

Mikel de Viana

Antefitilo

“Veritatis Splendor”: una proposición estética de la moral (I)

El presente artículo es la primera de dos entregas en las que se analiza y comenta la última Encíclica de Juan Pablo II “Veritatis Splendor”. En esta ocasión, se ofrecen algunas claves de interpretación de la Encíclica en su conjunto. En el próximo número, la atención se centrará en la revisión de las corrientes teológico-morales puestas en discusión por la Encíclica (N. de la R.)

Veritatis Splendor es otro hito en el itinerario magisterial de Juan Pablo II, caracterizado por su convocatoria a las raíces últimas de la experiencia humana. El punto de partida de cada etapa en ese itinerario, ha sido el clamor radical del hombre contemporáneo que busca a tientas la plenitud y absolutez de vida existencial: la verdad, la bondad y la belleza. Nuevamente, Juan Pablo II recuerda al hombre de nuestros días que «siempre permanece en lo más profundo de su corazón la nostalgia de la verdad absoluta y la sed de alcanzar la plenitud de su conocimiento» (1). Esa nostalgia y sed de absoluto se han traducido a lo largo de la historia en preguntas fundamentales. Kant resumía su programa crítico para la conciencia moderna en el intento de responder a pocas preguntas: «¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?... ¿qué es el hombre?». No hay que llamarse a engaño: no son preguntas para filósofo... son interrogantes de todo hombre venido al mundo

A fines del s. XX, y a pesar de los más variados y osados intentos, el hombre no se libera de una profunda desazón y malestar que le replantea inevitablemente las eternas preguntas, y con particular urgencia la pregunta por el bien: «Ningún hombre puede

eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal?» (2).

RELATIVISMO Y ESCEPTICISMO ÉTICO DE LA MODERNIDAD

Pero uno de los rostros del drama de nuestra humanidad es la pérdida de las certezas valorativas: la conciencia del cambio histórico y de la diversidad cultural, tres siglos de individualismo liberal burgués, la omnipresencia de «lo técnico» con su obsesión por los medios y su despreocupación por los fines y los «¿por qué? y «para qué?» no pueden haberse producido en vano. La exaltación del subjetivismo que ha caracterizado a la modernidad tiene entre sus consecuencias la posibilidad del establecimiento del sujeto individual como horizonte valorativo para sí mismo y en algunos casos la renuncia escéptica a la posibilidad misma de afirmar algo como necesariamente valioso. Veritatis Splendor denuncia que el hombre de nuestro tiempo «abandonándose al relativismo y al escepticismo busca una verdad ilusoria fuera de la verdad misma» (1). Lo que está en juego es la concepción misma del hombre y del sentido de su existencia.

En el corazón de un mundo «light», en el centro de la incertidumbre del

«pensamiento blando» que ha renunciado a utopías y verdades firmes, Juan Pablo II desafía a toda un época proclamando sin titubeos que «la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre, en particular a sus interrogantes religiosos y morales, la da Jesucristo; más aún, como recuerda el Concilio Vaticano II, la respuesta es la persona misma de Jesucristo... «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (2).

RADICALIDAD REVELATORIA VS. COMUNICABILIDAD UNIVERSAL

Esta «radicalidad cristiana o revelatoria», que en lugar de partir de la universal plataforma de la racionalidad, a la que tiene acceso cualquier hombre —creyente o no—, se afianza en la Revelación cristológica y desde allí responde a los interrogantes humanos, es una característica del magisterio de Juan Pablo II que en buena medida le diferencia de los papas del último siglo.

En efecto, en el magisterio moral del último siglo, y muy especialmente en la Doctrina Social de la Iglesia, los papas prestaron especial atención a evidenciar racionalmente —es decir, con argumentos filosóficos y no inmediatamente teológicos, o al menos a partir de categorías absolutamente universalizables como las propias de la teología de la creación— el valor humanizante de sus enseñanzas. De ese modo, se tendía un puente de comprensión hacia todos los hombres, incluidos los no creyentes; y se intentaba una comunicación universal que pudiera servir de base al consenso para la construcción de un mundo más humano.

No debería pasar desapercibido que los destinatarios de **Veritatis Splendor** son «todos los obispos de la Iglesia Católica», en lugar de «todos los hombres de buena voluntad» como ha sido tradicional en documentos que se ocupan de cuestiones morales. No cabe duda de que la proyección universal de la misión salvífica de la Iglesia permite suponer que el mensaje de **Veritatis Splendor** pretende alcanzar



Karol Wojtyła inició su itinerario teológico con una tesis sobre san Juan de la Cruz, cumbre de la mística cristiana. La experiencia mística, tan ardua e infructuosamente trajinada por el intelecto, se abre sin embargo al acceso estético-contemplativo. Así como san Juan de la Cruz hace de la teología glosa posterior a su previa poesía mística, pareciera que Juan Pablo II en su magisterio ofrece reiteradamente como punto de partida el momento místico-contemplativo-estético.

a todos los hombres de buena voluntad, pero su «radicalidad revelatoria» y sus destinatarios intraeclesiales hacen pensar que la preocupación por la comunicación universal no ocupa el lugar más destacado. Este es un rasgo que llama la atención.

