

ASPECTOS FILOSÓFICOS Y TEOLÓGICOS EN LA RECEPCIÓN DE *EVANGELIUM VITAE*

JOSÉ LUIS ILLANES

Me corresponde tratar de las cuestiones filosófico-teológicas implicadas no directamente en *Evangelium vitae*, sino en el proceso de recepción de la encíclica. Resulta por eso oportuno —aunque a primera vista pueda parecer una digresión innecesaria— dedicar unos momentos a reflexionar sobre lo que connota o presupone un proceso de recepción en cuanto tal, es decir, visto en toda su generalidad y no directamente en referencia a la encíclica que inmediatamente nos ocupa.

1. LA RECEPCIÓN Y SUS DIMENSIONES

El substantivo «recepción» tiene, filológicamente, un significado preciso y claro: acto de recibir. Evoca, pues, una realidad rica e incluso compleja, en especial cuando se refiere a la acogida de documentos y declaraciones preñados de contenido. Desde una perspectiva eclesiológica y en referencia a actos emanados por la autoridad eclesiástica, indica el proceso a través del cual la comunidad cristiana recibe esos actos reconociendo que provienen de quien, en uno u otro grado, está particularmente asistido por el Espíritu Santo del que ella, como comunidad, vive y, en consecuencia, haciendo sincera y sentidamente suyas las decisiones o afirmaciones que contienen. Los procesos de recepción forman parte del ordinario vivir eclesial y el modo en que acontezcan, sin titubeos y casi instantáneamente en ocasiones, más lenta e incluso trabajosamente en otras, constituye un testimonio elocuente de los afanes o de los problemas que, en uno en otro momento, pueden incidir en la comunidad cristiana y afectar a su funcionamiento.

Desde una perspectiva sociológica el vocablo tiene una densidad mucho menor, pero no exenta de implicaciones. Indica en efecto el modo en que una

sociedad concreta —o, eventualmente, un conjunto de sociedades o incluso toda un área cultural— recibe una determinada acción o documento, desde un pronunciamiento legislativo hasta una novela o un programa de televisión. Proceso que, obviamente, no pone en juego las dimensiones teológicas que tiene la recepción como realidad eclesiológica, pero que ayuda a percibir qué ideales y valores dominan en esa sociedad o en ese conjunto de sociedades.

Las consideraciones que acabamos de esbozar tienen un especial relieve cuando nos encontramos, y eso acontece en el caso de *Evangelium vitae*, ante un acto de magisterio, es decir, no ante una decisión, sino ante un procedimiento que aspira a manifestar y transmitir una doctrina; más concreta y precisamente, una verdad. La recepción de un mandato —tanto positivo como negativo, es decir, tanto una orden como una prohibición— apela directamente a la obediencia. Los mandatos pueden, ciertamente, dar pie a cuestiones muy variadas: a dudas sobre la oportunidad de lo mandado o sobre la legitimidad de quien lo formula, a interrogantes sobre las razones que han llevado a optar por un concreto modo de actuar y no por otros también posibles, a problemas de conciencia que conduzcan a distanciarse de lo mandado o incluso a oponerse decididamente a su ejecución. Pero en todo caso, considerados en sí mismos, los mandatos, todo mandato apela directa y formalmente a la obediencia y en consecuencia a la voluntad, que es llamada a recibir la voluntad de quien manda y a ponerla por obra.

Un acto de magisterio se dirige en cambio, directa y formalmente, a la inteligencia, que es llamada a aceptar la verdad que ese magisterio le propone. También aquí intervienen otros factores, especialmente la pregunta acerca de la capacidad para testificar la verdad que posea la autoridad de la que el acto proviene: la competencia científica, en el caso de los diversos saberes humanos; la actuación conforme al ser que Cristo confirió a su Iglesia, en el caso de una decisión del magisterio eclesiástico. Pero todo ello, así como su eventual verificación en el caso de que se susciten dudas, es, en su esencia, previo a la recepción del acto magisterial y a lo que esa recepción implica. El acto de magisterio, todo acto de magisterio, se dirige —repetámoslo— a la inteligencia y reclama la aceptación de lo que ese acto proclama no de cualquier manera, sino precisamente en cuanto que expresa y transmite la verdad.

