

LA VERDAD SOBRE EL HOMBRE EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II¹

FERNANDO MORENO

Toda la antropología cristiana se sitúa entre dos «polos»: el hombre es creado por Dios a imagen y semejanza suya (Gen 1, 26) y, así creado, es llamado (vocación) a compartir la vida divina misma, lo cual se expresa, bíblicamente, en términos de filiación.

Santo Tomás, en el surco de San Agustín, destaca que «lo que hace la excelencia del hombre» —su dignidad, podríamos decir— «es que Dios lo hizo a su imagen, habiéndole otorgado un espíritu inteligente, superior a las bestias»².

Esta calidad especificante —que Aristóteles designaba como racionalidad— es lo que, en el orden natural, hace posible que el hombre pueda llegar a ser *capax Dei*, considerando que «es por su inteligencia y su voluntad que el hombre es naturalmente el principio de sus actos»³, y que la inmaterialidad que caracteriza a la inteligencia capacita a las criaturas espirituales para llegar al conocimiento del mismo Dios, en cuanto causa de su propio ser y de su

1. Nuestra referencia es al Magisterio del Papa actual, no al pensamiento de Karol Wojtyła. Junto a las tres Encíclicas trinitarias de Juan Pablo II: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, y *Dominum et vivificantem*, hemos alimentado nuestra reflexión y análisis con algunos textos complementarios pertinentes, del mismo Magisterio, muy especialmente.

2. *S. Th.*, I, q. 93, a. 2.

3. *Ibidem*, I-II, q. 5, a. 5.

«entorno». «El punto terminal del conocimiento de las causas es el conocimiento de la causa primera que es Dios»⁴.

Pero, el «encuentro» con Dios, de la creatura razonable, se efectúa también en el *amor*, lo cual «verifica la imagen de Dios en el hombre»⁵, y permite que la filiación se realice en el orden de (y por causa de) la gracia; en la fe (Jn 1, 12; Gal, 3, 26) y en la caridad.

Se puede afirmar entonces, que el amor de Dios (Dios mismo), que crea al hombre, lo «asocia» a su propia vida, y le da, por allí, una nueva vida.

Dicho en forma equivalente, «es porque la gracia es primordialmente benevolencia divina en favor nuestro por lo que ella es también, y necesariamente, una bonificación de nuestro ser»⁶. Conviene precisar aquí, que este amor benevolente, que no se debe confundir con aquél por el cual Dios otorga a las cosas creadas su propio ser, consiste en una «dilección» especial, «en virtud de la cual Dios atrae a la creatura razonable por encima de su condición natural, y la eleva a la participación del bien divino»⁷.

En todo caso, en la creación, como en la filiación, el amor de Dios es donación del *ser*. No hay nada en nosotros que no lo hayamos recibido de Aquél que es el Ser mismo, y la fuente de todo ser. Dios nos llama a participar de su misma naturaleza (2 Pet 1, 4)⁸, y es en esta participación donde el hombre llega a «ser lo que es», para decirlo con la justa y misteriosa expresión del autor

4. Cfr. R. MOUGEL, *Le désir naturel de voir Dieu (et la vision béatifique)*, Kolbsheim, septiembre 1985. «El espíritu (intelectual) está al comienzo y al final de la historia, de la profana como de la sagrada, la cual, además, acaba en el conocimiento para dar lugar al conocimiento propio de la Visión. Diversamente (ya se trate de la historia profana, o de la sagrada), el conocimiento inicia la historia, y la acaba.

5. *S. Th.*, I-II, l. c.

6. H. R. SCHMITZ, *Pour une humanité nouvelle*, en «Nova et Vetera» 1, (enero-marzo de 1985) 1-33.

7. Cfr. *ibidem*, p. 29.

8. Se trata aquí, como precisa Santo Tomás, de una «participación de similitud», que nos da, imperfecta y limitadamente (de parte del hombre), algo de la «naturaleza divina» (*S. Th.* I-II, q. 112, a. 1). No es que Dios nos dé pura y simplemente su propia naturaleza, o que nos transforme en ella, al punto de hacer que la similitud supere a la disimilitud. Cfr. H. Schmitz, *o.c.*, p. 30.

pagano. En el mismo sentido, «reconocer que la gracia es un don de Dios, equivale a decir que ella es una participación en los bienes divinos. Porque dar es, para Dios, hacer participar. La participación está implicada en la realización misma de la donación, porque el don en cuanto tal no se realiza sino en quien lo recibe»⁹.

Esta participación —cuya causa propia es la gracia, o mejor dicho, que se confunde con ella; que es gracia —nos conforma a Dios, nos asimila a Él. Sin salir de la gracia, que es la vida misma de Dios en el hombre, que nos hace participantes de su mismo ser, se pueden señalar tres aspectos complementarios, que constituyen, al mismo tiempo, como tres momentos de la filiación: el de la gracia, el de la justicia y el de la gloria. Más precisamente, la gracia, que es el «espíritu» que hemos recibido del Padre, nos hace «hijos adoptivos» (Gal 4, 6) y, al mismo tiempo, nos capacita para realizar, con nuestros actos, la *justicia*, lo cual, a su vez, por la aplicación de los méritos de Cristo, nos conduce a la *gloria*, donde veremos a Dios tal como Él es (1 Jn 3, 2), cara a cara¹⁰.

Con todo esto se lleva a cabo un progreso, un crecimiento del hombre en el ser; una «divinización» de la creatura humana, si se quiere¹¹.

Al límite, se puede decir, con San Agustín, que Dios quiere hacer del hombre un dios por adopción, precisando que es para que el hombre no se contente sólo con ser tal¹², por lo que Cristo lo llama a sí, habiéndose hecho hombre Él mismo¹³.

En todo caso, como dirá luego Santo Tomás, *homo... per participationem gratiae fit Deus et filius Dei*¹⁴, y, por ello, Pascal podrá afirmar más tarde, que «el hombre supera infinitamente al hombre»¹⁵.

9. Cfr. *ibidem*, p. 28.

10. La gracia, *sin solución de continuidad*, conduce al *lumen gloriae*. «Gloria ... est finis operationis ipsius naturae per gratiam adjunctae», S. Th. I, q. 62, a. 3. Véase además, Ch. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Paris 1959, pp. 212-213.

11. Cfr. H. SCHMITZ, o.c., pp. 22-33.

12. Lo cual no es del todo ajeno a la antropología aristotélica.

13. Véase la cita de San Agustín, en H. SCHMITZ, o. c., p. 26.

14. *De charitate*, a. 2 ad 15.

15. *Pensées*, 131 (434).

La «verdad sobre el hombre», que Juan Pablo II nos anuncia desde el comienzo de su pontificado¹⁶, asume evidentemente esta doctrina, explicitando al mismo tiempo algunas de sus implicaciones; se podría situar el punto de arranque de su magisterio antropológico ya en el Mensaje de Navidad de 1978, y más precisamente en el n° I, 9 del Discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 28 de enero de 1979)¹⁷. En todo caso, es éste un arranque que se proyecta en muchas «ramas», de las cuales unas suben y otras bajan, si pudiera decirse, aunque todas *convergen* en ciertos puntos nodales, en ciertas conclusiones.

En este sentido se debe considerar el juicio de Juan Pablo II en Puebla de que «la afirmación primordial» de la antropología cristiana es «la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana»¹⁸. Este juicio encuentra una particular profundización, en la misma línea, en la Encíclica *Laborem exercens* (1981), donde, a propósito del trabajo, se define al hombre en un juicio que, haciendo eco a Pío XII¹⁹, sintetiza radicalmente la antropología cristiana: el hombre «como 'imagen de Dios', es una persona, es decir, un ser subjetivo, capaz de actuar de una manera programada y racional, capaz de decidir sobre sí mismo, y que tiende a realizarse»²⁰.

Más tarde, en 1986, Juan Pablo II, en *Dominum et vivificantem*, recuerda aun que «la 'imagen de Dios', que consiste en la racionalidad y en la libertad, demuestra la grandeza y la dignidad del sujeto humano, que es persona»²¹.

