

PERSONA HUMANA, LIBERTAD, VERDAD

ANTONIO ARANDA

I. INTRODUCCIÓN

1. Las páginas que siguen ofrecen unas líneas de reflexión sobre la doctrina antropológica de Juan Pablo II, expuestas sin más pretensión que la de contribuir desde una perspectiva fundamentalmente teológica a este coloquio interdisciplinar sobre *Centesimus annus*¹.

2. Esta encíclica ha sido precedida por otros documentos de Juan Pablo II temáticamente relacionados con ella —por ejemplo, las encíclicas *Laborem exercens* y *Sollicitudo rei socialis*—, así como por incontables intervenciones del Pontífice sobre cuestiones cercanas. En el presente guión, para evitar alargarlo, no se hará alusión directa a tales precedentes, pero es necesario, en cambio, dedicar cierta atención al pensamiento antropológico de Karol Wojtyła —elaborado a partir de una interesante reflexión sobre la intrínseca relación de la libertad humana con la verdad— en el que se hallan las claves teológicas y pastorales de nuestra encíclica².

1. Estas páginas recogen el texto de una ponencia del Autor, presentada en un Coloquio interdisciplinar sobre *Centesimus annus*, organizado por el IESE de Barcelona, el 18 de octubre de 1991. Algunos textos recientes sobre la doctrina antropológica de Juan Pablo II son: G. KALINOWSKI, *Humanisme théocentrique. L'enseignement de Jean Paul II sur l'homme*, en «*Seminarium*» 32 (1980) 130-144; J. L. ILLANES, *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, en «*Scripta Theologica*» 20 (1988) 643-665; F. MORENO, *La verdad sobre el hombre en el magisterio de Juan Pablo II*, en *ibid.* 681-707.

2. Entre la abundante bibliografía al respecto destaca la obra de R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982, a la que acudiremos en diversos momentos citándola por la edición francesa (Paris 1984). Cf también, A. LOBATO, *La persona en el pensamiento de Karol Wojtyła*, en «*Angelicum*» 56 (1979) 165-210; A. WILDER, *Community of persons in the thought of Karol Wojtyła*, *ibid.* 211-244; E. KACZYNSKI, *Il 'momento della verità' nella riflessione di Karol Wojtyła*, *ibid.*

3. En *Centesimus annus*, al hilo de su inmediata finalidad conmemorativa de *Rerum novarum* y dentro del actual proceso de revitalización de la doctrina social de la Iglesia bajo el impulso de Juan Pablo II, encontramos una profunda exposición de los grandes principios de la antropología cristiana, basada en la verdad revelada sobre el hombre: su condición creatural de imagen a Dios, su elevación en Cristo a una relación filial con su Creador y Padre, su llamada a alcanzar el destino sobrenatural y a configurar cristianamente el mundo mediante su acción filial. A esa verdad sobre el hombre y su vocación en Cristo —que es el tema dominante de la encíclica— debe adecuarse, como recuerda nuevamente Juan Pablo II, la libre actuación personal de los cristianos en todos los terrenos de la vida social; sólo así alcanzarán su propia plenitud personal como hombres y como creyentes, y contribuirán a la construcción cristiana de la sociedad.

4. ¿Qué sucede cuando se desligan verdad y libertad? «Una libertad que rechazara vincularse con la verdad caería en el arbitrio y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma. En efecto, ¿de dónde derivan todos los males frente a los cuales quiere reaccionar la *«Rerum novarum»*, sino de una libertad que, en la esfera de la actividad económica y social, se separa de la verdad del hombre?»³. Esa es también, a un siglo de la encíclica de León XIII y en circunstancias externamente tan distintas, la intención primordial de *Centesimus annus*: reafirmar la inseparabilidad entre verdad y libertad en la comprensión cristiana del hombre, y provocar una reacción positiva en la Iglesia —mostrando además el camino para mantenerla viva, que es la puesta en práctica de la doctrina social— frente a las manifestaciones actuales del problema de fondo: la real fractura, teórica y práctica, entre libertad y verdad en la cultura contemporánea. Detrás de esa fractura existe, sin duda, otra más honda: la ruptura del pensamiento moderno con el sentido cristiano de la verdad, la conciencia y la libertad, que significa ruptura con la concepción cristiana del hombre.

5. Esta cuestión plantea a su vez otras —como, por ejemplo, las raíces teológicas y filosóficas de tal fractura— en las que ni siquiera podremos entrar. Tampoco se detiene en ellas directamente la encíclica, centrada más bien en la descripción de algunos de sus efectos negativos y, sobre todo, en la proclamación de la solución cristiana de los problemas: tanto el anuncio como, sobre todo, la realización (pues: «*hoy más que nunca, la Igle-*

273-290; J. L. ILLANES, *Fe en Dios, amor al hombre: la antropología de Karol Wojtyła*, en «*Scripta Theologica*» 11 (1979) 297-352.

3. *Centesimus annus*, n. 4

sia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna»⁴), de la plena verdad sobre el hombre revelada en Cristo.

