

LA VIDA, SUBSTANCIA Y META DE LA HISTORIA

La *Evangelium vitae* en el contexto de la coyuntura cultural contemporánea

JOSÉ LUIS ILLANES

Analizar un documento, reflexionar sobre él y a partir de él, implica interrogarse acerca de su contenido y de su finalidad, acerca del mensaje que transmite y del por qué y para qué lo transmite. En relación con la *Evangelium vitae* la primera pregunta tiene fácil respuesta: la encíclica quiere transmitir, como indican las palabras iniciales que le sirven de título, un evangelio sobre la vida, es decir, una buena noticia referente a la vida, e incluso un canto a la vida, proclamado por quien, como Juan Pablo II, puede entonarlo de forma no banal o ingenua, sino sentida y profunda, con la autenticidad y la credibilidad que le otorgan el hecho de haber experimentado la vida en sus variadas facetas, también las dramáticas.

Ahora bien, ¿por qué lanzar ese mensaje, y precisamente ahora, a mediados de la década de los noventa, cuando se aproxima ya el comienzo del tercer milenio, con cuanto esa fecha evoca, en general y particularmente para Juan Pablo II? Este interrogante admite una primera respuesta, remitiendo —como lo hace la propia encíclica en uno de sus números iniciales¹— a la crónica de su elaboración: el Consistorio de Cardenales que tuvo lugar a primeros de abril de 1991 y en el que se solicitó la publicación de un documento que reafirmara el valor de la vida; la carta que poco después, el 19 de mayo, envió Juan Pablo II al episcopado mundial manifestando que acogía esa petición y solicitando pareceres, sugerencias y propuestas que contribuyeran a la preparación del futuro documento; el trabajo de las comisiones que fueron preparando el texto y sus sucesivas

1. Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, n. 5.

redacciones; las orientaciones y aportaciones del propio Juan Pablo II, cuyo pensamiento y cuya personalidad marcan profundamente la totalidad de la encíclica, tanto su contenido como su estilo y su método².

Esa crónica, aun ofreciendo datos reales, no constituye, sin embargo, en modo alguno, una respuesta acabada a la pregunta que antes formulábamos. El porqué de la encíclica no queda explicando remitiendo a la propuesta del Consistorio de Cardenales de 1991 y a cuanto le siguió, puesto que, para dar razón de ese conjunto de hechos, habría que preguntarse, además, por qué hizo esa propuesta el Consistorio de Cardenales y sobre todo por qué Juan Pablo II decidió acoger la petición del Consistorio. La realidad es que la *Evangelium vitae* tiene raíces profundas en el precedente magisterio del actual Romano Pontífice. Por su título, evoca de forma inmediata tanto la encíclica *Humanae vitae*, proveniente de un Pontificado anterior, el de Pablo VI, pero que Juan Pablo II ha confirmado repetidas veces³, como la Instrucción *Donum vitae*, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, pero con expresa aprobación pontificia⁴. Por su inspiración de fondo y por su contenido entronca también, e incluso especialmente, con la doctrina y los diagnósticos histórico-culturales contenidos en la *Veritatis splendor*⁵ y en la *Centesimus annus*⁶ y en otros documentos anteriores, hasta llegar la primera de sus encíclicas: la *Redemptor hominis*.

2. Información sobre la sesión del Consistorio cardenalicio puede encontrarse en «Documentation catholique» 2028 (19-III-1991) 473-483 y 498-499 y en «Ecclesiae» 2523 (1991) 564-565 y 2525 (1991) 647-651; el texto de la posterior carta de Juan Pablo II, en «Documentation catholique» 2033 (4-VIII-1991) 726-727 y en «Ecclesiae» 2538 (1991) 1148.

3. Entre otros textos mencionemos, en primer lugar, la Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, nn. 29 y 32, donde califica a la *Humanae vitae* de documento «verdaderamente profético», e, inmediatamente después, las alocuciones que dedicó a comentar esa encíclica durante el verano y el otoño de 1984, desde el 11 de julio al 21 de noviembre (estas alocuciones, que constituyen la última parte de las dedicadas en total a la «teología del cuerpo», pueden encontrarse en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII-2, correspondiente al año 1984). Citemos también el discurso pronunciado el 14-III-1998 ante un congreso organizado para celebrar los veinte años de la encíclica paulina, en el que, al señalar la posibilidad de una deriva que, a partir de la mentalidad anticonceptiva conduce a la mentalidad anti-vida, establece relación entre las cuestiones abordadas la *Humanae vitae* y la problemática con la que se enfrenta la *Evangelium vitae* (puede encontrarse en AAS 80, 1988, 1323-1325).

4. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, 22-II-1987 (AAS 80, 1988, 70-102).

5. Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, nn. 95-101 especialmente.

6. Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991 particularmente su capítulo quinto.

«El hombre actual —afirmaba en este documento programático— parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento, por las tendencias de su voluntad. (...) El hombre vive cada vez más en el miedo. Teme que sus productos, naturalmente no todos y no la mayor parte, sino algunos y precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de su iniciativa, puedan ser dirigidos de manera radical contra él mismo; teme que puedan convertirse en medios e instrumentos de una destrucción inimaginable, frente a la cual todos los cataclismos y catástrofes de la historia que conocemos parecen palidecer»⁷

Desde el comienzo de su pontificado Juan Pablo II manifiesta ser consciente de que ha accedido a la Sede de Pedro y, por tanto, a la máxima responsabilidad en la Iglesia Católica en un momento en el que la humanidad se ve enfrentada a una crisis, entendiéndose por crisis lo que el vocablo significa según el sentido original de la palabra griega: coyuntura en la que están en juego cuestiones vitales, en la que, según la posición que se adopte, se decide el rumbo de los acontecimientos futuros. De ahí su constante tendencia a analizar los presupuestos y las raíces últimas de los sucesos hasta llegar, a la luz de la experiencia y de la fe, a diagnósticos que contribuyan a orientar válidamente la acción.

A medida que han ido pasando los años esa atención de Juan Pablo II a la historia se ha ido haciendo cada vez más intensa, y su valoración del acontecer cada vez más tensa y preocupada, como si percibiera que la crisis estuviera acercándose a su momento álgido y reclamara, en consecuencia, actitudes cada vez más decididas. La *Centesimus annus*, de 1991, constituye a este respecto un hito decisivo. La encíclica está escrita en un momento de euforia mundial, apenas un año después de los acontecimientos de 1989 —a los que dedica un capítulo— y de la conciencia de liberación y las expectativas de plenitud que los acompañaron. La caída del muro de Berlín, el hundimiento de la dictadura soviética sobre el Oriente europeo, la superación de la división del mundo en dos bloques y la difusión de ámbitos de libertad que desde Occidente se extendían al Oriente, produjeron la impresión de que se entraba en una época nueva en la que todo estaba destinado a ir bien.

