— del Evangelio como norma moral, como luz que no sólo impulsa a adoptar una determinada actitud existencial, sino que ilumina respecto al contenido concreto del vivir y por tanto respecto a los actos a través de los cuales se expresan y constituyen las actitudes.

De ahí que la difusión de las ideas heideggerianas y su influjo en la teología moral contemporánea haya desembocado en episodios críticos. Dos merecen ser recordados. El primero hace referencia al pensamiento protestante de los años treinta y cuarenta, donde, en círculos cercanos a Barth y a Gogarten, dio origen a una ética de la situación en la que, entremezclándose elementos heideggerianos y luteranos, se excluía toda referencia a normas morales de alcance universal¹³. El segundo, más cercano a nuestros días, constituye el antecedente inmediato de la *Veritatis splendor*. Aunque tenga raíces en años anteriores, su inicio, o al menos el inicio de su manifestación o consolidación, se sitúa a finales de la década de 1960, en conexión,

¹³ Sobre esta ética de la situación —cuyo influjo alcanzó a algunos pensadores católicos a final de los años cuarenta y principio de los cincuenta— puede encontrarse una buena exposición sintética en G. ANGELINI, *Situación, Ética de*, en *Diccionario enciclopédico de Teología moral*, Madrid 1980, pp. 1022-1027.

en gran parte, con las polémicas en torno a la *Humanae vitae* y las tensiones que acompañaron al proceso de su recepción.

Dejando de lado el detalle de esa historia, y renunciando incluso a todo intento de describir pormenorizadamente las diversas posiciones¹⁴, vayamos directamente a una de las cuestiones más significativas en orden a comprender el movimiento de ideas al que nos estamos refiriendo: la distinción entre normas trascendentales y normas categoriales; entre normas que hacen referencia a actitudes básicas (generosidad, autenticidad, disponibilidad...), que encuentran aplicación en situaciones muy diversas entre sí e incluso, en ocasiones contrapuestas, y normas que dicen relación a comportamientos concretos, cuya general licitud o ilicitud se señala (obligación de cumplir un contrato o de restituir lo robado, licitud y valor de la limosna, ilicitud del adulterio o del aborto...).

Esta distinción, expresada en términos genéricos, es no sólo válida sino obvia: con una u otra terminología ha estado siempre presente en la reflexión ética. Todo depende, pues, del alcance que se le atribuya, y, más radicalmente, de los presupuestos de los que ese alcance derive. El contexto heideggeriano al que antes nos referíamos conduce, lógicamente, a colocar el acento en las normas trascendentales, más aún, a fundamentar en ellas, y sólo en ellas —o, al menos, primaria y radicalmente sólo en ellas—, la moralidad. Así ocurre, de hecho, en algunos de los autores que escribieron a finales de la década de los sesenta, provocando el debate ya mencionado.

¹⁴ Una síntesis de los diversos planteamientos formulados a lo largo de ese proceso, en L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Milán 1993, y, ya después de la *Veritatis splendor*, en E. MOLINA, *La encíclica «Veritatis splendor» y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo*, en "Scripta Theologica", 26 (1994) 123-154. Más datos en R. GARCÍA DE HARO, y I. DE CELAYA, *La sabiduría moral cristiana*, Pamplona 1986, 28-110 y 177-222; R. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology: 1965-1980*, Washington 1981; ID, "Moral Theology 1940-1989; an Overview", en *Theological Studies* 50 (1989), 3-24; D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, Roma 1990. Desde una perspectiva tanto doctrinal como histórica resulta de particular interés el conjunto de intervenciones que tuvieron lugar en un simposio restringido que la Congregación para la Doctrina de la Fe convocó en 1981 y en el que se expresaron con claridad las diversas posiciones; las relaciones fueron posteriormente publicadas: P.W. WERKER, (dir.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und umwandelbaren Geltung*, Düsseldorf 1982, y S. PINCKAERS, y P. PINTO DE OLIVEIRA, (dirs.), *Universalité et permanence des lois morales*, Friburgo (Suiza) 1986.