Esa aceptación puede acontecer de forma pacífica, sea porque la inteligencia del receptor del magisterio sintoniza ya previamente con la verdad que se le propone, sea porque, aun no dándose esa sintonía previa, su mente se abra dócil e inmediatamente a ella. En otras ocasiones —cuando la inteligencia se orientaba en una dirección diversa a lo que el magisterio propone y enseña— podrá requerir una verdadera conversión intelectual, e incluso una transforma-

ción radical del previo modo de pensar. En todo caso, la recepción de un acto de magisterio se consuma sólo cuando la propia y personal inteligencia se deja penetrar por entero por la verdad que ese acto propone y trasmite.

Dicho con otras palabras, la recepción de un acto de magisterio llega a plenitud sólo cuando quien recibe ese acto acoge su contenido tomándolo no sólo en su literalidad, sino incluyendo los presupuestos intelectuales que ese contenido connota. Estar en comunión con un maestro —en el caso que nos ocupa, con la Iglesia como maestra— es entrar en comunión con el universo intelectual desde el que ese maestro habla. De ahí la hondura antropológica y eclesial que todo proceso de recepción de un acto magisterial implica, especialmente si, como acontece en el caso de *Evangelium vitae*, estamos ante un acto de magisterio dotado de especial densidad.

2. LA RECEPCIÓN DE LA ENCÍCLICA *EVANGELIUM VITAE*

La aparición de *Evangelium vitae* suscitó pronto una amplia reacción en el mundo católico, y en la opinión pública en general. Desde una perspectiva teológico-científica no tardaron en aparecer artículos y comentarios, así como libros y números monográficos de revistas. Ya en el mismo 1995 la revista «Medicina e morale», publicación del Instituto de Bioética de la Università Cattolica del Sacro Cuore, sede de Roma, le dedicó un número monográfico, transformado en libro poco después, ya en 1996¹. Antes, es decir, todavía en 1995, y de nuevo en Italia, se había publicado un primer libro colectivo, coordinado por el titular de Bioética en la Pontificia Università Salesiana².

En marzo de 1996 apareció en España uno de los estudios más detallados dedicados a la encíclica: una amplia obra colectiva (unas 800 páginas) coordinada por Ramón Lucas, profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana y en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum³. Dos meses más tarde se celebró en Roma un Congreso Internacional convocado conjuntamente por el Pontificio Consejo para la Familia, el Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos y la Pontificia Academia para la Vida, cuyas actas fue-

1. E. SGRECCIA y D. SACCHINI (dirs.), «*Evangelium vitae* e bioetica. Un approccio interdisciplinare», Vita e pensiero, Milano 1996.

2. G. RUSSO (dir.), «*Evangelium vitae*». *Commento all'enciclica sulla bioetica*, Elle Di Ci, Torino 1995.

3. R. LUCAS LUCAS (dir.), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, BAC, Madrid 1996. En 1997 apareció la versión italiana, cuidada por R. Lucas y E. Sgreccia y publicada por la Libreria Editrice Vaticana.

ron publicadas en 1997⁴. El elenco se alargaría enormemente si de las obras colectivas pasáramos a los artículos de revistas especializadas, no sólo las dedicadas específicamente a la bioética o la teología moral, sino también las teológicas en general, las filosóficas, las jurídicas, etc.; singularmente en los dos países mencionados hasta ahora —Italia y España⁵—, pero también en otros, particularmente en los Estados Unidos.