La encíclica refleja ese ambiente, con el optimismo, la alegría y las ilusiones que lo caracterizaron, pero, en más de un momento y con abso-

7. Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 15.

luta claridad —piénsese, por ejemplo, en los números destinados a subrayar la necesidad de una fundamentación moral de la vida democrática⁸—, Juan Pablo II manifiesta claramente que, a sus ojos, el hundimiento del llamado «socialismo real» no representaba, en modo alguno, la desaparición del único obstáculo que impedía el progreso histórico, sino tan sólo un episodio, sin duda alguna de trascendental importancia, pero episodio al fin y al cabo, de un proceso histórico que, para llegar a puerto, necesita ir más allá. El marxismo no es un islote en la cultura de Occidente. La liberación que implica la caída del muro de Berlín y los acontecimientos que la precedieron y siguieron será, por eso, ilusoria y dará entrada a tensiones nuevas e incluso mayores, si las posibilidades culturales abiertas por el resquebrajamiento del imperio soviético y por el descrédito intelectual del marxismo no dan lugar a una reflexión en profundidad sobre nuestra civilización, ya que en esa civilización operan fermentos de crisis —ahora no en el sentido griego sino en el vulgar del vocablo— de los que el marxismo ha sido sin duda una manifestación importante, pero no la única.

No enfrentarse con ese problema, apartar de él la atención y abstenerse de toda reflexión crítica a ese respecto, en otras palabras, atribuir el *gulag* y las demás manifestaciones de barbarie en que incidió la dictadura soviética a factores circunstanciales o a meros accidentes históricos sin aspirar a detectar sus raíces intelectuales últimas, es exponerse, e incluso condenarse, a cerrar en falso la situación cultural presente; de modo análogo a como, hace cincuenta años, gran parte de la intelectualidad occidental cerró en falso la herida abierta por el nazismo y sus campos de concentración y exterminio —desde Auschwitz a Wirkenau—, atribuyéndolos a un estallido de irracionalidad que había que condenar, pero sin interrogarse a fondo sobre sus antecedentes y, en especial, sin interrogarse sobre aquellos antecedentes que podrían llevar a una crítica de los propios planteamientos.

La *Veritatis splendor* y, aún más netamente, la *Evangelium vitae* aspiran, en cambio, a impulsar esa reflexión crítica. La *Veritatis splendor*, enfrentándose con el relativismo ético y con el nihilismo existencial que de él deriva. La *Evangelium vitae*, prosiguiendo el análisis del nihilismo y de sus repercusiones existenciales, concretamente su repercusión en lo que es tal vez su manifestación a la vez más consecuente y más dramática: la promoción de una «cultura de la muerte». Uno y otro documentos constituyen, en ese sentido, puntos de referencia decisivos para comprender la acti-

8. Enc. *Centesimus annus*, nn. 46-47.

tud de Juan Pablo II y, en diálogo con él, enfrentarnos con nuestro presente. Acerquémonos con esta óptica al segundo de ellos, la *Evangelium vitae*, que es el que ahora nos ocupa⁹, partiendo para ello del rasgo que acabamos de apuntar: la consideración de la civilización actual como civilización amenazada por la difusión de una «cultura de la muerte».

La «cultura de la muerte» y sus raíces intelectuales

La expresión «cultura de la muerte» aparece en el primero de los capítulos de la *Evangelium vitae*, reapareciendo luego en numerosas ocasiones¹⁰. En ese primer capítulo, de tono entre sociológico y valorativo, Juan Pablo II hace referencias a las amenazas y atentados contra la vida presentes en la coyuntura cultural contemporánea: guerras, hambre, violencia, matanzas, genocidios... La enumeración es amplia y hecha con tono severo. No es, sin embargo, ese dato sociológico lo que atrae especialmente su atención y lo que le lleva a hablar de «cultura de la muerte»: con esta expresión Juan Pablo II hace referencia a una realidad no fáctica sino cultural, no a la mera difusión de la violencia o a la existencia de un número creciente de amenazas a la vida por parte de otros seres humanos, sino al aparecer y configurarse de una cultura en la que no se aprecia la vida sino que se la teme.

La violencia, la muerte causada violentamente, ha sido, por desgracia, una constante a lo largo de la historia: nuestra época no constituye, en ese sentido, una novedad. Más aún, es incluso posible que en otros momentos históricos la violencia haya alcanzado dimensiones y producido víctimas en volumen o número proporcionalmente mayor a los que cabe constatar en nuestros días. Pero ese hecho era considerado —o, al menos, hemos llegado a considerarlo— como fruto o manifestación de barbarie, de falta de civilización. La peculiaridad del momento contemporáneo radica en que la muerte, la muerte voluntariamente provocada, es considerada no ya como expresión de barbarie, sino de civilización. El recurso a la muerte es visto como una solución civilizada, y ello no ya por individuos aislados o en contextos excepcionales, sino en amplios sectores sociales y precisamente —aborto, eutanasia— al afrontar problemas referidos a momentos clave,

9. Para un análisis de la *Veritatis splendor*, ver lo que hemos escrito en *Verdad moral y dignidad del hombre* en «*Annales theologici*» 8 (1994) 315-337.

10. Los textos más significativos se encuentran en los números 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50, 64 y 87 de la encíclica.

inicio y término, del acontecer de la vida. Los atentados contra la vida son así considerados «como legítimas expresiones de la libertad individual, que deben reconocerse y ser protegidas como verdaderos y propios derechos»¹¹. Expresiones como «conjura contra la vida» o «cultura de la muerte» resultan así justificadas¹².

¿Qué planteamientos, qué convicciones, que modos de pensar hay en el trasfondo de una cultura que teme a la vida hasta el extremo de ver en la muerte no ya una amenaza sino una solución? Tal es la cuestión filosófico-teológica que plantea nuestro presente histórico y con la que la *Evangelium vitae* se enfrenta derechamente. De entre los diversos factores a los que la encíclica hace referencia como fundamento o substrato de una cultura de la muerte, hay tres que, a nuestro juicio, tienen una clara primacía: el culto de la eficiencia, la consideración de la libertad como un absoluto y el relativismo moral. Examinémoslos aunque sea brevemente, apuntando, ya desde ahora, que todos ellos confluyen en un punto: el nihilismo.