16. «Somos heraldos, portavoces, siervos de esta verdad...». Cfr. *Discurso* al inaugurar los trabajos de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano, Puebla, 28 de enero de 1979, I, 9.

17. En gran parte la estructura de este Discurso se va a volver a encontrar en la primera Encíclica del pontificado actual: *Redemptor hominis*.

18. *Discurso* citado en nota 16, II, 9. La última parte de este juicio —que retomamos más adelante— es el principio y la norma de la primacía del hombre sobre cualquiera «estructura», tan recurrentemente recordada por el Papa actual.

19. Pío XII, *Alocución* a los obreros de la FIAT, 31 de octubre de 1948.

20. *Laborem exercens*, n. 6.

21. DV, 36. Este texto, de *Dominum et vivificantem*, es aún más explícito y formal que el citado de *Laborem exercens*. Véase también, DV, 60.

En este doble juicio antropológico, uno de los más importantes del magisterio pontificio actual, se afirma virtualmente la profunda convergencia entre fe y razón, a partir de la cual el hombre puede (y debe) ser «comprendido», o, simplemente, conocido. Ahora bien, la «convergencia» en cuestión no es accidental, sino esencial; más precisamente, ella se expresa como una identificación *in re*: Dios crea al hombre a su imagen, y hace, *por ahí*, de él una persona. Dicho de otra forma, la «imagen» es la *causa formal*²² de la persona, es decir, de una substancia espiritual de naturaleza racional, según la definición de Boecio²³; de un «sujeto conciente y libre», como dice el Papa²⁴, o aún, de un universo de naturaleza espiritual, dotado de racionalidad, de libre albedrío y de voluntad²⁵.

En cualquier caso, la racionalidad, o el espíritu (de manera equivalente, o más profunda) es —como vieron ya diversamente Aristóteles y Santo Tomás— la raíz especificante del hombre²⁶. «El espíritu es el dato original que distingue fundamentalmente al hombre del mundo animal...», afirmaba en Francia el Pontífice actual, recordando al mismo tiempo que es un espíritu encarnado («el ser humano es un ser corporal»), en el que el cuerpo manifiesta a la persona²⁷, es como una epifanía suya. Sin embargo, a pesar de que el cuerpo, «con el alma espiritual, constituye la naturaleza del hombre y su subjetividad personal»²⁸, es el espíritu lo que hace

22. Aunque la imagen es ya la persona, y ésta tiene la *forma* de la imagen, se podría, en cierto sentido (en una concepción genética de la personalidad), ver en la «imagen de Dios» la causa *eficiente* de la persona.

23. Cfr. BOECIO, *De duabus naturis*. «Lo que subsiste en una naturaleza intelectual» (SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q. 9, a. 3).

24. *Laborem exercens*, n. 6.

25. Cfr. J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, París 1933, p. 55.

26. «El espíritu es la raíz de la personalidad» (J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, París 1969, p. 24).

27. JUAN PABLO II, *Discurso en el encuentro con los jóvenes*, París, 1 de junio de 1980, 4 y 3, respectivamente. La corporeidad es en el hombre la raíz de su «individualidad». Cfr. J. MARITAIN, *La persona y bien común*, Buenos Aires 1948, pp. 38-41. Lo que en definitiva importa, sin embargo, es que «en la carne y en los huesos del hombre, hay un alma que es un espíritu, y que vale más que el entero universo físico». (J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, pp. 23-24).

28. DV, 55.

del hombre propiamente un hombre, o una persona humana, como señala el Papa, precisando que entiende por espíritu aquello que capacita para comprender, querer y amar²⁹.

Es ésta una capacidad ontológica que el hombre tiene para actuar conforme a su ser específico, y a la dignidad que le es inherente. Sujeto racional, el ser humano está, por naturaleza, capacitado para actuar razonablemente, o, para decirlo con Juan Pablo II, para «actuar de una manera programada y racional»³⁰. En el hombre, la acción supone la racionalidad, y exige lo que el Papa designa como programación, y que apunta indudablemente al hecho de que, actuando siempre en la perspectiva de un fin (de manera directa o indirecta; próxima o remota)³¹, la voluntad humana se mueve también hacia los medios adecuados (en términos éticos y de eficacia)³² para lograrlo. La voluntad se moviliza hacia un fin y hacia sus medios de realización, porque quien quiere el fin quiere los medios. Es importante insistir aquí en la determinación racional del fin (aquello que es deseable por su intrínseca bondad, y terminalmente), por parte de un ser que (con toda la debilidad y obstáculos que se quiera) es él mismo un ser racional; «una caña pensante», como dijo Pascal, agregando que «toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento»³³.

En todo caso, en el orden de la acción, el hombre debe pensar *bien* para actuar *bien*, considerando que la bondad en cuestión supone una determinación ética ya a nivel de su conciencia y de la ley que yace en ella³⁴, la cual, en cuanto «*propiedad clave del sujeto personal*», capacita al hombre para «decidir lo que es bueno

29. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso* citado en nota 27, n. 4.

30. *Laborem exercens*, n. 6.

31. «*Omnia agentia necesse est agere propter finem*» (S. Th., I-II, q. 1, a. 2).

32. «Un medio es tanto mejor cuanto más eficazmente conduce al fin» (S. Th., II-II, q. 152, a. 5). Más ampliamente, conviene recordar aquí los cuatro actos de la razón que «tejen» la acción humana: 1º aprehensión, por la inteligencia, de un fin como algo bueno; 2º deliberación, en relación a lo que se debe hacer para lograr ese fin; 3º juicio sobre lo que se debe hacer; 4º Orden de la razón para actuar (cfr. *ibidem*, q. 153, a. 5).

33. Cfr. *Discurso* de Juan Pablo II citado en nota 27, n. 4.

34. Ley que el hombre «no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer» (DV, 43). Santo Tomás define la ley natural como una participación (o sello) en el hombre de la ley de Dios (cfr. I-II, q. 91, a. 2).

o malo»³⁵. A partir de aquí el juicio moral (bueno) adquiere su calidad, haciéndose, al mismo tiempo, irreductible a cualquier ajuste técnico entre medios y «fines» (objetivos) en vistas a un resultado óptimo³⁶, sin que esto implique desconocer la utilidad (o el carácter instrumental) de un tal ajuste.

En numerosas ocasiones el Papa ha insistido en la perfección que aporta al hombre su buen actuar, y, en particular, los actos tendentes, natural y legítimamente, a controlar su entorno, o el universo mismo. Ahora bien, en esta operatividad el hombre se proyecta como ser libre (que es ya por naturaleza), capaz de decidir sobre sí mismo, y sobre todo aquello que le permita realizarse, es decir, realizar en él la libertad a la que está destinado, y a la que (sin contradicción) es llamado; libertad que constituye la «condición y base de la verdadera dignidad de la persona humana»³⁷.

En todo caso, actuando, el hombre *tiende* concretamente a «llegar a ser lo que es», o, lo que no es... ya sea porque positivamente se abre al don de Dios (gracia) que lo lleva infinitamente más allá de sí mismo, ya sea porque negativamente, cerrándose al don de Dios y al amor, se deja arrastrar por los «bienes» inferiores, o por la exaltación de su propio yo, lo cual lo lleva a infringir la ley de Dios, a desobedecer su mandato³⁸.

Esta «dialéctica» —que se puede expresar también, con San Agustín, como amor de Dios hasta el olvido de sí, o amor de sí hasta el olvido de Dios— «teje» la peregrinación histórica del hombre. Éste, que es un «animal *histórico*», según la expresión de Maritain³⁹, que es muy propiamente un peregrino, se forja *en* (no a *causa de*) el tiempo histórico; allí *conquista* su ser, o lo pierde.

35. DV, 43. «La conciencia... *no es una fuente autónoma* y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo, al contrario, en ella está grabado profundamente un *principio de obediencia a la norma objetiva*... Precisamente, en este sentido, la conciencia es el 'sagrario íntimo' donde *'resuena la voz de Dios'*» (*ibidem*).