La encíclica encontró eco no sólo en los ambientes católicos, lo que hemos hecho referencia hasta ahora, sino también —como es lógico, habida cuenta de su temática— en otros muchos ámbitos, comenzando por los medios de comunicación social, que le dedicaron glosas y comentarios ya desde el principio. Puede, sin embargo, decirse que *Evangelium vitae* no suscitó, por lo que a la recepción inmediata se refiere, un debate análogo al que en los años sesenta provocó la publicación de la Encíclica *Humanae vitae* o al que, sólo dos años antes de *Evangelium vitae*, en 1993, acompañó a la promulgación de otra de las encíclicas más importantes de Juan Pablo II: *Veritatis splendor*. Una de las razones de esa diferencia está, sin duda, en que el mundo teológico, y cristiano en general, compartía el principio sobre el que gira la encíclica —la ilicitud de todo atentado directo a la vida de un sujeto inocente—, aunque pudiera manifestar —y manifestó de hecho— dudas o vacilaciones en relación con las implicaciones de ese principio o, para ser más exactos, con su extensión a algunas de las actuaciones sobre las que la encíclica se pronunciaba.

Pero si lo que acabamos de decir es válido, en líneas generales, respecto a los ecos suscitados por la encíclica en el momento mismo de su publicación, no lo es en modo alguno en referencia a su efectiva recepción y consiguiente influjo en las costumbres y en las mentalidades. La *Evangelium vitae* ha encontrado y encuentra, en efecto, una fuerte oposición —manifestada en ocasiones abiertamente, otras en forma de desconocimiento buscado o provocado— no tanto en general cuanto por lo que se refiere a dos de sus pronunciamientos fundamentales: la condena del aborto y de la eutanasia. Juan Pablo II era consciente, y así lo declara al comienzo de la encíclica, de que, al publicarla y al proclamar con especial solemnidad la dos condenas mencionadas, no sólo afrontaba dos cuestiones de extrema gravedad, sino que incidía en uno de los nudos cruciales

4. «*Evangelium vitae*» e diritto - «*Evangelium vitae*» and law. *Acta Symposii Internationalis in civitate vaticana celebrati 23-25 maii 1996*, Libreria Editrice Vaticana, 1997.

5. Una síntesis y un análisis muy detallados de lo aparecido en este último país, en J.A. ROMERO MEDRÁN, *El valor inviolable de la vida humana. La recepción de «Evangelium vitae» en las revistas españolas de Teología*, tesis doctoral dirigida por el Prof. Augusto Sarmiento y presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en junio de 2004.

de la situación ideológica y moral contemporánea. Más aún, la realidad es que publica la encíclica para incidir en esa situación, y sabiendo que esa incidencia tendrá lugar sólo a través de un proceso largo y no exento de dificultades. El horizonte de luces y sombras que marca la presente civilización «debe hacernos a todos plenamente conscientes —son palabras textuales del Romano Pontífice— de que estamos ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la “cultura de la muerte” y la “cultura de la vida”». «Estamos —prosigue— no sólo «ante», sino necesariamente “en medio” de este conflicto: todos nos vemos implicados y obligados a participar, con la responsabilidad ineludible de elegir incondicionalmente en favor de la vida»⁶.

3. LA COMPRENSIÓN DE LA VIDA, ELEMENTO DETERMINANTE DEL VIVIR SOCIAL

En las frases de *Evangelium vitae* que hemos citado hace un momento, Juan Pablo II retoma un criterio de hermenéutica histórica al que se ha mantenido fiel a lo largo de todo su pontificado, desde la primera de sus encíclicas, la *Redemptor hominis*, hasta el último de sus escritos: el libro-entrevista *Memoria e identidad*. Aun siendo consciente —e incluso extremadamente consciente— de la presencia histórica de la negatividad, se ha distanciado siempre de toda visión maniquea o radicalmente pesimista de la historia, poniendo de manifiesto que, aunque el bien y el mal se entrecrucen a lo largo del acontecer, al bien le corresponde la primacía. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque el bien es la realidad originaria, de modo que el mal aparece como decadencia a partir de un bien que le antecede; y, además, porque el mal nunca puede prevalecer de manera absoluta, ya que Dios «ha impuesto límites al mal» —son palabras de *Memoria e identidad*—, de modo que el bien, aunque coartado o limitado, está siempre presente.