El culto de la eficiencia está relacionado —afirma el Pontífice— con «una cierta racionalidad técnico-científica» que niega toda hondura, todo misterio, toda sacralidad, reduciendo la realidad a mera cosa, que «el hombre reivindica como su propiedad exclusiva, totalmente dominable y manipulable»¹³. De ahí una actitud que lleva a colocar el acento no en lo que los seres son, sino en lo que hacen, y, en consecuencia, a exaltar la producción, los resultados, el éxito, el poder, la fuerza y, paralelamente, a considerar al débil, al que carece de fuerza, al que no produce, como carente de valor, situado al margen de la sociedad y de la historia.

La eficiencia y la producción son, sin duda alguna, un valor, sólo que uno y otro concepto son más complejos de lo que la mentalidad tecnocrática piensa: toda eficiencia, toda producción dicen relación a un efecto o fruto respecto al que cabe preguntarse si su obtención vale o no la pena. Si no se procede a una reflexión sobre lo que puede ser producido, si se define la eficiencia por el mero hacer, se está dando vida a un proceso sin meta y sin sentido y, en última instancia, a un culto a la fuerza como bien en sí. Es entonces cuando el débil, el que no produce, el que no domina

11. *Evangelium vitae*, n. 18; consideraciones muy parecidas se encuentran también en el n. 4.

12. La expresión «conjura contra la vida» aparece en los nn. 12 y 17 de la encíclica; sobre la expresión «cultura de la muerte», ver los textos ya citados en la nota 10.

13. *Evangelium vitae*, n. 22.

se presenta como carente de valor, más aún, como rémora y estorbo que puede, e incluso debe, ser eliminado. De ahí —en palabras del propio Juan Pablo II— «una guerra de los fuertes contra los débiles», una situación cultural en la que la vida que, por ser débil, «exigiría más acogida, amor y cuidado, es tenida por inútil, o considerada como un peso insoportable y, por tanto, despreciada de muchos modos»¹⁴. Sólo que, cuando se piensa y se actúa así, se desprecia y elimina no sólo *esa* vida, sino *la* vida en cuanto tal, ya que una actitud como la descrita implica negar todo valor intrínseco a la vida, valorándola sólo desde fuera de ella misma —desde lo eficientemente producido—, y, en consecuencia, desconocer la dignidad específica del ser humano.

La misma dialéctica afecta —y Juan Pablo II lo pone de manifiesto en su análisis— al segundo de los factores mencionados: la absolutización de la libertad. Toda concepción de la libertad que, deformando el concepto y el sentido de la subjetividad, termine con concebirla como un absoluto y «exalte de tal modo al individuo» que «no lo disponga a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro», engendra, en efecto, una dinámica que, por una vía diversa de la anterior, conduce a análoga actitud: a la valoración de la capacidad de decidir, y de decidir eficaz y eficientemente, y por tanto a la exaltación de «la libertad de los ‘más fuertes’ contra los débiles destinados a sucumbir»¹⁵. El resultado último es el mismo que en el caso anterior: la destrucción de aquello que se aspira a afirmar, en este caso de la libertad. La «actitud prometeica del hombre» que «se cree señor de la vida y de la muerte porque decide sobre ellas», encubre, en realidad, un profundo drama, ya que el hombre que así afirma su señorío está lastrando su propio ser y cercenando su horizonte hasta resultar «derrotado y aplastado por una muerte cerrada irremediabilmente a toda perspectiva de sentido y esperanza»¹⁶.

A una reflexión semejante procede Juan Pablo II respecto al tercero de los factores que conducen, según su análisis, a la aparición de la «cultura de la muerte», es decir, el relativismo ético, la duda sobre la existencia de valores, la consideración según la cual nada vale de por sí, ya que todo es relativo, de modo que la posición que cada ser humano adopte en la vida es objeto de mera opción sin referencia trascendente alguna¹⁷. El relativis-

14. *Evangelium vitae*, n. 12.

15. *Evangelium vitae*, n. 19.

16. *Evangelium vitae*, n. 15.

17. *Evangelium vitae*, nn. 19-20.

mo ético puede, en una primera aproximación, ser considerado como fruto del respeto a la libertad, a la capacidad de decisión que posee ser todo humano. Un análisis más detenido pone, no obstante, de manifiesto que en la raíz del relativismo se encierra, como en los dos planteamientos anteriores, una amenaza mortal, que el devenir histórico se encargará más pronto o más tarde de manifestar: el nihilismo.

Considerar que nada vale, que la decisión es fruto de una opción que brota de sí misma, desemboca, de inmediato, en la afirmación del yo como fuente del valor. Pero también, al menos en un segundo momento y de modo casi inevitable, en la desesperanza. Si sólo cuentan el yo y sus decisiones resulta ineludible que, más pronto más tarde, se suscite la pregunta sobre el porqué y el para qué del propio decidir. Y que, como prolongación de esa pregunta, surja en el alma la experiencia del sinsentido, del vacío, de la carencia de fundamento, de la suspensión, por así decir, del propio yo sobre el abismo de una nada en la que todo se desvanece y subsume. Lo que no es agradable, lo que no resulta placentero, lo que de alguna manera no se resuelve, en el instante mismo de experimentarlo, en una experiencia de agrado, se percibe, en consecuencia y sin más, como insoportable. De ahí la tendencia a vivir como si el sufrimiento y el dolor no existieran, a intentar desesperadamente hacerlos desaparecer y, en última instancia, a acudir a la muerte para eliminarlos e incluso para eliminar la misma vida con la que dolor y sufrimiento están entremezclados. La «cultura de la muerte», la consideración de la muerte como solución, encuentra ahí una de sus raíces más claras¹⁸.

De la «cultura de la muerte» al «evangelio de la vida»

Cuando Nietzsche publicó en 1887 su *De la genealogía de la moral* daba por supuesto que la moralidad no era una realidad primaria, substantiva, sino derivada y espúrea, por lo que era necesario trazar su génesis, su genealogía, para desvelar su falta de substantividad y, de esa forma, si-

18. «En semejante contexto —señala expresamente la encíclica— el sufrimiento, elemento inevitable de la existencia humana, aunque también factor de posible crecimiento personal, es ‘censurado’, rechazado como inútil, más aún, combatido como mal que debe evitarse siempre y de cualquier modo», de manera que «cuando no es posible evitarlo y la perspectiva de un bienestar (material) al menos futuro se desvanece, entonces parece que la vida ha perdido ya todo sentido» y la muerte se presenta como meta o solución (*Evangelium vitae*, n. 23).

tuar al hombre ante lo originario y auténtico. Juan Pablo II sigue una metodología análoga respecto al nihilismo, y más concretamente —en la *Evangelium vitae*— respecto a ese nihilismo desesperanzado que constituye el substrato de la «cultura de la muerte». Todos los análisis que acabamos de exponer obedecen a una finalidad: poner de manifiesto que la «cultura de la muerte», la consideración de la muerte y de la nada como resolución de la existencia humana, no son una realidad primaria, sino derivada. Importa pues evidenciar sus raíces para, liberando la mente de lo que siembra en ella incertidumbre y obscuridad, contribuir a que se abra a lo auténticamente válido, real y substantivo: la vida, la «cultura de la vida», es decir, una cultura edificada sobre la valoración de la vida.