36. Que es lo que hoy se entiende, generalmente, al hablar de racionalidad. Concepción weberiana, legítima (y útil) si se la reduce al orden técnico-productivo, y se la somete a una regulación ética superior.

37. RH, 12. La libertad es «la verdadera dignidad del hombre» (DV, 60).

38. Cfr. DV, 35.

39. Cfr. *Pour une philosophie de l'histoire de l'éducation*, p. 18.

Juan Pablo II —en el surco del último Concilio, y de Pablo VI⁴⁰— ha utilizado con frecuencia la distinción entre *ser más* y *tener más*. Es ésta una distinción cuyas raíces están en el humanismo (literario y filosófico) griego⁴¹ y, sobre todo, en la Biblia, de donde, implícita⁴², o explícitamente⁴³, ha pasado a la filosofía cristiana contemporáneamente.

Además, de la fuente bíblica misma, y de la enseñanza pontificia y conciliar anterior, el actual Pontífice ha encontrado aquí una fuente de inspiración⁴⁴. Todo esto excluye, cuando menos, la homogeneidad de «sentido» con las consideraciones ideológicas que, en el campo marxista, encuentran su matriz en la obra del joven Marx⁴⁵. Allí donde éste opone, radical y contradictoriamente, *ser* y *tener*⁴⁶, Juan Pablo II, estableciendo la primacía del *ser* sobre el *tener*, sitúa a este último en la perspectiva del primero, pero no lo excluye. Más aún, lejos de auto-otorgarse su *ser* por el trabajo, y en la conflictualidad histórica (y dialéctica), como afirma el marxismo, el hombre, en la perspectiva magisterial de Juan Pablo II, «recibe» su *ser* de Dios⁴⁷, y no cesa de recibirlo. Al revés de lo que ocurre con Marx (y los marxistas), el «*ser más*» supone allí la apertura al don de Dios, es decir, la *gracia*. En un sentido profundo, con el Papa actual, se debe afirmar que el hombre no conquista su *ser* *contra* Dios, sino asociándose con Él, para enfrentarse aun a sí mismo; es *contra* su propio *ego*, o a pesar de él, que el hombre, por virtud divina, llega a *ser más*.

40. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 35; PABLO IV, *Alocución* al Cuerpo Diplomático, 7 de enero de 1965, y *Populorum progressio*, nn. 6, 15, 19 y 49.

41. Muy especialmente en *La Política*, de Aristóteles.

42. Cfr. J. MARITAIN, *Humanisme Intégral*, Paris (sin fecha de edición).

43. Cfr. G. MARCEL, *Etre et avoir*, Paris 1935.

44. Como testimonia la referencia a Marcel (*Ser y Tener*), en *Redemptor hominis*, 16.

45. Especialmente en los *Manuscritos* de 1844.

46. Mientras más tienes, menos eres, dice Marx. Cfr. *Manuscritos. Economía y Filosofía*, Madrid 1970, p. 160.

47. La idea misma de esta «recepción» es para un marxista el culmen de la enajenación humana. Ponemos «recibe», entre comillas, porque Dios da el *ser* al hombre *ex nihilo*, sin que exista un sujeto previo de recepción.

Del comienzo al fin, es el *don* lo que lo constituye en el ser⁴⁸ y en su condición de *criatura*. Aquí reside la grandeza del hombre, la cual, paradójicamente, está al menos *per accidens*, en el origen de su miseria. El «*sujeto personal* es también *una criatura*», llamada «a la existencia desde la nada», a la que le ha sido *dada* la existencia⁴⁹. Hay aquí un 'límite' insuperable para un ser creado⁵⁰, lo cual debiera garantizar, de suyo, contra cualquiera tentación prometeica o demiúrgica, o contra la ilusión de auto-otorgarse el propio ser en la acción, independientemente de todo auxilio sobrenatural.

En todo caso, la creaturalidad exige (ontológicamente) una proporcionalidad de la acción propiamente humana, que debe llevar a asumir que, en el orden del bien, el hombre no es siempre sino «causa segunda», que si todo lo puede en Cristo, sin Él, nada puede; más aún, «la criatura sin el Creador se esfuma»⁵¹.

El don de Dios (la gracia) es lo único que, en definitiva, puede hacer que la imagen de Dios que el hombre es, llegue a adquirir la semejanza con Él. Y es esto lo que, según nos parece, sintetiza el *dinamismo* antropológico del magisterio de Juan Pablo II.

Es, también, en este marco en el que se debe comprender la concepción justa del *tener*, considerando que es la condición humana y las exigencias de desarrollo personal lo que en definitiva exige, y justifica, la posesión «propia» de un cierto tipo y de una cierta cantidad de «bienes», como lo recuerda el mismo Pontífice actual a propósito del trabajo⁵². Así, el «tener» no encuentra en sí mismo su justificación: al revés, todo su sentido y su justificación están en el «ser», aquí está su norma y el criterio último de su validez. Refiriéndose a la cultura, Juan Pablo II afirma que toda la importancia del «tener» está en el servicio que éste realiza (mediación),

48. Filosóficamente, esto supone que el hombre, no es su ser, no se confunde pura y simplemente con él: lo ha «recibido» de otro, y lo tiene a título de ser participado. Sólo Dios es el ser mismo (Ex 3, 14): el *ipsum esse per se subsistens*.

49. DV, 34 y 36.

50. Con el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 10), Juan Pablo II recuerda que «a fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones...» (DM, 10).

51. DV, 38. Véase también, *Gaudium et spes*, 36.

52. Cfr. *Laborem exercens*, 15. El Papa habla aquí de «argumento 'personalista'», fundamentando su enunciado en la II-II de la *Suma de Teología* de Santo Tomás de Aquino.

en vistas a que el hombre «pueda al mismo tiempo ‘ser’ más plenamente hombre en todas las dimensiones de su existencia, en todo lo que caracteriza a su humanidad»⁵³. Sólo entonces se puede decir que el hombre «‘es más’ gracias también a lo que ‘tiene’ y a lo que ‘posee’»⁵⁴. Todo depende aquí de cómo se usen tales medios, los que, de suyo, estén destinados al bien de cada hombre y al de todos (bien común)⁵⁵.

Sin embargo, la relativización del tener aparece aun con mayor claridad si se piensa en la operatividad de la gracia divina. Ésta, como enseña la Iglesia y la teología, eleva la humana naturaleza por encima de ella misma, y la restituye y la sana de su herida⁵⁶. En cierto sentido, se puede decir, con los Padres griegos o aun con San Agustín⁵⁷, que el hombre es divinizado, lo que designa ya en él una plenitud, una suficiencia, y una generosidad, que reducen a un mínimo la «funcionalidad» del tener, y que llevan, en definitiva, a «poseer como no poseyendo» (1 Cor 7, 29-30). Al límite, y en el orden sobrenatural, se puede afirmar, en consecuencia, que el *ser más* conduce a una cierta evacuación del *tener*.

En todo caso, el *ser más*, como clave antropológica del magisterio de Juan Pablo II, nos introduce de lleno en la «dimensión» sobrenatural que lo realiza. Es lo que manifiesta un segundo juicio nucleador, enunciado en *Redemptor hominis*, y que complementa el ya mencionado de *Laborem exercens*: «En el misterio de la Redención el hombre es ‘confirmado’, y en cierto modo es nuevamente creado»⁵⁸. Esta «confirmación» y creación a que alude el Papa tiene para él una connotación indisolublemente cognitiva y experiencial. Hay en la enseñanza pontificia una relación esencial (y causal), y aún, en cierta forma, una identificación entre el conocimiento de la verdad (que Jesucristo nos aporta, y que se confunde con su persona), la conquista de la libertad y el *ser más* del hombre. «Cris-

53. Cfr. *Discurso* en la UNESCO, París 2 de junio de 1980, n. 7.

54. Cfr. *ibidem*, 17.

55. Cfr. *ibidem*. Véase también, *Laborem exercens*, 4.

56. Cfr. CH. JOURNET, o.c. en nota 10, en general e *Introduction à la Théologie*, París 1947, pp. 274-276.

57. Cfr. H. SCHMITZ, o. c. en nota 6, pp. 22-33.

58. RH, 10.

to... trae al hombre la libertad basada sobre la verdad»⁵⁹; una verdad que hace libre, que libera (Jn 8, 32); que es «condición de una auténtica libertad»⁶⁰.