6. *Centesimus annus* constituye un testimonio actual y perfectamente adecuado a nuestro momento histórico —como lo estuvo *Rerum novarum* al suyo— de la permanente enseñanza evangélica recogida en Jn 8, 31-32: «Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres». En esas palabras de Cristo se contiene la luz esencial con la que la Iglesia quiere volver a iluminar, esta vez por medio de *Centesimus annus*, el fondo oscurecido de la concepción antropológica dominante en este tiempo. Subsiste en la cultura contemporánea, que en cierto modo, a estos efectos, puede ser considerada como un todo aunque en especial debemos referirnos a la cultura atlántica, una visión peculiar, no cristiana, de la libertad (en realidad, es una libertad sin conciencia) que ha dado origen a una relación desnaturalizada con la verdad y a un progresivo deterioro del sentido del hombre. En la encíclica recordará Juan Pablo II que la nueva evangelización consiste, como la primera, en hacer presente en medio de la sociedad aquella enseñanza evangélica: la plena libertad sólo se alcanza en la plena obediencia a la verdad.

II. SOBRE EL CONTEXTO DOCTRINAL INMEDIATO DE CENTESIMUS ANNUS

7. En el magisterio de Juan Pablo II, no obstante su amplitud y su variedad temática, se aprecia *una profunda unidad interna* espiritual y teológica. Hoy en día, en los comienzos del año decimocuarto de su Pontificado, disponemos ya de suficientes elementos de juicio no sólo para hacer esa afirmación, sino también —lo que es más interesante— para tratar de analizar el fundamento de tal unidad. Una reflexión sobre *Centesimus annus*, y más en concreto sobre su doctrina antropológica constituye una buena oportunidad para realizar dicho análisis, e incluso lo exige.

8. La referida unidad no es sólo literaria, ni puramente teológico-espiritual, aunque éstas sean, desde luego, evidentes en los textos del Pontífice. Se trata, más bien, de una honda «consonancia» espiritual, perteneciente a un plano más básico que el de la expresión gramatical y conceptual, que es simplemente un plano de formulación y transmisión de ideas pero no de su originación. Puede ser expresada, como se hace en casos aná-

4. *Ibid.*, n. 57

logos, como unidad «orgánica», para destacar que subyace en ella un principio vital unificador del que ella misma es expresión material. La «vida» que aquí subyace y da unidad a un patrimonio pastoral y doctrinal tan considerable se hace presente en estos grandes textos magisteriales no sólo como *honda iluminación intelectual*, sino también como *proyecto teológico profundo y culturalmente muy actual* y, al mismo tiempo, en consecuencia, como *f fuente de inspiración para una acción evangelizadora eficaz* del mundo contemporáneo. Resulta claro que tanta riqueza espiritual no se puede encerrar en una frase, pero me atrevo a sugerir una: *pasión por la salvación del hombre*, que es en sí misma la pasión cristiana esencial: la que da razón más profunda del ser y el existir de Jesucristo.

9. La frase que hemos escrito: «pasión por la salvación del hombre», formulada como aquí hacemos en un contexto de pensamiento cristiano, significa algo más radicalmente personal que el simple interés o preocupación filantrópica, a la que no es ajena la cultura contemporánea como tampoco lo eran algunas precristianas. La noción cristiana de salvación expresa ante todo una realidad teológica: el misterio de la gratuita donación de Dios al hombre en Cristo, y con ello expresa también el propio misterio del hombre salvado. Así, pues, la fórmula que hemos escrito debe ser entendida como sinónima de lo que el Papa llama «*atención y responsabilidad hacia el hombre*»⁵, es decir, la íntima inquietud o desvelo —un verdadero compromiso personal— que brota en el espíritu del creyente como consecuencia de la aceptación intelectual y vital del misterio salvífico de Cristo. Ese verdadero compromiso personal con Cristo y en él con el hombre establece también, al ser libremente asumido, una finalidad prioritaria de las actuaciones del sujeto.

10. En este sentido, la «vida» o la savia que aporta unidad interna al magisterio de Juan Pablo II podría ser descrita como un compromiso personal pleno con la salvación del hombre en Cristo, es decir, con la proclamación y realización del sentido cristiano del hombre. Es, en otras palabras, el compromiso con la verdad sobre Dios y sobre la persona humana conocida en la revelación cristiana transmitida en la Iglesia y aceptada en la fe.

11. Cuando se razona desde dentro de ese ámbito preciso de conocimiento y adhesión a la verdad que es la fe cristiana, la inquietud por la salvación del hombre es, como se ha indicado, pura consecuencia y manifestación de un previo y esencial compromiso —fe y seguimiento— con Je-

5. Cf *Centesimus annus*, n. 53

sucristo, Salvador del hombre. Sólo en El, como cree y enseña la Iglesia, sólo en su Persona y a través de su acción redentora, ha sido plenamente revelada por Dios la realidad y el sentido originarios de la persona humana, única criatura amada por sí misma por Dios⁶. El anuncio de la Redención es la luz primordial que la Iglesia proyecta sobre la sociedad desde el inicio de su existencia terrena. «*La Iglesia* —ha escrito Juan Pablo II en su primera encíclica— *permanece en la esfera del misterio de la Redención, que ha llegado a ser precisamente el principio fundamental de su vida y de su misión*»⁷. La conciencia teológica profunda que de sí misma posee la Iglesia es conciencia de Redención; ahí se encierra todo lo que ella es y todo lo que puede entregar a los hombres: vive de la Redención y anuncia la Redención.

