

# LA UNIDAD ENTRE CRISTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA EN JUAN PABLO II. UN ANÁLISIS DEL TEMA EN SUS CATORCE ENCÍCICAS \*

[THE UNITY BETWEEN CHRISTOLOGY AND ANTHROPOLOGY  
IN JOHN PAUL II. AN ANALYSIS OF THE THEME  
IN HIS FOURTEEN ENCYCLICALS]

ANTONIO ARANDA

SUMARIO: 1. EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYLA, FUNDAMENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTOCÉNTRICA DE JUAN PABLO II. 1.1. *Introducción: de Karol Wojtyla a Juan Pablo II, continuidad y diferencia.* 1.2. *El pensamiento antropológico de Karol Wojtyla: claves fundamentales.* 1.2.1. *El hombre como persona.* 1.2.2. *La persona y su acción.* 1.2.3. *El concepto de amor como donación.* 1.3. *Karol Wojtyla y el Concilio Vaticano II.* 1.3.1. *Wojtyla en los trabajos de elaboración de «Gaudium et spes».* 1.3.2. *El influjo de la doctrina conciliar en el pensamiento de Karol Wojtyla.* 2. LAS ENCÍCICAS DE JUAN PABLO II COMO PARADIGMA DE LA UNIDAD ENTRE ANTROPOCENTRISMO Y CRISTOCENTRISMO. 2.1. *Las catorce Encíclicas: presupuestos generales.* 2.2. *La unidad entre antropocentrismo y cristocentrismo en las Encíclicas.* 2.3. *Una inspiración de fondo: la teología de la «imago Dei» a la luz de «Gaudium et spes», nn. 22 y 24.*

*Resumen:* En la concepción teológica que se desvela en las catorce Encíclicas de Juan Pablo II, así como en sus restantes documentos doctrinales, resultan inseparables la antropología y la cristología. Sólo el Hijo de Dios, haciéndose Él mismo hombre y uniéndose en cierto modo a todo hombre,

*Abstract:* In the theological conception that is revealed in the fourteen encyclicals of John Paul II, as in the rest of his doctrinal documents, anthropology and Christology are inseparable. Only the son of God, making Himself man and uniting Himself with all mankind, has totally revealed the

\* Texto de la conferencia del mismo título pronunciada por el Autor en el Coloquio Internacional sobre «Jesucristo en Juan Pablo II», Buenos Aires 15-16 de septiembre de 2005, organizado por la Cátedra Juan Pablo II de la Pontificia Universidad Católica Argentina. *Scripta Theologica* agradece a los organizadores el permiso de publicación.

ha revelado plenamente el misterio del hombre. Si la temática central de la filosofía y la teología de Karol Wojtyła (en las que latía la doctrina de la *imago Dei*) era, como analiza este trabajo, el hombre, él será también el centro del mensaje doctrinal y la acción pastoral de Juan Pablo II. Su antropocentrismo es, pues, al mismo tiempo, cristocentrismo y por esa razón es también, en su raíz, teocentrismo. La clave interpretativa de sus escritos anteriores al Pontificado es la noción del hombre en cuanto persona, imagen del Ser subsistente, que no es en modo alguno absoluta soledad, sino absoluta y misteriosa comunión. Esa misma verdad del hombre como imagen personal del Dios trinitario está siempre cumpliendo la función de fundamento doctrinal último en las Encíclicas. El marco teológico de dichos textos está modelado por los enunciados y, más aún, por la teología implícita de dos pasajes conciliares repetidamente aludidos en ellas: *Gaudium et spes*, n. 22 y *Gaudium et spes*, n. 24.

*Palabras clave:* Juan Pablo II, Antropocentrismo-cristocentrismo, Encíclicas.

mystery of man. If the central theme of the philosophy and theology of Karol Wojtyła (in which the *imago Dei* is palpable) was man, as this paper asserts, man will also be the centre of the doctrinal message and pastoral action of John Paul II. His anthropocentrism is, at the same time, Christocentrism and for this reason is also, in its roots, Theocentrism. The interpretative key to his writings previous to his Pontificate is the notion of man as a person, the image of the subsistent Being, who is not in any way absolutely alone, but who is absolute and mysterious communion. This same truth of man as a personal image of the Trinitarian God always performs the function of the ultimate doctrinal foundation in his encyclicals. The theological framework of these texts is modelled by these statements and, even more, by the implicit theology of two conciliar passages that are repeatedly quoted in them: *Gaudium et spes*, n 22 and *Gaudium et spes*, n 24.

*Keywords:* John Paul II, Anthropocentrism-Christocentrism, Encyclicals.

## 1. EL PENSAMIENTO DE KAROL WOJTYŁA, FUNDAMENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTOCÉNTRICA DE JUAN PABLO II

### 1.1. *Introducción: de Karol Wojtyła a Juan Pablo II, continuidad y diferencia*

Cuando en octubre de 1978 el Arzobispo de Cracovia, Cardenal Karol Wojtyła, fue elegido como Sucesor de Pedro y Supremo Pastor de la Iglesia, su nombre como filósofo, y más en concreto como pensador en el ámbito de la ética y de la metafísica de la persona, era conocido en-

tre los especialistas<sup>1</sup>. Era asimismo conocida, si bien en un contexto más concreto —principalmente entre quienes habían tomado parte en los trabajos del Vaticano II—, la importancia de su contribución en la elaboración de diversos textos conciliares, principalmente la Constitución pastoral *Gaudium et spes* y el Decreto *Dignitatis humanae*<sup>2</sup>, así como en la posterior apertura de vías para la aplicación pastoral del Concilio. El Sínodo de Cracovia fue, como es sabido, el primero de los que se celebraron para acoger y poner en práctica las enseñanzas del Concilio<sup>3</sup>. No menos significativa para algunos, si bien menos notoria, era su actividad poética, marcada como toda su obra literaria por una honda dimensión teológica<sup>4</sup>. Llegaba, pues, al Solio de Pedro un Pastor de gran talla intelectual, en quien se evidenciaba una profunda unidad entre pensamiento creativo, inquietud evangelizadora y acción pastoral.

Los años posteriores iban a ser testigos de tal unidad, como característica indeleble del hombre Karol Wojtyła, pero también iban a contemplar su ulterior reforzamiento al servicio del ministerio universal de Juan Pablo II. Se puede hablar, por esa razón, de la continuidad de unas cualidades personales puestas ya desde mucho tiempo antes al servicio de la Iglesia, y de la peculiar impronta que en el interior de ellas, en su puesta en práctica y en sus frutos, dejarían los nuevos dones y funciones ministeriales recibidos. Es claro que una afirmación como ésta se puede proponer respecto de cualquier Pastor que llega a la Sede de Pedro, pero en este caso, en mi opinión, se debe sostener con particular significación, pues el Pastor que llegaba a aquella Sede era además un intelectual conocido, en la plenitud de su reflexión y de su producción científica.

1. Su producción bibliográfica hasta ese momento era ya muy amplia, y había alcanzado hitos importantes en el campo de la filosofía y de la teología con la publicación de obras como: *Amor y responsabilidad* (1960), *Persona y acto* (1969), *La renovación en sus fuentes* (1972), y *Signo de contradicción* (1977). Cfr. W. GRAMATOWSKI y Z. WILINSKA, *Karol Wojtyła negli scritti. Bibliografia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

2. Cfr., por ejemplo, A. SCOLA, «Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecumenico Vaticano II. Esposizione e interpretazione teologica», en AA.VV., *Karol Wojtyła, filosofo, teologo, poeta*, «Atti del colloquio internazionale del pensiero cristiano», Roma 23-25 settembre 1983, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, 289-306. (En adelante, citaré esta obra como *Karol Wojtyła, filosofo, teologo, poeta*.)

3. Para orientar los trabajos sinodales, el Arzobispo Wojtyła escribe en 1972 la obra que, en su edición castellana, tiene por título: *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982.

4. Cfr. el elenco de obras en la ya citada *Karol Wojtyła negli scritti. Bibliografia*, junto con la introducción de Z. KUBIAK, «Karol Wojtyła poeta», pp.19-25.

La cuestión de las relaciones entre la figura de Wojtyla y la figura de Juan Pablo II, y más en concreto entre la continuidad y diferencia entre el pensamiento filosófico-teológico de aquél y el magisterio doctrinal de éste, ha sido ya tratada por diversos autores y está llamada a ser objeto de constantes análisis<sup>5</sup>. El mismo Juan Pablo II ha hecho referencia más o menos directa a este argumento, en los trazos autobiográficos —y en cierto modo auto-hermenéuticos— que ha incluido en algunas de esas obras suyas que han visto la luz en los últimos tramos del Pontificado<sup>6</sup>. Pero también ha hablado claramente con sus gestos. Recuerda, por ejemplo, Giovanni Reale que Juan Pablo II quiso que en la reedición de las obras filosóficas que había escrito como profesor de filosofía moral de la Universidad de Lublin, se pusiese sólo el nombre de Karol Wojtyla y no el de Juan Pablo II. «Wojtyla, de hecho —comenta Reale— habla como filósofo, mientras que Juan Pablo II habla como Sucesor de Pedro y, por tanto, como custodio y difusor de la revelación de Cristo: los dos roles deben permanecer emblemáticamente separados»<sup>7</sup>.

El filósofo, teólogo y poeta Karol Wojtyla, señala en esa misma dirección Buttiglione, es uno de nosotros, uno que busca la verdad junto a nosotros sin gozar de un particular privilegio. Sus libros no son actos del magisterio, mientras que Juan Pablo II enseña la fe con la ayuda de un don particular del Espíritu Santo. Pero eso no quiere decir —para el filósofo italiano— que deba ser evitado todo entrecruzamiento hermenéutico entre la obra de Karol Wojtyla y el magisterio de Juan Pablo II, pues aunque el primer criterio hermenéutico de dicho magisterio lo constituye su continuidad con el magisterio universal de la Iglesia, es cla-

5. Cfr., por ejemplo, M.J. FRANQUET, *Persona, acción y libertad: las claves de la antropología de Karol Wojtyla*, Eunsa, Pamplona 1996; J.L. ILLANES, *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1997; R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998; E. KACZYNSKI (a cura di), *Fede di studioso e obbedienza di pastore*, Atti del Convegno sul 50° del Dottorato di Karol Wojtyla e del 20° del Pontificato di Giovanni Paolo II, Millennium, Romae 1999; G. REALE, «Karol Wojtyla pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: arte, filosofia, teologia», en G. REALE y T. STYCZEN (a cura di), *Karol Wojtyla. Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, IX-XCIX. (En adelante citaré esta obra como «Metafisica della persona».)

6. Cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II, *Don y misterio*, BAC, Madrid 1996, 109-110; *¡Levantaos!, ¡Vamos!*, Random House Mondadori, Barcelona 2004, 90-91, 152-153.

7. «Metafisica della persona», XXXIV.

ro que un importante criterio auxiliar para comprenderlo puede ser el pensamiento de Wojtyła<sup>8</sup>.