Formalmente la cuestión se planteó entonces —y continúa planteándose ahora— en torno a lo que se ha dado en designar como “absolutos morales”, es decir, en torno a la determinación de las normas a las que puede atribuirse un valor absoluto. Más concretamente, la discusión se suscitó cuando algunos autores afirmaron que sólo las normas trascendentales pueden tener valor absoluto; las categoriales serían, en cambio, relativas e históricas o situacionalmente condicionadas. Dicho con otros términos, cuando diversos autores sostuvieron que cabe, ciertamente, formular con valor absoluto imperativos que se refieran a las actitudes básicas de la persona (sé generoso, no seas injusto, no cometas acciones deshonestas...), pero, añadiendo, que no es posible en cambio formular normas con valor absoluto —y por tanto válidas siempre y en todo caso, es decir, sin excepción— con respecto a acciones determinadas. En este segundo nivel cabe —siempre según esta línea de pensamiento— formular normas, más aún, es necesario hacerlo en orden a la instrucción o formación moral, pero siendo conscientes de que se trata de normas no prescriptivas, sino orientadoras; normas, pues, que indican lo que ordinariamente vale y obliga, pero no lo que siempre y en todo caso se impone: las normas categoriales admiten siempre excepciones y la conciencia debe, por tanto, valorar la situación concreta y decidir en consecuencia.

Desde la perspectiva teológico-bíblica en que se planteó el debate, la conclusión que de ahí deriva puede formularse así: la parénesis evangélica, y la posterior predicación eclesial, son plenamente vinculantes sólo por lo que se refiere a las normas trascendentales; las eventuales indicaciones de orden categorial que en ellas se contengan orientan la conciencia, pero no la vinculan. Dicho con otros términos, el Evangelio impera a la conciencia actitudes y motivaciones últimas, decisivas, pero formales, y destinadas por tanto a ser concretadas en cada momento según los datos que aporte el desarrollo de las ciencias y el propio juicio personal, a los que corresponde la determinación del contenido material de los actos¹⁵.

¹⁵ Una amplia exposición de estas ideas en J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984, pp. 117-137 (Fuchs recoge aquí una conferencia pronunciada en 1981).

La discusión implicaba, además, otras consideraciones: la distinción entre bienes morales y bienes premorales, la referencia a las consecuencias como posible criterio objetivo para la valoración de los actos, etc. No parece sin embargo necesario referirse a ellas, ni tampoco seguir todas las incidencias del debate. Digamos sólo que los autores que acuñaron o defendieron los planteamientos arriba descritos, aspiraban a subrayar la seriedad de la moral evangélica y, a la vez, su adaptabilidad a la mutabilidad de los tiempos y de las circunstancias; resulta claro, no obstante, que todo planteamiento de ese estilo, al establecer no ya una distinción sino una separación o ruptura entre lo categorial y lo trascendental, abre la vía al subjetivismo moral, con las consecuencias que de ahí derivan. Ante ese hecho —o, si preferimos, como consecuencia de esa valoración— surgió la *Veritatis splendor*, a la que podemos ya volver a referirnos.

IV. El compromiso moral como expresión de la dignidad de la persona humana

Una de las preocupaciones centrales de la *Veritatis splendor* es, sin duda alguna, reafirmar la realidad de los absolutos morales y, en consecuencia, la existencia de —por expresarnos con su misma terminología— “actos intrínsecamente malos”, de tipos de comportamiento que nunca pueden ser realizados sin pecado, ya que implican, por sí mismos y necesariamente, una violación del bien y de la dignidad de la persona y, por tanto, un desorden y un mal que ni los buenos deseos ni las buenas intenciones pueden rescatar¹⁶.

Esta doctrina presupone, y la encíclica lo marca con claridad, que hay una conexión entre bondad, verdad y ser¹⁷, o, dicho en términos teológicos, que “el poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al hombre, sino a Dios”¹⁸. El hombre es, ciertamente,

¹⁶ Las referencias en ese sentido son numerosos en la segunda y la tercera parte de la encíclica: nn., 50, 52, 67, 79, 80, 81, 82, 83, 96, 97, 99, 104, 115; los textos centrales son los contenidos en los nn. 79, 80 y 82.

¹⁷ Este punto ha sido certeramente subrayado por J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética, de la mano de la «Veritatis splendor»*, en “Salmanticensis”, 41 (1994) pp. 38-43.

¹⁸ *Veritatis splendor*, n. 35.

dueño de sus actos y autor de su propio destino, pero no ya porque esté situado más allá del bien y del mal, sino, al contrario, porque está llamado a realizarse a sí mismo confrontándose con una verdad que le trasciende; más concretamente, con un Dios que, a través de la verdad que resuena en su conciencia, le interpela y convoca: la distinción entre el bien y el mal pertenece —repetámoslo— a Dios, de manera que el hombre no la crea, sino que la reconoce, y ello precisamente en la medida en que, por su razón, participa del conocer divino, de manera que, al conocer el bien, se encuentra situado ante Dios y puede entrar en comunión con El. La apertura de espíritu, la disponibilidad, la actitud de escucha, son, en este sentido, condición previa e indispensable para la radicación en el bien y, en consecuencia, para la realización de la persona.