LAS RELACIONES ENTRE FE Y RAZON, VERDAD Y LIBERTAD

Hay otro rasgo que me parece al menos llamativo. No creo que se puede decir que la Encíclica «desconoce o se opone» a la razón; pero me parece que la amarra corto. En el intento de corregir una indebida autonomía de la razón que, prescindiendo del orden objetivo moral que encuentra en Dios su último fundamento, pretende darse a sí misma valores y normas, me parece que termina afectándose el equilibrio propio de las relaciones fe-razón en el tradicional Magisterio moral de la Iglesia.

En efecto, el principio subjetivo de la reflexión teológico-moral es la «razón iluminada por la fe». La fe, para ser abrazada en un acto libre, presupone y es precedida lógicamente por la «recta razón». De ese modo, se desarrolla una doble función mayéutica entre fe y razón: la fe plantea desafíos a la razón, que ésta a su vez enfrenta y resuelve gracias a la iluminación que le aporta la fe, al modo de «pistas» de respuesta; el horizonte último de las respuestas de la razón alcanza su sentido último por la fe. Fe y razón no son dimensiones aisladas ni autoestantes; y en este preciso contexto la fe aparece como

«obsequium humanæ rationi consentaneum» (DS 3009). En Splendor Veritatis, es la razón la que debe presuponer y ser precedida lógicamente por la fe.

La pregunta central es acerca del modo en que la fe ilumina a la razón: en qué modo la novedad de la predicación de Jesús es transferible, incluso para el no creyente, al nivel de la argumentación racional dotada de plausibilidad. La verdad moral en cuanto verdad de salvación no pierde su intrínseca racionalidad y tiene que encontrar consenso universal sin rebajar por ello al mensaje evangélico.

Tengo la impresión de que esta precedencia de la fe sobre la razón es consecuencia y analogía de la tesis central de la Encíclica: la libertad, para ser auténtica, ha de derivarse de la Verdad; depende de la verdad, y esa dependencia «ha sido expresada de manera límpida y autorizada por las palabras de Cristo: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32)» (34). «El hombre puede convertirse al bien sólo en la libertad». Pero, ¿qué libertad?... «La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre... Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral grave para cada uno de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida» (34).

No hay acceso a la libertad más que a partir de la verdad acerca del hombre. Por eso el terreno de la disputa para Splendor Veritatis es la antropología; son las visiones contemporáneas del hombre cargadas de subjetivismo e

individualismo que «interpretan de manera nueva la relación de la libertad con la ley moral, con la naturaleza humana y con la conciencia, y proponen «criterios innovadores de valoración moral de los actos. Se trata de tendencias que, aun en su diversidad, coinciden en el hecho de debilitar o incluso negar la dependencia de la libertad con respecto a la verdad...» (34).

HACIA LA ETICA POR LA ESTETICA TEOLOGICA

Pero esta afirmación de la precedencia de la verdad respecto a la libertad —y análogamente, de la fe respecto a la razón—, está desprovista de todo acento intelectualista. Es la Verdad de la Revelación, verdad sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo, que se constituye en piedra angular del edificio de la libertad —y análogamente, de la razón—.

El nombre de la Encíclica anuncia su talento. Es Dios mismo, la Verdad que fascina con su esplendor. Y la fascinación ante el esplendor es un momento estético más que intelectual. «Ante todo debemos mostrar el fascinante esplendor de aquella verdad que es Jesucristo mismo» (83). «Cristo «nos forma según su imagen —dice san Cirilo de Alejandría—, de modo que los rasgos de su naturaleza divina resplandecen en nosotros a través de la santificación y la justicia y la vida buena y virtuosa... La belleza de esta imagen resplandece en nosotros que estamos en Cristo, cuando, por las obras, nos manifesta-



Juan Pablo II lo que pretende es replantear el problema: la estatura de Cristo no es el hombre, sino que Cristo es la verdadera estatura del hombre.

Dicho técnicamente:

la antropología no es la clave de la cristología, sino que la cristología es la clave de la antropología.

mos como hombres buenos» (73).