El entonces Cardenal Ratzinger, con su notable capacidad para decir las cosas con sencillez y, al mismo tiempo, llegando al fondo, incidía en el tema hace algunos años refiriéndose, en concreto, al paso que hace Juan Pablo II del «Nos», propio del estilo pontificio, al «yo» personal e inmediato del escritor y del orador. Tal revolución estilística pide ser entendida en toda su profundidad, pues el «Nos» no era simplemente una fórmula de retórica cortesana. «Cuando habla el Papa —señalaba el Cardenal—, no lo hace en nombre propio. En ese momento ya no cuentan las teorías u opiniones privadas que haya elaborado en el curso de su vida, por alto que sea su nivel intelectual. El Papa no habla como un particular hombre docto, con su yo privado o, por así decir, como un solista en la historia espiritual de la humanidad. Él habla tomando del “nosotros” de la fe de toda la Iglesia, tras el cual el “yo” tiene el deber de desaparecer». Y después de recordar la frase famosa de Pío II, el gran humanista Ennea Silvio Piccolomini, en ocasión de contradecir con su magisterio pontificio lo que había dicho como humanista: *Eneam reicite, Pium recipite* (dejad a Eneas, tomad a Pío), continuaba el Cardenal Ratzinger: «Quien se ha tomado el trabajo de estudiar atentamente todos los escritos del Papa Juan Pablo II comprende enseguida que este Papa sabe distinguir muy bien entre las opiniones personales de Karol Wojtyła y su enseñanza magisterial en cuanto Papa. Pero sabe también reconocer que las dos cosas no son entre sí heterogéneas, sino que reflejan una única personalidad embebida de la fe de la Iglesia. El “yo”, la personalidad, ha entrado enteramente al servicio del “nosotros”. No ha degradado el “nos” al plano subjetivo de las opiniones privadas, sino que le ha conferido con sencillez la densidad de una personalidad plasmada enteramente por ese “nosotros”, dedicada por entero a su servicio. Yo creo que tal fusión entre el “nosotros” y el “yo”, madurada en la vida y en la reflexión, fundamenta de modo esencial el atractivo de esta figura de Papa. La fusión le permite moverse en su sagrado oficio de manera completamente libre y natural; le permite ser como Papa enteramente él mismo, sin el temor de hacer deslizar demasiado el oficio hacia lo subjetivo»<sup>9</sup>.

8. R. BUTTIGLIONE, «Introduzione», en *Karol Wojtyła, filosofo, teologo, poeta*, 18.

9. Card. J. RATZINGER, *Giovanni Paolo II: Vent'anni nella storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 11.

Subrayaba así el Cardenal, en una visión de conjunto del pontificado y de la figura de Juan Pablo II, una cuestión digna de ser destacada: la íntima unidad entre el pensador y el pontífice, dentro de un camino personal de fe, de pensamiento y de vida que le condujo de la mano de Dios hacia el centro mismo del misterio de la Iglesia, y le permitió identificarse con su altísimo ministerio sin sombra alguna de doble personalidad. Es evidente que estas ideas reflejan esa característica singular del alma cristiana que puede denominarse «unidad de vida», y que tan patente era en Juan Pablo II. Unidad entre vida de oración y vida intelectual, que alimentaba su vida pastoral, es decir, el cotidiano ejercicio del ministerio pontificio. Lo expresaba también con mucha agudeza el Cardenal Ratzinger al decir: «Muy probablemente se conoce mejor a Juan Pablo II cuando se ha concelebrado con él y nos hemos dejado atraer por el intenso silencio de su oración, que cuando se han analizado sus libros o sus discursos. Es precisamente participando en su oración, cuando se alcanza lo que es propio de su naturaleza, más allá de cualquier palabra. A partir de ese centro se explica por qué él, siendo un gran intelectual, que posee una voz propia en el diálogo cultural del mundo contemporáneo, ha conservado también la sencillez que le permite comunicar con cualquier persona»<sup>10</sup>.

## 1.2. *El pensamiento antropológico de Karol Wojtyła: claves fundamentales*

Es opinión común entre los estudiosos del pensamiento antropológico de Karol Wojtyła que los ejes fundamentales en torno a los que gira su entera producción filosófica, teológica y poética son, principalmente, el concepto de hombre como persona y el concepto de amor como donación. Igualmente importantes en su concepción global son tres nociones íntimamente relacionados a las anteriores: participación, solidaridad y comunión, contempladas como actos de la persona.

### 1.2.1. *El hombre como persona*

Quizá resulte obvio recordar, aunque es conveniente hacerlo, que todo el trabajo intelectual de Karol Wojtyła estuvo siempre informado y

10. *Ibid.*, 10.

unido al ejercicio de su actividad pastoral. Él ha sido ante todo, en las diversas etapas de su existencia, un Pastor, obligado además, por razones históricas bien conocidas, a desempeñar su ministerio sacerdotal o episcopal en la compleja situación religiosa y social de su tierra natal, derivada de la hostilidad del régimen político frente a la Iglesia. La cuestión de la libertad, de la dignidad y de los derechos de la persona, o la de la responsabilidad política de los creyentes, no comenzaron a plantearse ante él como simples problemas teóricos, sino como necesidades reales y concretas, vivamente presentes en aquella coyuntura histórica<sup>11</sup>.

Latía en él también desde el principio, como buen intelectual cristiano, la convicción del valor cognoscitivo de la fe, cuyo objeto está reclamando (a la vez, que lo trasciende) el ejercicio de la razón. Fe y razón, para Wojtyła, se encuentran ligadas estructuralmente entre sí de manera circular y dinámica, y se llaman mutuamente a la unidad en el respeto de su recíproca autonomía. Las conocidas formulaciones agustinianas: «*credo ut intellegam*», «*intellego ut credam*», radicalmente cristianas, iluminaban con su luz el pensamiento de Wojtyła. Años después darán título y contenido a dos capítulos centrales de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II.

Pero la fe es también, necesariamente, fuente de vida espiritual, de unión personal, es decir, intelectual y afectiva, con Dios. Es justo, pues, que se destaque la dimensión cognoscitiva de la experiencia espiritual, como ha puesto de manifiesto la tradición espiritual doctrinal. Debe ser recordada, en particular, en este punto la figura de san Juan de la Cruz, a cuyo pensamiento se aficionó Wojtyła ya en años de juventud. Con los escritos del santo carmelita se abrió ante el seminarista polaco el mundo de la interioridad, del alma madurada en la gracia<sup>12</sup>. Precisamente sobre la doctrina de la fe en san Juan de la Cruz redactará, en 1948, una primera disertación doctoral, bien pensada y estructurada<sup>13</sup>, que manifiesta la afinidad espiritual e intelectual de ambos<sup>14</sup>.

11. Cfr. *ibid.*, 18.

12. Cfr. J. RATZINGER, *Giovanni Paolo II: Vent'anni nella storia*, 14.

13. K. WOJTYŁA, *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*, Roma 1948; primera edición: *Collectanea Theologica* 21 (1950) 418-468.

14. Cfr. A. WIERZBICKI, «La barca interiore. Affinità spirituale del pensiero di Karol Wojtyła con il pensiero di San Giovanni della Croce», en *Metafisica della persona*, 3-20.

Los aspectos hasta aquí mencionados, permiten captar la clave cristiana de fondo en nuestro Autor, expresada como unidad entre fe, experiencia y pensamiento. Pero, de cara a profundizar en los fundamentos de su concepción de la persona y de la acción personal, ha de aludirse también a otras claves, de carácter más sistemático y metodológico, fundadas tanto en la metafísica, la antropología y la ética aristotélico-tomistas, como también en la fenomenología realista de Max Scheler, sobre quien Wojtyła escribirá su tesis de habilitación, que se ha convertido en un clásico en la materia<sup>15</sup>.

Se afirma comúnmente —como señalábamos más arriba— que el tema central de la filosofía wojtyliana es el hombre como persona. Y, en efecto, ya en su primer gran texto filosófico, como es «*Amor y responsabilidad*»<sup>16</sup>, es puesta de relieve la singularidad ontológica y metafísica de la criatura humana, capaz de interioridad y de vida espiritual. Gracias a ellas, el hombre, como sujeto definido, se comunica estrechamente con el mundo externo, visible o invisible, y sobre todo con Dios, lo que constituye una nota específica de su condición personal. Como pensador cristiano, Wojtyła concibe la noción de persona a partir de su fundamento teológico, es decir, desde la capacidad del hombre de encontrarse con Dios y relacionarse personalmente con Él. El pensamiento antropológico cristiano, en efecto, inspirado en la doctrina del Génesis, ha destacado desde la antigüedad un nexo estructural entre la concepción de Dios como persona y la concepción de la criatura humana también como ser personal. Para Wojtyła, Dios es Creador de la persona en un sentido particular, porque en ella se refleja en cierta medida Él mismo<sup>17</sup>. Ese reflejo es lo que, con terminología también bíblica, se denomina imagen de Dios en el hombre, noción de importancia decisiva en la reflexión antropológica cristiana de todos los tiempos. En el pensamiento wojtyliano, dicha noción está al mismo tiempo caracterizada por una intensa impronta trinitaria, en el sentido de que lo específico de la

15. Citamos en castellano la edición original polaca: K. WOJTYŁA, *Valoración de la posibilidad de construir la ética cristiana sobre la base del sistema de Max Scheler*, Sociedad Científica de la Universidad Católica, Lublin 1959.

16. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad. Estudios de ética*, Sociedad Científica de la Universidad Católica, Lublin 1960 (ed. española, Madrid 1969).

17. Cita de *Amor y responsabilidad*, en G. REALE, «Saggio introduttivo», en *Metafisica della persona*, LXVIII, nota 130.

persona (y de su semejanza con Dios) radica no sólo en la naturaleza espiritual sino también en la capacidad de entrar en comunión con otras personas. Esta visión del ser personal, que Wojtyła cultiva desde antiguo y que expone magistralmente, por ejemplo, en su artículo: «La familia como *communio personarum*», de 1975<sup>18</sup>, constituirá más tarde uno de los vértices de la enseñanza de Juan Pablo II.

En cuanto imagen personal del Dios personal, el hombre posee una dignidad única, la cual exige que sea tratado siempre como fin y nunca como medio. «Ninguno tiene el derecho de servirse de una persona, de usarla como un medio, ni siquiera Dios su creador», se lee en «*Amor y responsabilidad*»<sup>19</sup>. La persona como tal debe ser afirmada por sí misma: el amor le es debido; esa es la esencia del bien moral. Servirse, en cambio, de la persona, usar de ella despreciando el rango que objetivamente le pertenece, es la razón del mal moral. El hombre como persona tiene un valor absoluto; más aún, ha sido dotado por Dios de una cierta sacralidad, como se entrevé en el misterio del Dios hecho hombre. El vigor con que son tratados estos argumentos por nuestro Autor es tal que, según algunos estudiosos, raramente se han escrito en la edad moderna y contemporánea obras que encierren una defensa del hombre tan intensa y convincente. Wojtyła ha desarrollado en realidad una verdadera «metafísica de la persona». El lema que expresaría de modo perfecto el programa específico de Wojtyła podría ser éste: un retorno al hombre como persona<sup>20</sup>.