12. ¿Cuál sería la traducción existencial de esa autoconciencia teológica de la Iglesia? ¿Cómo se realiza históricamente, por qué caminos, el misterio de su ser y su misión?, ¿hacia dónde se han de dirigir sus pasos? La respuesta es teológicamente muy clara: «*Jesucristo es el camino principal de la Iglesia*»⁸, camino interior, podríamos decir, de madurez en su propia identidad. De ahí que, en perspectiva cristiana: «*la única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo, Redentor del hombre; hacia Cristo, Redentor del mundo*»⁹. Pero ese *hacia Cristo Redentor* significa también inseparablemente *hacia el hombre* redimido por Cristo, *hacia el mundo* redimido en la redención del hombre. «*El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social —en el ámbito de la propia familia, de la propia nación o pueblo (...), en el ámbito de toda la humanidad— este hombre 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 (...). este hombre es el camino de la Iglesia (...), porque el hombre —todo hombre sin excepción alguna— ha sido redimido por Cristo, porque con el hombre —cada hombre sin excepción alguna— se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando el hombre no es consciente de ello*»¹⁰. Estos textos son suficientemente expresivos de cómo el compromiso cristiano con Cristo es también, al mismo

6. Cf Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 24

7. *Redemptor hominis*, n. 21

8. *Ibid.*, n. 39

9. *Ibid.*, n. 19

10. *Ibid.*, nn. 41-43. Cf *Centesimus annus*, n. 53.

tiempo, compromiso con la salvación del hombre. Puede afirmarse que el hombre y su salvación adquieren en el misterio del Redentor rango teológico, y se convierten para el pensamiento cristiano en fuente de una honda iluminación intelectual capaz de desbordarse en un proyecto teológico clarividente y en una intensa acción pastoral.

13. Esa gran iluminación que encontramos en el magisterio de Juan Pablo II estaba ya presente en el pensamiento filosófico y teológico de Karol Wojtyła. Vale la pena hacer referencia a este aspecto, que nos permite encuadrar mejor el contexto teológico-espiritual de *Centesimus annus*, y facilita la comprensión de su enseñanza sobre el hombre.

14. Existe una significativa conexión entre la participación del joven obispo polaco Wojtyła en los trabajos preparatorios de los documentos del Vaticano II y el desplegarse de su plena maduración intelectual. Es conocida la intensa actividad que desarrolló como padre conciliar y muy destacable —como se puede apreciar a través de la lectura de las *Acta Synodalia*— el valor de sus aportaciones en los trabajos de elaboración de algunos documentos. Sus intervenciones más importantes tuvieron como objeto la doctrina sobre el laicado, la libertad religiosa y la relación de la Iglesia con el mundo contemporáneo, que constituyen tres capítulos centrales de la enseñanza conciliar. Pero si es interesante destacar esas aportaciones, más lo es aún resaltar, como él mismo ha hecho en numerosas ocasiones, la gran influencia que el Concilio —como acontecimiento eclesial y cultural de extraordinario valor— y sus grandes textos ejercieron en la formulación del pensamiento filosófico y teológico de aquel joven obispo polaco. Un testimonio personal elocuente, expresado en lenguaje indirecto, se encuentra en el siguiente pasaje: «*Un obispo que ha participado en el Concilio Vaticano II 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 res-*

ponsabilidad y constituía una experiencia excepcional en el marco de una realidad profundamente vivida»¹¹.

15. Para alguien que vivió tan intensamente aquel acontecimiento, participando además en la génesis de sus documentos, la doctrina conciliar —tan personalmente trabajada, tan meditada— puede llegar a convertirse, en efecto, en algo connatural al propio pensar. De su principal obra filosófica (*Persona y acto*, ed. orig. Cracovia 1969), coronación de su actividad de filósofo, se ha escrito, por ejemplo, por uno de los mejores conocedores de su pensamiento el siguiente juicio: «*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*»¹². La fuerte entonación salvífica del magisterio conciliar, muy centrado en la exposición de la amorosa voluntad divina respecto al hombre y, en ese sentido, rebosante de la que antes llamábamos «conciencia de redención» —que es conciencia de la dignidad de la persona humana, de su destino eterno, de su capacidad de Dios—, es sin duda un factor clave en la maduración del pensamiento antropológico wojtyliano.

16. La doctrina antropológica conciliar, aunque subyacente en todos sus documentos, se encuentra más ampliamente expuesta en la Const. pastoral *Gaudium et spes* (en especial, nn. 11-32). Esos pasajes, citados con tanta frecuencia por Juan Pablo II, son en su contenido y hasta en su literalidad la fuente más inmediata de su doctrina sobre la dignidad de la persona humana, el reconocimiento de su valor objetivo, la grandeza de su libertad y de su personal referencia a la verdad. El Concilio habla del hombre creado y salvado en Cristo, cuyo misterio sólo se esclarece en la revelación del misterio de Dios; del hombre en quien lo natural y lo sobrenatural, los dones de naturaleza y de gracia, pueden entrar en íntima conjunción y actuar en continuidad llenando de sentido trascendente todo esfuerzo humano. «*La razón más alta de la dignidad humana —se lee en *Gaudium et spes*, pasaje que resuena en tantos otros de Juan Pablo II— consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador*»¹³.