Al hablar así, al insistir con fuerza en la objetividad del conocimiento moral y en la presencia, en el proceder humano, de un momento de pasividad, Juan Pablo II es consciente de estar oponiéndose a todos aquellos planteamientos, ampliamente difundidos en nuestra cultura desde la época del racionalismo, según los cuales es al hombre a quien, sin referencia alguna a instancias superiores, le compete establecer sus propios fines y, en consecuencia, es a la conciencia —sea la individual sea la colectiva— a la que corresponde determinar, por sí misma, lo bueno y lo malo. Pero es consciente a la vez —esta convicción aflora constantemente en sus reflexiones— de que al oponerse a esos planteamientos no está aherrojando al hombre, sino, al contrario, haciendo posible su plenitud, ya que el ser humano se realiza precisamente en la medida en que, saliendo de sí, entra en comunión con los demás y, en última instancia, con Dios, orientando en sintonía con esa posibilidad de comunión su vivir y el conjunto de sus decisiones.

Esa es, muy claramente, la razón por la que la *Veritatis splendor*, a la par que insiste en la realidad de los absolutos morales, del carácter indisponible e insoslayable de la ley moral, se esfuerza por situar esa insistencia en el contexto de una consideración vocacional de la existencia humana. El hombre no es tanto un ser conminado por los imperativos éticos, cuanto un ser llamado a la comunión interpersonal; de ahí que la encíclica comience precisamente con un largo capítulo destinado a hablar de la pregunta moral como pregunta sobre el sentido de la vida, del

encuentro entre el hombre y Dios y del seguimiento de Cristo, y reiterare después una y otra vez, a lo largo de todo el texto, esas perspectivas. Juan Pablo II procede, en suma, como ya antes apuntábamos, en plena continuidad con el moderno proceso de renovación de la teología moral, del que asume los postulados fundamentales: la inspiración bíblica, la radicación cristológica, la orientación personalista y teologal¹⁹.

Ambos aspectos —reivindicación de los absolutos morales y afirmación del valor vocacional de la existencia humana— deben, por lo demás, ser considerados contemporáneamente ya que, en la óptica de la *Veritatis splendor*, forman una unidad, de modo que se iluminan y clarifican el uno al otro. La perspectiva vocacional pone de manifiesto que las exigencias éticas no son imperativos abstractos o impersonales sino invitaciones que una libertad —la divina— dirige a otra libertad —la humana— haciendo así posible el encuentro, más aún, la compenetración. Los absolutos morales muestran a su vez el carácter concreto, comprometedor, de la llamada, que encuentra en la existencia de actos intrínsecamente malos una piedra de toque, que confirma y verifica su autenticidad.

Ciertamente, lo que nunca puede ser hecho sin pecado no es más que el comienzo de un camino que tiene como horizonte la perfección de la caridad. Y también ciertamente, y en otro orden de cosas, la interpelación divina puede manifestarse, y se manifiesta de hecho, incluso con radicalidad plena, en relación a otras muchas realidades. Pero ni una ni otra cosa quitan que la existencia de absolutos morales, de comportamientos que nunca pueden ser

¹⁹ Sobre el trasfondo teologal, cristológico y bíblico de la *Veritatis splendor*, ver G. DEL POZO, *Claves para la comprensión de la «Veritatis splendor»*, en *Carta encíclica «Veritatis splendor»*, Edice, Madrid 1993, pp. 21-30; I. BIFFI, *La prospettiva biblico-cristologica della «Veritatis splendor»*, en G. RUSSO, «*Veritatis splendor»*. *Genesis, elaborazione, significato*, Roma 1994, pp. 87-96 y R. TREMBLAY, *Gesú il Cristo, luce vera che illumina ogni uomo*, en AA.VV., «*Veritatis splendor»*. *Atti del convegno dei Pontifici Atenei Romani, 29-30 ottobre 1993*, Ciudad del Vaticano 1994, pp. 25-32. Para una información acerca de los comentarios sobre la encíclica y las reacciones que ha suscitado, además de las dos obras recién citadas, pueden consultarse: AA.VV., *Lettera encíclica «Veritatis splendor». Testo e commenti*, Ciudad del Vaticano 1994 (recoge los comentarios aparecidos en *L'Osservatore Romano*); J. WILKINS, (dir.), *Understanding «Veritatis splendor»*, Londres 1994; D. MIETH, (dir.), *Moraltheologie im Absseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Friburgo 1994; AA.VV., *Sobre la encíclica «Veritatis splendor»*, en «*Scripta Theologica»* 26 (1994), 123-219.