### 1.2.2. *La persona y su acción*<sup>21</sup>

Como ha señalado Tadeusz Styczen, discípulo y sucesor de Wojtyła en la cátedra de ética en Lublin, y uno de los mejores concedores de su pensamiento, en el punto de partida de la antropología wojtyliana, está la convicción de que la fuente del conocimiento del hombre es el contacto

18. K. WOJTYŁA, «La famiglia come “*communio personarum*”», en *Il Nuovo Areopago* 2 (1975), 5-18.

19. Cita en G. REALE, «Saggio introduttivo», en *Metafisica della persona*, LXVII, nota 126.

20. Desarrolla esta idea Reale en *Metafisica della persona*, LVII.

21. Las ideas que vienen a continuación pertenecen a la obra de K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cuya primera edición polaca (Cracovia) es de 1969; sigo la edición italiana, *Persona e atto*, Bompiani, Milano 2001. La edición española es de BAC, Madrid 1982.

cognoscitivo directo consigo mismo, que se realiza junto al contacto cognoscitivo con el mundo que le circunda. La autoexperiencia del hombre en el mundo precede, en este sentido, a toda teoría filosófica sobre el hombre. La antropología, sobre la base empírica del contacto cognoscitivo inmediato con la realidad —que se puede expresar con la frase «yo actúo»—, consiste en un estudio del acto que revela a la persona, o dicho de otro modo, un estudio de la persona a través del acto. La acción constituye el momento particular en el que la persona se revela y nos permite analizar del modo más adecuado la esencia de la persona y comprenderla del modo más perfecto. «Experimentamos el hecho de que el hombre es una persona, y estamos convencidos de ello, porque realiza acciones»<sup>22</sup>.

El método fenomenológico wojtyliano se aleja, pues, del usado en los análisis de la metafísica tradicional, en cuanto que no parte de la estructura ontológica de la persona para deducir los elementos de su actuar, sino que pone en el punto de partida la acción humana, mediante la cual y en la cual se manifiesta la persona. No va de la persona al acto, sino del acto a la persona. Es un modo nuevo de mirar la relación entre la persona y su acción, estudiada ésta a través de la experiencia y el análisis fenomenológico del acto como «*actus personae*». El hombre, único entre los seres de este mundo que puede ser sujeto de experiencia, puede ser también objeto de su propia experiencia; puede, por ejemplo, constatar, experimentar sus propios deberes morales («debo hacer esto»), o sus acciones voluntarias («hago esto», «puedo», «no debo»...).

Aunque el pensamiento wojtyliano se esfuerza en desvelar las bases radicales del comportamiento ético, metodológicamente trata primero de desarrollar sus contenidos como reflexión antropológica para llegar después, en un segundo momento, a la problemática ética. Su interés principal es ético, pero la ética tiene necesidad de una antropología adecuadamente reformulada. En este sentido, la visión antropológica wojtyliana es considerada como una importante aportación a la discusión ética contemporánea<sup>23</sup>.

22. Cfr. T. STYCZEN, «Introduzione a “Persona e atto”», en *Metafisica della persona*, 787, nota 6. Otros textos de Styczen donde toca el mismo argumento son: *Karol Wojtyla: un filosofo della morale agli occhi del suo discepolo*, «Premessa» en *Metafisica della persona*, CVII-CXXIII; y «Responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro», en *Karol Wojtyla, filosofo, teologo, poeta*, 107-127.

23. Cfr. R. BUTTIGLIONE, «Introduzione», en *Karol Wojtyla, filosofo, teologo, poeta*, 14.

Sobre el fundamento de los datos de la experiencia del hombre, se delinea un sistema, una antropología, que quiere posibilitar a cada hombre el autoconocimiento, la autoconciencia, el descubrimiento en sí mismo de la verdad respecto de sí para prepararlo a su aceptación. Ser uno mismo significa trascenderse a sí mismo en la aceptación de la verdad, en el sentido de hacerse dependiente de la verdad, quedar ligado a ella mediante un acto de conocimiento. Y puesto que no estoy obligado a elegir lo que debo elegir y puedo no aceptar la verdad que debo aceptar, la propia libertad debe ser entendida como autodependencia de la verdad. «A la persona le corresponde la libertad no como pura independencia, sino como dependencia de sí, en la que está incluida la dependencia de la verdad. La dependencia de la verdad establece los límites de la autonomía propia de la persona humana»<sup>24</sup>. En ese elegir la verdad y querer autoligarse a ella, autodepende de ella, el hombre se trasciende a sí mismo. El concepto de trascendencia que aquí se maneja no consiste, por tanto, como es patente, en el proceder del sujeto mediante el conocimiento o el amor hacia un objeto externo (intencionalidad), sino en el volverse del sujeto hacia su interior, donde se descubre como causa libre de su obrar, comprende la verdad y tiende a ella. La dependencia de la verdad constituye a la persona en su trascendencia: la trascendencia de la libertad pasa a la trascendencia de la moral. Esta trascendencia, escribe Styczen, es el segundo nombre de la persona, el nombre del protagonista de la ética como antropología normativa<sup>25</sup>.

En ese tipo de trascendencia —que Wojtyła llama «vertical», para diferenciarla de la anterior, a la que denomina «horizontal»—, se expresa el contenido fundamental de la experiencia fenomenológica y se explica la realidad de la persona en su unión dinámica con el propio acto. La trascendencia de la persona en el acto permite comprender que el hombre no es reducible a pura materialidad, o bien, diciéndolo en forma positiva, conduce a descubrir su condición espiritual, y a desembocar en una visión ontológica del hombre. «Esto es lo que ha tratado de demostrar Wojtyła mediante el análisis del “acto” en el que se manifiesta la “persona”: que el hombre, en su esencia racional revelada por sus

24. Cfr. T. STYCZEN, «Introduzione a “Persona e atto”», en *Metafisica della persona*, 797, nota 15.

25. *Ibid.*

actos, es verdaderamente *id quod est perfectissimum in tota natura*<sup>26</sup>. La alusión a la cercanía con Tomás de Aquino y su comprensión metafísica de la persona es evidente<sup>27</sup>.

Y es que, en efecto, en el análisis fenomenológico que realiza Wojtyła, el acto de la persona conserva el sentido que tiene en la tradición aristotélico-tomista, en cuanto realización de la potencialidad inscrita en la sustancia ontológica del hombre<sup>28</sup>. La doctrina clásica de la potencia y el acto permite expresar cómo el núcleo óntico del hombre (su potencialidad entendida, en sentido fuerte, como su esencia), se desvela precisamente en el acto mediante el cual el hombre se presenta como causa consciente de su obrar: en el acto el hombre hace experiencia de sí como persona. El sujeto de la acción es totalmente inmanente a ella, porque la acción es suya y él asume la responsabilidad respecto de ella; pero él es también trascendente respecto de su acción, porque es quien la pone en el ser y quien imprime en ella su propio dinamismo. Mediante sus acciones el hombre actualiza las potencialidades que le pertenecen como persona y, en cierto modo, se crea a sí mismo, es decir, edifica su propia interioridad y personalidad moral. Fenomenología y metafísica llegan, pues, a encontrarse en la comprensión del acto humano: la fenomenología describe una experiencia, que por ser del hombre necesita de la metafísica para ser entendida y explicada adecuadamente<sup>29</sup>.

### 1.2.3. *El concepto de amor como donación*

Entre los actos del hombre es precisamente el de amar, aquel en el que la existencia de la persona se realiza del modo más completo. La metafísica wojtyliana de la persona puede ser también caracterizada, en este sentido, como una metafísica del amor, puesto que sólo a través del amor se realiza plenamente la persona.

La clave cristiana de fondo del amor personal debe ser buscada no en el *eros* griego, sino en el *agape* evangélico; no en el poseer siempre

26. G. REALE, en *Metafísica della persona*, LV.

27. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

28. Cfr. R. BUTTIGLIONE, «Introduzione», en *Karol Wojtyła, filosofo, teologo, poeta*, 14.

29. Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne...*, o.c., 167-168.

más, sino en el dar. Y así, en el pensamiento de nuestro Autor<sup>30</sup>, con una fuerza extraordinaria, el amor es entendido como libre donación de la persona, un querer salir de uno mismo para encontrar en los otros el enriquecimiento del propio ser. Es un desear dejar de pertenecerse sólo a sí mismo para pertenecer también a otro, a quien se ama. Crece, por tanto, el amor no mediante adquisición sino mediante donación.

Puesto que la vía de crecimiento es la donación, la persona que ama desea no el propio bien sino el del otro: desea darle todo el bien, el bien infinito, para hacerle feliz. En esto se manifiesta el germen divino que se esconde en el amor humano, pues Dios es Amor (1 Jn 4,8). Y de ahí también que, al contemplar el amor con ojos cristianos, acaba siendo contemplado, como paradigma del amor humano, el Dios trinitario, que es comunión de personas. Amar significa comunión de personas, y el hombre para ser verdaderamente hombre y realizarse como persona, debe vivir en comunión con los demás. La realización de sí mismo es a través del otro, viviendo para el otro, es decir, mediante el obrar junto a los otros y para los otros.

En esta raíz cristiana de la persona y del amor personal se fundamentan las tres importantes nociones de la antropología y la ética de Karol Wojtyła, antes señaladas: participación, solidaridad y comunión<sup>31</sup>. Por participación se entiende la acción personal que el hombre realiza junto con los otros para alcanzar objetivos que sólo actuando junto con ellos se pueden alcanzar. Es la condición para vivir como persona en relación con los otros, para convivir y colaborar mediante la propia acción en el actuar de la colectividad. «Esto presupone una antropología por la cual el hombre se realiza mediante otro hombre y no separándose de él, y en la que, por tanto, la comunidad, es una dimensión constitutiva de la autorrealización personal»<sup>32</sup>. A esta comprensión fontalmente cristiana de la persona se oponen otras dos, aparentemente distintas pero basadas en una misma visión antropológica: la del individualismo, que se empeña en proteger el bien del individuo frente a la comunidad, y la del

30. Aludimos principalmente a las ideas expuestas en «Amor y responsabilidad» y en «Persona y acción».

31. Cfr. G. REALE, en *Metafisica della persona*, XCII-XCIX; T. STYCZEN, «Premessa», en *Metafisica della persona*, 799-804; R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła, filosofo, teologo, poeta*, 14-15; IDEM, *Il pensiero dell'uomo che divenne...*, 203ss.

32. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne...*, 204.

totalitarismo, que trata, por el contrario, de protegerse del individuo en nombre del bien común entendido de un modo singular.