La expresión «evangelio de la vida» no es ni bíblica ni clásica o tradicional en el lenguaje teológico. Juan Pablo II lo sabe, y deja constancia de ello¹⁹, pero afirma a la vez, desde el inicio de la encíclica, que «el evangelio de la vida está en el centro del mensaje de Jesús»²⁰. El evangelio, la buena nueva sobre Cristo, es a la vez e inseparablemente una buena nueva sobre la vida, una proclamación decidida del valor de la vida. Y lo es porque el anuncio de Cristo, el anuncio de un Dios que se hace hombre para comunicar a los hombres su propio vivir, al manifestar el destino al que la vida abre y en el que encuentra plenitud de sentido, fundamenta de modo resolutorio y definitivo ese valor de la vida que todo hombre, en su experiencia primigenia, intuye y avizora.

La pregunta sobre la vida, como cualquier otra pregunta antropológica radical, tiene, en suma, su respuesta última más allá del hombre, y ello precisamente porque el hombre es un ser no cerrado, sino abierto, y abierto al infinito, es decir, a Dios. «En la búsqueda de las raíces más profundas de la lucha entre la ‘cultura de la vida’ y la ‘cultura de la muerte’ es, pues, necesario —leemos en la encíclica— «llegar al centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: el eclipse del sentido de Dios y del hombre»; más concretamente, el eclipse de la conciencia que el hombre puede y debe tener acerca de su personal dignidad como consecuencia del previo eclipse del reconocimiento de su referencia a Dios ya que, «perdiendo el sentido de Dios, se tiende a perder el sentido del hombre»²¹. En otras palabras, y dicho positivamente, «el evangelio del amor de Dios al hombre, el evan-

19. *Evangelium vitae*, n. 2, nota 1; estamos, en realidad, ante una expresión típicamente de Juan Pablo II, análoga a la voz «evangelio del trabajo», que ya empleara en la *Laborem exercens*.

20. *Evangelium vitae*, n. 1.

21. *Evangelium vitae*, n. 21.

gelio de la dignidad de la persona y el evangelio de la vida son un único e indivisible evangelio»²².

Entender y proclamar de esta forma y con ese trasfondo el «evangelio de la vida» implica hablar desde la fe, y hacerlo de modo decidido, presuponiendo la totalidad de la dogmática cristiana. A este respecto no hay en Juan Pablo II vacilación alguna. Considera al mismo tiempo que, al actuar así, no está restringiendo su mensaje sólo a los cristianos, dejando fuera de su horizonte al resto de los hombres, sino, al contrario, proponiendo a la humanidad la verdad plena de una realidad que el hombre, todo hombre, de un modo u otro, al menos incoadamente e incluso tal vez sólo entre sombras, ya percibe. El hombre ama instintivamente la vida, la vivencia como un bien que aspira a que perdure y llegue a plenitud. La revelación cristiana confirma la aspiración humana a la plenitud, y lo hace no de cualquier modo, sino dando a conocer que la vida viene de Dios y a Dios se ordena, que la vida humana está llamada a convertirse, al abrirse al don divino, en vida eterna, en suma, que Dios quiere que el hombre viva participando de su propio vivir.

«Así —es decir, partiendo del núcleo central del mensaje evangélico— alcanza su culmen —concluye Juan Pablo II— 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»²³. La vida vale porque no es un puro dato, sino, mucho más radicalmente, la apertura a un destino, a una meta, a una plenitud. La vida es la substancia de la historia, lo que dota a la historia de densidad, y a la vez su meta. La historia no es el mero sucederse de acontecimientos sin substancia y sin sujeto, sino el desplegarse de una vida que, incoada en el tiempo, se desplegará por entero en la eternidad.

Tal es, en sus líneas básicas, el «evangelio de la vida», el anuncio alegre, la buena nueva sobre la vida que deriva de la fe cristiana. Para glosarlo

22. *Evangelium vitae*, n. 2.

23. *Evangelium vitae*, n. 38. Aquí, como en otros muchos momentos de su magisterio, Juan Pablo II abandona sin ambages la metodología seguida por la tradición teológica iniciada en el siglo XVII y llegada hasta nuestros días, consistente en partir de un análisis de la naturaleza para, en un segundo momento, enunciar la verdad cristiana, y adopta la contraria: exponer primero la totalidad de la fe y, en un segundo momento, poner de manifiesto cómo esa verdad plena que la revelación anuncia entronca y engarza con la experiencia y el conocimiento natural humanos, que, de algún modo, la preparan y anticipan. Esta forma de proceder, a la que obedece la totalidad de la encíclica, es objeto de consideración expresa en algunos momentos; ver, por ejemplo, los números 29, 38, 82 y 101.

con más detalles, descompongámoslo en dos proposiciones —la vida está dotada de unidad de sentido y de una unidad de sentido dota de valor a la totalidad del vivir— que comentaremos a continuación.

1. *La vida como unidad de sentido*

Hablar de vida es hablar de una realidad que se vivencia como propia, más aún, como constitutiva de nuestro propio ser, pero a la vez de una realidad que no proviene de nosotros mismos, que nos ha sido dada con el nacer y, lo que es más, que aspira a crecer, que implica, en virtud de su propio dinamismo, el deseo de una vida mejor, de una vida plena. Desde una perspectiva cristiana hablar de vida sigue siendo hablar de una realidad que es, sin duda, precaria, porque la vida humana es frágil y quebradiza, pero a la vez consistente, porque viene de más allá de ella misma, porque es vida recibida de Dios, fruto, pues, de un don que Dios concede y que, precisamente porque es don y don realmente entregado, abre a otros dones.

La vida es, en suma, valiosa porque es mucho más que el simple estar viviendo, que el mero estar situado en el mundo entre el nacimiento y la muerte. Es tiempo y proceso en el que el espíritu humano se experimenta y se percibe a sí mismo como capaz de conocimiento y amor y, en consecuencia, de un modo u otro, de perennidad, más aún, de eternidad. Y en el que la palabra de Dios que resuena en el Evangelio confirma esa percepción y la lleva a plenitud de contenido y de certeza. El cristiano —repetámoslo— habla de la vida partiendo de esa palabra divina y, en consecuencia, desde su término o meta, desde la plenitud a la que Dios la destina, más aún, con vistas a la cual la ha comunicado. Es esa meta la que dota de unidad a la vida que resulta así, en cuanto vida terrena, en cuanto presente que día a día se desgrana, relativizada —presentada como realidad no *última*, que se explica de por sí y en sí, sino *penúltima*, como realidad que no se cierra sobre sí misma, sino que remite a un más allá de ella misma al que se ordena²⁴— y, a la vez e inseparablemente, afirmada como dotada de valor y de valor pleno, ya que ese más allá al que se ordena es la participación en el vivir de Dios e implica, por tanto, una consumación dotada de valor absoluto.