En coherencia con ese planteamiento evita cuidadosamente, sea en *Evangelium vitae* sea en el resto de su magisterio, identificar cultura contemporánea

6. *Evangelium vitae*, n. 28. Aunque no intenten, propiamente hablando, un balance de las reacciones ante la encíclica en los años posteriores a su publicación, pueden encontrarse datos al respecto en las actas de dos reuniones científicas celebradas para conmemorar los cinco años de su promulgación: la organizada por la Pontificia Academia para la Vida, en febrero de 2000 (*«Evangelium vitae» five years of confrontation with the society. Proceedings of the sixth assembly of the Pontifical Academy for Life*, Libreria Editrice Vaticana, 2001), y la organizada en mayo del mismo año por la Universidad Católica San Antonio, de Murcia (*Symposium Internacional de Bioética. A los cinco años de la «Evangelium vitae»*, Universidad Católica San Antonio, Murcia 2002).

con «cultura de la muerte», para presentar en cambio la presente coyuntura histórico-cultural como una coyuntura marcada por la «existencia de contradicciones»⁷, y, más concretamente, como un ámbito en el que «cultura de la muerte» y «cultura de la vida» se contraponen, y en el que el cristiano, en cuanto portador, por su fe, de un «evangelio», de «una buena nueva sobre la vida», está llamado a hacerse presente para testimoniar y difundir ese mensaje⁸. Las expresiones «cultura de la muerte» y «cultura de la vida» designan, pues, no dos estados culturales, sino dos mentalidades, mejor, dos modos de concebir la existencia humana y el conjunto del acontecer, con los proyectos, actuaciones y, eventualmente, realizaciones que derivan de ese modo de pensar⁹.

La primacía originaria o genética del bien, a la que hace un momento nos referíamos, implica que la «cultura de la vida» es, histórica y genéticamente, anterior a la «cultura de la muerte», que se presenta en consecuencia como el fruto de una decadencia o caída. No puede, pues, ser definida desde ella misma, sino desde la cultura de la vida, de la que se aparta para contradecirla. Lo que está en juego en nuestra cultura es, en suma, la comprensión misma de lo que significa el vivir, de modo que es en torno a esa comprensión como se juega la aceptación, o el rechazo, de la encíclica. Ahora bien, ¿qué es la vida y, más concretamente, la vida humana? Ésa es la pregunta que debemos formular, y a la que debemos responder, si aspiramos a captar las cuestiones filosófico-teológicas implicadas en *Evangelium vitae* y en el proceso de su recepción¹⁰.

Réal Tremblay ha propuesto como vía para una comprensión del mensaje de la *Evangelium vitae*, distinguir entre tres conceptos o niveles de la vida: la vida física o corporal, la vida espiritual y la vida cristiana en cuanto que participación de la vida divina¹¹. Aun reconociendo la validez de esa distinción de planos, tal

7. *Evangelium vitae*, nn. 18 y 69; la expresión aparecía ya en *Redemptor hominis*, nn. 16-17.

8. Sobre este punto, ver lo que hemos escrito en «La vida, substancia y meta de la historia. La «Evangelium vitae» en el contexto de la coyuntura cultural contemporánea», en *Scripta Theologica* 28 (1996) 737-758 (recogido en *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1997).

9. Sobre la expresión «cultura de» en Juan Pablo II, ver G. MIRANDA, «Cultura de la muerte: análisis de un concepto y de un drama», en R. LUCAS LUCAS (dir.), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, cit., 230 ss.

10. Para no complicar la exposición hablaremos, como suele hacerse ordinariamente, de vida. No queremos sin embargo dejar de advertir, ya desde ahora, que nuestro referente —y el de la *Evangelium vitae*— no es «la vida» considerada como una realidad abstracta, sino «el ser concreto que vive». Es ese ser el que está dotado de una vocación y de una dignidad, que reclaman servicio, valoración y respeto plenos.