La segunda de las nociones mencionadas, inseparable de la anterior, es la de solidaridad, que busca subrayar la dimensión de complementariedad del obrar participativo del individuo en relación con el de los demás. Contempla en realidad dos aspectos al mismo tiempo: a) el respeto debido al papel de los demás, evitando invadir su terreno propio, y b) el deber de asumir funciones que van más allá de la propia personal responsabilidad, cuando sea necesario para el bien común. Ser uno mismo significa elegir la solidaridad con los otros, trascenderse uno a sí mismo hacia los otros. De ahí que pueda decirse que no hay libertad sin solidaridad.

La noción, en fin, de comunión, retoma la comprensión del amor personal como donación y halla su raíz en la revelación del misterio trinitario como unidad de personas en el mutuo amor. En realidad, es un concepto más teológico que filosófico, que en el pensamiento de Karol Wojtyła —que lo ha desarrollado especialmente en sus escritos teológicos posteriores al Concilio— muestra estar enraizado en la enseñanza de «*Gaudium et spes*», n. 24, donde la semejanza del hombre con Dios es leída en clave trinitaria, es decir, de mutua donación en la verdad y en la caridad. Tal unión en la verdad y el amor, que manifiesta una relación entre personas propia sólo de ellas —pues se fundamenta en el autopoerse y autodonarse propios de la estructura del ser personal—, merece el nombre de comunión, con el que se quiere expresar el bien que las personas se intercambian en el mutuo dar y recibir. La semejanza del hombre con Dios radica no sólo en la naturaleza espiritual de la persona, sino también en la capacidad de relacionarse con otras personas, o mejor aún, en la capacidad de comunión en la verdad y en el amor con los demás. Al igual que las anteriores, la noción de comunión ocupará un puesto de excepción en las enseñanzas de Juan Pablo II.

### 1.3. *Karol Wojtyła y el Concilio Vaticano II*

Si no es posible hablar de la doctrina cristológica y antropológica de Juan Pablo II sin referirse al pensamiento filosófico y teológico de Karol Wojtyła, es asimismo imposible tratar de analizar, como pretende-

mos, la unidad entre cristocentrismo y antropocentrismo presente en las Encíclicas y en todo el magisterio del Pontífice sin detenerse a considerar la corriente mutua de influencia que discurre entre el Concilio Vaticano II y aquel joven Obispo que participó activamente en sus sesiones desde el primer momento. Estamos ante un tema estudiado históricamente y teológicamente por diversos autores<sup>33</sup>, en el que además se cuenta con el testimonio del propio Karol Wojtyła, e incluso, más significativamente todavía, con preciosas anotaciones autobiográficas al respecto del Papa Juan Pablo II<sup>34</sup>.

Es conocido que en el curso de los trabajos conciliares, durante los cuatro periodos de su desarrollo, Wojtyła intervino en veintidós ocasiones, de las que ocho fueron intervenciones orales, en congregaciones generales, y las otras catorce intervenciones escritas, algunas de ellas en nombre del episcopado polaco<sup>35</sup>. Tales exposiciones, de temática variada y de notable profundidad teológica y pastoral, leídas en el contexto del proceso de elaboración de los textos conciliares, permiten hacerse una idea de la intensidad y el alto grado de implicación personal con que su Autor participó en aquel singular evento eclesial. Trabajó mucho en él, escribió mucho sobre él y, como señala Henri De Lubac, «se esforzó mucho para darlo a conocer y hacerlo aplicar, en su letra y en su espíritu»<sup>36</sup>. De manera particular colaboró en los trabajos relacionados con el llamado esquema XIII, del que vendría a la luz la Constitución pastoral «*Gaudium et spes*», así como en los debates y textos referidos a la libertad religiosa y al ecumenismo. Para nuestro interés actual basta con aludir, algo más atentamente, al papel de Wojtyła en el proceso de elaboración de la citada Constitución pastoral. Lo sintetizan bien de nuevo unas palabras del

33. Cfr., entre otros, A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova-Milano 2003, especialmente 111-138; Y.-M. CONGAR, *Mon journal du Concile*, Cerf, Paris 2002; R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992; J. GROOTAERS, *De Vatican II à Jean Paul II: le grand tournant de l'Église catholique*, Le Centurion, Paris 1981.

34. Cfr. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 163-166; *Memoria e identidad*, La Esfera de los libros, Madrid 2005, 17-18 (donde recuerda cómo las ideas de sus primeras encíclicas se gestaron ya en su periodo anterior en Cracovia); *Memoria e identidad*, La Esfera de los libros, Madrid 2005, 54.

35. Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare...*, 112-115; A. PERZYNSKI, *Il principio personalistico nel pensiero ecclesiologicalo di Karol Wojtyła*, Pont. Univ. S. Thomas, Roma 1990.

36. H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II: souvenirs et réflexions*, France Catholique, Paris 1985, 108.

Cardenal De Lubac, que vivió aquellos acontecimientos de cerca: «Gracias quizás más a Wojtyła que a cualquier otro (aunque no lo entendieron así todos desde el principio, como pude advertir), el famoso esquema XIII pudo ser sacado del atasco después de numerosos avatares, y en un momento en que muchos comenzaban a desesperar de conseguirlo. Él reavivó los ánimos para que se consiguiera dar, a través de aquel esquema, en cuanto fuera posible una comprensión sencilla, evangélica, de los problemas del mundo contemporáneo, de los problemas del hombre»<sup>37</sup>.

### 1.3.1. *Wojtyła en los trabajos de elaboración de «Gaudium et spes»*

La elaboración de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo fue larga y, en cierto modo, a la vista de lo que sucedió con la de otros documentos conciliares, complicada. La historia del proceso ha sido ampliamente investigada, y contamos con excelentes instrumentos de apoyo para nuestro trabajo<sup>38</sup>. Wojtyła será un testigo directo de su génesis sobre todo a partir de 1964, y en particular desde el encuentro del grupo de trabajo en Ariccia (31 de enero-6 de febrero de 1965) que elaborará el esquema de ese mismo nombre, el cual pasará a ser discutido en el Aula conciliar durante la tercera y última sesión del Vaticano II, y dará lugar al texto de la Constitución.

De la cercanía intelectual y pastoral de Juan Pablo II con ese documento central del Concilio hablan con elocuencia estas palabras: «Debo confesar que la *Gaudium et spes* me es particularmente querida, no sólo por la temática que desarrolla, sino también por la directa participación que me fue dada tener en su elaboración. Como joven obispo de Cracovia, en efecto, fui miembro de la subcomisión encargada de estu-

37. *Ibid.*, 108-109.

38. La bibliografía es muy abundante; para nuestros intereses basta con citar algunos textos escogidos, como por ejemplo: G. TURBANTE, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000; A. SCOLA, «“Gaudium et spes”: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», en R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; F. GIL HELLÍN, *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis. Synopsis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003; R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía: la historia de «Gaudium et spes»*, BAC, Madrid 2000.

diar “los signos de los tiempos” y, desde noviembre de 1964, fui llamado a formar parte de la subcomisión central, encargada de realizar la redacción del texto. Ese íntimo conocimiento de la génesis de *Gaudium et spes* me ha permitido apreciar a fondo su valor profético y asumir ampliamente sus contenidos en mi magisterio ya desde la primera encíclica, la *Redemptor hominis*. En ella, recogiendo la herencia de la constitución conciliar, quise reafirmar que la naturaleza y el destino de la humanidad y del mundo no pueden ser definitivamente desvelados sino a la luz de Cristo crucificado y resucitado»<sup>39</sup>.

Aunque ya existan, como hemos señalado, importantes estudios históricos sobre la génesis de la Constitución, pienso que sólo con el paso del tiempo se hará quizás plena luz sobre la influencia de Wojtyła en la subcomisión teológica que menciona en el texto recién citado —es decir, la denominada de «signos de los tiempos», también conocida como subcomisión para el «cuadro general» o «visión de conjunto», lo que habla con elocuencia de su función—, cuyos trabajos fueron decisivos en la preparación final del esquema de la futura Constitución. De aquel grupo de trabajo formaban parte con Wojtyła, por ejemplo, entre otros, teólogos de la talla de Daniélou, Congar, Grillmeier o Semmelroth. En el transcurso de aquellas reuniones, el obispo Wojtyła, en nombre del episcopado polaco, presentó un texto alternativo al que hasta entonces se venía manejando, que suscitó un gran interés<sup>40</sup>. Más interés si cabe despertaron las intervenciones y la personalidad de Wojtyła, que impresionaron mucho a todos<sup>41</sup>.

En la elaboración del esquema de Ariccia, Wojtyła y Daniélou fueron encargados de redactar un capítulo antropológico que precedería a la parte doctrinal. Lo concibieron en torno a la temática de la vocación plena del hombre, introduciendo temas hasta entonces menos presentes en los esquemas previos, como por ejemplo el de la imagen de Dios en

39. JUAN PABLO II, *Discurso* en el XXX aniversario de la Constitución *Gaudium et spes*, 11.XI.1995.

40. El texto polaco se centraba en la parte doctrinal del esquema, y se dividía en cuatro capítulos, cuyo título vale la pena recordar para advertir la impronta wojtyliana: a) Fundamento de la presencia de la Iglesia en el mundo, b) Cómo la Iglesia está al servicio de la vocación de la persona humana, c) Actitud de la Iglesia frente al ateísmo de hoy, d) Deberes específicos de la Iglesia en el mundo contemporáneo respecto a los bienes fundamentales de la persona y de la sociedad.

41. Cfr. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., 511.

el hombre o el de la conciencia moral. Destaco estos aspectos porque, a mi entender, dejarán una huella importante en el trasfondo teológico de la Constitución, así como en su posterior recepción y puesta en práctica por Juan Pablo II. Otra de las aportaciones de Wojtyła en aquel decisivo periodo de elaboración del texto, más de carácter metodológico pero de gran relevancia doctrinal, consistió en sugerir la conveniencia de que, en lugar de partir de los problemas y los interrogantes del hombre contemporáneo, se partiera de los hechos teológicos que habían dado vida a la Iglesia y la habían establecido en el mundo, ante todo como una «institución». Tales hechos institucionales eran: la voluntad de Dios, la Encarnación del Verbo, el designio de salvación obrado por Cristo, la conciencia religiosa del hombre. De ellos derivaban los deberes y el modo de presencia de la Iglesia en el mundo, su enseñanza y su acción temporal<sup>42</sup>. Era lógica la insistencia de Wojtyła en situar en el fundamento del texto conciliar la vocación integral de la persona, llamada originariamente a la comunión con Dios, y la presencia institucional de la Iglesia en medio de la sociedad. Siendo ambos puntos doctrinalmente importantes, resalta aún más su alcance cuando se consideran las cosas desde la experiencia de una Iglesia y una sociedad sometidas, como entonces sucedía en Polonia, a un régimen ateo.