Cristo nos aparece «como Aquél que libera al hombre de lo que limita, disminuye, y casi destruye, esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia»⁶¹. La unión con Cristo es la causa del «‘hombre nuevo’, llamado a participar en la vida de Dios, creado nuevamente en Cristo, en la plenitud de la gracia y verdad. La unión de Cristo con el hombre es la fuerza y la fuente de la fuerza, según la incisiva expresión de San Juan en el prólogo de su Evangelio: ‘Dios dioles poder de venir a ser hijos’. Ésta es la fuerza que transforma interiormente al hombre, como principio de una vida nueva que no se desvanece y no pasa, sino que dura hasta la vida eterna»⁶². Este texto —que sintetiza lo más específico de la antropología de Juan Pablo II— refiere a los temas claves de la filiación, de la nueva criatura, de la libertad, de la «divinización» del hombre, y de la vida que lo anima⁶³. Hay aquí una mutua implicación, aunque, en cierta forma, todo depende de la filiación, la cual, por ser adoptiva, no es menos real. Es allí donde el hombre es hecho partícipe de la misma divinidad, y donde se forja la nueva criatura. Es allí donde el hombre vive para gloria de Dios, siendo al mismo tiempo esa vida suya una insospechada plenitud de libertad (la de los «hijos de Dios»).

Con San Juan y San Pablo, el Papa precisa la filiación divina del hombre. Jesucristo vino a los hombres; los «suyos» no lo acogieron; pero «a todos los que le (la) recibieron les dio poder de hacerse *hijos de Dios*» (Jn 1, 14; 4, 12)⁶⁴.

59. *Ibidem*, 12.

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem*. Estos juicios tienen su complementación natural en la doctrina paulina de la libertad por el Espíritu y la adopción.

62. *Ibidem*, 18.

63. El complemento y la explicitación antropológica de este extracto de RH, 18, está especialmente, en DV, 52-63.

64. Cfr. DV, 52.

Ahora bien, quienes recibieron (reciben y recibirán, hasta el final de los tiempos) la Palabra que se hizo carne, son «los que son guiados por el Espíritu de Dios» (Rom 8, 14)⁶⁵.

En la unidad del único Dios, la «operatividad» es aquí doble, si pudiese decirse: la de Jesucristo, Hijo eterno, y la del Espíritu Santo, Amor y Don. «La filiación de la adopción divina nace en los hombres sobre la base del misterio de la encarnación, o sea, gracias a Cristo... Pero el nacimiento, o el nacer de nuevo, tiene lugar cuando Dios Padre *ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo*'. Entonces, realmente 'recibimos un Espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: Abbá, Padre!'⁶⁶.

«Se da así una 'adopción sobrenatural' de los hombres, de la que es origen el Espíritu Santo»⁶⁷, único capaz de hacerse inmanente al mundo y a los hombres «en su absoluta trascendencia»⁶⁸.

Así, «la vida humana es penetrada por la participación de la vida divina, y recibe también una dimensión divina y sobrenatural»⁶⁹. Esto puede resumirse en un solo juicio: «*El hombre vive en Dios y de Dios*»⁷⁰. Su incorporación a una nueva vida supone una «íntima dependencia causal entre el Espíritu, que da la vida, la *gracia santificante*, y aquella múltiple *vitalidad sobrenatural* que surge en el hombre: entre el Espíritu increado y el espíritu humano creado»⁷¹.

El «hombre nuevo», que se forja precisamente en esa *dependencia causal*; el «hombre interior» (Ef 3, 16), transformado en su corazón y su conciencia; la nueva criatura, engendrada por la gracia divina, es, al mismo tiempo, el hombre *libre*, porque «donde está

65. Cfr. *ibidem*.

66. DV, 52. El Verbo, asumió la naturaleza humana «para que el hombre pudiese llamarse a sí mismo hijo de Dios» (*Contra Gentiles*, IV, c. 9). Pero, «el Espíritu Santo es la causa de la adopción» (*ibidem*, 17 y 21).

67. DV, 52.

68. *Ibidem*, 54.

69. *Ibidem*, 52.

70. *Ibidem*, 70.

71. *Ibidem*, 58. Dios es causa eficiente y ejemplar de todo lo que hay en nosotros (*Contra Gentiles*, IV, 21). «La gracia no sólo sobre-eleva nuestras facultades espirituales... sino que alcanza a la raíz de nuestro ser, hasta la esencia del alma» (cfr. H. SCHMITZ, o.c. en nota 6, p. 31).

el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). No es ésta una libertad cualquiera: es la de los «hijos de Dios», en quienes el Espíritu ha infundido «la fuerza de la vida nueva»⁷². Esta «fuerza» es también «luz»⁷³, y es «arras» y vía hacia una inmovible y eterna plenitud⁷⁴.

Gloria Dei vivens homo (San Ireneo)⁷⁵. No se capta, nos parece, la profundidad de este juicio, si no se reconoce, primero, que el hombre vive en y de Dios; que Dios es su vida; es *la* vida para él. En Dios «vivimos, nos movemos y existimos» (Act 17, 28).

Ahora bien, Dios, cuya presencia (e interioridad) en el hombre proviene primero del hecho mismo de la creación (presencia e inmensidad)⁷⁶, se hace nuevamente presente en él por virtud de Jesucristo, su Hijo. En uno y otro caso, Dios es más interior al hombre que lo que él lo es a sí mismo (*intimior intimo meo*)⁷⁷. En consecuencia, «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»; Cristo «*manifiesta plenamente al propio hombre* y le descubre la sublimidad de su vocación»⁷⁸. Cristo es «*la clave para la comprensión de aquella realidad grande y fundamental que es el hombre*. No se puede, efectivamente, comprender al hombre sin Cristo. O, más bien, el hombre no es capaz de comprenderse a sí mismo, hasta su raíz, sin Cristo. Él no puede entender ni quién es, ni cuál es su verdadera dignidad, ni cuál sea su vocación, ni su destino último. No puede comprender todo esto sin Cristo»⁷⁹. Por lo mismo, el hombre «debe... entrar en Él con todo su ser, debe 'apropiarse' y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo»⁸⁰, para lle-

72. DV, 60.

73. *Ibidem*, 52 y 6. «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

74. Aquí está la victoria de la vida sobre la muerte, del espíritu sobre la «carne» (cfr. DV, 57).

75. Cfr. *ibidem*, 59. Cfr. también Discurso de Puebla, II, 9.

76. Dios está presente en la creación a título de *causa* y de sustento o conservación del ser creado mismo. Cfr. CH. JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, pp. 15-17. «Las cosas (son) hechas y conservadas por su misma causa» (*Contra Gentiles*, IV, 13 (y 21). También, libro III, 65 y 69).

77. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, II, 6, 11. Y DV, 54.

78. RH, 8; cfr. DV, 62.

79. RH, 8; cfr. *Homilía* de Juan Pablo II en Varsovia, 2 de junio de 1979, 3a.

80. RH, 10.

gar a la «plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia»⁸¹.

Lo que está aquí en cuestión, lejos de ser una pura abstracción, o el producto fantasioso de la enajenación humana, es el hombre real, concreto, histórico; es el hombre «tal como ha sido 'querido' por Dios, tal como Él lo ha 'elegido' eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria; tal es precisamente 'cada' hombre, el hombre 'más concreto', el 'más real'»⁸². Dios, encarnado en Jesucristo, es la medida (única) de este hombre concreto, y, por lo mismo, él «debe volver siempre a ésta su fuente... si quiere ser hombre, y si el mundo debe ser humano»⁸³.