24. La distinción entre lo «último» y lo «penúltimo» es recogida por Juan Pablo II en el n. 2 de la encíclica.

Las perspectivas que acabamos de esbozar presuponen la verdad de la creación entendida como expresión y fruto del designio divino de autocomunicarse. Pero eso no es todo: para expresar más acabadamente el contenido del «evangelio de la vida» debemos dar un paso adelante prolongando las consideraciones anteriores a la luz de la verdad de la Encarnación. Dios, en efecto, no reserva su comunicación para el más allá de la historia, sino que la anticipa en Jesús de Nazaret. Cristo es Dios comunicándose, Dios entregado. La vida de Cristo es, como dice la Escritura, vida eterna, expresión que debe entenderse en toda su amplitud: no sólo vida destinada a durar, sino vida plena, vida que es eterna porque es la vida del Eterno, es decir, de Dios mismo²⁵. Esa es la vida de la que vive Cristo y la vida que Cristo promete y da. La vida del hombre situado bajo la esfera de acción de Cristo no es, pues, una vida caduca condenada a diluirse en la nada, ni tampoco una vida provisional, transitoria, destinada, al llegar a su término, a dar paso a un vivir diverso del que le antecede, sino vida eterna, vida divina ya incoada, ya comunicada, ciertamente en germen o semilla, pero en verdad.

«En esta perspectiva —leemos en la encíclica—, el amor que todo ser humano tiene por la vida no se reduce a la simple búsqueda de un espacio donde pueda realizarse a sí mismo y entrar en relación con los demás, sino que se desarrolla en la gozosa conciencia de poder hacer de la propia existencia el ‘lugar’ de la manifestación de Dios, del encuentro y de la comunión con El»²⁶. La dialéctica entre relativización y absolutización de la temporalidad, de la vida en el tiempo, que hace un momento apuntábamos, alcanza aquí su culmen, hasta ser de algún modo superada: ciertamente la eternidad, con la plenitud que implica, es el término o meta desde la que el tiempo y lo que en el acontece debe ser valorado; pero es cierto a la vez que el tiempo está transido de eternidad. La vida vale no sólo porque *valdrá*, porque se le promete la plenitud, sino porque *vale* hoy y ahora, porque hoy y ahora es ya, en la fe y en la caridad, inicio de la vida eterna, de la vida de comunión con Dios y, en Dios y por Dios, con una humanidad objeto —toda ella, con todos y cada uno de los que la integran— del amor divino.

2. *Unidad de sentido y totalidad del vivir*

Pero si la vida vale, y vale con la hondura y la radicalidad que acabamos de decir, vale —debemos añadir, completando así nuestra reflexión—

25. *Evangelium vitae*, n. 37; Juan Pablo II se inspira aquí especialmente en textos joánicos.

26. *Evangelium vitae*, n. 38.

por entero, es decir, en su totalidad, con todo lo que implica, también el dolor, la enfermedad, la muerte, el sufrimiento. Una reflexión sobre la vida que no implique una reflexión sobre el dolor, más aún, que no asuma e integre al dolor, es una reflexión incompleta, insuficiente, porque el dolor es, de hecho, inseparable de la vida tal y como hoy y ahora la experimentamos.

La experiencia, por lo demás, no documenta sólo la realidad del dolor y del sufrimiento, sino, además, por así decir, su positividad: dolor y sufrimiento no son sólo realidades que acompañan fácticamente a la vida, sino realidades que, existiendo, impulsan a profundizar en el vivir hasta llegar al nivel desde el que es posible valorar a fondo la vida, situaciones en las que el espíritu, al experimentar la separación de lo placentero, es incitado a trascender un existir periférico, superficial, estético en el sentido kierkegaardiano de la palabra, para alcanzar un nivel más hondo y, en consecuencia, más auténtico y más humano.

Pocas personas han expresado con tanta fuerza o, al menos con tanta autenticidad vital, la valencia integradora de la vida que posee el dolor como Víctor Frankl, en el libro que resume y valora, con la finura analítica adquirida durante su estudio y su práctica de la psiquiatría, su terrible experiencia en los campos de concentración hitlerianos, especialmente en Auschwitz y en Dachau²⁷. Durante esos años de prisión, Frankl experimentó la dureza, el carácter inhumano y deshumanizador de la vida en un campo de concentración. Pero advirtió a la vez, en sí y en otros, que el dolor, incluso el dolor extremo, no destruye, sino que, cuando es asumido, conduce hasta los niveles más hondos de la personalidad. Su visión del hombre como ser dirigido y sostenido por una «voluntad de sentido», y su teoría sobre la pérdida del sentido de la vida como causa de neurosis, que expuso y comentó ampliamente en muchos de sus escritos, alcanzaron allí forma.

Es obvio, por lo demás, y el texto de Frankl lo confirma, que si el dolor es fuente de integración y desarrollo de la persona humana, no lo es por sí mismo, sino sólo en la medida en que es situado por quien lo sufre en el interior, en una comprensión global de la realidad que permita no sólo asumirlo sino dotarlo de sentido. En suma, cuando es situado en referencia al amor del que la vida, toda vida, recibe sentido. Se ha dicho

27. Frankl publicó su *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* en 1946, apenas terminada la guerra y alcanzada la liberación (trad. castellana: *Un psicólogo en el campo de concentración*, Buenos Aires 1955).

que «el dolor es la piedra de toque del amor»²⁸, y lo es en verdad, al menos por dos razones: en primer lugar, porque la experiencia del dolor, al introducir una ruptura entre atención a sí y atención al amado, ayuda a purificar el amor; en segundo lugar, y en consecuencia, porque es entonces, al enfrentarse con el dolor y superarlo, cuando el amor alcanza su culmen y manifiesta toda su potencia. Es también verdad la proposición de algún modo inversa que enuncia el Cantar de los cantares: «fuerte como la muerte es el amor»²⁹; el amor es la fuerza que permite enfrentarse con el dolor y convertirlo en vida.