El influjo de estas aportaciones en la parte doctrinal del esquema de Ariccia fue grande. Sería la base de la exposición introductoria del texto preparado más tarde —con el trabajo de muchas personas— por el comité de redacción del esquema XIII, y por tanto del texto definitivo que sería presentado, discutido y aprobado en el aula conciliar. En aquellos trabajos habían quedado trazadas importantes líneas de fondo, tanto acerca del hombre en sí mismo, en la sociedad y en la creación, como acerca de la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Se sostenía además el derecho y el deber de la Iglesia a tener una presencia institucional en la sociedad y a su misión de orientar las realidades sociales hacia el reino de Dios; se defendía la legítima autonomía de las instituciones humanas; se profundizaba en el significado de la actividad del hombre en el mundo; etc. De todos esos aspectos básicos de la futura Constitución quiero destacar uno más directamente relacionado con nuestro actual interés.

42. Cfr. *ibid.*, 513.

Si se considera la *Gaudium et spes* en su conjunto se advierte cómo una de las columnas que la sostienen es su visión del hombre enteramente referida a Jesucristo, o en otras palabras, su antropología de orientación cristocéntrica<sup>43</sup>. Dicha orientación se manifiesta particularmente en diversos pasajes de la Constitución, como por ejemplo en los nn. 10, 22, 24, 32, 38-39, 40-41 y 45, que estarán luego muy presentes en el magisterio postconciliar. En Cristo, insistirá *Gaudium et spes*, se halla la clave, el centro y el fin de toda la historia humana; sólo Él manifiesta plenamente el hombre al propio hombre, y le descubre la sublimidad de su vocación... Tal perspectiva cristocéntrica ofrecerá el fundamento teológico adecuado —la Encarnación del Hijo de Dios— para una consideración de la dignidad de la persona humana, como base desde la que afrontar los concretos problemas del hombre contemporáneo<sup>44</sup>.

Al mismo tiempo, junto a esa determinación cristocéntrica, el texto de la Constitución está sistemáticamente concebido desde una visión inductiva de la antropología, es decir, desde una antropología válida para hablar de cualquier hombre y no sólo del hombre cristiano<sup>45</sup>. Es una concepción antropológica que tiene en cuenta el mundo de hoy («los signos de los tiempos»), y que concilia la creación (el hecho natural) con la plenitud sobrenatural del hombre en Cristo. Sostiene, pues, la unidad y compenetración dentro del plan salvífico divino entre el *ordo creationis* y el *ordo redemptionis*. El trasfondo teológico de esa íntima conjunción entre cristología y antropología en *Gaudium et spes* es, a mi entender, la comprensión del hombre como *imago Dei*, doctrina fuertemente presente en la tradición cristiana patristica y medieval, algo oscurecida desde la Reforma en adelante y decididamente recuperada en nuestros días, gracias en buena medida al Concilio y al magisterio posterior. Partiendo de la verdad sobre el hombre revelada en el Génesis y de la interpretación cristológica que de ella hace el Nuevo Testamento, la teología de la *imago Dei* desem-

43. Así lo ponen de manifiesto los especialistas; cfr., por ejemplo, A. SCOLA, *Gaudium et spes: dialogo e discernimento...*, cit., 91ss.

44. Se puede cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, La Esfera de los libros, Madrid 2005, 138-143, 186.

45. Cfr. Th. GERTEN, *Jesus Christus - Die Antwort der Kirche and die Frage nach dem Menschen*, St. Benno Verlag, Leipzig 1986, 58ss.

boca en la comprensión de Cristo como fuente y origen de la perfección del hombre<sup>46</sup>.

La esencia cristológica, y por eso mismo trinitaria, de la antropología de *Gaudium et spes*, no ha dejado de ser estudiada en las últimas décadas, considerándola —sobre todo a partir de la lectura que el Sínodo extraordinario de 1985 hace del Concilio— no sólo desde la perspectiva de la encarnación sin más (es decir, el hecho de que Dios se ha hecho hombre) sino desde la plenitud del misterio pascual de Jesucristo (esto es, desde la perspectiva de su encarnación, muerte y resurrección). Algunos han hablado, en este sentido, de una recapitulación de la antropología en la cristología («Rekapitulations Christologie»), queriendo hacer ver que la antropología tiene en Cristo no sólo su cumbre sino también su origen.

Todo eso está especialmente formulado en el n. 22, que ha abierto una vía central de reflexión en el magisterio y en la teología contemporánea. Su contenido esencial podría resumirse en esta idea central: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación». Este pasaje conciliar será, para Juan Pablo II, la expresión culminante de las páginas de la Constitución, y como tal, escribirá: «lo he citado en mi primera Encíclica *Redemptor hominis* y representa uno de los puntos de referencia constante de mi enseñanza»<sup>47</sup>. Volveremos a este punto en el último apartado.

### 1.3.2. *El influjo de la doctrina conciliar en el pensamiento de Karol Wojtyła*

Si hasta aquí hemos hablado del influjo del pensamiento de Wojtyła en algunas ideas de fondo del Concilio Vaticano II, es también

46. Entre otros estudios al respecto, cfr. los de R. TREMBLAY, «L'Homme (Ep 4,13), mesure de l'homme d'aujourd'hui et de demain. Pour un approfondissement de "Gaudium et spes"», en *Studia Moralia* 35 (1997), 71-106; y G. COLZANI, «Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella "Gaudium et spes"», en *Revista del Clero italiano* 75 (1994), 340-354.

47. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 60.

importante considerar la cuestión desde el punto de vista inverso, es decir, resaltar, siguiendo su propio testimonio, la gran influencia que el Concilio y sus documentos ejercieron en la maduración del pensamiento filosófico y teológico de aquel joven obispo polaco. «Un obispo que ha participado en el Concilio Vaticano II —escribirá en 1972— se siente en deuda con él. Es evidente. El Concilio, aparte de los beneficios que se le han atribuido y seguirán atribuyéndosele, tiene un valor y un significado único e irrepetible para cuantos han tomado parte en él y los han puesto en práctica, sobre todo para los obispos, los padres conciliares. Participando activamente durante cuatro años en el Vaticano II y elaborando sus textos, lograron al mismo tiempo enriquecerse espiritualmente en virtud de ese Concilio que estaban viviendo. La propia experiencia de una comunidad universal constituía para cada uno de ellos un inmenso bien, de alcance histórico. La historia del Concilio —algo que sólo más tarde podrá ser escrito exhaustivamente— estaba ya patente como acontecimiento excepcional en el ánimo de todos los obispos que tomaban parte en él, a lo largo del periodo que va de 1962 a 1965; absorbía por completo sus pensamientos, estimulaba su responsabilidad y constituía una experiencia excepcional en el marco de una realidad profundamente vivida»<sup>48</sup>.

Para alguien que vivió tan intensamente aquel acontecimiento, participando además en la génesis de sus documentos, la doctrina conciliar puede llegar a convertirse, en efecto, en algo connatural al propio pensar. Su principal obra filosófica, «*Persona y acto*», cuya edición original se remonta a 1969, fue concebida en sus líneas esenciales durante el Concilio, y como un intento de dar razón, desde la perspectiva del análisis filosófico, de la concepción del hombre presupuesta por los documentos conciliares. La doctrina antropológica conciliar es, sin duda, un factor clave en la maduración del pensamiento wojtyliano acerca de la dignidad de la persona humana, del reconocimiento de su valor objetivo, de la grandeza de su libertad y de su personal referencia a la verdad. Como ha señalado Buttiglione, «*Persona y acto*» es, en un sentido no secundario, una reflexión sobre el Concilio Vaticano II y sobre la conformidad de la Iglesia con la idea de libertad, fundada sobre la esencial dig-

48. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982 (ed. orig. Cracovia 1972), 3.

nidad de la persona humana<sup>49</sup>. La libertad del hombre es intangible, pero lleva dentro de sí la exigencia de someterse a la verdad. «Este punto es de importancia capital —dirá el autor apenas citado— no sólo para comprender el pontificado de Karol Wojtyła sino también, al mismo tiempo, para comprender el Concilio y la crisis de la Iglesia actual. Un acto humano que no reconozca la verdad y no la acoja en el amor es un acto malogrado. No es propiamente un acto libre. Ser libre no es hacer lo que me parece y me agrada, sino dominarse y poseerse uno a sí mismo de manera que pueda percibir la atracción del bien y se entregue a sí mismo para corresponderle. Una concepción relativista de la libertad humana, como la que domina en diversos sectores de la filosofía y de la teología modernas, no percibe este esencial dato de hecho: la libertad se determina adecuadamente sólo ante la verdad, en presencia de la verdad (...). La luz de la verdad no es algo que le sobreviene al acto libre desde el exterior, sino algo que lo constituye desde el interior, hasta el punto de que sin eso el acto no es libre»<sup>50</sup>.

En «*Persona y acto*» muestra Wojtyła cómo se puede establecer un camino que, partiendo de la estructura de la persona y de la acción, ilumine la obligación general hacia la verdad y el bien que constituye el núcleo esencial de la libertad humana. Es entonces cuando la afirmación «esto es un bien» se convierte en «esto debe ser realizado». Hay en el hombre una obligación de realizar el bien, constitutiva de su persona y de su propia realización. El bien del sujeto consiste en vivir en la verdad, es decir, en hacer de los valores verdaderos el objeto de su propia experiencia vital. La realización de la persona en la acción significa alcanzar la felicidad, que consiste en la realización de la libertad por la verdad. La estrecha relación entre felicidad, verdad y libertad trae consigo que la felicidad sólo pueda tener una estructura personal: sólo hablando de la persona se puede hablar de felicidad.

Así, pues, según el pensamiento antropológico de Karol Wojtyła, la libertad reposa sobre la relación de la persona con la verdad, que le permite no estar determinado de manera unilateral por las circunstancias. La relación de la libertad con la verdad es, en fin, el factor decisivo de la trascendencia de la persona en su acción. La verdad penetra hasta

49. Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne ...*, cit., 376.

50. *Ibid.*, 377.

el interior mismo del proceso por el que la persona se decide y realiza un *acto humano*, es decir, un acto que la compromete en cuanto persona. Y, así, nace en ella, desde su propia intimidad, la obligación de buscar la verdad y de conformarse con la verdad conocida, subordinando a ella las propias pasiones. Al introducir de este modo la estructura del conocimiento de sí en el proceso de la decisión personal, mostrando la función esencialmente reflexiva de la conciencia, romperá Wojtyła el círculo vicioso de las filosofías de la conciencia que no reconocen ninguna verdad fuera de la conciencia, ni pueden, en consecuencia, reconocer el deber que tiene de conformarse a una verdad objetiva exterior a ella.

Aunque ya habíamos dedicado, al comienzo de estas páginas, cierta atención al pensamiento de Wojtyła, me ha parecido útil retomar en estos párrafos esa temática para tratar de comprender mejor la raíz conciliar de esa antropología filosófica, en la que está latiendo —en cuanto cristiana— un presupuesto teológico. El cual es, en definitiva, el que ya hemos recordado: Dios, revelándose a sí mismo en Cristo, ha revelado al mismo tiempo, la verdad sobre el hombre (*Gaudium et spes*, n. 22), verdad que se encierra en la noción de persona entendida como criatura hecha para la comunión con Dios y con los demás a través de la sincera donación de sí mismo en la verdad y en el amor (*Gaudium et spes*, n. 24).