En la Encarnación, «misterio clave de la fe»⁸⁴, está también la clave del hombre. Y esto, por que, en el orden de la gracia «*la encarnación de Dios constituye el culmen*» de su «dáviva», y de su «autocomunicación»⁸⁵. Aquí, «la creación es completada con la encarnación»⁸⁶, la cual, además, abarca «*todo lo que es 'carne'*»: toda la humanidad, todo el mundo visible y material»⁸⁷. «El 'Primogénito de toda la creación', al encarnarse en la humanidad individual de Cristo, se une en cierto modo a toda la realidad del hombre, el cual es también 'carne', y, en ella, a toda 'carne' y a toda la creación»⁸⁸.

Ahora bien, sin abandonar este plano (en el que, en un sentido propio, se nos revela la verdad sobre el hombre), más aún, asumiendo sus exigencias, y como explotando toda su riqueza, Juan Pablo II se proyecta hacia los «ambientes» humanos, hacia el entorno connatural o artificial del hombre, en el que éste se prolonga espontánea o reflexivamente. El Papa asume, con todas sus consecuencias el hecho que el hombre es naturalmente un ser social, que

81. *Ibidem*, 11.

82. *Ibidem*, 13.

83. *Alocución* de Juan Pablo II a la comunidad polaca de París, 31 de mayo de 1980, 4. Para el misterio de la encarnación, véase, DV, 49-53.

84. DV, 48.

85. *Ibidem*, 50.

86. *Ibidem*, 52.

87. *Ibidem*, 50.

88. *Ibidem*.

la socialidad está ontológicamente inscrita en él⁸⁹, y que es también un ser histórico, en cuanto está sometido a la temporalidad, que a su vez él «siembra» y «teje» con sus actos, llegando a hacer del mundo un verdadero «teatro de la historia humana, con sus afa- nes, fracasos y victorias»⁹⁰.

En todo caso, Juan Pablo II asume en profundidad la sociali- dad humana, «el carácter inter-humano y social de la existencia hu- mana»⁹¹, cuando exhorta al hombre a «ser más», no sólo «con los otros», sino aun «por los otros»⁹². La solidaridad adquiere así una «dimensión» propiamente antropológica. Se trata de conseguir que un número cada vez mayor de hombres «pueden encontrar su pro- pia plenitud... en la entrega de sí mismo a los demás»⁹³. Y es que, para el Papa, el amor está en el corazón de la socialidad, porque, en cierta forma, es constitutivo del hombre mismo. «Dios ha crea- do al hombre a su imagen y semejanza, llamándolo a la existencia *por amor*; lo ha llamado al mismo tiempo *al amor*... El amor es por lo tanto la vocación fundamental e innata de todo ser huma- no»⁹⁴; «el hombre no puede vivir sin amor»⁹⁵.

En su Encíclica *Dives in misericordia* recuerda Juan Pablo II que el amor «no sólo crea el bien, sino que hace participar en la vida misma de Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo»⁹⁶. Una vez más, encontramos el *don* en el origen del ser (y del *más ser*) del hombre. Si Dios mismo se da a él —y se dio plenamente en su Hijo—, el hombre, a su vez, debe darse «a sí mismo», y todo el mundo visible con él, a Dios. Así responderá a *la llamada* que le ha sido dirigida, y podrá, como hijo adoptivo, *participar* en la vida divina; participar «de la verdad y del amor que están en Dios y provienen de Dios»⁹⁷. En un sentido profundo, (ético, pero, más

89. *Homo naturaliter est animale sociale* (cfr. SANTO TOMÁS, *Ethicorum*, I, 1, 4). La persona está «abierta a la integración y comunicación social» (DV, 59).

90. DV, 29.

91. Cfr. *Discurso* en la UNESCO, 6.

92. Cfr. *ibidem*, 11.

93. DV, 59.

94. *Familiaris consortio*, n. 11.

95. RH, 10.

96. DM, 7.

97. *Ibidem*; cfr. DV, 37.

aún, antropológico), el amor es «*más fuerte*»⁹⁸. Y es que el hombre se constituye «a partir de» Dios, que es amor (1 Jn 4, 8)⁹⁹, y es hecho *por Dios* partícipe de su propia vida. Ahora bien, en esta participación el hombre no sólo recibe sino que da; recibe *para* dar y, en definitiva, para *darse*. Para darse a Dios y al prójimo. «El hombre alcanza el amor misericordioso de Dios... en cuanto él mismo interiormente se transforma en el espíritu de tal amor hacia el prójimo»¹⁰⁰. Ética, y antropológicamente, el amor es una «*fuerza unificante y a la vez elevante*»¹⁰¹.

Se comprende, a partir de aquí, que sin descartar la justicia, pero yendo más allá de ella (y como corrigiéndola y, en todo caso, «*energetizándola*»)¹⁰², el amor, «*esa forma más profunda que es el amor*», debiera plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. Sólo así se podrá hacer al mundo más humano, «cada vez más profundamente humano»¹⁰³. La exigencia aquí es mayor. En contraste con esa fácil, superficial y, a veces, demagógica fraternización de que un cierto «personal» de la Iglesia se ha hecho agente y heraldo, el Pontífice actual exhorta a introducir «el momento del perdón... condición esencial de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el hombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres»¹⁰⁴.

Analizando la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), Juan Pablo II afirma que «*aquél que perdona y aquél que es perdonado* se encuentran en un punto esencial, que es la dignidad, es decir, el valor esencial del hombre...»¹⁰⁵. En la relación «vertical» hombre-Dios la reconciliación pasa por ese perdón que es propiamente don

98. Cfr. DM, 8, 14 y 15. Lo recordaba el Papa, durante su viaje apostólico a Chile, el 2 y el 3 de abril de 1987.

99. «El '*Espíritu de Dios*'... él mismo es este amor... es el eterno don increado», en el que se encuentra «*la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas*» (DV, 34).

100. DM, 14.

101. *Ibidem*.

102. Cfr. DM, 14.

103. Cfr. DV, 59. Véase también, *Gaudium et spes*, 38 y 40.

104. DM, 14.

105. *Ibidem*.

de Dios, que restituye y dignifica al hombre a partir del principio de su ser. El hombre, sellado y debilitado por «*aquel pecado que, en su forma originaria se inserta oscuramente en el misterio mismo de la creación*», y que, como un «foco de pecaminosidad... que no se apaga jamás», «constituye *el principio y la raíz de todos los demás*» pecados del hombre en la tierra¹⁰⁶, arriesga siempre enemistarse con Dios, al rechazar su don y su amor, para vivir «según la carne» y no «según el espíritu» (Rom 8, 5 y 6)¹⁰⁷. De esta forma el hombre llega a «dar la espalda a Dios», a desobedecer su mandato y franquear los límites de su condición creatural. Al extremo, Dios pasa a ser visto «como enemigo del hombre, como *f fuente de peligro y de amenaza para el hombre*», como «alienación» para él. Lógicamente, se declara su «muerte», sin percibir que, en realidad, esa ideología (la de la «muerte de Dios») es la ideología de la «muerte del hombre»¹⁰⁸, puesto que Dios es la fuente de su liberación y la plenitud de su bien¹⁰⁹. La reconciliación, toda reconciliación, tiene en Él su fuente (y su sentido); ella arranca del amor que es don y perdón.

En el Magisterio pontificio actual, la socialidad del amor es vista como «decantándose», primerísimamente, en la unión conyugal (que engendra la vida)¹¹⁰, y en la familia (vivero de la sociedad, y educadora por excelencia)¹¹¹. Ella se expresa también en la

106. Cfr. DV, 33 y 35.

107. Cfr. DV, 55. En relación a la permanencia de la operatividad del pecado original en el hombre, cfr. *S. Th.* I-II, q. 74, a. 3.

108. Para Nietzsche, el surgimiento del super-hombre es como la condición de la muerte de Dios; cfr. *Ainsi parlait Zarathustra*, París 1949, pp. 346-357. Cfr. también, E. GILSON, *L'ateismo difficile*, Milano 1983, pp. 15 y ss.