El dolor, el sufrimiento, la muerte misma pueden ser superados, vividos con conciencia de sentido, vistos no como enemigos de la vida sino como momentos integrantes del vivir, cuando se reconoce y se sabe que no tienen la última palabra, más aún, que, a través de ellos, de forma en ocasiones misteriosa y oculta pero real, se realizan el amor y la vida. El anuncio de la muerte y resurrección de Cristo ocupa aquí un lugar decisivo. No sólo porque la resurrección de Jesús pone de manifiesto que la muerte es un momento de paso, sin duda alguna terrible y duro, pero abierto a una plenitud de vida; sino también porque en la muerte de Cristo, en esa muerte de Jesús que antecede a su resurrección, se manifiesta un amor divino que llega hasta el extremo y en el que, por consiguiente, cabe confiar por entero.

«Es precisamente en su muerte —afirma la *Evangelium vitae*— donde Jesús revela toda la grandeza de la vida»³⁰, donde Jesús puso de manifiesto que la vida vence realmente a la muerte. San Pablo lo expresó con nitidez cuando en el capítulo quince de la primera carta a los corintios concluye su larga reflexión sobre la resurrección de Cristo y la resurrección del cristiano con estas palabras: «La muerte ha sido devorada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?»³¹. La resurrección de Jesús ha quitado a la muerte su fuerza, y se la ha quitado porque aquél que vive, Cristo, es precisamente aquél que murió, porque el vivir de Cristo no es un vivir sin más, sino el vivir de quien ha vencido a la muerte, y la ha vencido para siempre. Hay un más allá de la muerte, hay un más allá del dolor, y ese más allá no está constituido por la aniquilación, el vacío o la nada, sino por la vida, por una vida que

28. J. ESCRIVÁ, *Camino*, n. 429.

29. Ct 8, 6.

30. *Evangelium vitae*, n. 33.

31. 1 Co 15, 34-35.

recibe sentido del amor, del amor que Cristo plasmó en la cruz, y que, desde la cruz y la resurrección, se revela y comunica a la humanidad.

El «evangelio de la vida» adquiere así fisonomía completa como buena nueva que puede ser anunciada en todo momento, incluso en aquellos en los que parece que la vida se eclipsa o se transforma en condena. Y la adquiere como «evangelio de la vida» que es a la vez «evangelio del amor», anuncio de un amor, el amor divino, el amor con el que Dios ama y el que Dios comunica, que es más fuerte que la muerte, más aún, que puede sacar de la muerte vida.

3. Responsabilidad respecto a la vida

La afirmación del valor de la vida, y de todos los momentos de la vida, que el mensaje cristiano implica, fundamenta un tercer elemento que, unido a los dos anteriores, termina de completar el «evangelio de la vida» poniendo de manifiesto las consecuencias éticas que de ese evangelio derivan. Ese tercer elemento puede enunciarse de forma breve: responsabilidad ante la vida, responsabilidad respecto a la vida.

El evangelio, la buena nueva que nos da a conocer que la vida humana vale, y vale de modo pleno ya que vale ante los ojos de Dios, es —subraya la *Evangelium vitae*— una afirmación gozosa, un don de Dios, y «al mismo tiempo, una tarea que compromete al hombre»³². Porque vale, la vida debe ser respetada, más aún, amada, cuidada, promovida, protegida. El «evangelio de la vida», que suscita «asombro y gratitud en la persona libre», reclama, a la vez, «ser aceptado, observado y estimado con gran responsabilidad: al darle la vida, Dios exige al hombre que la ame, la respete y la promueva. De este modo, el don se hace mandamiento»³³, mandamiento que —añade enseguida el texto— es también un don, puesto que se ordena a la promoción y defensa de esa vida que está dotada de valor.

Las consideraciones que acabamos de exponer introducen a la cuestión o serie de cuestiones que, materialmente, ocupan más espacio en la *Evangelium vitae* que trata extensamente de la obligación de respetar la vida y excluir lo que la destruye o daña, tanto en relación con la propia vida (suicidio, eutanasia deseada), como con la ajena (aborto, eutanasia provoca-

32. *Evangelium vitae*, n. 52.

33. *Ibidem*.

da, homicidio, tortura, violencia, guerra)³⁴. Desde la perspectiva que ahora nos ocupa, no parece necesario detenernos en el análisis pormenorizado de las diversas amenazas o atentados contra la vida, y ni siquiera entrar en un examen directo de las cuestiones a las que la encíclica presta especial atención: el aborto y la eutanasia. Si conviene, en cambio, señalar, pues afecta directamente a nuestro tema, que los dos atentados a la vida recién mencionados revisten una particular gravedad sea en sí mismos, sea en relación al obscurecerse del valor de la vida y al aparecer y difundirse de una «cultura de la muerte».

Aborto y eutanasia son, en efecto, atentados a la vida en su comienzo y su fin, o sea, en situaciones o momentos en los que la vida se presenta ante nosotros con toda su capacidad de receptividad y de apertura, pero también con toda su problematicidad, momentos en los que el hombre, al ser niño o enfermo, se presenta como ser indigente y desvalido y en los que, en consecuencia, entra en juego con particular fuerza la consideración del ser humano como persona. La antropología ha puesto de manifiesto la importancia trascendental que tiene el hecho de que el ser humano, a diferencia de lo que acontece en la mayoría de las especies animales, sea en el momento de nacer, y por un largo periodo de tiempo —años—, incapaz de valerse por sí mismo. El niño lo necesita todo, de modo que llega a ser hombre, persona adulta, sólo gracias a la ayuda, y a la ayuda constante, de quienes le rodean. La limitación e indigencia del niño —y, análogamente, las del enfermo— constituyen una invitación constante a la solidaridad, a la valoración del ser humano concreto por lo que es, más allá de lo que hace o de lo que tiene, y, en consecuencia, una escuela decisiva en orden a la comprensión y valoración del hombre como persona y al reconocimiento de que el amor y el cariño no son realidades marginales a la existencia, sino consubstanciales a ella, más aún, constitutivas de su substancia³⁵.

Todo ello es puesto en duda, más aun, negado en su misma raíz, por el aborto y la eutanasia, especialmente cuando son presentados no como

34. Esta problemática sobre la que versa, desde una perspectiva ética, todo el capítulo tercero, está ampliamente presente, con un enfoque analítico-descriptivo, en el capítulo primero, y reaparece de diversas formas en los otros dos capítulos que integran el documento, especialmente en el cuarto.

35. Desde esta perspectiva la *Evangelium vitae* entronca con otro de los documentos más importantes del pontificado de Juan Pablo: la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* y su valoración de la familia como ámbito privilegiado para la toma de conciencia de la realidad y valor de la persona (*Familiaris consortio*, 22-XI-1981, n. 42); ver también *Carta a las familias*, 2-II-1994, n. 9.

una desviación y como un mal, sino como un derecho. Al destruir la vida precisamente cuando se presenta como vida desvalida, como vida inicial o precaria que necesita por entero del cariño, como vida que no aporta nada en el orden del poder y de la fuerza, sino que sólo recibe, al otorgar en esos casos el derecho sobre la vida, no sólo se está destruyendo la vida, negando el valor de la vida, sino también, e inseparablemente, el valor de la persona como ser indisponible, no manipulable, dotado de dignidad en sí mismo e irreducible a la condición de mero instrumento, de objeto de uso que cabe arrumbar o incluso destruir cuando queda privado de utilidad o eficacia.