La doctrina antropológica conciliar no inspira sólo el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła sino que orienta también su pensamiento teológico y su acción pastoral<sup>51</sup>. En realidad, su filosofía estaba abierta, con personal y radical convicción, al contenido de la fe, y facilita la aproximación a una visión teológica de Dios, del mundo y del hombre. Su teología es, por así decir, una «teología conciliar», en cuanto desarrollada en plena sintonía con el Vaticano II y dotada, por esa misma razón, de un fuerte acento pastoral. Como teólogo, Wojtyła se interesa por muchos temas, entre ellos, especialmente, la persona humana como imagen de Dios, la familia como comunión de personas, los principios fundamentales del obrar moral, el misterio de la Iglesia y la teología del sacerdocio.

Su obra teológica más importante será: «*La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*», su segunda gran obra de

51. Cfr. St. NAGY, «Karol Wojtyła, teologo», y Cz. DRAZEK, «Karol Wojtyła, pastore», ambos en W. GRAMATOWOSKI y Z. WILINSKA, *Karol Wojtyła negli scritti. Bibliografia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, 34-43 y 44-49, respectivamente.

madurez, libro concebido como una reflexión sobre los grandes principios conductores de la doctrina conciliar, vistos como líneas de renovación y de enriquecimiento en la fe. El propósito de fondo del libro —que fue escrito de cara a facilitar la puesta en práctica del Concilio en la diócesis de Cracovia— es ofrecer una respuesta profunda y pastoral, a una cuestión de suma importancia teológica y cultural: qué significa en la práctica ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia, o en otras palabras, la cuestión de la identidad de la conciencia cristiana. Se plantea, pues, como un análisis del proceso formativo de la conciencia cristiana, desde la proposición objetiva de la doctrina de fe hasta la consciente aceptación personal, y desde esta fe personal a la existencia éticamente coherente con ella<sup>52</sup>.

Se adivinan ya en esta obra los terrenos por los que discurrirá más adelante la acción magisterial de Juan Pablo II, así como sus grandes trazos de fondo. Uno de éstos, —de fuerte sabor conciliar, ya mencionado por nosotros anteriormente—, es la afirmación de la unidad y continuidad entre el *ordo creationis* y el *ordo redemptionis* en el designio divino, plenamente realizado en Cristo, y en consecuencia, entre la «identidad humana» y la «identidad cristiana» del bautizado. Entre ser hombre y ser hombre cristiano no hay ruptura ni artificial separación, sino continuidad y progreso hacia la plenitud de lo primero en lo segundo. «El cristiano acepta como propios cada uno de los elementos de la condición del hombre en el mundo actual, siguiendo con perspicacia la orientación de los interrogantes que en esta situación el hombre y la humanidad se plantean en los diversos círculos y relaciones»<sup>53</sup>. Pero la «identidad cris-

52. «La pregunta de qué quiere decir ser miembro creyente de la Iglesia es, desde luego, difícil y compleja. Y lo es no sólo porque presupone la propia verdad de la fe, la pura doctrina, sino porque exige que esta verdad se implante en la conciencia del hombre y quede bien definida la actitud o, mejor dicho, las diversas actitudes que constituyen el hecho de ser miembro creyente de la Iglesia. Diríamos que en esto estriba sobre todo el carácter pastoral del magisterio conciliar, correspondiente al fin pastoral que se propuso el Concilio. Un concilio “puramente” doctrinal habría concentrado preferentemente su atención en precisar el significado de las verdades de la fe, mientras que un concilio pastoral, sobre las bases de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar. Por eso es necesario llevar a la práctica el Concilio con la mirada puesta en este estilo. En el presente estudio, que trata de ponerse al servicio de esa actuación del Vaticano II, pretendemos *fixar nuestra atención en la formación de la conciencia de los cristianos y en las actitudes que deben adoptar*» (cfr. *La renovación en sus fuentes, o.c.*, 11).

53. *Ibid.*, 222.

tiana» incluye, entre otros aspectos derivados del don de la gracia, un elemento esencial, aprendido en el Modelo que es Cristo, Hijo de Dios hecho hombre: el mandamiento de la caridad, que debe caracterizar al creyente, esto es, un sentido profundo de solidaridad con el hombre y con todo lo humano. En su hacerse hombre y en su unión con los hombres como hermanos, Cristo ha desvelado la plena verdad sobre el hombre, que «constituye el más sólido fundamento de la actitud de identidad y solidaridad humana»<sup>54</sup>.

La defensa del valor y la dignidad de cada persona humana, escribe el teólogo Wojtyła, es una de las aspiraciones máximas de la humanidad en el tiempo presente, de la que no se debe desligar la correlativa aspiración a una comunión auténtica entre todos los hombres. «Una y otra están estrechamente relacionadas con el orden de valores evangélicos y con el *ethos* cristiano (...). *Hacer la vida humana más humana*, he aquí el objetivo fundamental del Concilio, íntimamente ligado a la aspiración a participar en la vida divina y en la misión de Cristo. En esta conexión se hace más evidente aún la dignidad de la persona en su integridad (...). La formación de la actitud que expresamos como de “identidad humana” consiste no sólo en aceptar la situación del hombre en el mundo actual, sino en participar vivamente en las aspiraciones que tienen como finalidad la auténtica dignidad del hombre»<sup>55</sup>.

El cristiano no puede buscar la salvación para sí separadamente de los demás, como retirándose del mundo y condenándolo, sino que tiene el deber de sentirse responsable de la entera sociedad con el fin de que en ella se realice la dignidad de la persona<sup>56</sup>.

54. *Ibid.*, 228.

55. *Ibid.*, 224s.

56. Esa actitud cristiana de responsabilidad tiene para Karol Wojtyła cuatro ámbitos principales de ejercicio y desarrollo (a los que Juan Pablo II prestará particular atención): a) *la familia*, donde el hombre adquiere la personalidad moral, que le hace sentir como suyas las necesidades de los otros; b) *la cultura*, por la que ese *ethos* aprendido en el ámbito familiar se dilata y abarca la totalidad de una nación o de un pueblo y en cuyo interior se libra una batalla incesante por la defensa de esos valores; c) *la vida socioeconómica y política*, que han de estar regidas como premisa fundamental por la primacía de la ética sobre la economía, y la realización de los derechos de la persona, tal como los comprende la razón humana y son claramente manifestados en la revelación; y, en fin, d) *el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos*, amplio campo de responsabilidad cristiana, en cuanto llamada a dar un fundamento ético a la vida común de los individuos y las naciones.

Las dos grandes obras postconciliares de Karol Wojtyła, «*Persona y acción*» y «*La renovación en sus fuentes*» dejan, pues, entrever, dándole respectivamente cauce filosófico y teológico, la impronta intelectual y pastoral que en él dejó el Vaticano II, un Concilio en el que, como ya ha sido tratado, había desempeñado un protagonismo inspirador. En los albores del Pontificado los temas que ocupaban el corazón y la mente del Cardenal Arzobispo de Cracovia, que iba a ser llamado a ser uno de los sucesores de Pablo VI en un momento particularmente delicado de la historia de la Iglesia y del mundo, eran patentes: la grandeza y dignidad de la persona como imagen de Dios, la primacía de la verdad y la dependencia de la libertad respecto de ella, el sentido cristiano de la persona y de su libertad como donación, la defensa de la familia como comunión de personas y fundamento de la sociedad, la formación de la conciencia cristiana y de las actitudes humanas que la proyectan en la sociedad, etc. Y siempre bajo la luz que se desprende del misterio del Redentor, hacia el que quiso orientar la mirada de la Iglesia y del mundo.

Llegaba a la Sede de Pedro un Pastor marcado por unos pensamientos, por unos sentimientos respecto al misterio del hombre y la luz que sobre él irradia el misterio de Cristo, que se convertirían en firme fundamento de un riquísimo magisterio doctrinal y una incisiva presencia pastoral. Cristo y el hombre, el misterio de la Redención y el de la persona humana, la íntima conjunción entre cristocentrismo y antropocentrismo pasaban, consciente y voluntariamente, al primer plano de la vida intelectual y evangelizadora de la Iglesia.

No hay mejor testimonio para confirmar estas apreciaciones que el del propio Juan Pablo II. El 11 de marzo de 1979, una semana después de publicar su primera Encíclica, la *Redemptor hominis*, cuyo significado programático se ha ido acrecentando con el pasar del tiempo, pronunciaba el Papa ante los fieles reunidos en la Plaza de San Pedro estas palabras: «He tratado de expresar en mi primera Encíclica lo que ha animado y anima continuamente mis pensamientos y mi corazón desde el comienzo del pontificado que, por inescrutable designio de la Providencia, tuve que asumir el 16 de octubre del año pasado. La Encíclica contiene los pensamientos que entonces, al comienzo de este nuevo camino, apremiaban con fuerza especial mi alma, y que sin duda, ya anteriormente venían madurando en mí, durante los años de mi servicio sacerdotal y después episcopal. Creo que si Cristo me ha llamado así, con ta-

les pensamientos..., con tales sentimientos, es porque ha querido que estas llamadas de la mente y el corazón, estas expresiones de fe, esperanza y caridad, encontrasen resonancia en mi nuevo ministerio universal desde su comienzo. Por lo tanto, así como veo y siento la relación entre el misterio de la redención en Cristo Jesús y la dignidad del hombre, así querría yo unir sobremana la misión de la Iglesia con el servicio al hombre, en su impenetrable misterio. Veo en esto la tarea central de mi nuevo servicio eclesial»<sup>57</sup>.

## 2. LAS ENCÍCICAS DE JUAN PABLO II COMO PARADIGMA DE LA UNIDAD ENTRE ANTROPOCENTRISMO Y CRISTOCENTRISMO

### 2.1. *Las catorce Encíclicas: presupuestos generales*

Las catorce Encíclicas que Juan Pablo II ha publicado a lo largo de su Pontificado<sup>58</sup> son textos de gran contenido doctrinal y de singular hondura teológica, como ha sido puesto repetidamente de manifiesto<sup>59</sup>. Resulta patente la concordancia de todas ellas en algunas características de fondo, detectables también en otros documentos doctrinales del pon-

57. JUAN PABLO II, *Alocución* a los fieles reunidos en la Plaza de San Pedro, 11 de marzo de 1979.

58. *Redemptor hominis*, 4 de marzo de 1979 (AAS 71 [1979] 257-324); *Dives in misericordia*, 30 de noviembre de 1980 (AAS 72 [1980] 1177-1232); *Laborem exercens*, 14 de septiembre de 1981 (AAS 73 [1981] 577-684); *Slavorum apostoli*, 2 de junio de 1985 (AAS 77 [1985] 779-813); *Dominum et vivificantem*, 18 de mayo de 1986 (AAS 78 [1986] 809-900); *Redemptoris Mater*, 25 de marzo de 1987 (AAS 79 [1987] 361-433); *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987 (AAS 80 [1988] 513-586); *Redemptoris missio*, 7 de diciembre de 1990 (AAS 83 [1991] 249-340); *Centesimus annus*, 1 de mayo de 1991 (AAS 83 [1991] 793-867); *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993 (AAS 85 [1993] 1133-1228); *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995 (AAS 87 [1995] 401-522); *Ut unum sint*, 25 de mayo de 1995 (AAS 87 [1995] 921-982); *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998 (AAS 91 [1999] 5-88); *Ecclesia de Eucharistia*, 17 de abril 2003 (AAS 95 [2003] 433-475).