La discusión de fondo es antropológica. La modernidad ha hecho todos los esfuerzos a su alcance para historizar y humanizar a Cristo; es como si se dijera a sí misma que la estatura de Dios es el hombre mismo. Independientemente de todo el bien que hemos recibido de esos intentos, tal vez allí se esconde un discreto ateísmo bien conocido a los maestros del espíritu: el hombre pretende que Dios venga donde él quiere. Me parece que Juan Pablo II lo que pretende es replantear el problema: la estatura de Cristo no es el hombre, sino que Cristo es la verdadera estatura del hombre. Dicho técnicamente: la antropología no es la clave de la cristología, sino que la cristología es la clave de la antropología.

En esta aproximación «estética» hay una novedad y una promesa. La novedad no es absoluta, porque desde san Agustín, al menos, se desprende una sólida tradición de fascinada contemplación estética de la Verdad Esplendorosa que es Dios mismo.

La dependencia de la libertad respecto a la verdad de la Revelación, que implica una análoga precedencia de la fe respecto a la razón, sin duda resulta un corsé estrecho para la racionalidad moderna. La libertad, despojada de sus pretensiones autonómicas se hace devotamente sumisa a la Verdad; y la razón, dejando de lado su actividad creativa-constructiva, se detiene fascinada en contemplación. Sin embargo, ¿no se está proponiendo aquí un acceso que trasciende los cauces convencionales del entendimiento, y se eleva por los derroteros de la estética?, ¿no estaremos escuchando un preludio a un Magisterio que se abre a la estética teológica anunciada por Hans Urs von

Balthasar? Aquí estaría la novedad.

La postmodernidad, desencantada de la razón y sus proyectos, parece que esperaría un nuevo lenguaje y un nuevo pensamiento de la teología. Tal vez, algunos de nosotros estamos todavía instalados en los modos de la razón de los modernos y fatigamos en la comprensión de lo que podría ser un tratamiento homeopático de la postmodernidad. Aquí sospecho que está la promesa.

DE LA CONTEMPLACIÓN A LA SABIDURÍA

La historia menuda tal vez puede aportar algún elemento adicional a la comprensión. Karol Wojtila inició su itinerario teológico con una tesis sobre san Juan de la Cruz, cumbre de la mística cristiana. La experiencia mística, tan ardua e infructuosamente trajinada por el intelecto, se abre sin embargo al acceso estético-contemplativo. Así como san Juan de la Cruz hace de la teología glosa posterior a su previa poesía mística, pareciera que Juan Pablo II en su magisterio ofrece reiteradamente como punto de partida el momento místico-contemplativo-estético.

Consecuentemente con este talante, el primer capítulo de la Encíclica es una rica y bella meditación de sabor sapiencial sobre el encuentro del joven rico con Jesús, en la versión de Mateo. En la pregunta del joven rico, Juan Pablo II reconoce la cuestión radical: «más que una pregunta sobre las reglas que hay que observar, es una pregunta de pleno significado para la vida... es, en última instancia, un llamamiento al Bien absoluto que nos atrae y nos llama hacia sí» (7). Y aquí se reafirma que a la pregunta trascendental sólo se

responde desde el esplendor divino: «Aquello que es el hombre y lo que debe hacer se manifiesta en el momento en el cual Dios se revela a sí mismo... «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19, 2)» (10); «... la respuesta a la pregunta... sólo puede encontrarse dirigiendo la mente y el corazón a Aquél que «sólo es el Bueno»: «Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10, 18; Lc 18, 19)... La bondad, «que atrae y al mismo tiempo vincula al hombre, tiene su fuente en Dios, más aún, es Dios mismo» (9).

«Sólo Dios puede responder a la pregunta sobre el bien porque Él es el Bien» (12). Y aquí está el fundamento último de ese orden moral entrañado en la pregunta. «Pero Dios ya respondió a esta pregunta: lo hizo creando al hombre y ordenándolo a su fin con sabiduría y amor, mediante la ley inscrita en su corazón (cf. Rm 2, 15), la «ley natural». Esta «no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios». Gracias a ella, conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Después lo hizo en la historia de Israel, particularmente con las «diez palabras», o sea, con los mandamientos del Sinaí...» (12).