109. Cfr. DV, 38.

110. «Comunidad íntima de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador» (*Familiaris consortio*, 13); puesto que «el hombre fue creado como macho y hembra 'a imagen de Dios'» (*Laborem exercens*, 4). Véase además, Gen 1, 27, y, *S. Th.*, I, q. 92, a. 1. Aquí viene al caso, tal vez, recordar, con Juan Pablo II, que el cuerpo humano, por muy material que sea, «es manifestación de la persona; es un medio de hacerse presente a los otros, de comunicarse, de expresiones extremadamente diversas» (Encuentro con los jóvenes, París, 1º de junio de 1980, 3).

111. «La institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole, en la que encuentran su coronación» (*Familiaris consortio*, 14).

predilección por los pequeños (y los pobres)¹¹², así como, en general, en la práctica multifacética de la solidaridad¹¹³. Lo que importa señalar aquí, es que esta praxis¹¹⁴ del «animal social» que el hombre es, al mismo tiempo que manifiesta su ser (es como una epifanía suya) lo conduce también a su perfección; lo lleva a *ser más*. La donación (eventualmente recíproca), es lo que en mayor profundidad constituye la relacionalidad social, *porque* constituye al sujeto mismo en su ser personal¹¹⁵.

Juan Pablo II no ignora, por otra parte, que el hombre, inserto en una dinámica relacional de carácter social, se desarrolla en el tiempo histórico; en la historia, de la que él es sujeto y agente —que es historia «de los hombres»¹¹⁶—, y que favorece o impide el crecimiento de su humanidad, de su «intelecto, de su corazón, de su conciencia»¹¹⁷. El Papa sabe por fe, por experiencia y ciencia, que «la historia no es simplemente un progreso necesario hacia lo mejor»¹¹⁸. Y esto, porque su sujeto y agente es un «centro de libertad» (Maritain), lo cual hace de la historia misma un «acontecimiento de libertad, más aún, un combate entre libertades que se oponen entre sí, es decir, según la conocida expresión de San Agustín, un conflicto entre dos amores: el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí, y el amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios»¹¹⁹.

A mayor abundamiento, se puede decir que la historicidad humana no adquiere su pleno sentido si no se asume el origen y el fin último del hombre. A este respecto es el mismo Papa quien

112. Cfr. *Discurso* a los indígenas y campesinos de Méjico, el 29 de enero de 1979.

113. Cfr. *Discurso* en la CEPAL, Santiago de Chile, 3 de abril de 1987, y *Laborem exercens*, 8.

114. Sentido griego (aristotélico) del término, al que no corresponde la expresión hoy corriente en ciertos medios, tributarios de Hegel y Marx.

115. Recordemos que el espíritu, que es la raíz de la persona, determina en ella la exigencia del don y de la recepción; don y recepción, al límite, de las personas mismas, a través de y más allá de las «cosas».

116. Cfr. Homilía en Varsovia, 2 de junio de 1979, 3.

117. Cfr. *Ibid.*

118. Cfr. *Familiaris consortio*, 6. Cfr. También, J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris 1957, pp. 57-75.

119. *Familiaris consortio*, a. 6; cfr. DV, 38.

nos recuerda una vez más a San Agustín: «Nos has hecho, Señor, para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti» ¹²⁰. En la expresión de Leon Bloy, el hombre es un «peregrino de lo Absoluto», cuyo ejercicio de la libertad (o de sus libertades) debiera llevarlo al Bien increado, también a través de (o a pesar de) los bienes creados (o participados). En esta vía, el hombre arriesga dejarse arrastrar por los bienes inferiores, «convirtiéndose» a ellos. Sólo su «anclaje» en Dios asegura aquí contra el descarrío y la pérdida. Dicho «anclaje» se logra por «el auténtico conocimiento de Dios», que es «una constante e inagotable fuente de conversión», la que llega a engendrar un verdadero *habitus* en cada sujeto ¹²¹. Quienes llegan a conocer de este modo a Dios, quienes lo «ven», «no pueden vivir sino convirtiéndose sin cesar a Él. Viven pues in *statu conversionis*; es este estado el que traza la componente más profunda de la peregrinación terrena, haciendo «confluir toda la creación —toda la historia— hacia su último término, en el océano infinito de Dios» ¹²².

No obstante, este peregrinar es difícil; en la vía acecha el demonio, «padre de la mentira», «dominador de este mundo tenebroso» ¹²³, a un peregrino debilitado por el pecado de los orígenes ¹²⁴. La historia misma nos ilustra a este respecto. Pero aun más, es nuestro propio tiempo el que nos presenta —tal vez como nunca antes— hasta qué punto la historia es ambivalente, hasta dónde el mal es inherente a su «progresión» ¹²⁵. Nuestra época es la de las ideologías y regímenes totalitarios ¹²⁶; es también la de las «sociedades de consumo», con la radical inversión y el exceso que com-

120. Cfr. *Confesiones* I, 1. Cit. en RH, 18.

121. Cfr. DM, 13. «La conversión exige la convicción del pecado, contiene en sí el juicio interior de la conciencia, y éste, siendo una verificación de la acción del Espíritu de la verdad en la intimidad del hombre, llega a ser al mismo tiempo el nuevo comienzo de la dádiva de la gracia y del amor...» (DV, 31).

122. DV, 64.

123. «El mal, desde el principio, explota la obra de la creación contra la salvación, contra la alianza y la misión del hombre con Dios» (DV, 27).

124. Cfr. DV, 28, 35-36, 38. 7. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 163, a. 1.

125. Cfr. lo que ya nos dice el Evangelio, con la parábola del trigo y la cizaña, Mt 13, 24-30.

126. En DV, 56 Juan Pablo II, denuncia el marxismo, también a este respecto.

portan, en relación al bien del hombre y a sus reales necesidades; es la época del terrorismo; la del despilfarro de los recursos, y del deterioro (tal vez irreversible) del medio ambiente¹²⁷; es la época en que la genial inventativa humana arriesga —más que nunca— volverse contra el hombre mismo, lo cual atemoriza a los habitantes de la tierra, y constituye «el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea, en su dimensión más amplia y universal»¹²⁸. Y es que el hombre —y lo apreciamos actualmente— puede llegar a perder el control del mundo (natural y artificial) que está destinado a dominar, dejándose someter y aun manipular por él. Sin embargo, él no debe «renunciar a sí mismo, ni al puesto que le es propio en el mundo visible; no puede hacerse esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus productos»¹²⁹.

La amenaza tiene un carácter antropológico evidente. El desafío de *llegar a «ser lo que es»* supone, por parte del hombre, (naturalmente *faber y socius*), un señorío, un uso y un control adecuado de su entorno, así como una justa proyección social (y política).

Aquí aparecen dos nociones (dos desarrollos doctrinales, más bien) del actual magisterio pontificio, la de trabajo y la de cultura, que, en su profundidad precisamente antropológica, califican y «capacitan», si pudiera decirse, al *homo sapiens*, para contrarrestar la «amenaza» y corregir las tendencias que le son adversas. En el trabajo el hombre prolonga la obra del Creador y se integra en su «plan»¹³⁰. Pero aun, la cruz de Cristo es inseparable del trabajo

127. A este propósito, parece útil referir la preocupación común, sobre todo a Pablo VI (*Populorum progressio*), y a Juan Pablo II, por regular (y orientar) ética y antropológicamente el crecimiento económico, el cual si «se convierte en una categoría superior que subordina el conjunto de la existencia humana a sus exigencias parciales, sofoca al hombre, disgrega la sociedad y acaba por ahogarse en sus propias tensiones y en sus mismos excesos». (RH, 16). Véase además, *Sollicitudo rei socialis*, 29 y 30.