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

12. R. BUTTIGLIONE, *La pensée de Karol Wojtyła*, Paris 1984, p. 251

13. Cons. past. *Gaudium et spes*, n. 19

17. «*Persona y acto*», constituye una formulación nueva, como nueva es la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa, en la que fundamentalmente se inspira, del problema de la *relación entre conciencia y verdad*. ¿Cuál es —así podría sonar la pregunta que el autor se hace en esa obra— el elemento irreductible del hombre? La respuesta ofrecida está construida en base a la noción tomista de acto humano, acto que empeña la inteligencia y la voluntad de la persona o, dicho de otro modo, al que la persona misma al empeñarse le confiere su característica humana. Pero esa noción metafísica de *actus humanus* es repensada por Wojtyła desde un planteamiento fenomenológico: «¿qué relación existe entre la acción que la ética tradicional interpreta como acto humano y la acción como experiencia?». En el desarrollo de la obra muestra su autor cómo la persona es causa eficiente de su acción a través de la decisión de su voluntad, y cómo la voluntad debe ser concebida como uno de los elementos constitutivos de la persona, una de las facultades por las que se realiza a sí misma. Sin esa conexión con el núcleo más íntimo del hombre, la voluntad no podría comprometer a la persona en la acción. La voluntad es, en consecuencia, un momento revelador de la estructura íntima de la persona que se posee y se domina a sí misma. Sobre esta estructura se fundamenta la dignidad particular de la persona y de su libertad: el acto de la voluntad por el que se realiza a sí misma no puede ser delegado¹⁴.

18. Es interesante aludir a la noción de *trascendencia* que se utiliza en la obra. En el pensamiento fenomenológico se habla habitualmente de trascendencia para indicar que el individuo va más allá de sí mismo intencionalmente (por el acto del conocimiento o de la voluntad) hacia un objeto exterior a él. En el pensamiento de Wojtyła el término trascendencia indica, por el contrario, la vuelta de la persona hacia su interior, hacia su núcleo irreductible, hacia su esencia inteligente y libre que está más allá de los dinamismos emocionales. Ese movimiento intencional hacia el interior de sí conduce a una noción de trascendencia que tiende hacia la profundidad última de la persona, en la que ésta, conociendo y amando la verdad, encuentra los valores más altos. Esta trascendencia permite afirmar que la persona no es sólo el lugar donde el valor se manifiesta (Scheler), sino que es también una subjetividad autónoma que se sitúa por encima de la acción y la decide libremente. Decir que el hombre es libre significa

14. Una exposición profunda y detallada del contenido de *Persona y acto* se encuentra en la citada obra de Buttiglione, cap. V, pp. 169-250, de quien tomamos algunas ideas.

afirmar que depende fundamentalmente de él mismo para realizar sus acciones. Aunque la voluntad se dirija a un objeto, el objeto no es la causa adecuada del querer.

19. La referencia a la verdad es constitutiva del acto de la voluntad. En lo que yo quiero no sólo reconozco la atracción de un bien, sino que juzgo igualmente la presencia de un valor que debe ser realizado por mi acción. El reconocimiento del valor implica un acto cognoscitivo. Aunque el acto de la voluntad no sea un acto de conocimiento, depende internamente del reconocimiento de la verdad respecto del objeto. El conocimiento condiciona la voluntad, pues sin un conocimiento de los valores no es posible dirigirse hacia ellos de manera adecuada. El conocimiento de la verdad de las cosas hacia las que la voluntad se dirige forma parte de la experiencia de los valores. La intencionalidad del querer tiende hacia el objeto, pero sólo como consecuencia de un juicio sobre la verdad del objeto esa tensión intencional se convierte en intención, es decir, en acto de la voluntad.

20. A través de esos análisis —tan someramente expresados aquí— muestra Wojtyła cómo se puede establecer un camino que, partiendo de la estructura de la persona y de la acción, ilumina 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 deber ser realizado». Existe para el hombre una obligación de realizar el bien, que es constitutiva de su persona: de su propia realización como hombre. El bien del sujeto consiste, en fin, en vivir en la verdad, es decir, en hacer de los valores verdaderos el objeto de su propia experiencia vital. La conexión entre verdad y libertad es lo que permite fundar un orden normativo. El bien más básico que la persona debe llevar a cabo es su propia realización como persona, que no puede darse sin la plena participación en sus actos de la conciencia y de la interioridad subjetiva.

21. Como es natural, la conciencia no es legisladora de sí misma, pero el hecho de estar en la verdad está unido al de hacer la experiencia de la verdad en la propia vida, y no simplemente al de conformar el propio comportamiento a la norma. Esto significa que la conciencia debe ante todo aceptar la norma como verdadera; orden normativo objetivo y conciencia individual se encuentran mutuamente en la verdad, que fundamenta y justifica a ambos. 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.