En suma, esos dos atentados socavan los presupuestos de la civilización y de la convivencia. De ahí la contradicción profunda que —advierde la *Evangelium vitae*— mina a toda sociedad, y más específicamente a la sociedad democrática, cuando admite como posibilidades legítimas, válidas, el aborto y la eutanasia, ya que la sociedad democrática presupone, como fundamento de su propia constitución, la afirmación del valor de la persona humana, de toda persona humana³⁶. El «evangelio de la vida» entendido en toda su amplitud, en cuanto que implica tanto la afirmación del valor de la vida como la proclamación de la necesidad de respetarla, es, en suma, no sólo anuncio dirigido a los individuos singulares, sino factor decisivo en orden al configurarse y desarrollarse de la sociedad humana. Pero en este punto, central también en la encíclica, conviene que nos detengamos.

La cultura contemporánea y la tensión entre «cultura de la muerte» y «cultura de la vida»

El debate sobre «el final de la modernidad», iniciado hace décadas por diversos autores, entre otros, por algunos de los representantes de la escuela de Frankfurt³⁷, y relanzado, ya cerca de nuestros días, por los autores que se designaron a sí mismos como postmodernos, continúa todavía vigente y lo continuará, probablemente, durante los próximos años. A decir verdad la polémica sobre el fin de la modernidad es tan antigua como la Ilustración, teniendo su máxima expresión en la crítica radical que esbo-

36. *Evangelium vitae*, nn. 68-70, donde Juan Pablo II retoma y prolonga consideraciones ya esbozadas en la *Centesimus annus* y en la *Veritatis splendor*.

37. Piénsese, por ejemplo, en el ensayo sobre *Dialéctica de la Ilustración*, publicado por Adorno y Horkheimer en 1947.

zaron y desarrollaron los pensadores tradicionalistas con su consideración de la época moderna como época nacida de una ruptura con lo cristiano y su propuesta, formulada en unos u otros términos, de una vuelta a la Edad Media o, al menos, un reentronque con sus ideales. Sólo que el debate contemporáneo tiene un sentido distinto: no es una reprobación de la época moderna a partir de planteamientos e ideales ajenos a su dinámica, sino, al contrario, una reflexión crítica que, naciendo de su propio interior, pone de manifiesto sus insuficiencias y pronostica la llegada de ese periodo histórico a su curvatura final.

Aun dentro de esa actitud general, las diferencias de planteamiento son grandes. Para algunos críticos, los autores a los que se califica o se puede calificar de postmodernos —de Habermas a Lyotard, de Deleuze a Vattimo— no trascienden en realidad a la modernidad, y el movimiento que representan debería ser designado no como «postmodernidad», sino «tardomodernidad», modernidad tardía que se cierra sobre sí misma, perdiendo toda capacidad para abrirse a nuevos modelos culturales, como los que la terminación del ciclo histórico moderno reclama. Se comparta o no ese juicio, es en todo caso un hecho que, dentro del conjunto de los autores a los que se puede calificar como postmodernos o como tardomodernos, cabe distinguir dos líneas: una postmodernidad (o tardomodernidad) progresista o radical, integrada por quienes —como Habermas y Apel— consideran que si bien puede y debe hablarse de un fin de la modernidad, ello no es debido a insuficiencia de los ideales modernos, sino, al contrario, a su no plena aplicación, de modo que se impone una vuelta a la Ilustración a fin de realizarla de forma radical, rompiendo por entero con todo residuo tradicional; y una postmodernidad (o tardomodernidad) entre escéptica, irónica y desencantada —la de Lyotard, Vattimo o Rorty—, que toma nota del ocaso de los ideales ilustrados para concluir afirmando el ocaso de todo ideal y, en consecuencia, la necesidad de vivir en lo inmediato³⁸.

Juan Pablo II tiene clara conciencia de vivir en un momento de cambio histórico, de presenciar el final de una etapa y avizorar o intuir el comienzo de otra: el conjunto de sus escritos, desde la encíclica *Redemptor hominis* hasta la carta apostólica *Tertio millenio adveniente*, lo ponen clara-

38. Para una ampliación de este balance, ver A. LLANO, *Claves filosóficas de los actuales debates culturales*, en «Studi cattolici», en prensa, así como lo que, desde otra perspectiva, hemos escrito nosotros mismos en *El drama del humanismo ateo*, en AA. VV., *Concepto cristiano del hombre*, Toledo 1992, 213-234.

mente de relieve. Es un hecho, sin embargo, que los vocablos «moderno», «modernidad» y sus derivados ocupan un lugar muy escaso y casi nulo en sus escritos. Se podría intentar explicar ese hecho haciendo notar que un Romano Pontífice está en cierto modo obligado a mantenerse distante de debates culturales muy circunstanciados. Sin excluir que consideraciones de ese tipo hayan tenido peso en la mente y en el trabajo de Juan Pablo II y sus colaboradores, nos parece que la explicación real se mueve a un nivel más profundo: el de la comprensión de la historia.

El vocablo «modernidad», y el modo de entender la periodización de la historia que ese vocablo evoca, presupone, en efecto, al menos de manera indirecta, la tendencia a reducir la historia a idea, a ver la historia y sus diversas como despliegue de una idea o fuerza inmanente que puede ser captada y expresada por la razón. Ciertamente no todo el que habla de «modernidad» acepta un planteamiento racionalista e incluso hegeliano, como aquél al que acabamos de aludir. No lo es menos, sin embargo, que la terminología que comentamos inclina en esa dirección. Y Juan Pablo II está en las antípodas de una planteamiento de ese tipo. A sus ojos la historia no es idea, sino vida, acción, drama. Las ideas mueven, sin duda, la historia, pero no la subsumen haciendo de ella un momento o expresión de su despliegue. La historia es un entrecruzarse de afanes, ilusiones, ansias, traiciones, luchas y cobardías, en el que cabe detectar hilos conductores, pero sin que resulte posible, a menos de incidir en simplificaciones reduccionistas, reconducir el todo a una unidad inteligible y perceptible por la razón. Las épocas históricas son por eso, en gran parte, cuadros o marcos cronológicos en cuyo interior se agrupan realidades y acontecimientos muy variados, irreducibles a un único factor común.