59. Cfr., por ejemplo, entre la amplia bibliografía al respecto las obras: G. BORGONOVO y A. CATTANEO (a cura di), *Giovanni Paolo Teologo: nel segno delle Encicliche*, Mondadori, Milano 2003, con amplia y selecta bibliografía. También los artículos del Card. J. RATZINGER, «Le quattordici encicliche del Santo Padre Giovanni Paolo II», en AA.VV., *La Chiesa a servizio dell'uomo. Giovanni Paolo II: XXV anni di Pontificato*, Lateran University Press, Roma 2003; y *Giovanni Paolo II. Vent'anni nella storia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 1-37.

tificado, como por ejemplo en las Exhortaciones apostólicas. Me refiero a ciertos rasgos estructurales, nítidamente presentes ya en la *Redemptor hominis*, como son: a) el trasfondo teológico trinitario; b) la base sistemática cristológica y antropológica; c) el contexto referencial eclesiológico: la Iglesia y su misión salvífica. Tales características se entrecruzan en los diversos textos, formando una trama básica que les da un cierto aire familiar: son componentes de una misma familia doctrinal y pastoral, conformada en torno al designio de salvación del hombre en Cristo.

Abundan en ellas las referencias bíblicas, especialmente de aquellos pasajes que dan razón del misterio del hombre a la luz del amor de Dios en Cristo. No casualmente, por ejemplo, el versículo más citado en el conjunto de las catorce Encíclicas es el de *Jn* 3,16: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna». El análisis de las referencias al Texto sagrado en estos documentos magisteriales abre un interesante panorama de trabajo, y resulta también útil para la cuestión que aquí estudiamos<sup>60</sup>.

El número total de citas de la Sagrada Escritura en nuestras Encíclicas es de 1909, de las que 471 pertenecen al Antiguo Testamento y 1438 al Nuevo Testamento. Lo más interesante de ellas no es, sin embargo, su abundancia (es decir, el criterio numérico), sino el hecho de que el texto citado se compenetra de tal modo con el discurso teológico que forma parte de él (es decir, el criterio sistemático). Es éste un importante elemento definitorio de estos documentos. Palabra de Dios, discurso doctrinal y perspectiva evangelizadora se integran e iluminan mutuamente.

Entre las Encíclicas con mayor número de referencias bíblicas (y, por tanto, más sistemáticamente bíblicas) se encuentran, significativamente, las tres que forman el llamado «tríptico trinitario»: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem*, que constituyen, a mi entender, la base del magisterio doctrinal de Juan Pablo II. Esto corrobora la idea de que se trata de un magisterio muy ligado a la Palabra revelada, y elaborado en torno a sus contenidos. Así lo confirman las tres Encíclicas que siguen a las anteriores en ese orden numérico y sistemático.

60. Sintetizamos algunas ideas que hemos expuesto con más detenimiento en «El uso del texto bíblico en las encíclicas de Juan Pablo II», G. ARANDA y J.L. CABALLERO, *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 318-339.

co de citas bíblicas, que son: *Evangelium vitae*, *Veritatis splendor* y *Redemptoris Mater*. Las dos primeras se sitúan en un ámbito directamente antropológico, mientras que la tercera, de temática mariológica y eclesiológica, desarrolla la prefiguración del misterio de la Iglesia en el misterio de la maternidad de María.

Sigamos apuntando datos reveladores. De los versículos más citados (tomando como límite inferior el de ocho citas en el conjunto de las Encíclicas), seis pertenecen al IV Evangelio y dos al Génesis. Los primeros (Jn 3,16; 14,6; 16,7; 17,21; 1,14; 14,9)<sup>61</sup>, tienen, por así decir, sustancia trinitaria y son al mismo tiempo profundamente cristocéntricos, como corresponde a la íntima estructura de la economía de la salvación. El primero de ellos (Jn 3,16) es, desde esta perspectiva, no sólo un texto elocuente sino también paradigmático en relación al pensamiento subyacente en las Encíclicas, e incluso —como podría fácilmente probarse— a la concepción teológica dominante en el entero magisterio de Juan Pablo II. Los dos versículos del Génesis (Gen 1,26 y 1,28), inseparablemente unidos entre sí y con el v. 27<sup>62</sup>, constituyen la base primordial de la antropología revelada, basada en la cualidad de imagen divina que el Creador otorgó al varón y a la mujer, dotados de igual dignidad en virtud de su idéntica naturaleza, y llamados a una mutua relación de complementariedad en razón de su radical diferencia sexual. La significativa presencia de esos versículos —y del entero pasaje de Gen 1,26-28,

61. Jn 3,16, citado en 15 ocasiones: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna». Jn 14,6, citado en 12 ocasiones: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida —le respondió Jesús—; nadie va al Padre si no es a través de mí». Jn 16,7, citado en 10 ocasiones: «Pero yo os digo la verdad: os conviene que me vaya, porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros. En cambio, si yo me voy, os lo enviaré». Jn 17,21, citado en 10 ocasiones: «Que todos sean uno; como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que así ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado». Jn 1,14, citado en 8 ocasiones: «Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». Jn 14,9, citado en 8 ocasiones: «Felipe —le contestó Jesús—, ¿tanto tiempo como llevo con vosotros y no me has conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”?».

62. Gen 1,26-28: «Dijo Dios: —Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza. Que domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, sobre todos los animales salvajes y todos los reptiles que se mueven por la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer lo creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: —Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que reptan por la tierra».

que con sus 33 referencias supera en mucho a los demás pasajes citados del AT—, constituye un punto de luz acerca de las líneas estructurales que mencionábamos al comienzo de este apartado. De esos fundamentos veterotestamentarios, interpretados e iluminados a la luz del misterio del Hijo de Dios hecho hombre, ha tomado pie el pensamiento creyente para construir el gran edificio de la antropología cristiana.

Si, en lugar de mirar las citas de versículos sueltos, nos fijamos más bien en las perícopas más presentes en las Encíclicas encontramos algo semejante. Limitándonos a las del NT, aparece como la más citada la de Rom 8,1-30, que contiene la formulación más nítida de la doctrina paulina acerca del ser en Cristo del cristiano y de la vida filial bajo la guía y el influjo del Espíritu Santo. Esa misma verdad, expresada en términos diversos pero sustancialmente idénticos por el evangelista Juan, es la contenida en otra de las perícopas más citadas: Jn 1,1-18, donde el misterio del Verbo Encarnado es mostrado como vía y clave de la llamada del hombre a ser hijo de Dios. Semejante es el contenido de Gal 5,1-22, donde san Pablo insta a los cristianos a vivir libremente como quienes son en Cristo; así como el de Jn 3,8-17, donde hace mención de otra noción central en las Encíclicas: la de salvación en Cristo, verdadero nervio del mensaje cristiano. De tan evidente continuidad de contenidos entre esos pasajes bíblicos, y de su reiterada presencia en los textos que estudiamos, es lógico concluir que el pensamiento de Juan Pablo II está inmerso por completo en la luz del misterio de la encarnación redentora del Hijo de Dios, Salvador del hombre, y que a partir de ella contempla la realidad creada y razona sobre su significado. Esto permite comprender la fuerza programática que late en su primera Encíclica, *Redemptor hominis*, en la que se hallan anticipados todos los temas que desarrollará en las sucesivas<sup>63</sup>.

63. Subrayan esta idea estas palabras del Card. Ratzinger: «En su primera Encíclica, *Redemptor hominis*, Juan Pablo II resumió, por decirlo así, los frutos del camino recorrido hasta entonces en su calidad de pastor de la Iglesia y como pensador de nuestro tiempo. Esa primera encíclica gira en torno a la cuestión del hombre. La expresión “*el hombre es el camino primero y fundamental de la Iglesia*” (*ibid.*, 14) se ha convertido casi en un lema. Pero, al citarla, a menudo nos olvidamos de que poco antes el Papa había dicho: “Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. Él mismo es nuestro camino hacia la casa del Padre (cfr. Jn 14,1ss) y es también el camino hacia cada hombre” (*ibid.*, 13). Por consiguiente, también la fórmula del hombre como primer camino de la Iglesia prosigue así: “camino trazado por Cristo mismo, camino que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención”» (*Las catorce Encíclicas del Santo Padre Juan Pablo II, o.c.*).

## 2.2. *La unidad entre antropocentrismo y cristocentrismo en las Encíclicas*

Las Encíclicas de Juan Pablo II, como sus restantes documentos, han diseñado una teología que progresa siguiendo la vía abierta con la venida del Hijo de Dios a la tierra, en quien el hombre y la entera creación pueden alcanzar definitivamente su libertad. Es, en ese sentido, una teología sapiencial, en cuanto elaborada desde la sabiduría de la cruz y la sabiduría del amor. No nace, en efecto, a partir de una especulación sobre la verdad revelada sino desde el conocimiento vivo del misterio de la Redención y de la cotidiana relación, siempre bajo la luz de Cristo, con los acontecimientos históricos. El horizonte hacia el que nos encamina ese pensamiento es el de la Pascua de Cristo, Señor del cosmos y de la historia. Allí el hombre redimido se reencuentra consigo mismo y, al contemplar el rostro de ese otro Hombre, el Viviente, el nuevo Adán que renueva en sí los rasgos desfigurados del antiguo, comprende más profundamente su propia verdad<sup>64</sup>.

En esa concepción teológica resultan inseparables la antropología y la cristología, pues sólo Cristo, haciéndose Él mismo hombre y uniéndose en cierto modo a todo hombre, ha revelado plenamente el misterio del hombre. Si la temática central de la filosofía y la teología de Karol Wojtyła (en las que latía la doctrina de la *imago Dei*) era, como hemos visto, el hombre, éste será también el centro del mensaje doctrinal y la acción pastoral de Juan Pablo II. La frase: «El hombre es la vía de la Iglesia», ha quedado como esculpida para siempre en el pórtico de una enseñanza magisterial que, en nombre de la doctrina de fe, promueve una sana visión antropocéntrica. No se trata, como es lógico, de un antropocentrismo autosuficiente —como el de amplios estratos de la cultura dominante—, sino de una visión del hombre radicalmente abierta hacia lo alto: un antropocentrismo que comienza por afirmar que sólo se puede comprender quién es el hombre mirando a Jesucristo, en quien se realiza en plenitud la criatura humana, hecha a imagen de Dios.