22. Así, pues, según el pensamiento antropológico de Karol Wojtyła, el hombre muestra en la acción que es alguien por su capacidad de dominio y de posesión de sí mismo, que le permite experimentarse como un ser libre. Esta experiencia de la libertad nos lleva a admitir la causalidad eficiente del hombre en referencia a la acción y su responsabilidad respecto de ella. 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. Muestra, por tanto, el autor la subordinación de la conciencia a la voluntad, ordenada su vez, gracias al conocimiento de sí, hacia la verdad. Este proceso se refleja en la propia conciencia, de manera que la búsqueda y hallazgo de la verdad no es una empresa simplemente intelectual sino una aventura que el hombre vive con todo su ser. La verdad penetra, pues, hasta 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.

23. 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, rompe 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. Por otra parte, para poder volverse hacia la verdad de la manera que le es propia, la persona tiene necesidad de ser libre, desligada de toda presión externa. Ni la adecuación a una violencia exterior, ni la obediencia a sus propias pasiones no ordenadas a la verdad y no juzgadas por el conocimiento de sí constituyen un verdadero acto humano.

24. La doctrina antropológica conciliar, profundamente teológica en cuanto expresiva del plan salvífico divino en Cristo, no inspira sólo el pensamiento filosófico de Karol Wojtyła sino que se convierte también en fuente principal de su pensamiento teológico y de su acción pastoral. Así lo demuestra la lectura de su segunda gran obra de madurez: *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, (Cracovia 1972; Madrid 1982), que contiene una reflexión sobre los grandes textos conciliares —y, más aún, sobre los grandes principios conductores de la entera doctrina conciliar— de cara a su puesta en práctica pastoral en la diócesis de Cracovia. Con ese fin ofrece una visión unitaria de lo que el Concilio ha enseñado y de la renovación que ha querido suscitar entre los creyentes.

Esos grandes principios, que habían encontrado previamente un eco muy profundo en el autor del libro, son presentados con fidelidad y propuestos creativamente en clave teológico-espiritual y pastoral, como líneas de enriquecimiento en la fe y de progreso evangelizador.

25. El propósito de fondo de esa obra es ofrecer una respuesta clara, actual y sobre todo conciliar, a una cuestión de suma importancia teológica y cultural: la identidad de la conciencia cristiana, o en otras palabras, la cuestión de qué significa en la práctica ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia. *«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 fijar nuestra atención en la formación de la conciencia de los cristianos y en las actitudes que deben adoptar»*¹⁵.

26. Formación de la conciencia cristiana, formación de las actitudes éticas cristianas, esa era la doble cuestión propuesta en aquella obra el arzobispo de Cracovia dirigida a orientar la comprensión y la sucesiva y necesaria aplicación del magisterio conciliar. El *iter* de sus reflexiones considera todo el proceso formativo de la conciencia cristiana, que va desde la proposición objetiva de la doctrina de fe a la consciente aceptación personal, y de esta fe personal a una existencia éticamente coherente con ella; y todo ello lleno de un vivo sentido del compromiso evangelizador. Ese es, en síntesis, el contenido de la obra que comentamos, en la que pueden apreciarse ya—como en el pasaje reseñado— los grandes trazos por los que luego ha ido discurriendo la acción magisterial de Juan Pablo II.

27. Uno de esos grandes trazos o principios doctrinales consiste en la afirmación de la continuidad entre el orden de la creación y el de la re-

15. Cf. *La renovación en sus fuentes*, o.c., p. 11

dención, dentro del plan salvífico divino, que se ha realizado y nos ha sido dado a conocer definitivamente en Cristo. Entre lo que podría denominarse «identidad humana» e «identidad cristiana» no hay, en consecuencia, ruptura ni artificial separación, sino continuidad y progreso hacia la plenitud de la primera en la segunda. «*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*»¹⁶. Pero en la «identidad cristiana» se incluye, por así decir, entre otros aspectos derivados del don de la gracia un elemento esencial que debe caracterizar al creyente: el mandamiento de la caridad, un sentido profundo de solidaridad con el hombre y con los hombres. Esto es además algo «aprendido» en el Modelo del Hijo de Dios hecho hombre, en su hacerse hombre y en su unión con los hombres como hermanos que manifiestan la verdad sobre el hombre: «*La verdad revelada acerca del hombre (...) constituye el más sólido fundamento de la actitud de identidad y solidaridad humana*»¹⁷.

28. ¿No es el valor de cada persona humana y la defensa de su dignidad una de las aspiraciones máximas de la humanidad en el tiempo presente? ¿No lo es también la aspiración a una auténtica comunión entre todos los hombres? «*Una y otra están estrechamente relacionadas con el orden de valores evangélicos y con el ethos cristiano —escribe Karol Wojtyla— (...). 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. De esta forma hemos de lograr mostrar la conciencia y el orden moral objetivo, al que se subordina la recta conciencia humana*»¹⁸. La recta conciencia y el orden moral objetivo se corresponden entre sí y, a la vez, constituyen la dignidad del hombre.