128. RH, 15. Véase también DM, 11, y DV, 65.

129. RH, 16.

130. «El trabajo del hombre es, en su forma primera y más humana, una cooperación con Dios creador... mi Padre no cesa de trabajar, y yo también trabajo. He aquí el primer fundamento de una ética del trabajo, que el mundo moderno busca y aún no ha encontrado» (J. MARITAIN, «Action et Contemplation», (1938), p. 1167, en J. MARITAIN, *Oeuvres 1912-1939* Paris, 1975, pp. 1159-1203). En *Laborem exercens*, véanse, sobre todo, los números 4 y 9.

humano¹³¹, sobre todo cuando éste imita a Jesús, ayudante-carpintero de su padre José. En el orden profano, recordemos que siendo el hombre naturalmente trabajador¹³², el trabajo como actividad humana no puede reducirse a ser una actividad puramente transitiva (y productiva). Es lo que ya había visto Jacques Maritain cuando, haciendo notar hacia 1938 que la acción inmanente o vital, o interiorizante, es más noble que la acción transitiva o exteriorizante, afirmaba que «la acción que el hombre ejerce sobre la materia o sobre los otros, si bien es ella una acción transitiva, no se reduce, sin embargo, enteramente a la acción transitiva tal como se la encuentra en el mundo corpóreo»; y esto, por ser una acción «esencialmente humana... pensada y querida antes de ser ejercida, nacida en el corazón antes de exteriorizarse». Tal acción procede así, «necesariamente, de un acto inmanente».. Además, dado «el instinto de comunicación, que en la comunidad humana es aún más profundo que el interés individual, y que exige el acabamiento que procede del bien, la acción operativa pasa, por ese instinto, *al servicio de los otros*»¹³³.

Por su parte, Juan Pablo II ha visto en el trabajo «la dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra»¹³⁴ y, como tal, más una vocación que una mera necesidad¹³⁵. Es también la fuerza de los hogares y de la entera sociedad.

El trabajo es como atravesado y potenciado por el amor, éste es la energía del trabajo¹³⁶. En «el trabajo, el hombre se expresa

131. «En el trabajo del hombre está profundamente inserto el misterio de la cruz, la ley de la cruz... No se puede separar la cruz del trabajo humano. No se puede separar a Cristo del trabajo humano» (*Alocución* en el Santuario de la Santa Cruz de Mogila, Polonia, 9 de junio de 1979, 2).

132. En cierto sentido, es *faber* antes que *sapiens*; es *faber* «antes de ser verdaderamente en acto *homo sapiens*, y para llegarlo a ser». (J. MARITAIN, «Action et Contemplation», p. 1167). Es, sin embargo, uno y el mismo (hombre) que es «a la vez *faber* y *sapiens*, y la sabiduría los llama a todos a la libertad de los hijos de Dios». (*Ibid.*, p. 1174).

133. Cfr. *Ibid.*, pp. 1161 y 1165.

134. Cfr. *Homilía* en Jasna Gora (Polonia), 6 de junio de 1979, 2.

135. Cfr. *Discurso* a los obreros en Guadalajara (México), 31 de enero de 1979.

136. Cfr. *Homilía* en la misa con los obreros, en Saint-Denis (Francia), 31 de mayo de 1980, 1.

como sujeto capaz de amar. En el trabajo humano está inscrita la ley del amor, la necesidad de amar que el hombre pone en su trabajo lo liga, lo une a los hombres mismos, sobre todo a aquéllos que son carne de su carne, sangre de su sangre»¹³⁷. Esta unión es al mismo tiempo un servicio: «un servicio a los hermanos que ennoblece al hombre»¹³⁸.

Vemos, por aquí, que el trabajo, lejos de ser asimilable a la actividad laboriosa de algunas criaturas privadas de razón, distingue al hombre: sólo el hombre es capaz de realizarlo, «llenando, al mismo tiempo, con él, su existencia en la tierra (...) Así, el trabajo conlleva un particular signo del hombre y de la humanidad; el signo de una persona operante en una comunidad de personas; y este signo determina su cualidad interior y constituye, en cierto sentido, su misma naturaleza» (*Ibid.*)¹³⁹.

Esta inherencia constitutiva del trabajo tiene una profundidad creatural: el hombre es, también, imagen de Dios por virtud del «mandato recibido de su Creador de someter, de dominar la tierra»¹⁴⁰. Ahora bien, siendo la «imagen de Dios» la raíz de la persona, como ya hemos visto, es *como persona* que el hombre es «sujeto del trabajo»¹⁴¹. El trabajo es acto de la persona (*actus personae*) —y, en profundidad, es la persona misma que trabaja¹⁴²—, lo cual permite entender en su sentido justo (y hondo) el juicio de Juan Pablo II de que «mediante el trabajo del hombre *no sólo transforma la naturaleza* adaptándola a sus propias necesidades,

137. Cfr. *ibid.* 4.

138. Cfr. *Discurso* a los trabajadores de Monterrey (México), 31 de enero de 1979.

139. *Laborem exercens*, preámbulo. Esto sólo bastaría para evitar cualquier confusión entre la doctrina expuesta en *Laborem exercens*, y la concepción marxiana del trabajo, expuesta principalmente en los *Manuscritos*, de 1884. Marx reduce el hombre al *homo faber*, rechazando como alienación o ideología todos los «ingredientes» que llevaron a la filosofía cristiana (sobre todo con Santo Tomás) a desarrollar una metafísica de la persona.

140. *Laborem exercens*, 4.

141. Cfr. *ibidem*, 6. He ahí la preeminencia del «trabajo subjetivo» sobre el «objetivo».

142. Cfr. *Discurso* a los trabajadores de Monterrey (México), 31 de enero de 1979.

sino que aún se realiza a sí mismo como hombre y, también, en cierto sentido, llega a ser más hombre»¹⁴³.

Un juicio tal, para ser justamente comprendido, debe, a nuestro entender, ser situado a partir de los dos datos bíblicos que el mismo Pontífice enuncia: el trabajo es «participación a la obra del Creador»; por el trabajo «el hombre participa en la obra de Dios mismo» y colabora con Él perfeccionando la naturaleza¹⁴⁴. Es también, aplicación del «Evangelio del trabajo», es decir, del hecho que Cristo «dedicó la mayor parte de su vida en la tierra al trabajo manual, junto al banco del carpintero»¹⁴⁵. Esta aplicación, que supone una referencia paradigmática y fontal a Cristo, el modelo y la fuente, lleva consigo la cruz (pero, también la resurrección que la sigue y, en cierta forma, le da su sentido pleno): «El sudor y la fatiga, que el trabajo necesariamente comporta en las actuales condiciones de la humanidad, ofrecen al cristiano, y a cada hombre, llamado al requerimiento de Cristo la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo vino a cumplir. Esta obra de salvación se lleva a cabo por medio del sufrimiento y de la muerte de Cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo por nosotros crucificado, el hombre colabora en cierta forma con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad, y se manifiesta como verdadero discípulo de Jesús, llevando a su vez la cruz, cada día, en la actividad a que es llamado a realizar»¹⁴⁶.

En esta doble «*koinonia*»: creacional y salvífica, el hombre, a través de su trabajo, y siempre por virtud de Cristo, llega propiamente a ser más, y se puede así afirmar que la dignidad del trabajo coincide con la dignidad del hombre¹⁴⁷. Cumpliendo la voluntad

143. *Laborem exercens*, 9.

144. Esto «manifiesta cómo el fundamento para determinar que el valor del trabajo humano no sea en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quién lo efectúa es una persona». *Laborem exercens*, 6; cfr. *ibidem*, 25 y 26.

145. Cfr. *Laborem exercens*, 26. Cfr. *Alocución* en el Santuario de la Santa Cruz de Mogila (Polonia), 9 de junio de 1979, 2.

146. *Laborem exercens*, 27.

147. Cfr. *Discurso* a los indígenas en Quezaltenango (Guatemala), 6 de marzo de 1983, 5.

de Dios, el hombre, con su trabajo, perfecciona la creación, sirve a los demás, y se realiza a sí mismo ¹⁴⁸.

Pero, es también y en cierto sentido más ampliamente, en la cultura donde el hombre accede al acrecentamiento de su ser, donde llega a «ser lo que es». «La cultura es aquello por lo cual el hombre en cuanto tal llega a ser más hombre, accede más al ser» ¹⁴⁹.