En términos más concretos, la época contemporánea, la cultura contemporánea no forma un todo homogéneo respecto al que pueda y deba pronunciarse un sí o no, un pro o un contra, sino que constituye una realidad compleja en cuyo interior cabe detectar planteamientos y actitudes no sólo diversos sino incluso opuestos entre sí. La expresión a la que Juan Pablo II acude en la *Evangelium vitae*, como ya lo hiciera en la *Redemptor hominis*, es significativa: «existencia de contradicciones»³⁹. En la *Redemptor hominis* pone a ese respecto diversos ejemplos, en la *Evangelium vitae*, uno sólo, que ya aparecía, aunque con diferencias de matiz, lógicas teniendo en cuenta la diferencia de tiempos y de perspectivas, en la encíclica anterior: la contradicción entre la proclamación de la dignidad del hombre

39. *Evangelium vitae*, nn. 18 y 69; *Redemptor hominis*, nn. 16-17.

y de los derechos humanos y la violación en ocasiones brutal de esos mismos derechos, comenzando por el derecho básico y fundamental a la vida.

En nuestros días, en la medida en que el aborto y la eutanasia son presentados como derechos, se está produciendo —afirma concretamente la *Evangelium vitae*— «un cambio de trágicas consecuencias en el largo proceso histórico que, después de haber tomado conciencia de los ‘derechos humanos’ —como derechos inherentes a cada persona y previos a toda constitución y legislación de los Estados—, incurre hoy en una sorprendente contradicción: justo en una época en la que se proclaman solemnemente los derechos inviolables de la persona y se afirma públicamente el valor de la vida, el derecho mismo a la vida queda prácticamente negado y conculcado, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte». A las «nobles declaraciones» de principios se contraponen —prosigue— su «trágica negación» en la realidad. «¿Cómo poner de acuerdo las repetidas afirmaciones de principios con la multiplicación continua y la difundida legitimación de los atentados contra la vida humana? ¿Cómo conciliar esas declaraciones con el rechazo del más débil, del más necesitado, del anciano y del recién nacido?»⁴⁰.

Las preguntas que acabamos de reproducir son, como resulta patente, retóricas: la afirmación de la dignidad de la persona humana y la negación del derecho a la vida del ser humano débil no pueden conciliarse, porque entre una y otra realidad hay una profunda e insalvable contradicción. Se trata de un dato obvio en el que no hace falta insistir. Sí importa señalar, en cambio, que, a los ojos de Juan Pablo II, esa contradicción, tal y como se da de hecho en nuestra coyuntura cultural, no es meramente la contradicción que puede darse entre una declaración de principios o ideales y la traición a esos principios en la práctica, sino, lo que es mucho más grave, la contradicción que se da entre planteamientos espiritual e intelectualmente contrapuestos entre sí.

La distinción entre «cultura de la muerte» y «cultura de la vida» desvela, en este contexto, toda su fuerza expresiva y toda su capacidad de hermenéutica histórica. Las expresiones «cultura de la muerte» y «cultura de la vida», tal y como la *Evangelium vitae* las emplea, designan, en efecto, dos actitudes existenciales, dos formas de situarse ante la realidad, claramente configuradas, que presuponen cada una de ellas dos formas de pensar, dos modos de entender al hombre, al mundo y a Dios, dos metafísicas,

40. *Evangelium vitae*, n. 18.

si quiere hablarse así. El drama de la cultura contemporánea es, pues, desde esta perspectiva, el drama que deriva de la coexistencia en su seno de esos dos planteamientos de fondo, opuestos entre sí, que aspiran ambos a convertirse en cultura, es decir, a impregnar los comportamientos y las instituciones de nuestra civilización.

Cultura contemporánea y «cultura de la muerte» no se identifican en modo alguno: pensar y hablar así sería apartarse no sólo del texto de Juan Pablo II sino también de sus intenciones, en la medida en que éstas se reflejan en el texto y pueden ser percibidas a su través. La «cultura de la vida» es, a sus ojos, una realidad tan presente en la cultura contemporánea como la «cultura de la muerte», y aún más: desde una perspectiva histórico-concreta el texto de Juan Pablo II autoriza, en efecto, a concluir que el proceso histórico moderno se inició con una profundización en el reconocimiento de las implicaciones que derivan de la afirmación de la dignidad del ser humano como persona, de la que fue fruto la proclamación de los derechos del hombre. La época moderna representa, en ese sentido, un paso adelante respecto a la cultura medieval, y un paso adelante caracterizado precisamente por una más neta percepción de las consecuencias éticas y culturales de algunas verdades cristianas básicas. La «cultura de la muerte» sería, a su vez, el resultado de un progresivo alejamiento de esa profundización originaria.

Cualquier buen conocedor del desarrollo del pensamiento occidental durante los últimos siglos podría hacer notar, al llegar a este punto, que ese alejamiento ha sido facilitado por las ambigüedades presentes en la proclamación de los derechos humanos y los avatares intelectuales que la precedieron. Nada más cierto. Pero también lo es que a Juan Pablo II, al menos tal y como nosotros lo entendemos, sin desconocer esa realidad, le interesa subrayar más bien la otra vertiente de la realidad. Su perspectiva no es histórica, sino performativa. Lo que le preocupa no es explicar el pasado, sino preparar el futuro. De ahí que lea el pasado desde la verdad del hombre con vistas a rastrear en ese pasado las huellas que esa verdad haya podido ir dejando en las precedentes realizaciones culturales, para, tomando ocasión de ellas, impulsar a plasmaciones cada vez más plenas de ese ideal.

Esta metodología entronca, de una parte, con su honda convicción, ya señalada, acerca del carácter originario de la valoración de la vida y, por tanto, del carácter derivado y no natural del escepticismo y del miedo, es decir, de la «cultura de la muerte». Y, de otra, con su realismo histórico, con su consideración de las etapas culturales como realidades complejas y

su tendencia, espontánea y hondamente radicada, a ver al hombre como ser situado en la historia, a la que trasciende y a la que juzga, puesto que está en comunión con una verdad que trasciende al tiempo, pero sin separarse de ella, sino, al contrario, desde dentro de ella misma, sabiéndose parte de un proceso con el que se siente solidario y al que, precisamente por ello, le aporta la verdad con la que está en comunión.

A eso, y no a otra cosa, aspira a fin de cuentas la *Evangelium vitae*: a aportar a la civilización contemporánea, pletórica de realizaciones pero amenazada por la tentación del nihilismo y la desesperanza, aquello que más profundamente necesita: la buena nueva del valor de la vida y, por tanto, del existir⁴¹.

José Luis Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

41. Ver todo el conjunto de la encíclica y, a modo de síntesis, el número 101.