29. La actitud de «identidad humana» implica que el cristiano no puede buscar la salvación para sí separadamente de los demás, como reti-

16. *Ibid.*, p. 222

17. *Ibid.*, p. 228

18. *Ibid.*, p. 224 s.

rándose 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. Esa actitud de responsabilidad está condicionada por el respeto y la defensa de la libertad integral del hombre en la sociedad. «*La experiencia nos enseña diariamente que la libertad —interna y externa— es indispensable para el desarrollo de la actitud de responsabilidad. Sin embargo, debemos constatar también que sólo una madura responsabilidad cualifica la libertad en las confrontaciones de estos dos aspectos. En otras palabras, sólo el hombre responsable le saca provecho a la libertad interior, ya que, por otra parte, no existen razones para limitar su libertad exterior, hasta el punto de que tales limitaciones podrían ser contrarias a la moral social y a la 'economía de los valores humanos' fundamental, que es fin y, a la vez, condición esencial del debido desarrollo de la sociedad*»¹⁹. La responsabilidad no sólo exige respetar la libertad sino que la cualifica, le confiere un real contenido humano.

30. Esa actitud cristiana de responsabilidad tiene para Karol Wojtyła cuatro ámbitos principales de ejercicio y desarrollo, ámbitos de maduración de valores humanos a los que la Iglesia presta particular atención:

a) *La familia*, donde el hombre adquiere esa 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: toda cultura refleja las razones del vivir de una civilización, relacionadas siempre con algunos valores esenciales: el bien, la verdad, la belleza. En el interior de cada cultura se libra una batalla incesante por la defensa de esos valores contra las siempre posibles traiciones y corrupciones. El cristianismo no se identifica con ninguna cultura particular, pero toma parte en esa lucha histórica.

c) *La vida socioeconómica y política*. Es responsabilidad de los cristianos que sean auténticos los bienes producidos y, sobre todo, que sea auténticamente humano el trabajo que los produce, trabajo que procede inmediatamente de la persona y está al servicio del hombre. «*La premisa fundamental de la doctrina social de la Iglesia es la primacía de la ética sobre la economía*»²⁰. De modo análogo, el ejercicio de la responsabilidad cristiana en la esfera política se orienta a la realización de los derechos de la

19. *Ibid.*, p. 235

20. *Ibid.*, p. 243

persona, tal como los comprende la razón humana y son claramente manifestados en la revelación.

d) *La paz y la unidad*. El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos es «el último problema importante para la Iglesia en el mundo contemporáneo —la esfera casi más amplia de la responsabilidad cristiana—»²¹. Se trata de la responsabilidad de dar un fundamento ético a la vida común de los individuos y las naciones.

31. Formación de la conciencia cristiana, formación de actitudes cristianas que son la proyección activa de esa conciencia. Alrededor de estas cuestiones centrales giran, como hemos visto, *Persona y acto* y *La renovación en sus fuentes*. Son obras que proceden de la impronta intelectual y pastoral que dejó el Concilio en Karol Wojtyła, a la que dan cauce filosófico y teológico. Ese cauce desemboca en una intensa actividad apostólica enteramente marcada por un hondo sentido del valor de cada persona y por el compromiso cristiano con su salvación. Ahí se inscribe también —aunque ya en su propio orden doctrinal y magisterial— la enseñanza antropológica de Juan Pablo II, en la que *Centesimus annus* constituye un nuevo hito.

III. SOBRE LA DOCTRINA ANTROPOLÓGICA DE CENTESIMUS ANNUS

32. En un pasaje de otra de sus encíclicas, comentando el famoso texto conciliar en el que se afirma que el hombre sólo puede encontrar su propia plenitud personal en la entrega sincera de sí mismo a los demás²², escribe Juan Pablo II: «Puede decirse que en estas palabras de la Constitución pastoral del Concilio se compendia toda la antropología cristiana: la teoría y la praxis, fundada en el Evangelio, en la cual el hombre, descubriendo en sí mismo su pertenencia a Cristo, y en Él la elevación a «hijo de Dios», comprende mejor también su dignidad de hombre, precisamente porque es el sujeto del acercamiento y de la presencia de Dios, sujeto de la condescendencia divina en la que está contenida la perspectiva e incluso la raíz misma de la glorificación definitiva»²³.

33. Tras recordar aquí estas palabras, sólo cabe añadir que la doctrina antropológica de *Centesimus annus* es, en efecto, un profundo comenta-

21. *Ibid.*, p. 246

22. Cf *Gaudium et spes*, n. 24

23. Encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 59

rio de la citada doctrina conciliar construido implícitamente sobre los presupuestos que se acaban de mencionar: la dignidad del hombre como sujeto capaz de una relación personal con Dios, real ya en la historia pero trascendente a las circunstancias históricas, destinado a la glorificación definitiva. Esa es la verdad sobre el hombre, que sólo se descubre plenamente, dirá Juan Pablo II, al descubrirse uno a sí mismo, en Cristo, hijo de Dios. ¿Cómo es posible esa relación personal con Dios? ¿Cómo se manifiesta esa capacidad del hombre, que es al mismo tiempo la fuente de su peculiar dignidad? ¿Qué es, en fin, el hombre?