11. Cfr. R. TREMBLAY, «Cristo, “evangelio de la vida”», en R. LUCAS LUCAS (dir.), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, cit., 358.

vez sea preferible seguir un itinerario diverso, más descriptivo, partiendo del significado obvio y primario de la palabra vida; más concretamente, de la realidad empírica que connotamos cuando se afirma de alguien o de algo que está vivo.

Estar vivo implica estar presente, y estarlo dotado de una fuerza interior que permite actuar partiendo desde el propio interior. A diferencia de los seres inanimados, que son impulsados o arrastrados por las fuerzas inmanentes a la naturaleza, los seres vivos poseen un dinamismo interior que les capacita, en cuanto individuos concretos, para desencadenar procesos o, según los casos, para adaptarse a los procesos que otros seres han provocado. En el amplio contexto de la vida, la vida humana posee una radical singularidad. El ser humano no sólo vive, sino que sabe que vive. Y, al saber que vive, se advierte comprometido con el vivir, afectado por el vivir, hasta el extremo de percibir que el vivir no es algo que le adviene sino que le constituye. El hombre no es un ser que, existiendo previamente, recibe en un momento posterior el don de la vida, sino alguien en quien ser y vivir forman una sola cosa. De ahí que su conciencia tienda espontáneamente a excluir la posibilidad de que, aunque desaparezcan las manifestaciones empíricas de la vida, cese también la vida en cuanto tal. Y, en consecuencia, que se interrogue incesantemente sobre sí mismo, hasta desembocar en esas preguntas radicales a las que *Fides et ratio* se refiere para poner de manifiesto su presencia en todas las culturas: «¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿porqué existe el mal?, ¿que hay después de esta vida?»¹².

La vida humana está, en suma, abierta al sentido; más aún, se entiende y define desde el sentido. Vivir, en el hombre, no es mero hecho, un mero estar ahí, sino un estar ahí acompañado por la pregunta sobre el sentido; más aún, con la advertencia, en uno u otro grado, de la realidad del sentido. Cabe en efecto aplicar aquí lo que Pascal, con frase de clara raigambre agustiniana, afirmara en referencia a Dios: no me buscaríais, si no me hubierais encontrado¹³. No nos interrogaríamos sobre el sentido, si no fuéramos conscientes, al menos de modo latente y confuso, de la realidad y centralidad del sentido. La historia humana, tanto la individual como la colectiva, testifican la perenne vigencia y, por así decir, la inexorabilidad de la afirmación del sentido. A la vez que dejan constancia de las vicisitudes, dudas e incluso negaciones que han acompañado y acompañan a esa afirmación.

En un contexto distinto del que ahora nos ocupa, aunque en parte relacionado —los debates que precedieron a la promulgación en 1948 de la decla-

12. *Fides et ratio*, n. 1.

13. Cfr. B. PASCAL, *Pensamientos*, n. 555 (ed. Brunschvicg); entre los numerosos textos agustinianos en esa línea, citemos dos: *Confesiones*, V, 2; *Sermo* 34, 1-3 (CCL 41, 424).

ración universal de los derechos humanos—, Jacques Maritain se preguntaba cómo era posible que personas con planteamientos ideológicos tan diferentes como los que estaban presentes en las Naciones Unidas pudieran llegar a una declaración común de derechos humanos. Sin excluir el influjo de motivaciones coyunturales, incluso oportunistas y poco sinceras, el filósofo francés defendió que había algo más: la apertura de la inteligencia humana a la verdad, que lleva a advertir, de forma directa y como espontánea, las realidades fundamentales. Ciertamente —añadía— esa advertencia espontánea reclama una fundamentación. De ahí que esté expuesta a vaivenes y a riesgos, ya que el paso a la fundamentación pone en juego todo un conjunto de conocimientos y convicciones que pueden dotar de solidez a la advertencia primera, pero también hacer que entre en crisis e incluso que se desvanezca¹⁴.