Al mismo tiempo, «el hombre que, en el mundo visible, es el único sujeto óntico de la cultura, es también su único objeto y su término... El hombre, y sólo el hombre, es autor o artífice de la cultura; el hombre, y sólo el hombre se expresa en ella, y allí encuentra su propio equilibrio» ¹⁵⁰.

En todo caso, «el hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura. La vida humana es cultura, aún en el sentido que el hombre se distingue y se diferencia a través de ella de todo lo que existe. Por otra parte, en el mundo visible, el hombre no puede preservar su ser fuera de la cultura (...) La cultura es un modo específico del existir, y del ser del hombre» ¹⁵¹; él vive de y en la (y una) cultura.

Como en el caso del trabajo, también aquí, en relación a la cultura, Juan Pablo II da un golpe de timón antropológico: sin negar la dimensión «objetiva» (*las* culturas), centra en lo subjetivo (*la* cultura) ¹⁵². En definitiva, la cultura se confunde con el cultivo del *sapiens* (de la persona); es el hombre que se cultiva. No se puede pensar una cultura sin subjetividad humana, y sin causalidad huma-

148. «El bien, para todo ser, consiste en que él logre su fin, el mal está en el ser desviado de él. Sucede con las partes como con el todo. Cada parte del hombre, y cada uno de sus actos, debe lograr su fin». Cfr. *Summa Contra Gentiles*, III, c. 122.

149. Cfr. *Discurso* en la UNESCO, 7 «El hombre no es sólo un animal de naturaleza, como el oso o la golondrina. Es también un animal de cultura...» (J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, p. 18).

150. Cfr. *Discurso* en la UNESCO, 7.

151. *Ibid.*, 6.

152. Filosófica, y aún teológicamente, se podría decir que el Papa pasa de Hegel (en que el sujeto se diluye en la objetivación cultural/histórica), a Santo Tomás, quien, aunque no haya utilizado la expresión, aporta los principios indispensables para enunciar una justa doctrina sobre la cultura. Cfr. F. MORENO, *Cultura y religión*, en «Seminarium» 3 (julio-septiembre de 1986) 647-661.

na; pero, en el ámbito cultural, el hombre es siempre el hecho primario, el hombre es el hecho primordial y fundamental de la cultura» 153.

Ahora bien, como análogicamente ocurre con el trabajo, la cultura no constituye al hombre, y éste no la constituye en propiedad, es decir, en auténticos valores, sino en cuanto, en el sujeto, como en el dato objetivo, ella encaja, como en su fuente última, en la increada y eterna Sabiduría 154. Dios es la raíz de la cultura y de las culturas (que son tales no sólo positiva, sino éticamente) y por allí mismo, éstas están en la base del «verdadero crecimiento del hombre» 155.

Vemos así hasta qué punto la antropología magisterial de Juan Pablo II, es teo-céntrica y, por lo mismo, cristo-céntrica. Aquí está el principio de un humanismo integral 156, el que no se expresa en definitiva sino como filiación (divina) adoptiva, en la que la vida de los hijos es, por virtud del Hijo, la vida misma del Padre que el Espíritu les comunica. En definitiva, el *don* (que es la gracia y caridad) 157, es la vida del hombre, porque en él es Dios mismo que se da, quien viene a morar en el hombre.

En esta concepción, la vida que Dios comunica, armónica y gratuitamente al hombre, integra todas las nobles manifestaciones suyas 158, pero sin reducirse a ninguna, ni menos a su dimensión corpóreo-material, como lo postula el «eclesio-marxismo» contemporáneo 159. La integración y la integridad tienen su fuente y su «garantía» en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida.

153. Cfr. *Discurso* en la UNESCO, 8.

154. Cfr. *Homilía* en Le Bourget (París), 1 de junio de 1980, 5. La relación del hombre con Dios está en la raíz de toda auténtica cultura. Cfr. *Discurso* en la Universidad Católica de Chile, 3 de abril de 1987.

155. Cfr. *Homilía* en Le Bourget, 5. Junto a la cultura, y también en ella, es preciso considerar la educación, que consiste en «el hecho que el hombre llegue a ser siempre más humano, que pueda 'ser' más...» (*Discurso* en la UNESCO, 11).

156. Humanismo de la Encarnación y de la Redención (J. MARITAIN).

157. La gracia divina, que es, en su raíz, la vida misma de Dios comunicada a los hombres, es caridad, la caridad que Dios mismo es.

158. Parafraseamos aquí una expresión utilizada por Juan Pablo II en la CEPAL (Santiago de Chile), 3 de abril de 1987.

159. Al estilo (ampuloso y ramplón) de un Franz Hinkelammert (cfr. *Economía y teología: El Dios de la Vida y la Vida Humana*, en G. GIRARDI, B. FORCANO y J. M. VIGIL, «Nicaragua trinchera teológica», Madrid 1987, pp. 257-275).

Esta doctrina, teo y cristo-céntrica (y, por ello, integral), está en las antípodas del antropocentrismo, es decir, de la afirmación del hombre a costa de, o contra Dios. De toda la antropología cristiana se puede y aún se debe decir, que ella es una doctrina de la dependencia en la filiación, lo cual delata la pretensión y tentación del hombre contemporáneo, de rechazar a Dios «en nombre de su propia humanidad»¹⁶⁰, para «construir un humanismo sin Dios»¹⁶¹. Si bien, «la realidad de las cosas y de las vicisitudes del mundo creado es el hombre», Dios es la medida del hombre. Y es que el ser humano no se agota en la sola dimensión terrestre; su centro está fuera de sí: en Dios; en Cristo.

Es a la luz de esta enseñanza cuando adquiere todo su peso la insistencia pontificia en la primacía del hombre sobre la «estructura». Dicho en otra forma, Juan Pablo II no se cansa en recordar que la persona humana, imagen de Dios, prima sobre «lo económico, lo social, lo político»¹⁶², en la medida misma en que, por origen y destino, supera a la naturaleza, a la sociedad y a la historia. En ningún caso implica este desconocer «los condicionamientos y las presiones que ejercen sobre el hombre las estructuras y los mecanismos de dominación, en los diversos sectores de la sociedad», lo cual lleva a Juan Pablo II a anunciar la liberación «por obra del Espíritu, que es el único que puede ayudar a las personas y a las comunidades a liberarse de los viejos y nuevos determinismos, guiándolos con la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús»¹⁶³.

Concluamos con un juicio del mismo Juan Pablo II, que resume la «verdad sobre el hombre» en su profundidad última y en su especificidad cristiana: «El hombre está en el corazón mismo del

160. Cfr. *Alocución* a los Obispos de Francia (Issy-les-Moulineaux), 1 de junio de 1980, 3. El pecado original es una rebelión del espíritu del hombre contra Dios. (cfr. *S. Th.*, II-II, q. 163, a. 1).

161. Cfr. *Encuentro* con los jóvenes (París), 6. Jacques Maritain denunciaba, hacia 1936, la pretensión, por parte de la creatura, de rehabilitarse replegándose sobre sí misma, «separándose de su principio vivificador trascendente» (Cfr. *Humanismo integral*, pp. 33 y 34).

162. *Discurso* a los trabajadores de Monterrey (México), 31 de enero de 1979.

163. DV, 60. Véase además, *Discurso* de Puebla, III 6, y la Instrucción *Libertatis conscientia*, 30.

misterio de Cristo; el hombre está en el corazón del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Esto equivale a afirmar que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, y es aquí donde reside el verdadero y pleno sentido de su ser y de su existencia¹⁶⁴. Si el hombre se separa de Dios se priva del principio de comprensión de su propia existencia, y pierde la clave de su historia». El hombre «está destinado a vivir con Dios. También aquí Cristo se revela como nuestra vía»¹⁶⁵.

F. Moreno
Instituto «Jacques Maritain»
SANTIAGO DE CHILE

164. Cfr. *Discurso* de Juan Pablo II en Le Bourget, 4.

165. *Encuentro* con los jóvenes, París, 6.