34. El texto citado de *Dominum et vivificantem* viene a responder a esa pregunta diciendo: el modelo divino de lo humano es Cristo, y uno se sabe a sí mismo plenamente como hombre cuando se sabe, en la adhesión a Cristo, hijo de Dios. Esa es la síntesis de la antropología cristiana y es también, rigurosamente hablando, la síntesis de toda la doctrina social de la Iglesia, que consiste ante todo en la proclamación de la verdad sobre el hombre y en la puesta en práctica de sus consecuencias. Amplia confirmación encontramos en *Centesimus annus*, en pasajes que nos recuerdan ideas ya mencionadas.

35. Así, por ejemplo, tratando de la finalidad de la doctrina magisterial sobre materias sociales, se lee en ella: «*Su única finalidad ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a la Iglesia por Cristo mismo, hacia ese hombre, que, como recuerda el Concilio Vaticano II, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna. No se trata del hombre en abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre, porque a cada uno llega el misterio de la Redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio (...). Es esto y solamente esto lo que inspira la doctrina social de la Iglesia*»²⁴. Y de manera semejante, al poner en relación la doctrina social y la evangelización de la sociedad, escribe Juan Pablo II: «*La doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del «proletariado», la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte*»²⁵.

24. *Centesimus annus*, n. 53

25. *Ibid.*, n. 54

36. La noción de persona humana que encontramos en nuestra encíclica se configura merced a la articulación de cuatro elementos, de los que el más básico es como en toda la tradición cristiana la concepción del hombre como *imagen de Dios*. Sobre este sólido fundamento bíblico se ha edificado toda la reflexión teológica sobre el hombre hasta el día de hoy. *Centesimus annus* la pone en relación, como es también tradicional, con la dignidad de la persona y con su capacidad de trascendencia, hasta conformar una cierta secuencia argumentativa: la noción de *imagen de Dios* da contenido y firmeza a la de *dignidad de la persona*, cuya expresión formal es la *capacidad de trascendencia*, es decir, de conocer la verdad, de adherirse libremente a ella y de realizarla en la práctica. La secuencia se completa con un cuarto y esencial elemento: *imagen de Dios en Cristo*, según Cristo, que es la verdadera Imagen del Padre y el único Modelo del hombre.

37. Algunos pasajes de la encíclica son, a este respecto, muy significativos. Señalamos unos cuantos ejemplos que no necesitan comentario de cómo argumenta en base a la concatenación de esos elementos:

a) «*Lo que constituye la trama, y en cierto modo la guía de la Encíclica y, en verdad, de toda la doctrina social de la Iglesia, es «la correcta concepción de la persona humana» y de su valor único, porque «el hombre... en la tierra es la sola criatura que Dios ha querido por sí misma». En él ha impreso su imagen y semejanza, confiriéndole una dignidad incomparable»*²⁶.

b) «*En ambientes intensamente ideologizados, donde posturas partidistas ofuscaban la conciencia de la común dignidad humana, la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre —sean cuales sean sus convicciones personales— lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto»*²⁷.

c) «*El totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo. Si no existe una verdad trascendente, con cuya obediencia el hombre conquista su plena identidad, tampoco existe ningún principio seguro que garantice realizaciones justas entre los hombres: los intereses de clase, grupo o nación, los contraponen inevitablemente unos a otros. Si no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder (...). La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado»*²⁸.

26. *Ibid.*, n. 11

27. *Ibid.*, n. 22

28. *Ibid.*, n. 44

d) «No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre (...); incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado. (...) El hombre recibe de Dios su dignidad esencial, y con ella la capacidad de trascender todo ordenamiento de la sociedad hacia la verdad y el bien (...). La primera estructura fundamental, a favor de la «ecología humana», es la familia, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado, y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona»²⁹.

e) «La Iglesia respeta la legítima autoridad del orden democrático, pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en ese sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado»³⁰.

38. La interdependencia de esos elementos configuradores de la concepción cristiana del hombre, hace posible que la reflexión sobre uno cualquiera de ellos redunde en la mejor comprensión de los otros. En el discurso antropológico de *Centesimus annus* se puede advertir una particular acentuación de uno de esos elementos: la capacidad de trascendencia del hombre, su referencia originaria a la verdad y a la libre obediencia a ella, que le caracteriza como ser personal. Señalamos a continuación algunos pasajes que aluden a este punto y que, como es obvio, deben entenderse a la luz de las ideas expuestas en la segunda parte de este guión:

a) (Hablando de las enseñanzas sociales de León XIII): «En este contexto hay que recordar en particular la encíclica *Libertas praestantissimum*, en la que se ponía de relieve la relación intrínseca de la libertad humana con la verdad, de manera que una libertad que rechazara vincularse con la verdad caería en el arbitrio y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma. En efecto, ¿de dónde derivan todos los males frente a los cuales quiere reaccionar la *Rerum novarum*, sino de una libertad que, en la esfera de la actividad económica y social, se separa de la verdad del hombre?»³¹. Ya hemos citado antes este significativo párrafo en el que se expresa la principal causa de la desnaturalización de la libertad del hombre y, tras ella, de la concepción de la misma verdad y de sí mismo. «Separación de la verdad» significa aquí no tanto negación intelectual de ella —a

29. *Ibid.*, nn. 38-39

30. *Ibid.*, n. 47

31. *Ibid.*, n. 4

la que también se llega— cuanto voluntario rechazo de la adhesión a ella como un bien.

b) (refiriéndose también a la *Rerum novarum*): «*Leyendo la encíclica en relación con todo el rico magisterio leoniano, se nota que, en el fondo, está señalando las consecuencias de un error de mayor alcance en el campo económico-social. Es el error que, como ya se ha dicho, consiste en una concepción de la libertad humana que la aparta de la obediencia de la verdad y, por tanto, también del deber de respetar los derechos de los demás hombres. El contenido de la libertad se transforma entonces en amor propio, con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia*»³².