64. Cfr. Card. J. RATZINGER, «Teologia sapienziale». Sollecitudine di Giovanni Paolo II per il terzo millennio», en E. KACZYNSKI (a cura di), *Fede di studioso e obbedienza di pastore*, Atti del Convegno sul 50° del Dottorato di Karol Wojtyła e del 20° del Pontificato di Giovanni Paolo II, Millenium, Romae 1999, 76-88.

El antropocentrismo de Juan Pablo II es, pues, al mismo tiempo, cristocentrismo y por esa razón es también, en su raíz, teocentrismo<sup>65</sup>. Lo pone de manifiesto a la perfección su «trilogía trinitaria», donde se aprende que, para el hombre redimido, contemplar a Cristo significa contemplar al Padre misericordioso y alcanzar de su amor el auténtico don del Espíritu Santo: «el don de la verdad de la conciencia y el don de la certeza de la redención»<sup>66</sup>. Son precisamente estos presupuestos dogmáticos los que permiten comprender por qué la cuestión moral constituye un tema central en los intereses doctrinales y pastorales de Juan Pablo II.

La clave está en la afirmación del íntimo nexo —teológicamente radicado en Cristo, es decir, en la concepción antropológica que en Él se fundamenta— entre libertad y verdad, así como entre ley natural y ley eterna. Esa clave puede ser advertida con claridad, por ejemplo, en las encíclicas: *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae* y *Fides et ratio*, denominadas «encíclicas antropológicas» en razón de la inspiración profunda que las caracteriza. En el pensamiento de Juan Pablo II la naturaleza humana, lejos de ser considerada superflua como criterio moral —así sucede, en cambio, en esos estratos culturales antes aludidos—, es revalorizada tanto en referencia a la persona y al dinamismo de su acción, como a Cristo en cuanto fundamento y destino del hombre. Cristo «es el Principio que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de amor a Dios y el prójimo», se lee en *Veritatis splendor*<sup>67</sup>. En ella, y lo mismo cabe decir de las otras dos recién mencionadas, se propone una antropología filial y dinámica, cristocéntricamente fundada, como respuesta a la falsa pretensión de la autonomía moral absoluta<sup>68</sup>.

65. «Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. (...) La apertura a Cristo, que en cuanto Redentor del mundo “revela plenamente el hombre al mismo hombre”, no puede llevarse a efecto más que a través de una referencia cada vez más madura al Padre y a su amor» (*Dives in misericordia*, n. 2).

66. *Dominum et vivificantem*, n. 31.

67. *Veritatis splendor*, n. 53.

68. Cfr. L. MELINA, «La luce di Cristo sull'agire umano. L'enciclica “Veritatis splendor”», en *Giovanni Paolo teologo*, 220-221.

En el actual debate ético de dimensiones mundiales, Juan Pablo II, partiendo de la fe en la creación, une y funde entre sí antropocentrismo y teocentrismo, y logra así dar legitimidad a la perspectiva metafísica, esencial para construir una antropología que responda a la verdad del hombre como criatura a imagen de Dios, en la que ocupan lugar privilegiado las nociones de naturaleza y de ley natural<sup>69</sup>. También lo ocupan por derecho propio la defensa de la dignidad de la vida humana, que ha sido desarrollada en *Evangelium vitae*, y la afirmación de la cognoscibilidad de la verdad por parte de la razón, vigorosamente proclamada en *Fides et ratio*. En palabras del Cardenal Ratzinger, Juan Pablo II, desde la fe en Cristo y desde su antropología cristocéntrica, ha mostrado que: «La fe está llamada a impulsar a la razón a tener la valentía de la verdad. Sin la razón, la fe fracasa; sin la fe, la razón corre el riesgo de atrofiarse. Está en juego el hombre. Pero para que el hombre sea redimido, hace falta el Redentor. Necesitamos a Cristo, hombre, que es hombre y Dios, “sin confusión ni división” en una única persona. *Redemptor hominis*»<sup>70</sup>.

### 2.3. *Una inspiración de fondo: la teología de la «imago Dei» a la luz de «Gaudium et spes», nn. 22 y 24*

En una carta personal de Juan Pablo II al profesor Giovanni Reale, para agradecerle su trabajo en la edición en un solo volumen de todos sus escritos literarios, incluyó Juan Pablo II una frase significativa: «He apreciado particularmente la interesante presentación redactada por Vd., Profesor, para poner en evidencia cómo en el centro de todos los escritos se halla siempre el hombre en cuanto persona. Es ésta una clave interpretativa que recibe de la Revelación plena valoración. En efecto, es justamente el encuentro con Dios y el diálogo con Él lo que permite que el hombre alcance plena conciencia de sí mismo como “persona”, imagen del Ser subsistente, que no es en modo alguno absoluta soledad, sino absoluta y misteriosa comunión»<sup>71</sup>.

69. «La razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la sabiduría divina (...). La ley natural (...) no es sino la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios» (*Veritatis splendor*, n. 40).

70. Card. J. RATZINGER, *Las catorce encíclicas del Santo Padre Juan Pablo II*, o.c.

71. G. Reale ha publicado el texto de la carta en su ensayo introductorio a la obra literaria de K. Wojtyła; cfr. «Metafísica della persona», texto inserto entre las páginas XCVI y XCVII.

El hombre en cuanto persona, imagen del Ser subsistente, que es comunión personal. He aquí, desvelada por su Autor, la clave interpretativa de sus escritos anteriores al Pontificado. Esa misma verdad del hombre como imagen personal del Dios trinitario está siempre cumpliendo la función de fundamento teológico último en las Encíclicas que estudiamos. En realidad —y ésta es una razonable explicación—, no sólo ellas sino también otros capítulos de la obra magisterial de Juan Pablo II están enmarcados y, en ciertos aspectos, teológicamente modelados, por los enunciados y, más aún, por la teología implícita de dos pasajes conciliares repetidamente aludidos aquí: *Gaudium et spes*, n. 22 y *Gaudium et spes*, n. 24. En ellos, leídos en el contexto de la entera Constitución pastoral, se recupera y revitaliza la tradicional teología del hombre como imagen de Dios en Cristo, al tiempo que viene enriquecida desde nuevas perspectivas. Todo eso ha influido activamente en Juan Pablo II<sup>72</sup>. En lo esencial, los dos pasajes dicen así:

a) «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo Señor nuestro. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (*Gaudium et spes*, n. 22).

b) «Cuando el Señor ruega al Padre que “todos sean uno, como nosotros también somos uno” (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia

72. Él mismo lo expresaba en el año 2000 ante un numeroso grupo de obispos y teólogos: «La constitución pastoral *Gaudium et spes*, que planteaba los interrogantes fundamentales a los que toda persona está llamada a responder, nos repite hoy también a nosotros unas palabras que no han perdido su actualidad: “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (n. 22). Son palabras que aprecio mucho y que he querido volver a proponer en los pasajes fundamentales de mi magisterio. Aquí se encuentra la verdadera síntesis que la Iglesia debe tener siempre presente cuando dialoga con el hombre de este tiempo, como de cualquier otro: es consciente de que posee un mensaje que es síntesis fecunda de la expectativa de todo hombre y de la respuesta que Dios le da» (*Discurso*, en la clausura del Congreso internacional sobre la aplicación del Vaticano II, 27.II.2000).

plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (*Gaudium et spes*, n. 24).

Cualquier lector analítico de las Encíclicas de Juan Pablo II es consciente del importante papel que juegan en ellas esos dos textos, tanto por la frecuencia de su citación como, más decisivamente, por su influjo en la inspiración antropológica de fondo: una antropología cristocéntrica que ya conocemos, nutrida en la inagotable fuente de la *imago Dei*.

De las aproximadamente 350 citaciones de documentos conciliares en las catorce encíclicas, la mayor parte corresponde a pasajes de *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Esta última, tan cercana en su *iter* redaccional a Karol Wojtyła, es citada 165 veces, de las que diecinueve corresponden al n. 22 y once al n. 24. Además de ser los más citados<sup>73</sup>, esos pasajes son traídos también a colación en momentos, si es permitido hablar así, realmente estratégicos de las Encíclicas: por ejemplo, en los primeros compases de *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, y *Redemptoris Mater...*, o bien en pasajes centrales de otras encíclicas, como por ejemplo, en los nn. 13 y 60 de *Fides et ratio*.

El mencionado n. 22, que constituye sin duda el corazón de *Redemptor hominis*, será también con el tiempo un punto focal de todo el pontificado<sup>74</sup>. Cristo, Imagen del Padre, revela el hombre al propio hombre; Cristo se ha unido con su encarnación a todo hombre. Son luces fundamentales, trazos característicos de la obra doctrinal y pastoral de un Pontífice que propuso a toda la Iglesia como cometido fundamental: «orientar la conciencia y la experiencia de toda la humanidad hacia el misterio de Cristo, ayudar a todos los hombres a tener familiaridad con la profundidad de la Redención, que se realiza en Cristo Jesús»<sup>75</sup>. Y que, en estrecha continuidad con esa meta, estableció como piedra miliar de

73. A esas citas directas habría que añadir las referencias indirectas, como por ejemplo las derivadas de citar dentro de una encíclica otras anteriores que contenían ese mismo pasaje conciliar. Otros párrafos de *Gaudium et spes* citados con frecuencia en las encíclicas son, por ejemplo, los nn. 10 (sobre Cristo, luz de la vida humana y de la historia), 16 (sobre la conciencia moral del hombre), 17 (sobre la libertad), 35 (sobre el trabajo), etc.; son todos temas antropológicos de gran calado.

74. Cfr. J.M. GALVÁN, «Dirigersi verso Cristo. Il programma di Giovanni Paolo II», en *Giovanni Paolo Teologo*, 70-72.

75. *Redemptor hominis*, n. 10.

su pontificado una premisa esencial: «El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social, (...) es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención»<sup>76</sup>.

Si el primero de aquellos pasajes de *Gaudium et spes* muestra a Cristo como Imagen perfecta en la que se revela el Padre y se ilumina la condición del hombre —varón y mujer— como criatura a imagen de Dios, el segundo, abre la teología de la imagen a una profunda comprensión en clave trinitaria, es decir, en clave de comunión de personas en la verdad y en el amor, de mutua relación y donación personal. Desplazar el acento hacia la misteriosa semejanza entre la unidad de las Personas divinas y la unidad de los hombres en la verdad y en la caridad, induce a plantear la búsqueda del significado de la imagen divina en el hombre contemplando el dinamismo interior de la vida trinitaria, es decir, en la unidad de su mutua, amorosa y plena donación. Con ello la antropología cristiana alcanza cotas de profundidad jamás alcanzadas.

Antonio ARANDA  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

76. *Ibid.*, n. 14.