hechos sin pecado, constituya, como acabamos de decir, una verdadera piedra de toque de la autenticidad de las actitudes espirituales. En ellos —no sólo en ellos, pero sí muy claramente en ellos— se evidencia, en efecto, el carácter insoslayable de la exigencia ética: el hecho decisivo de que la distinción entre el bien y el mal está en poder de Dios, de modo que el destino humano se configura no en términos de pura decisión, sino de respuesta.

Ética y espiritualidad, compromiso moral y comunión con Dios, se reclaman y entrecruzan, en un proceso que hace posible su mutua perfección y el pleno despliegue de sus implicaciones, también histórico-culturales. Porque —subrayémoslo, reentroncando con las consideraciones con que iniciábamos este estudio— la existencia de los absolutos morales no sólo dice relación a la radicación teologal de la ética, sino también a la dignidad del hombre: los absolutos morales manifiestan y confirman en efecto que el hombre no debe ser nunca reducido a la condición de mera cosa, que el hombre —todo hombre— posee un valor que ninguna utilidad ni ningún deseo de eficacia autoriza a desconocer y, menos aún, a vulnerar. El totalitarismo —digámoslo de nuevo— encuentra su crítica radical y su obstáculo decisivo en la afirmación de la verdad del hombre; de una verdad —podemos añadir ahora, cerrando el círculo de nuestras consideraciones— que no admite subterfugios, como lo evidencia, precisamente, el hecho de que haya comportamientos que nunca, en ningún caso y bajo ningún pretexto, pueden ser aceptados.

De ahí la importancia, sin duda alguna espiritual, pero también cultural y política, de una figura a la que la *Veritatis splendor* dedica algunos de sus párrafos más vibrantes y sentidos: la del mártir²⁰. Hace ya algunos años Hans Urs von Balthasar dedicó una de sus obras, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, a mostrar que la autenticidad cristiana de una teología se comprueba o verifica en referencia al martirio, según que dé o no razón del martirio. Sin martirio efectivo puede haber, sin duda alguna, cristianismo, pero no lo hay, en cambio, si la posibilidad del martirio se excluye, es decir, si no se reconoce de modo real y existencialmente sincero que

²⁰ *Veritatis splendor*, nn. 90-94.

puede haber momentos en los cuales es necesario decir que no, aunque ese "no" cueste la vida.

Juan Pablo II viene a decir eso mismo en la *Veritatis splendor* en referencia a la teología moral y mostrando, como señalábamos hace un momento, las implicaciones tanto cristianas como culturales del martirio, ya que —son sus palabras— “en el martirio, como confirmación de la inviolabilidad del orden moral, resplandecen la santidad de la ley de Dios y a la vez la intangibilidad personal del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios”²¹. El mártir muestra de forma paradigmática y supremamente eficaz la trascendencia del valor y del destino. Habla, pues, no sólo de sí mismo, sino de la totalidad del género humano: la importancia histórica y cultural de su figura está en que remite, con radicalidad y fuerza supremas, a esas *grandes verdades* —la dignidad del hombre, su apertura a lo infinito y su llamada a lo eterno— a las que antes nos referíamos para decir que de su recepción vital y efectiva dependen el presente y el futuro. No es pues extraño que Juan Pablo II haya querido, ya hacia el final de la encíclica, evocar su figura, viendo en ella una síntesis vital de su mensaje. También desde este punto de vista la *Veritatis splendor* es, de principio a fin, coherente consigo misma y con las intuiciones de fondo sobre las que se fundamenta y estructura.

Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Apartado 170
E-31080 PAMPLONA
España

²¹ *Veritatis splendor*, n. 92. Para un comentario a este número, y los que le preceden, ver D. TETTAMANZI, *La morale e il rinnovamento della vita sociale e politica*, en AA.VV., «*Veritatis splendor*». *Atti del convegno dei Pontifici Atenei Romani* cit, pp. 72-96.