Esas consideraciones pueden contribuir a dar razón de la paradoja que hace un momento apuntábamos: la inexorabilidad de la pregunta sobre el sentido y la posibilidad de su negación. El proceder de la inteligencia en orden a la fundamentación de la legitimidad de la pregunta sobre el sentido de la vida —y a la plena validez de una contestación positiva a esa pregunta—, puede llevar en efecto a su efectiva fundamentación, dando así origen a una profunda, consciente y coherente valoración de la vida y, por tanto, a una cultura de la vida. Pero la inteligencia puede también equivocarse el camino, y, en consecuencia, dudar del valor de la vida, hasta desembocar, si llega hasta el extremo, en una cultura de la muerte.

No sería difícil recorrer la historia del pensamiento humano, desde Laotse hasta Confucio o Buda, desde Platón y Aristóteles hasta Leibniz o Kant, por citar sólo algunas figuras significativas, para encontrar testimonios en favor de la realidad del sentido de la vida. No parece necesario. Ni tampoco lo es proceder a un análisis detenido de los presupuestos teóricos que la afirmación del sentido connota: la espiritualidad del ser humano, cuyos actos connaturales y específicos —conocer y amar—, aun estando profundamente imbricados en la corporalidad y en la historia, trascienden al espacio y al tiempo; la condición de persona; la libertad en virtud de la cual, el hombre, aun situado en el hoy y en ahora, asume el pasado y se proyecta hacia el futuro, más aún, hacia lo eter-

14. Maritain se planteó esta cuestión en una conferencia pronunciada en México en noviembre de 1947 («La voie de la paix», en *Oeuvres complètes*, t. IX, 147 ss.), y continuó sus reflexiones en *Man and the State*, Chicago 1951 (trad. francesa: *L'homme et l'état*, Paris 1953; en *Oeuvres complètes*, t. IX, 567 ss.). Hemos tenido ocasión de comentar esa conferencia en «Verdad y convivencia cívica», en AA.VV., *Ética y Teología ante la crisis contemporánea. Actas del I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1980, 491-500.

no. Todo ello, y otros puntos que pudieran mencionarse, serán objeto de algunas de las ponencias y diálogos que se sucederán a lo largo del Simposio, por lo que no me corresponde a mí tratarlos.

Conviene, en cambio —hablando, como lo estamos haciendo, de *Evangelium vitae*—, señalar que la fe cristiana asume la cuestión del sentido, dotándola de plena y radical fundamentación. La fe cristiana afirma, en efecto, que la vida es fruto de una llamada a la vida que, envolviendo la voluntad de los padres —y en ocasiones superando lo que de deficiente pueda haber en esa voluntad—, tiene su referente último en la voluntad de Dios. Dios llama a la vida, y lo hace en virtud de un amor que no sólo la dota de sentido, sino que desvela la fisonomía acabada —la magnitud— de ese sentido y garantiza su realidad. A la luz de la consideración del hombre como ser creado a imagen de Dios y llamado a participar del don de la filiación divina «alcanza —digámoslo con palabras tomadas directamente de la encíclica— su culmen la verdad cristiana sobre la vida. Su dignidad no sólo está ligada a sus orígenes, a su procedencia divina, sino también a su fin, a su destino de comunión con Dios en su conocimiento y amor»¹⁵.

La vida humana es don divino. Y don —reiterémoslo, retomando a un nuevo nivel consideraciones ya antes esbozadas— que hace ser, don que no sólo se identifica con el ser, sino que manifiesta la plenitud a la que ese ser está llamado. Ser hombre es haber recibido —y estar recibiendo— de manos de Dios el don de la vida, de una vida que, conferida en el tiempo, es, en virtud de la gracia, vida eterna, vida que ya hoy y ahora trasciende el tiempo, puesto que proviene de Dios, pone en relación con el vivir de Dios y se abre a la eternidad¹⁶. De ahí que la vida humana, considerada en toda su amplitud y riqueza, posea un valor absoluto, por razón tanto de su origen como de su destino. Y ello en todo momento y en toda situación.