LA LEY NATURAL: EL ROSTRO HUMANO DE LA VERDAD

La respuesta a la pregunta por el deber moral, por el bien y por el mal, está en el interior del mismo hombre: así como cada célula de un hombre lleva inscrito el código genético en el que se asienta su identidad inconfundible como viviente, análogamente, todo hombre que viene al mundo está «ordenado» hacia su plenitud y perfección, y ese es el «código» de su identidad moral. Es lo que la tradición cris-

La respuesta a la pregunta por el deber moral, por el bien y por el mal, está en el interior del mismo hombre: así como cada célula de un hombre lleva inscrito el código genético en el que se asienta su identidad inconfundible como viviente, análogamente, todo hombre que viene al mundo está «ordenado» hacia su plenitud y perfección, y ese es el «código» de su identidad moral. Es lo que la tradición cristiana ha denominado «ley moral natural», o simplemente «ley natural»

tiana ha denominado «ley moral natural», o simplemente «ley natural»

La ley moral natural consiste en las normas y criterios de la acción humana que proceden de la naturaleza específica del hombre. «Natural» no significa una imposición de la naturaleza fisiológica, ya que la ley moral siempre presupone, por definición, la mediación de la razón: «no es más que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios». «Natural» ha de ser entendido como aquello conforme a las exigencias de la naturaleza humana. Toca a la razón, comprendiendo (intuitivamente, por connaturalidad) las exigencias fundamentales, naturales del hombre, establecer y prescribir lo que le conviene hacer o evitar para realizarse plenamente como hombre (S. Th., I-II, qq. 94-95). La razón no «crea» autónoma o subjetivamente la ley, sino que la reconoce en la realidad misma del hombre donde ha sido inscrita por Dios. La razón la obtiene directamente de la naturaleza humana, examinado aquello por lo que el hombre tiene una inclinación natural y que, consecuentemente, acoge como bueno y traduce en acción (S. Th., I-II, q. 94, a. 2). La ley natural es absolutamente conforme al hombre en cuanto le aporta una guía segura para las propias decisiones y le muestra el camino de la propia realización mediante la obtención del fin que le es propio.

El principio supremo de la ley natural es: «haz el bien y evita el mal», que es para la ética lo que los primeros principios son para la metafísica, es decir, el fundamento de cualquier otra norma moral (ibid.). Se trata de una ley que no viene de fuera (no es heterónoma, que diría Kant), sino de la interioridad del hombre (y en este sentido, es autónoma: es la que la razón misma da

al hombre). No es fruto de arduas investigaciones o especulaciones, sino que su percepción es tan accesible que aparece casi de modo intuitivo.

ANTIGUA Y NUEVA ALIANZA

El Decálogo recoge el contenido fundamental de la ley natural, y si bien todo hombre tiene acceso intuitivo a las exigencias que contiene, la Enciclica citando al Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica recuerda que «los diez mandamientos pertenecen a la revelación de Dios. Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto, indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana»... «están destinados a tutelar el bien de la persona humana, imagen de Dios, a través de la tutela de sus bienes particulares... la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad y la buena fama» (13).

Por su parte, Jesús, al responder al joven rico, le recuerda el decálogo: «no pretende detallar todos y cada uno de los mandamientos necesarios para «entrar en la vida» sino, más bien, indicar al joven la «centralidad» del Decálogo respecto a cualquier otro precepto, como interpretación de lo que para el hombre significa «Yo soy el Señor, tu Dios» (13). La Nueva Alianza establecida por Jesús aporta al decálogo una adicional interiorización y radicalización de sus exigencias (cf. 13) que en la bienaventuranza supera cualquier interpretación legalista: las bienaventuranzas no tienen propiamente como objeto unas normas particulares de comportamiento, sino que se refieren a actitudes y disposiciones básicas de la

existencia y, por consiguiente, no coinciden exactamente con los mandamientos. Por otra parte, no hay separación o discrepancia entre las bienaventuranzas y los mandamientos... Estas son ante todo promesas, de las que también se derivan, de forma indirecta, indicaciones normativas para la vida moral. En su profundidad original son una especie de autorretrato de Cristo y, precisamente por esto, son invitaciones a su seguimiento y a la comunión de vida con Él» (16).

Este camino de perfección no es otra aventura humana, sino que requiere una libertad madura —que se reconoce y edifica en la Verdad—, y el don divino de la gracia. Y sin embargo, «Esta vocación al amor perfecto no está reservada de modo exclusivo a una élite de personas... porque es una radicalización del mandamiento del amor al prójimo» (18). El contenido de esta perfección es el seguimiento de Jesucristo... «No se trata aquí solamente de escuchar una enseñanza y de cumplir un mandamiento, sino de algo mucho más radical: adherirse a la persona misma de Jesús, compartir su vida y su destino, participar de su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre» (19). «El acto supremo de su pasión y muerte en la cruz, son la revelación viva de su amor al Padre y a los hombres. Este es el amor que Jesús pide que imiten cuantos le siguen... Esto es lo que Jesús pide a todo hombre que quiere seguirlo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16, 24)» (20). «Seguir a Cristo no es una imitación exterior, porque afecta al hombre en su interioridad más profunda... Inserido en Cristo, el cristiano se convierte en miembro de su cuerpo que es la Iglesia (cf. 1 Cor 12, 13.27)» (21).