

Prólogo

LYDIA JIMÉNEZ

*Vicepresidente de la Fundación Universitaria Española
Directora del Seminario de Pensamiento "Ángel González Álvarez"*

Al cumplirse los 20 años de la publicación de la decimotercera Carta Encíclica del Santo Padre Juan Pablo II, resulta de enorme actualidad la relectura de este texto pontificio que se presenta como uno de los pilares fundamentales para la renovada fundamentación de la doctrina de Iglesia iniciada por este gran papa santo¹.

En relación estrecha con la encíclica publicada en 1993 *Veritatis splendor*, tan singular para la Moral católica, Juan Pablo II continúa respondiendo en *Fides et ratio* a la invitación de tratar determinados temas de fondo desde una continuidad progresiva de la doctrina del Magisterio que le dan firmeza y coherencia. La necesidad de una clarificación y recuperación de la teología moral la pondera el papa emérito Benedicto XVI describiendo la situación eclesial que se encontró Juan Pablo II estos términos:

“Se puede decir que en los 20 años entre 1960 y 1980, [...] surgió una ausencia de normas que desde entonces se está intentando recupe-

¹ Cf. Livio Melina, “«Verità sul bene». Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale. Da «Veritatis splendor» a «Fides et ratio»”, en *Anthropotes* 15 (1999) 125-143.

rar. [...] se impuso generalmente la tesis de que la Moral debía ser determinada sólo a partir de la finalidad de la acción humana. Si bien la antigua frase “el fin justifica los medios” no fue confirmada en esta forma cruda, tal modo de pensar se convirtió en determinante.

En consecuencia, ya no podía haber nada que fuese sencillamente bueno, ni tampoco nada que fuera siempre malo; sino sólo valoraciones relativas. Ya no existía lo bueno, sino sólo lo relativamente mejor, según el momento y dependiendo de las circunstancias.

La crisis de la fundamentación y de la presentación de la Moral católica adquirió formas dramáticas al final de los años 80 y en los 90. [...] un clamor contra el Magisterio de la Iglesia, que recogía en voz alta, clara y visiblemente, el potencial de protesta que se levantaba en todo el mundo contra los esperados textos doctrinales de Juan Pablo II (cf. D. MIETH, *Kölner Erklärung*, LThK, VI3, p. 196).

El Papa Juan Pablo II, que conocía muy bien y que seguía de cerca la situación en la que estaba la teología moral, comisionó el trabajo de una encíclica para poner las cosas en claro nuevamente. Se publicó con el título de *Veritatis splendor* el 6 de agosto de 1993 y generó reacciones vehementes por parte de los teólogos morales. [...] efectivamente incluía la decisión de que había acciones que nunca pueden ser buenas. [...] Hay bienes que nunca están sujetos a concesiones. Hay valores que nunca deben ser abandonados en nombre de un valor mayor y que están incluso por encima de la preservación de la vida física. Existe el martirio. Dios es más, incluso que la supervivencia física. Una vida comprada con la negación de Dios, una vida que se base en una mentira última, no es vida. El martirio es una categoría básica de la existencia cristiana.”²

² Benedicto XVI, “La Iglesia y el escándalo de los abusos sexuales”, 16 de abril de 2019.

PRÓLOGO

Si se relacionan ambas encíclicas se percibe un desarrollo de las ideas y la introducción de algunas nuevas en relación con la Moral fundamental. *Fides et ratio* propone de modo especial la relación moral entre *verdad y libertad*, ya indicada en 1993, y añade que tal relación es recíproca: “*En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente*” (*Fides et ratio*, 90). Además, se describe mejor la diferencia entre el conocimiento especulativo y el práctico, ya que el papel que la libertad tiene en él es específicamente distinto en el caso del conocimiento moral. El Papa subraya la naturaleza del conocimiento más específico en las relaciones interpersonales, que es la creencia o confianza en lo que otras personas saben y nos comunican. Este modo de conocer es, sostiene el Papa, más rico desde el punto de vista humano, porque

“incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas” (*Fides et ratio*, 32).

No es casual la elección del subtítulo de esta monografía: “la vuelta a la confianza en la verdad”. En este volumen los distintos autores han desarrollado de una u otra forma las ricas conclusiones de lo que supone la reciprocidad entre verdad y libertad, a que hemos aludido antes. Un aspecto clave más en este sentido —que el santo Papa polaco desarrolla como esencial y que trata de rescatar de una visión puramente individualista del hombre en la tarea del conocer— es la relación interpersonal. En el encuentro del hombre con la persona de Cristo, que se llama a Sí mismo Verdad, se pone plenamente de manifiesto este íntimo y hondísimo diálogo entre Verdad y libertad, es decir, con el hombre en lo que de más propio y personal puede considerarse, y por tanto en el hombre en su totalidad.

Muy interesante es el estudio de Eduardo Ortiz de la teoría del conocimiento a la luz de la interpersonalidad que aquí recogemos, así como la visión del conocimiento de la verdad desde el encuentro de la persona con Cristo que se revela al hombre, a cargo de Raúl Orozco. Sobre el hecho de que conocer involucra todas las dimensiones de la persona humana hallará el lector de este volumen unas valiosas e importantes reflexiones recogidas también por Miriam Ramos en su trabajo sobre los análisis tomistas de Edith Stein, que dejan abierta la cuestión de en qué medida Karol Wojtyła pudo haber sido influido, en esta temática específica, por la filósofa alemana.

Esta reciprocidad necesaria entre verdad y libertad, Juan Pablo II la expone como una ley ya en la encíclica *Evangelium vitae* (76b) según la cual con el dar siempre debe aparecer un recibir, el don de sí supone la acogida del otro. Esta ley subraya fuertemente la dimensión personal del conocimiento, a que hemos aludido. Es muy interesante leer desde esta perspectiva una observación de la *Suma teológica* de Santo Tomás, que se encuentra en el artículo 9 de la primera cuestión de la primera parte: “Si la Sagrada Escritura debe usar metáforas”. El santo responde expresando de forma muy hermosa lo que podríamos llamar el *pudor divino*, presente en su deseo de comunicarse al hombre:

“Incluso es útil hasta la misma oscuridad de las figuras: por un lado, para ejercitar el ingenio de los estudios, y por otro, para *subtraerlas a las burlas* de los infieles, de quienes se dice en el Evangelio: “no déis lo santo a los perros”. Es más conveniente que la Sagrada Escritura proponga lo divino bajo la figura de cuerpos viles que de cuerpos nobles [...] porque así lo divino se *recata* mejor de los indignos” (ad 2, ad 3).³

³ Cursiva nuestra.

PRÓLOGO

El santo manifiesta que el don requiere de la debida acogida: Dios también se ve en la necesidad de sustraerse a la burla y de recatarse, debido a la actitud inadecuada de un posible interlocutor. Hay silencios y silencios... “*guardé silencio, me callaba, aguantaba...*” (Is 42, 16). Parece como si Dios tuviera que hacerse violencia, que hay silencios que le hacen sufrir por no poder comunicarse. ¡Qué visión tan humana del corazón divino!

El Nuevo Testamento, sin embargo, romperá el velo del recato divino y Jesús alcanza del Padre darse a sí mismo aun haciéndose así objeto de toda burla y vituperio. Un don que se hace *perdón*, corazón abierto definitivamente a la acogida humana. Esta idea del deseo de Dios de comunicación y diálogo la ha recogido también la *Gaudium et spes*:

“El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador” (19,1).

En efecto, el hombre permanece libre de entrar o no en este diálogo, al cual responde con la fe: “La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y se entrega a él, dando al mismo tiempo una luz sobreabundante al hombre que busca el sentido último de su vida.”⁴

Nos gustaría aquí aludir a una idea más acerca de las implicaciones profundas de esta reciprocidad entre verdad y libertad. A ella alude David C. Schindler y pone de relieve que el conocimiento de la verdad y el ejercicio de la libertad van de la mano en un sentido que se puede comprender aún con más profundidad.

⁴ Catecismo de la Iglesia Católica, 26.

En su artículo publicado en 2014, titulado “La crisis del matrimonio como una crisis de sentido: sobre la esterilidad de la voluntad moderna”, ha mostrado muy bien el autor que el papa santo apuntó en la encíclica a la raíz de la crisis actual del matrimonio que es una crisis de sentido (*Fides et ratio* 81). El origen de esa crisis está en una noción empobrecida de la razón humana, que niega al hombre su capacidad para la totalidad, y que afecta tanto a la capacidad de conocer como a la de querer. En su análisis de la noción moderna de libertad, que compromete muy gravemente la indisolubilidad del matrimonio, lo mismo que de la consagración religiosa, achaca en última instancia a Lutero la contraposición entre libertad y votos, o libertad y vínculo matrimonial. Lo que hay detrás de ello es una noción de voluntad considerada impotente, incapaz para el acto más sublime que puede hacer el hombre que es la entrega total, incondicionada y definitiva de sí mismo, y recibir el don total y definitivo de otra persona.

Lo que nos gustaría destacar es que Schindler en su análisis relaciona la negación de la capacidad de la razón para llegar a la raíz del ser con la negación de la voluntad como capacidad de la persona de disponer de sí en su totalidad. Esta negación para la metafísica (para llegar a la raíz de la realidad), so pretexto de una visión aparentemente modesta y más realista (cf. *Fides et ratio*, 5) conlleva negar la capacidad humana para disponer *realmente* de su persona, para ser capaz de un acto real de entrega, de comunicación del propio ser, que supone la fidelidad a un compromiso de por vida, un compromiso que abarque la totalidad de nuestra existencia.⁵ Lutero habría reducido el dominio de la voluntad humana a la

⁵ Cf. Schindler, D.C., “The crisis of marriage as a crisis of Meaning. On the sterility of the modern Will”, *Communio* 41 (2014), 331-371, 333.

PRÓLOGO

dimensión externa, conductual de la persona, quedando fuera la dimensión metafísica, personal (única y comunitaria).⁶

En el fondo de esta visión se encuentra como causa última, sin duda, una crisis de fe, una visión de la vida humana secularizada que Schindler achaca principalmente a la Reforma protestante, dando a los actos de la voluntad, y a los vínculos que esta puede construir, un significado de valor simplemente circunstancial. Estos quedan a disposición de la propia voluntad, tanto para mantenerlo como para disolverlo. En realidad, el vínculo es un hecho que antecede a nuestra decisión, apunta Schindler, que la libertad asume o consiente en que se realice, y colabora así en la acción divina que lo constituye.⁷ ¿En qué sentido puede un vínculo ser anterior a nuestra decisión de contraerlo? En el sentido de que es una “verdad moral”, es decir, es una realidad en proyecto, pensada por el Creador para nosotros y que pasa a ser una realidad actual con nuestro “sí”, es decir, nuestro consentimiento al querer creador, a través de nuestra conducta moralmente coincidente con ese querer divino. De este modo, lo que la libertad tiene ante sí es una verdad ya pensada (por Dios) pero no realizada (por el hombre). Esta sería la verdad moral, como explica Carlo Caffarra: “*Podríamos decir: la ley moral expresa la verdad de la persona humana confiada a la libertad [veritas agenda/veritas practica].*”⁸

Si el hombre es capaz de la totalidad, es porque su capacidad real, natural, es sostenida por la gracia. De ahí que sin la fe en este auxilio la visión del hombre acerca de sí mismo y de sus posibilidades acabe

⁶ Cf. *ibid.*, 338-342.

⁷ Cf. Schindler, D.C., “The crisis” cit., 337.

⁸ Caffarra, C., “Matrimonio y libertad” en GALLARDO GONZÁLEZ, S., *Mujer, familia y trabajo*. Publicaciones de la Cátedra de la Mujer, Universidad Católica de Ávila, Ávila 2018, 41.

en un pesimismo estéril y mezquino. No es así. El amor incondicionado, la entrega definitiva es una posibilidad dada por la gracia de Cristo, que de este modo libera la voluntad para hacer lo que quiere hacer realmente. La posibilidad humana para la totalidad, que es constitutiva del amor personal, y que es el camino de la plenificación que llena y constituye el destino eterno de la persona humana sólo es comprensible y asumible desde Cristo, no desde una visión secularizada. *“Prometer un amor para siempre es posible cuando se descubre un plan que sobrepasa los propios proyectos, que nos sostiene y nos permite entregar totalmente nuestro futuro a la persona amada”* (Francisco, *Lumen fidei*, 52).

El catedrático José Antonio Ibáñez-Martín alude en su contribución al grave problema de la instrumentalización del saber, que da al traste con la visión sapiencial del conocer, como estudia con detalle Consolación Isart en este mismo libro. Se requiere el cultivo del hombre de forma integral, como en su trabajo sobre la educación integral Carlos Granados, para que la verdad siga siendo interlocutora de la libertad humana. Concluyamos con una última reflexión del Cardenal Ratzinger a propósito de la suposición tan extendida de que el diálogo que quiera respetar la libertad del otro requiere una renuncia propia a la verdad, es decir, sucumbir a la tentación del relativismo, que trata Carmen Chivite en su aportación:

“El escepticismo no une. Y el mero pragmatismo no une. Uno y otro son solo la puerta para las ideologías, que entonces aparecen tanto más seguras de sí mismas. La renuncia a la verdad y a la convicción no eleva al hombre, sino que lo entrega al cálculo de lo útil, lo despoja de su grandeza. Pero se puede pedir el respeto a la fe del otro y buscar la verdad, que me interesa y que puede corregirme, hacerme avanzar. Se puede pedir la disposición a buscar,

PRÓLOGO

detrás de las formas aparentes, quizá extrañas, aquello más profundo que se oculta en ellas.

Se puede pedir, además, la disposición a dejar que se abran las estrecheces de mi comprensión de la verdad, a conocer mejor mis asuntos propios comprendiendo a los otros y, así, dejándome llevar por el camino hacia el Dios más grande –con la certeza de que nunca tengo completamente en las manos la verdad sobre Dios y de que ante ella soy siempre un aprendiz y hacia ella un peregrino cuyo camino nunca tiene un fin–. [En el contexto del diálogo entre las religiones] El diálogo no es conversación sin rumbo fijo, sino que tiene como meta la convicción, el descubrimiento de la verdad; si no, no tiene ningún valor.”⁹

⁹ RATZINGER, J., “El diálogo de las religiones y la relación judeo-cristiana” en RATZINGER, J. *Communio. Un programa teológico y eclesial*. Encuentro, Madrid 2013, 306 (texto inicialmente publicado en la revista del mismo nombre en 1999).