El hombre puede poner legítimamente en juego aspectos de su vida, e incluso su vida temporal —es decir, su existir hoy y ahora sobre la tierra—, pero sólo por graves y profundas razones: su vida no es suya, sino don que le ha sido dado, y al que debe ser fiel, a fin de llegar así a vivir en plenitud. Y los demás hombres deben, siempre y en todo momento, respetar la vida, reconocerla como patrimonio inviolable de todo ser humano, renunciando a todo atentado directo contra ella y procurando su expansión, su desarrollo y su mejora. También la vida de la persona enferma, desvalida o debilitada. También la

15. *Evangelium vitae*, n. 38; el pasaje forma parte del capítulo segundo de la encíclica, que conviene ver por entero.

16. Ver sobre este punto las consideraciones de R. SPAEMAN, «On the anthropology of the Encyclical “*Evangelium vitae*”», en «*Evangelium vitae*» five years of confrontation with the society, cit., 437 ss.

de la persona depravada, ya que incluso en ese caso —y más allá de las medidas legales que en algún caso pueda ser legítimo adoptar— subsisten en el hondón de la persona una capacidad de bien y una dignidad, que en ningún caso es legítimo desconocer.

4. DE LA CULTURA DE LA VIDA A LA CULTURA DE LA MUERTE

La «cultura de la vida» presupone y connota cuanto acabamos de decir, ya que no es otra cosa que el modo de pensar que brota de la asunción consciente del valor de la vida que la razón da a conocer y que la fe confirma, con las consecuencias e implicaciones, también sociales, que de ese modo de pensar derivan. La «cultura de la muerte» es, en cambio, el modo de pensar, la forma de entender la existencia —la propia y la ajena— que deriva del oscurecimiento u olvido de ese valor; oscurecimiento y olvido que llegan a su culmen cuando la inteligencia niega la realidad de Dios o pone entre paréntesis su existencia. «En la búsqueda de las raíces más profundas de la lucha entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte” (...) es necesario —leemos en *Evangelium vitae*— llegar al centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: el eclipse del sentido de Dios y del hombre, característico del contexto social y cultural dominado por el secularismo», ya que «cuando se pierde el sentido de Dios también el sentido del hombre queda amenazado y contaminado»¹⁷.

Las frases que acabamos de considerar nos sitúan ante el punto álgido del diagnóstico formulado por Juan Pablo II. Pero no conviene olvidar que están precedidas por otras en las que el Romano Pontífice esboza las etapas del itinerario del que la situación descrita sería la culminación. La cultura de la muerte es, en efecto, a los ojos de Juan Pablo II, fruto de un proceso en cuya génesis y desarrollo destacan tres factores:

a) la «mentalidad que, tergiversando e incluso deformando el concepto de subjetividad, sólo reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena o, al menos, incipiente autonomía y sale de situaciones de total dependencia de los demás»; en suma, la identificación entre vida y conciencia refleja;

b) «un concepto de libertad que exalta de modo absoluto al individuo, y no lo dispone a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro»;

c) el desconocimiento positivo por parte de esa libertad de «su vínculo constitutivo con la verdad»¹⁸.

17. *Evangelium vitae*, nn. 21-22.

18. *Evangelium vitae*, n. 19.

En *Memoria e identidad*, publicado recientemente pero fruto de unas conversaciones mantenidas en el verano de 1993 y por tanto poco anterior, en su substancia, a la Encíclica *Evangelium vitae*, Juan Pablo II subraya especialmente la importancia de este tercer factor, colocando la génesis de la crisis contemporánea en la revolución intelectual que tuvo lugar con el racionalismo y adquirió forma socio-cultural con la ilustración. A través del periplo cultural que, iniciado en el siglo XVII, se desarrolló en los sucesivos, parte importante de la intelectualidad europea puso en duda esa apertura de la mente humana al ser de las cosas que había afirmado decidida y sin ambages toda la tradición filosófica, y postuló, en cambio, la primacía del pensar sobre el ser. Desde ese momento, el hombre quedaba encerrado en el interior de su propias construcciones, y el «límite impuesto por Dios al mal» gracias a la apertura de la mente a la verdad y el bien, tendía a desdibujarse e incluso a desaparecer¹⁹.

De ahí la aparición de ideologías y sistemas totalitarios —expresión todos ellos de la afirmación de un poder que no reconoce límites—, con la secuela de violencias, dramas y tragedias que los han seguido. De ahí también el nihilismo y el subjetivismo individualista que subyacen a la cultura de la muerte tal y como se manifiesta en el momento presente, es decir, en el contexto concreto en el que se sitúa la Encíclica. Una cultura de la muerte, la que conocemos en nuestros días, que no adopta violencias análogas a las del pasado, pero que, por otros caminos —en ocasiones menos drásticos, pero no menos opresores—, promueve actitudes y comportamientos igualmente negativos, como lo manifiestan algunas de sus implicaciones, de entre las que caben destacar dos, ambas mencionadas por *Evangelium vitae*.

a) La vanificación o anulación de la conciencia de sentido y, en consecuencia, la del valor de la vida y, por tanto, la de su inviolabilidad. La vida deja de valer por sí misma (por la trascendencia que implica y a la que abre), para ser valorada sólo por referencia a los bienes y satisfacciones que hoy y ahora produce. En otras palabras, la vida, en cuanto tal, es reducida a mero hecho, valorado sólo por la «calidad de vida» que en uno u otro momento permita alcanzar, de manera que, en el supuesto de que no se alcance el umbral de calidad que se desea, se convierte en una carga insoportable, frente a la que el recurso a la muerte se presenta como solución legítima e incluso lógica y obligada²⁰.

19. Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Ed. La esfera de los libros, Madrid 2005, 27 ss.

20. Sobre el concepto de calidad de vida y, más concretamente, sobre la mutación radical que implica la sustitución del concepto de valor de la vida por el de calidad de vida —la expresión calidad de vida, puede ser manejada en otros contextos y sin esas implicaciones—, ver el artículo de Spaemann ya citado (nota 17) y L. MELINA, «Linee

b) La atribución al sujeto humano de un poder omnímodo sobre la vida, no sólo la propia, sino también la de los demás en la medida en que, carente de valor en sí, deje de ser válida, útil, a juicio del sujeto que se atribuye la capacidad de decidir sobre su valor y sobre su utilidad. Ya no es Dios sino el hombre el dueño de la vida, de modo que decide sobre ella no un amor —el divino— que no conoce límites y que, en su omnipotencia, puede sacar de los males bienes, sino una voluntad falible y, lo que es más, expuesta a la egolatría y al egoísmo²¹.

Lo que caracteriza a la cultura de la muerte no es el hecho de que se atente a la vida humana, ni tampoco el que en ocasiones alguien llevado por el egoísmo o la desesperación recurra al aborto o al suicidio, sino que uno y otro acto dejen de ser vital y socialmente considerados como males y como dramas, para ser presentados —«por primera vez en la historia de la humanidad»²²— como derechos, como manifestaciones plenamente legítimas de la libertad. Se trata —*Evangelium vitae* lo afirma con claridad— de una radical inversión de valores. Y, en consecuencia, una mentalidad, un modo de pensar, cuya superación reclama una conversión igualmente radical. La recepción de la Encíclica *Evangelium vitae* se juega, en suma, en referencia al concepto de vida y a sus implicaciones. Todos los demás problemas giran, a fin de cuentas, en torno a esa cuestión a la vez emblemática y decisiva.

José Luis ILLANES
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

antropologiche di “*Evangelium vitae*”, en «*Evangelium vitae*» e bioetica. *Un approccio interdisciplinare*, cit., 36 ss.

21. Sobre Dios como señor de la vida, ver *Evangelium vitae*, nn. 39-40, 46-47 y 53-55; un comentario en G. DEL POZO, «Dios Creador y Señor de la vida humana», en R. LUCAS LUCAS, (dir.), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium vitae»*, cit., 315 ss.

22. C. CAFFARRA, «Veritatis splendor - *Evangelium vitae*: il destino del uomo», en «*Evangelium vitae*» e diritto - «*Evangelium vitae*» and law, cit., 34.