39. La misma concepción del ejercicio de la libertad como obediencia a la verdad objetiva —o, como suele decir Juan Pablo II, a la verdad sobre Dios y sobre el hombre, y en definitiva a Dios que, en Cristo, nos ha dado a conocer plenamente esa verdad— conocida por el sujeto y amada como un bien que debe ser realizado, la encontramos casi idénticamente expresada, aunque siempre con pequeños matices nuevos, en otros pasajes de la encíclica. Así, por ejemplo: «*El hombre que se preocupa sólo o prevalentemente de tener y gozar, incapaz de dominar sus instintos y sus pasiones y de subordinarlas mediante la obediencia a la verdad, no puede ser libre. La obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es la primera condición de la libertad, que le permite ordenar las propias necesidades, los propios deseos y el modo de satisfacerlos según una justa jerarquía de valores, de manera que la posesión de las cosas sea para él un medio de crecimiento*»³³.

40. Y de manera semejante: «*La libertad sólo es valorizada plenamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad, la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos. El cristiano vive la libertad y la sirve proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido (...); el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón*»³⁴. Estas palabras añaden a las anteriores una profunda referencia a la misión evangelizadora confiada vocacionalmente a los cristianos, expresada también en términos de libertad y verdad. Su contenido esencial consiste, como leemos, en el anuncio incesante de la verdad, con plena fidelidad a

32. *Ibid.*, n. 17

33. *Ibid.*, n. 41

34. *Ibid.*, n. 46

la fe y a la razón, sin disyunción entre ambas, con unidad de vida. Tiene gran interés teológico y espiritual la frase: «*el cristiano vive la libertad (...) proponiendo continuamente la verdad*», expresiva de la realidad y el significado de la ética individual y social cristiana.

41. «*Proponer continuamente la verdad*» significa, en el fondo, para un cristiano proponer continuamente a Cristo: hacerle presente, darle a conocer. Pero dar a conocer a Cristo no sólo consiste en manifestar públicamente el misterio de su condición divina y humana, sino también en mostrar el sentido de su donación incondicionada y, en ella, el sentido último que ha dado a la vida y a la muerte del hombre. Asumiendo la vida humana en toda su extensión —todo cuanto es el hombre, salvo la realidad del pecado—, y entregándola voluntariamente a la muerte (asumiendo la muerte), Cristo ha mostrado el sentido más profundo de lo que es ser persona humana, su originario sentido creacional. En un pasaje de *Centesimus annus* encontramos una interesante formulación de ese sentido: «*El hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres. Para lo cual fue creado por Dios. En efecto, es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial «capacidad de trascendencia» de la persona humana*»³⁵. El significado de la esencial «capacidad de trascendencia» de la persona ya lo conocemos por los textos anteriores; la novedad e interés del presente pasaje está en la relación que establece entre dicha capacidad y la autodonación del hombre —en la que se realiza como persona—, y la referencia a la finalidad creadora de Dios.

42. Esta capacidad de autodonación del hombre, manifestación de la más profunda característica creatural de la persona humana, es también el modo más adecuado de comprender su condición de imagen divina. Así se lee con frecuencia en la teología y en el magisterio contemporáneos; hablar, por ejemplo, como suele hacerse, de la condición dialógica del hombre en referencia principalmente a Dios y de manera inseparable a los demás no significa otra cosa sino subrayar la mencionada capacidad de ser sujeto activo y pasivo —pues sólo la donación de sí mismo hace de uno verdadero sujeto de la donación hacia él de otra persona— de una relación de mutua donación. No hay inconveniente en decir entonces que la libertad de la persona consiste en el ejercicio de tal capacidad. Si una buena de-

35. *Ibid.*, n. 41

finición de libertad es «la facultad de disponer de sí mismo», llevando la idea más allá debería ser definida como «la facultad de autodonarse», facultad, por tanto, de acoger el don de personal ajeno en la propia donación.

43. El testimonio cristiano de la verdad del que antes se hablaba —testimonio de Cristo— tendría, por otra parte, lagunas sustanciales si no implicase también el modo según el cual esa verdad debe realizarse. De ahí la importancia y la necesidad para la conciencia cristiana de conocer y adherirse a la norma moral establecida por la Iglesia, que permite la realización práctica de la existencia cristiana conforme al Modelo de la vida humana de Cristo. Y también, inseparablemente, la importancia de un testimonio coherente de los cristianos.

Antonio Aranda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA