

ANTROPOCENTRISMO Y TEOCENTRISMO EN LA ENSEÑANZA DE JUAN PABLO II

JOSÉ LUIS ILLANES

1. *Introducción*

En la formación intelectual de ese pensador y filósofo que fue, y es, Karol Wojtyła hay sin duda un momento decisivo: el encuentro con Max Scheler y Tomás de Aquino, o —por decirlo de otra manera— el itinerario recorrido desde Scheler hasta el doctor de Aquino, para, desde ahí, recuperar a un nuevo nivel de profundidad la aportación scheleriana. De ahí derivan su gusto por lo concreto, por el análisis paciente y detallado del actuar humano, poniendo de manifiesto la pluriformidad de sus matices y estructuras y, a la vez, su insistencia en la necesidad de abrirse a una profundidad a la que el análisis fenomenológico aboca, pero sin poder no ya agotarla, sino tampoco esbozarla, puesto que le trasciende: el núcleo metafísico de la persona, en otras palabras, su misterio, en el sentido genuino del vocablo.

Ese itinerario y ese núcleo ha sido varias veces comentado, pues se cuenta ya con estudios bastante completos sobre la formación filosófica de Karol Wojtyła¹. No puede, sin embargo, decirse lo mismo desde una perspectiva teológica, ya que no existe aún ningún estudio tan acabado y completo como los ya escritos desde la perspectiva de la filosofía. Un influjo cabe, no obstante, señalar

1. La mejor introducción al respecto es a nuestro juicio la de R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982 (hay traducción española, publicada por Ediciones Encuentro, Madrid).

como dotado de particular relieve: el de Henri de Lubac, como lo testimonia el hecho de que a él acudiera Karol Wojtyła, a principios de los años sesenta, solicitándole que prologara la traducción francesa de una de sus obras más importantes, *Amor y responsabilidad*. A decir verdad, de Henri de Lubac, Karol Wojtyła parece haber recibido no tanto tesis o afirmaciones aisladas, cuanto más bien una comprensión de la teología como saber de totalidad² y, en consecuencia, la convicción de que una reflexión acabada sobre el hombre puede llevarse a cabo sólo desde la fe; más concretamente, desde una fe que, al hacerse teología, asume en su interior el pensar y el vivenciar humanos, hasta estar en condiciones no sólo de expresar ese misterio o don de Dios accesible únicamente en la fe, sino también de explicar a su luz la totalidad de las dimensiones de nuestro existir, que en ese don, y sólo en ese don, encuentran explicación acabada. La fenomenología se entrecruza así, en Karol Wojtyła, no sólo con la metafísica, sino también con la teología, para dar origen a una fenomenología del existir cristiano concebida como momento preparatorio y concomitante del teologizar.

Un claro ejemplo de ese planteamiento —o, al menos, de un núcleo de preocupaciones afines con él— lo encontramos en un breve ensayo publicado por Karol Wojtyła en 1951, con el título *El misterio y el hombre*³, donde aspira a esbozar «las perspectivas que le desvela al hombre el misterio de la Encarnación, en la que se confiesa esta verdad increíble: un Dios que experimenta la vida humana, un hombre que era Dios». «El hombre —escribe— se presenta ante la mirada del observador como un microcosmos», como un ser en el que se dan cita la totalidad de las dimensiones que cabe percibir, dispersa, en el resto de la creación: la físico-material y la vegetal, la orgánica y la psíquica. Todos esos estratos se dan en el hombre, pero el hombre no se agota en ellos: hay un estrato su-

2. Para una tipificación y ordenación de la concepción del trabajo teológico según Henri de Lubac, nos permitimos remitir a nuestro ensayo *La teología como saber de totalidad. En torno al proyecto teológico de Henri de Lubac*, en «Revista Española de Teología» 48 (1988), pp. 149-192.

3. Apareció en «Tygodnik Powszechny», vol. 7, n. 51/52 (23/30-XII-1951), pp. 1-2; ha sido recogido en versión francesa, en K. WOJTYŁA, *En esprit et en vérité*, Paris 1980, pp. 21-28. La traducción castellana de los párrafos que citaremos a continuación está hecha a partir del texto francés.

perior, el espiritual, dotado de fuerza y de leyes propias y, a la vez, no separado de los anteriores, sino capaz de asumirlos, mas aún de dotarlos de unidad, es decir, de dominarlos, evitando quedar sometido a ellos sino, al contrario, colocándolo al servicio del dinamismo del espíritu.

En virtud de ese estrato espiritual, el hombre trasciende, en suma, al cosmos, a ese macrocosmos del que encuentra en sí mismo —microcosmos— eco y representación. «Es también en ese espíritu —prosigue— como el hombre constata, o al menos presente su semejanza con Dios». Ahí, pues, y en el saber que, paralelamente, el hombre alcanza sobre sí mismo, inciden la fe y la teología cristianas bajo el impulso de la Encarnación, ya que es imposible intentar penetrar en la comprensión de ese misterio, sin penetrar a la vez en la comprensión del ser del hombre y, por tanto, sin dar vida a una reflexión de carácter antropológico. «El cristianismo —concluye— lleva en sí, una tradición viva: la de mirar al hombre a través del prisma de la unión hipostática en el misterio de la Encarnación»⁴.

«Sobre ese telón de fondo —añade poco después—, la tensión significativa entre antropocentrismo y teocentrismo adquiere un sentido particular». Para una cierta comprensión moderna de las cosas, el antropocentrismo está unido a la negación de Dios y excluye, por tanto, el teocentrismo. Dios, en cambio, se ha manifestado en el misterio de la Encarnación, y «el nuevo nexo que Dios establece, precisamente a través del hombre, con toda la creación, da lugar a una relación nueva entre esas dos concepciones. Porque Jesucristo, verdaderamente hombre, es Dios. De esa forma, en consecuencia, el hombre se encuentra no sólo en el centro del universo visible, como microcosmos, sino también en el centro del universo de modo teocéntrico, como Hombre-Dios. Y ello no sólo en ese Hombre del cual conocemos su figura histórica y al que confesamos como Cristo Jesús, sino en todo hombre. Porque la filiación divina no constituye sólo su propiedad personal, sino verdadera herencia, común y universal, de todo hombre». Es a partir de esa ver-

4. *Ibidem*, pp. 22-23.

dad de fe —concluye— como el hombre «puede darse cuenta de su posición de hombre en el macrocosmos. De modo que el misterio de la Encarnación, vivido en plenitud según su tenor propio, llegando hasta la comprensión de sus consecuencias fundamentales, contiene también en sí el poder de hacer que el hombre se vuelva hacia su verdadera humanidad. Gracias a ese misterio, el hombre puede apreciarse a sí mismo en su verdadero valor, y conocer su lugar en el universo»⁵.

No es sorprendente que quien había escrito estas cosas en 1951, sintonizara profundamente, quince años más tarde, con la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, y particularmente con la conocida e importante frase de su número 22: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era *figura del que había de venir* (Rom 5, 14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación». «Creo —comentará el propio Karol Wojtyła, entonces ya arzobispo de Cracovia, en obra publicada en 1972⁶— que estamos tocando un punto clave del pensamiento conciliar. La revelación del misterio del Padre y de su amor en Jesucristo revela el hombre al hombre, con la respuesta última a la pregunta de ¿qué es el hombre?».

«No podemos separar esta respuesta —añade, dando un paso teóricamente importante, pues implica negar validez a toda antropología que coloque entre paréntesis la cuestión del fin o destino— del problema de su vocación: el hombre manifiesta lo que es aceptando su vocación y realizándola». El ser humano —prosigue, acudiendo para fundamentar sus reflexiones a un número anterior de la *Gaudium et spes*, el 14—, al dirigir la mirada a su propio interior puede descubrir, y descubre de hecho, su espiritualidad, su trascen-

5. *Ibidem*, p. 24.

6. Nos referimos a *La renovación en sus fuentes*, aparecida, en el original polaco, en el año indicado; recordemos, aunque es ya bien sabido, que se trata de un texto preparado con vistas al Sínodo convocado en la diócesis de Cracovia para el estudio y aplicación de los documentos y resoluciones del Concilio Vaticano II. Citamos por la edición castellana, Madrid 1982.

dencia sobre el universo material, esa hondura e intimidad de su corazón en las que Dios le aguarda y donde se decide su destino. A lo largo de ese análisis de su propio ser, llevado a cabo a la luz de la experiencia humana y de la fe—, «el hombre descubre la propia vocación, no sólo confirmada por Dios mediante la revelación, sino reavivada continuamente», es decir, hecha cada día más viva y acuciante por la manifestación del amor de Dios acontecida en el Evangelio. «De este modo, la redención, obra de Cristo, esa redención que da a la vida de la humanidad en la Iglesia una dimensión cristocéntrica, es, en esta dimensión, antropocéntrica hasta el fondo, pues se coloca, por así decirlo, en cada hombre y en toda la humanidad, entre el bien y el mal, entre el pecado y la salvación. Esta es la redención del pecado y, puesto que el pecado *rebaja al hombre*, es precisamente en ella —en su misma esencia y efectos— donde se encuentra la revalorización fundamental e inagotable del hombre». «La conciencia de la revalorización del hombre por parte de Cristo es —concluye— un elemento integrante de la fe, conectado con el propio misterio de la encarnación del Dios-Verbo»⁷.

Hay, sin duda, diferencias de matiz entre estos textos y los antes mencionados: en el artículo de 1951 se habla de la Encarnación subrayando sobre todo lo que implica de unión entre Dios y humanidad; en los recién citados, provenientes de la obra de 1972, se hace referencia a la Encarnación en cuanto redentora y, por tanto, a su eficacia liberadora del pecado. Pero, por encima de esas diferencias, reina una unidad profunda, tanto de método como de objetivos y de conclusiones.

Cuando el 16 de octubre de 1978, tuvo lugar su elección como Romano Pontífice, Karol Wojtyła cedió el paso a Juan Pablo II. El filósofo y teólogo de años y escritos anteriores quedó en un segundo plano para dejar que adquiriera la primacía ese testigo de la fe de la Iglesia que es todo sucesor de Pedro. Pero no desapareció del todo: algo del hombre Karol Wojtyła, de sus afanes y preo-

7. *Ibidem*, pp. 60-62. Ideas análogas las había expuesto por lo demás el arzobispo de Cracovia en otros muchos momentos; para no alargar la lista, limitémonos a remitir a los textos citados y a las reflexiones desarrolladas en nuestro estudio *Fe en Dios, amor al hombre: la antropología de Karol Wojtyła*, en «Scripta Theologica» 11 (1979), 297 ss., en especial pp. 350-352.

cupaciones, subsiste en Juan Pablo II. Y ello no sólo por una inevitable necesidad de naturaleza, sino por razones más profundas y directamente eclesiales. El diálogo entre fe y pensamiento moderno que se había iniciado en Karol Wojtyła no era cuestión meramente privada, sino el eco de una problemática mucho más amplia, que afecta a todo nuestro momento cultural y, por tanto, a la acción de la Iglesia en el mundo en el que, hoy y ahora, vive y al que, hoy y ahora, ha sido enviada para anunciarle y transmitirle el Evangelio. Subsiste, en suma, en Juan Pablo II la convicción profunda de que la proclamación de la fe cristiana reclama, en todo momento y de modo particular en nuestra coyuntura cultural, la explicitación de sus virtualidades humanas, de su capacidad para desvelar al hombre su propio ser. Y ello, huelga decirlo, no para que el hombre centre su mirada sobre sí mismo, sino para que la abra a Dios: porque el misterio del hombre, a fin de cuentas, se capta por entero sólo desde el misterio de su llamada a la comunión con Dios.

«Mientras las diversas corrientes del pasado y del presente del pensamiento humano —leemos al principio de la Encíclica *Dives in misericordia*— han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia, en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda». «Este es también —añade, con frase que es todo un programa— uno de los principios fundamentales, y quizá el más importante, del Magisterio del último Concilio. Si, pues, en la actual fase de la historia de la Iglesia nos proponemos como cometido preeminente actuar la doctrina del gran Concilio, debemos en consecuencia, volver sobre este principio con fe, con mente abierta y con el corazón»⁸.

2. De la cristología a la antropología

«La única orientación del espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta:

8. DM, 1.

hacia Cristo, redentor del hombre; hacia Cristo, redentor del mundo. A El queremos dirigir nuestra mirada, porque sólo en El, Hijo de Dios, hay salvación»⁹. Estas palabras de la *Redemptor hominis* expresan no sólo un sentimiento de Juan Pablo II en los comienzos de su pontificado, sino el punto de partida de sus tres Encíclicas trinitarias. En ninguna de ellas, ni en otros documentos e intervenciones, Juan Pablo II ha explicado en qué momento pensó en esa trilogía, ni ha clarificado si obedece a un plan originario o ha sido fruto del desarrollo de los acontecimientos; en todo caso, su lectura debe comenzar, a nuestro juicio, por la *Redemptor hominis*. El acceso a la Trinidad es, en estas Encíclicas, cristológico, y ello no sólo por razones histórico-exegéticas o por respeto a la economía o despliegue de la revelación —fue en Cristo donde se desveló la realidad del Dios Trino—, sino además, y sobre todo, porque a lo que aspiran es a desarrollar una meditación sobre la vida trinitaria precisamente en su comunicarse a los hombres y esa comunicación aconteció y acontece en y por Cristo Jesús.

Cristo es, afirma el primero de los números de la *Redemptor hominis*, «el centro del cosmos y de la historia», la realidad a la que todo debe ser referido y en la que todo encuentra definitiva consistencia. En Cristo, se lee en la *Dominum et vivificantem*, tiene lugar «la suprema y más completa revelación de Dios a la humanidad»; más aún, es en El donde «la autocomunicación de Dios alcanza su plenitud definitiva»¹⁰. Por ello, quien aspire a llegar a lo hondo de la fe en Dios de la que la Iglesia vive, debe mirar a Cristo, hasta llenarse de la verdad sobre Dios que en El resplandece.

¿Qué se desvela en Cristo?, ¿qué se manifiesta en Cristo? Muchas expresiones ofrecen, en las Encíclicas trinitarias de Juan Pablo II, respuesta a esos interrogantes, pero entre ellas hay una que posee sin duda la primacía: que Dios es amor. «Esta revelación —la acontecida en Cristo Jesús— manifiesta a Dios en el insondable misterio de su ser —Uno y Trino—, rodeado de *luz inaccesible* (1 Tim 6, 16). No obstante mediante esta revelación de Cristo conocemos a Dios, sobre todo en su relación de amor hacia el hombre:

9. RH, 7.

10. DV, 5 y 50.

en su *filantropía* (Tit 3, 4). Es justamente ahí donde *sus perfecciones invisibles* se hacen de modo especial *visibles*, incomparablemente más visibles que a través de todas las demás *obras realizadas por él*, tales perfecciones se hacen visibles *en Cristo y por Cristo*, a través de sus acciones y palabras y, finalmente, mediante su muerte en la cruz y su resurrección»¹¹.

La revelación del amor de Dios, la revelación de que Dios es un Dios que ama, y que ama con un amor en el sentido pleno y radical de la palabra, más aún con un amor que tiene los rasgos de la compasión y la misericordia, es decir, con un amor libre y gratuito, impulsado no por el deseo del propio bien, sino sólo por el deseo del bien del amado, es una revelación unida, inseparablemente, a la revelación de la vida de Dios. En otras palabras, a la manifestación de que Dios no es ni una mónada solitaria que posee la beatitud por la pura autocontemplación intelectual de su propio ser, ni un principio fontal que conquista su plenitud gracias sólo a la confrontación o al extrañamiento en una realidad distinta de sí, sino el Dios vivo, Dios dotado de vida en sí mismo, Dios a la vez Uno y Trino, Dios cuya intimidad está hecha no sólo de conocimiento, sino también de amor, de comunicación entre Personas.

La vida inmanente a Dios mismo, la realidad de la Trinidad y el misterio de la comunicación eterna entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, son de hecho, constantemente presupuestas y reafirmadas a lo largo de las tres Encíclicas de Juan Pablo II, pero no constituyen el objeto directo e inmediato de su reflexión, que versa más bien —como ya apuntamos— sobre la comunicación de esa vida a los hombres, sobre el don en virtud del cual «Dios Uno y Trino se abre al hombre»¹². De ahí esa concentración cristológica ya mencionada: esa invitación no sólo a *escuchar* a Cristo, sino a *mirar* a Cristo, pues es en Cristo mismo, en la mismidad de su propio misterio donde esa comunicación de Dios se ha realizado, para difundirse, a partir de ahí, a la entera humanidad.

Esa invitación a mirar a Cristo, tal y como Juan Pablo II la formula en las tres Encíclicas que comentamos, presupone, de una

11. DM, 2.

12. DV, 58.

parte, que el misterio de la Encarnación es visto y entendido en su integridad, referido por tanto no sólo al momento inicial en el que el Verbo tomó carne en el seno de María, sino a la totalidad de esa vida de Jesús durante la cual el Hijo de Dios hizo suya la condición humana hasta el extremo del morir, para desembocar en una resurrección en la que todo hombre está llamado a participar. De otra parte, y como prolongación de lo anterior, se da por supuesta y se reafirma la profunda unidad entre cristología y pneumatología y, más radicalmente, la presencia del Espíritu de Cristo Jesús, la íntima conexión y la mutua inmanencia entre acción de Cristo y acción del Espíritu, en el proceso de la comunicación de Dios al hombre (es por ello, por lo que la *Dominum et vivificantem* no es tanto complemento de la *Redemptor hominis* cuanto una glosa más detenida de lo que en esta primera Encíclica ya se contenía). Mirar a Cristo equivale, en suma, en la predicación y en la vida de Juan Pablo II, a contemplar la globalidad del misterio cristiano, dejándose penetrar por él.

Ese misterio, esa comunicación de Dios, ya acontecida en Cristo y a la vez aconteciendo —o destinada a acontecer— en cada hombre, presenta, al ser objeto de reflexión teológica, una doble dimensión: divina y humana, como afirma la *Redemptor hominis* y reitera la *Dives in misericordia*¹³. Según Juan Pablo II las presenta y explica, ambas dimensiones no sólo están referidas a la comunicación de Dios al hombre, sino que además —e importa subrayarlo— ambas están formuladas desde una perspectiva antropológica. En otras palabras, la expresión «dimensión divina» y «dimensión humana» no quieren significar, la primera, que Dios se comunica al hombre, y, la segunda, que el hombre recibe la comunicación de Dios, sino que, una y otra, expresan lo que el hombre percibe al saberse objeto de la comunicación divina y al reflexionar, con admiración y maravilla, sobre ese don.

Captar la dimensión divina de la Redención se identifica, prácticamente, con el acto de fe, al menos con un acto de fe consciente de su contenido. Equivale en efecto —como afirma la *Redemptor hominis*— a advertir, intelectual y existencialmente, que

13. Cfr. RH, 9-10; DM, 7.

«Jesucristo, Hijo de Dios vivo, se ha convertido en nuestra reconciliación ante el Padre»; que, en la muerte y resurrección de Cristo, «el Dios de la creación se revela como Dios de la redención, como Dios que es fiel a Sí mismo, fiel a su amor al hombre y al mundo»; como un Dios que ama con un amor «más grande que el pecado, que la debilidad, que la *vanidad de la creación* (1 Jn 4, 8.16), más fuerte que la muerte»; con un amor «siempre dispuesto a aliviar y a perdonar, siempre dispuesto a ir al encuentro del hijo pródigo, siempre a la búsqueda de la *manifestación de los hijos de Dios* (Rom 8, 19), que están llamados a la gloria»¹⁴. O, como dice más sintéticamente la *Dives in misericordia*, a percibir, «en el momento más empírico e *histórico*» (es decir, en la cruz), «la profundidad de aquel amor divino que no se echa atrás ante el extraordinario sacrificio del Hijo»¹⁵. Captar la dimensión divina de la redención es, por tanto, saberse amados por Dios y, en consecuencia, objeto de un amor infinito.

Captar la dimensión humana de la Redención implica una reflexión ulterior y, por así decir, de segundo grado: presupone el acto —intelectual y vital también, como el anterior— por el que hombre, consciente de que es amado por Dios con un amor que llega hasta el extremo, vuelve la mirada sobre sí mismo, compara su pequeñez con la grandeza divina y, en consecuencia, de una parte, se maravilla ante el hecho de ser amado así, y, de otra, descubre en sí mismo una hondura, una profundidad —la que le hace susceptible de ser término del amor divino— que él mismo no sospechaba. La redención, «en su dimensión humana» —declara la *Dives in misericordia*—, «desvela la grandeza inaudita del hombre, que mereció tener tan gran Redentor»¹⁶. «Cristo Redentor —afirma más extensamente la *Redemptor hominis*— revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propio de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es *con-*

14. RH, 9.

15. DM, 7.

16. *Ibidem*.

firmado y en cierto modo es nuevamente creado». Si el hombre —prosigue— asimila a fondo la realidad de la Encarnación y de la Redención, entonces podrá «encontrarse a sí mismo», obtendrá frutos «no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo. ¡Qué valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan gran Redentor, si *Dios ha dado a su Hijo*, a fin de que él, el hombre, *no muera sino que tenga la vida eterna* (cf. Jn 3, 16)»¹⁷.

Hay, en suma, una clara y decidida «punta antropológica» en la revelación cristiana. Y ello en un doble sentido. En primer lugar, porque con la revelación divina, y en particular con su consumación en Cristo, se desvela la razón de ser o meta definitiva del mundo y de la historia —con Cristo, afirma la *Redemptor hominis*, «Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos y la ha dado de manera definitiva»¹⁸—, y, en consecuencia, nos es dado a conocer el lugar que ocupamos en el cosmos, el sentido de la vida, la meta hacia la que orientar las acciones, el horizonte desde el que valorar el sucederse de los acontecimientos. En segundo lugar, porque ese desvelamiento del fin o meta y concretamente la manifestación de que la meta no es otra que la comunión con Dios mismo, trae consigo un desvelamiento de lo que el hombre es, ya que un don —y la comunicación de la vida divina es don por excelencia— sólo puede ser dado a quien posee capacidad de recibirlo; Cristo —como dijera la *Gaudium et spes* y reitera la *Redemptor hominis*— revela por eso al hombre el propio hombre¹⁹. La cristología puede y debe prolongarse en antropología.

3. *Antropocentrismo cosmológico; teocentrismo antropológico*

Recorriendo las tres Encíclicas objeto de nuestro estudio, encontramos múltiples momentos en los que Juan Pablo II aplica el

17. RH, 10.

18. *Ibidem*, 1. «El hombre y su vocación suprema —glosa la *Dives in misericordia*— se desvelan en Cristo mediante la revelación del misterio del Padre y de su amor» (n. 1).

19. La frase del n. 22 de la *Gaudium et spes* es citada en RH, 8; también en DM, 1.

principio hermenéutico al que acabamos de hacer referencia, hasta desarrollar una amplia y estructurada doctrina sobre el hombre²⁰. Detengámonos en algunos puntos, que consideramos fundamentales, sea en sí mismos, sea en orden al tema o cuestión concreta que consideramos.

a) El hombre, a la luz de la revelación, se nos presenta ante todo como ser capaz de infinito, y ello no sólo en sentido genérico —ser que no se agota en ninguna de sus realizaciones empíricas y está en consecuencia abierto a realizaciones sucesivas y, a fin de cuentas, al futuro—, sino en sentido fuerte y radical: es decir, ser capaz de entrar en comunión con el Infinito subsistente, de recibirlo en sí, de unirse a El. Todo ello acontece, sin duda, en virtud del don del Espíritu, de un «abrirse» de Dios al hombre, que hace que el hombre, a su vez, se «abra» a Dios²¹. Pero eso no impide que exista en el hombre una posibilidad de apertura infinita en virtud de la cual puede recibir la donación que el Infinito, en un acto de amor, ha decidido hacer de sí mismo. Tal es, por lo demás, subraya Juan Pablo II, la significación última de la doctrina bíblica sobre el hombre como ser creado a imagen y semejanza de Dios, pues esa imagen implica —son palabras de la *Dominum et vivificantem*— «no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la naturaleza humana, sino además, desde el principio, capacidad de una *relación personal* con Dios, como *yo y tú* y, por consiguiente, *capacidad de alianza*, que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre»²².

20. Un intento de síntesis de la enseñanza antropológica de Juan Pablo II —teniendo en cuenta otros textos además de las Encíclicas— pero no la *Dominum et vivificantem*, por ser anterior a su publicación—, puede verse en R. T. CALDERA, *Visión del hombre. La enseñanza de Juan Pablo II*, Caracas 1986.

21. «Por este Espíritu, que es el don eterno, Dios Uno y Trino se abre al hombre, al espíritu humano», afirma en la *Dominum et vivificantem*, para añadir enseguida: «El soplo oculto del Espíritu divino hace que el espíritu humano se abra, a su vez, a la acción de Dios salvífica y santificante. Mediante el don de la gracia que viene del Espíritu, el hombre entra en una vida nueva, es introducido en la realidad sobrenatural de la misma vida divina y llega a ser santuario del Espíritu Santo, templo vivo de Dios» (n. 58).

22. DV, 34; ver también n. 12. El análisis metafísico-teológico de esa capacidad de Dios, la determinación concreta de su naturaleza y alcance ha constituido y constituye tema de debate teológico encarnizado; Juan Pablo II no entra en esa problemática ni procede, en ningún momento, a esbozar precisiones en uno u

b) La apertura del hombre a Dios, a la comunión con la divinidad, trasciende la racionalidad y la libertad, pero no les es ajena; al contrario, las presupone. La revelación cristiana confirma por ello cuanto el hombre puede percibir, y ha percibido de hecho a lo largo del devenir de las culturas y civilizaciones, sobre su condición espiritual, sobre su capacidad de conocer, sobre el valor de su conciencia, sobre la excelsitud y, a la vez, el riesgo e incluso el dramatismo, de su libertad. Y no sólo lo confirma, sino que manifiesta su sentido; para ser más exactos, lo confirma en y por el acto de manifestar ese sentido o razón de ser: la ordenación al amor, la verdad del hombre como ser que se realiza en el acto de amar, en el acto de salir de sí mismo para entregarse a otro ser que, a su vez, también se entrega. «El hombre —proclama la *Redemptor hominis*— no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente»²³. Es «por esto precisamente» —prosigue la Encíclica— por lo que Cristo Redentor «revela plenamente el hombre al mismo hombre»: porque le manifiesta un amor infinito, el amor de Dios capaz de vencer la debilidad y la muerte, confirmando así que las ansias del corazón humano no son quiméricas o vacías, y llevándole a reconocer, frente a posibles engaños o desesperanzas, que es en y por el amor como su vivir encuentra sentido.

c) La afirmación de la trascendencia del espíritu y de la centralidad del amor —en suma, la afirmación del hombre como persona— implican a su vez la afirmación del valor de cada sujeto singular, ya que el ser humano, precisamente por ser persona, no se subsume ni en la especie ni en el género, sino que vale por sí

otro sentido: se limita a asentar el dato fundamental —la capacidad de Dios— y a asumirla como eje de toda reflexión antropológica, dejando para otros los intentos de ulterior elucidación. Su práctica, es decir, su modo de proceder, muestra claramente que es consciente del problema y, aunque implícitamente, indica una dirección, ya que, de una parte, está ausente de sus textos toda analítica que, partiendo de la pura experiencia humana, aspire a deducir la posibilidad de lo sobrenatural —procede siempre en la fe y desde la fe— y, de otra, está igualmente ausente y evitado todo tipo de reflexión que, desde un horizonte meramente humano, intente explicar al hombre mismo.

23. RH, 10.

mismo, pues posee, en cuanto tal individuo concreto, «una historia de su vida y sobre todo una historia de su propia alma»²⁴. «Aquí se trata —leemos en la *Redemptor hominis*— del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión. No se trata del hombre *abstracto*, sino real, del hombre *concreto, histórico*. Se trata de *cada* hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo, para siempre, por medio de este misterio»²⁵. En esta tierra, el hombre —prosigue la Encíclica— es, como ya dijera el Concilio, «la única criatura que Dios ha querido por sí misma»: no con vistas a la subsistencia del cosmos, o a la realización de una humanidad genérica, sino por sí misma, en su propia y personal singularidad. *Cada hombre* «es el hombre, en toda la plenitud del misterio, del que se ha hecho partícipe en Jesucristo, misterio del cual se hace partícipe cada uno de los cuatro mil millones de hombres vivientes sobre nuestro planeta, desde el momento en que es concebido en el seno de la madre»²⁶.

d) Esa singularidad, ese valor de cada hombre concreto, implica, ciertamente, la trascendencia del hombre sobre el cosmos —al que no se subordina, puesto que no ha sido creado en orden a su complemento o perfección—, pero no, en modo alguno, el acosmismo del ser humano, una ausencia de relaciones entre el hombre y el cosmos o una cualificación de esas relaciones como externas o accidentales. La singularidad del ser humano no niega la existencia de esas relaciones, sin que clarifique su naturaleza: pone en suma, de manifiesto la preeminencia del ser humano; subrayar que el hombre no se subordina al cosmos, precisamente porque el cosmos le está a él subordinado. El hombre se encuentra en el mundo como señor, como aquél a quien le ha sido dada la tierra para que la «sometiese», como aquél que es llamado «a participar en el ministerio regio —*munus regale*— de Cristo mismo»²⁷. El hombre se sitúa así en el centro de la creación material que aparece, toda ella, ordenada a él: el antropocentrismo es no sólo legítimo, sino obliga-

24. *Ibidem*, 14.

25. *Ibidem*, 13.

26. *Ibidem*; expresiones análogas en n. 1. El texto del Concilio al que remite se encuentra en *Gaudium et spes*, n. 24.

27. RH, 16.

do, consecuencia de esa centralidad que Dios mismo ha conferido al hombre en el mundo.

e) Esa centralidad del hombre, esa capacidad de dominio del hombre sobre el cosmos funda la realidad del trabajo, el aparecer y el desarrollarse de la técnica, el proceso mediante el cual el ser humano ha afirmado y afirma un señorío efectivo sobre el mundo visible. Pero la reflexión no puede detenerse ahí; ya que ese proceso de creciente dominio sobre la materia no es la realidad última. El propio dinamismo que funda ese dominio y lo ha hecho surgir —la condición espiritual del hombre, su carácter de persona— es a la vez la meta o término de ese dominar; la realidad que lo dota de sentido. El hombre es señor no sólo —e incluso no tanto— cuando domina la naturaleza, sino también —e incluso de modo pleno— cuando, siendo señor de sí mismo, es capaz de situarse ante la naturaleza de tal modo que ordene el dominio o poder sobre ella adquirido hacia su propia realización como hombre: es decir, hacia el amor, hacia la comunicación con los otros y, en última instancia, con Dios, del que recibe el ser y a cuya intimidad ha sido llamado. Por eso la ética tiene prioridad sobre la técnica, el espíritu sobre la materia, la persona sobre las cosas; y reinar o dominar viene, a fin de cuentas, a identificarse con servir, a abrirse a los otros, a entregarse a ellos, a poner de su disposición esa naturaleza sobre la que se domina, más aún la propia persona, hasta desembocar en esa íntima y profunda comunión interpersonal a la que designamos con la palabra amor y en la que radica la perfección del hombre²⁸.

La visión del hombre y de su lugar en el mundo sintetizada en los párrafos anteriores nos permite llegar a algunas conclusiones. Nos sitúa, en efecto, ante un planteamiento que cabe caracterizar como un antropocentrismo cosmológico fundado a su vez sobre un teocentrismo antropológico: el cosmos está ordenado al hombre, y

28. Cfr. RH, 16 y 20. Esta doctrina sobre la doble faceta de *munus regale*, anticipada en algunos escritos de Juan Pablo II anteriores a su elección al Pontificado —ver, por ejemplo, a fin de remitir sólo una de sus obras más conocidas, las páginas dedicadas a comentar los *munera Christi* en *Signo de contradicción* (Madrid 1978, pp. 155 ss.)—, serían luego ampliamente desarrolladas en la *Laborem exercens*, a la que resulta imprescindible referirse en este contexto.

debe ser juzgado y valorado desde el hombre, y el hombre a su vez está ordenado y debe ser juzgado desde una apertura al amor y a la comunicación que tiene en el amor a Dios y en la comunión con El su eje estructural definitivo. Antropocentrismo y teocentrismo aparecen así —como afirmaban los textos citados al principio— reconciliados; más aún como realidades o perspectivas que se integran y complementan, dándonos, en su mutuo integrarse, una comprensión acabada del lugar que ocupa el hombre en el mundo y en la historia y, por tanto, de la actitud que reclama.

Añadamos dos observaciones concatenadas que pueden contribuir a precisar el sentido de esa reconciliación entre antropocentrismo y teocentrismo a la que se acaba de hacer referencia y, en términos, más generales al planteamiento de Juan Pablo II que estamos intentando analizar:

a) Señalemos, en primer lugar, que la dignidad del hombre, connotada —explícitamente o implícitamente— en todas las consideraciones anteriores, no debe ser entendida, si se quiere ser fiel al pensamiento de Juan Pablo II, como dignidad inmanente al hombre con abstracción de su ordenación al valor y al bien. Juan Pablo II —ya lo dijimos— excluye toda reflexión antropológica que no se abra a la consideración del fin o destino y, por tanto, de la vocación o llamada. Y ello por una razón de fondo: el hombre se realiza en y por la verdad, entendiendo aquí por verdad no la simple adecuación del intelecto a la realidad de las cosas, sino la verdad del ser, la apertura y comunión con lo auténtico, con lo que realmente es y vale y, a fin de cuentas, con Dios²⁹.

b) Pero una vez dicho eso, y dicho con toda fuerza, añadamos enseguida que esa edificación del hombre en y por la verdad se alcanza sólo en y por el hombre mismo. No son la verdad y el bien considerados en sí mismos y abstrayendo del proceso por los que el hombre se abre a ellos, los que edifican o dotan de dignidad al hombre, sino esa verdad y ese bien en cuanto que, haciéndose presentes en el espíritu humano y elevándolo desde el interior, dan lugar a una real comunión del hombre con ellos, en

29. Ver, como texto significativo, RH, 12.

suma, en cuanto que recibidos en libertad traen consigo e implican una dilatación del espíritu³⁰.

Es por ello —por esa implicación entre verdad y libertad, entre radicación en el ser y espontaneidad o autoposición del espíritu— por lo que la fe cristiana, al anunciar la llamada a la comunión con Dios, al proclamar la invitación a abrirse al don divino, anuncia a la vez la plenitud del hombre. La afirmación teocéntrica no niega o descentra al hombre: le lleva a descubrir a un Dios que, al entregarse a Él, no lo aniquila, sino que, al contrario, lo realiza, lo lleva a una hondura de verdad y de amor que son alcanzadas precisamente en y a través del perfeccionarse del propio espíritu. Proceso que, a su vez, desemboca lógicamente en el perfeccionarse del mundo en el que el hombre existe, en el realizarse o estructurarse de ese mundo de manera adecuada a la que el hombre es. «En este camino, camino de madurez interior que supone el pleno descubrimiento del sentido de la humanidad, Dios —leemos en la *Dominum et vivificantem*— se acerca al hombre, penetra cada vez más a fondo en todo el mundo humano. Dios Uno y Trino, que en sí mismo *existe* como realidad trascendente de comunión interpersonal, al comunicarse por el Espíritu Santo como don al hombre, transforma el mundo humano desde dentro, desde el interior de los corazones y de las conciencias. De este modo el mundo, partícipe del don divino, se hace, como enseña el Concilio, *cada vez más humano, cada vez más profundamente humano*»³¹.

4. *El hombre, camino de la Iglesia*

Esta convicción profunda, esta certeza de que la fe cristiana, al revelar al hombre su ordenación a Dios, le hace descubrir la verdad y la hondura de su propio ser, unida al convencimiento de que

30. Remitamos también a este respecto a RH, 12, pues ahí —como en otros muchos textos de Juan Pablo II— verdad y libertad son presentadas en unidad indisoluble. Véase también todo el apartado de DV destinado a tratar del pecado como falseamiento, a la vez de la verdad y de la libertad del hombre (nn. 33-38).

31. DV, 59; la enseñanza del Concilio a la que remite se encuentran en *Gaudium et spes*, nn. 38 y 40.

a ese respecto se da un error o equívoco —según los casos— que lastra la cultura moderna, desemboca en un programa o estilo de acción pastoral y evangelizadora, que puede ser sintetizado en una de las expresiones más repetidas a partir de la *Redemptor hominis*: el hombre es el camino de la Iglesia.

La invitación a un acercamiento al hombre y a sus problemas, a una predicación de resonancias humanas y humanizadoras, a un giro antropológico en la forma de teologizar y de anunciar el Evangelio, a la práctica de un método de correlación entre pregunta humana y anuncio cristiano, ha resonado muchas veces y con acentos muy diversos, e incluso encontrados, en la época contemporánea. ¿Qué acento concreto, qué modo de proceder encontramos en los textos de Juan Pablo II? Señalemos ante todo que la frase o expresión que hemos mencionado hace un momento aparece, en el texto mismo de la *Redemptor hominis*, de forma algo distinta a la que hemos recogido: lo que allí se dice textualmente no es que *el* hombre sea el camino de la Iglesia, sino que *este* hombre, es decir, el hombre del que se acaba de hablar, el que ha sido descrito en frases anteriores, ése —y no otro— es el camino que la Iglesia debe recorrer. Hace falta, pues, retroceder un poco, y colocar esa frase en un contexto.

Al operar ese retroceso nos espera incluso una sorpresa, pues al principio del conjunto de párrafos de la *Redemptor hominis* donde aparece la frase que comentamos, se encuentra otra no sólo distinta, sino, a primera vista, antitética: «Jesucristo es el camino principal de la Iglesia»³². Sólo que, obviamente, esta segunda frase debe a su vez, ser leída en el contexto de la íntima conexión entre cristología y antropología a la que ya nos hemos referido. Por lo demás, la misma Encíclica explicita esa ilación, ya que continúa diciendo: «El mismo (Cristo) es nuestro camino *hacia la casa del Padre* (cf. Jn 14, 1 ss.) y es también el camino hacia cada hombre». «En este camino que conduce de Cristo al hombre, en este camino por el que Cristo se une a todo hombre —prosigue—, la Iglesia no puede ser detenida por nadie». La Iglesia debe seguir ese camino y

32. RH, 13.

seguirlo hasta el fondo, ir desde Cristo hacia el hombre hasta percibir todo cuanto Cristo revela respecto al hombre, hasta comprender al hombre en la plenitud de su verdad, en la grandeza de su destino. Entonces, cuando la Iglesia haya recorrido el camino que va de Cristo al hombre, habrá encontrado su propio camino, porque ese hombre, es decir el hombre concreto, el hombre conocido en Cristo, y visto a la vez en la pluralidad y variedad de sus situaciones existenciales, es precisamente el camino que ella debe recorrer. «El hombre —dice textualmente la Encíclica— que conforme a la apertura interior de su espíritu y al mismo tiempo a tantas y tan diversas necesidades, de su cuerpo, de su existencia temporal, escribe esta historia suya personal por medio de numerosos lazos, contactos, situaciones, estructuras sociales que lo unen a otros hombres (...). El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social (...), *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»³³. Hay que ir, en suma, desde Cristo al hombre y desde el hombre a Cristo, porque, como sintetiza la *Dominum et vivificantem*, «si el hombre es el camino a la Iglesia, este camino pasa a través de todo el misterio de Cristo, como modelo divino del hombre»³⁴.

Es por ello claro que lo que propone Juan Pablo II no es una metodología unidireccional, una lectura fenomenológica o un análisis de la existencia humana, realizado con las luces de la pura razón, que sólo después, en un segundo momento, da paso a la respuesta o proclamación cristianas, sino, por así decir, un movimiento en espiral, es decir una reflexión sobre la existencia singular o sobre el acontecer histórico llevada a cabo, desde el principio, a la luz, contemporáneamente, de la experiencia humana y de la fe, de manera que, sin instrumentalizar ni uno ni otro registro, se dé lugar a un mutuo completarse y enriquecerse de valora-

33. RH, 14.

34. DV, 59.

ciones y perspectivas. En otras palabras, una reflexión sobre la realidad, individual o colectiva, extremadamente atenta a los desarrollos históricos y a las experiencias singulares y, por tanto, no sólo respetuosa de los datos empíricos, sino promotora de análisis fenomenológicos, filosóficos o sociales que ayuden a precisar los contornos de lo real, e iluminada a la vez por cuanto la fe cristiana nos ha hecho conocer sobre el hombre y sobre su destino. Todo ello inspirado por una convicción profunda: que la fe, al proyectarse sobre la experiencia humana, la ilumina no desde fuera sino desde su interior, y, por tanto, no la deforma, sino que permite llegar hasta una raíz de las cuestiones y problemas que la pura razón humana no podía captar, pues se sitúan a un nivel de la realidad que sólo en Cristo se nos revela, pero que, una vez percibido, clarifica cuanto la experiencia y la reflexión racional ponían de manifiesto o al menos —aunque tal vez confusamente— intuían, mostrando, desde la fe, las causas últimas de los afanes e inquietudes que agitan al hombre y de los vaivenes y crisis que pueda conocer nuestra cultura.

Una premisa sostiene, como es obvio, esa convicción y ese método: la no heterogeneidad entre experiencia humana y fe cristiana; mejor, la íntima coherencia entre ambas. Juan Pablo II formula ese principio acudiendo a una frase tomada de la *Gaudium et spes*: «mediante la Encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre»³⁵. Cristo ha hecho suya la naturaleza y la condición humanas, ha compartido el vivir y morir de los hombres. Desde ese instante, todo hombre queda referido a Cristo, de tal manera que sólo en Cristo puede percibir la verdad plena de su propio misterio y llegar hasta el fondo de sí mismo. Lo cual implica dos cosas: de una parte, que en Cristo, y sólo en Cristo, se le revela al hombre lo que el hombre, por vocación divina, es; de otra, que en todo hombre hay, de una forma o de otra, atisbos, inquietudes, experiencias que apuntan a Cristo y que en Cristo encuentran su clarificación.

35. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22, citada en RH, 8, 13 y 18.

Es por ello por lo que resulta legítimo, de una parte, leer la experiencia humana desde Cristo, pues es en Cristo donde se contiene la clave hermenéutica última de toda la realidad. Y de otra, y paralelamente, escuchar esa experiencia humana, ya que esa experiencia es siempre la experiencia de un hombre con quien Cristo se ha unido, de un hombre referido a Cristo, marcado por el pecado y, de una forma u otra, trabajado también por la gracia, de un hombre en suma que experimenta y vive realidades de las que él mismo no pueda dar razón, puesto que le trascienden, pero no por ello dejan de ser reales en él y susceptibles de ser desveladas desde la revelación divina, es decir, a fin de cuentas, desde Cristo en quien la revelación ha llegado a su culmen.

Es ésa, nos parece, la metodología que Juan Pablo II practica en la *Redemptor hominis*, en particular en los pasajes dedicados a tratar de la situación del hecho contemporáneo, sus proyectos, y sus temores, la contradicción entre sus declaraciones del principio y sus realizaciones prácticas³⁶, y la que reaparece en diversos pasajes de la *Dives in misericordia* y la *Dominum et vivificantem*, así como —más claramente aún— en otros textos contemporáneos o posteriores³⁷.

Ni que decir tiene que, al proceder a esa lectura de la experiencia humana, la reflexión creyente advertirá, en ocasiones, múltiples realidades positivas, atisbos o anticipaciones de la plenitud que Cristo aporta³⁸. En otras percibirá, en cambio, realidades negativas, ya que el error y el pecado pueden lastrar la experiencia humana, y la palabra que la fe pronuncie deberá ser, por tanto, una palabra no de confirmación, purificación y ordenación a plenitud, sino de denuncia. Esto último es lo que ocurre, por limitarnos a un

36. Cfr. RH, 15-17.

37. Nos referimos como resulta evidente, a las encíclicas *Laborem exercens* y *Sollicitudo rei socialis*, por no citar numerosos discursos y alocuciones.

38. «La actitud misionera —leemos, por ejemplo, en la *Redemptor hominis* comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que en el hombre había (Jn 2, 25), por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata del respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que *sopla donde quiere* (Jn 3, 8). La misión no es nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción» (n. 12).

ejemplo —pero a un ejemplo clave pues Juan Pablo II ve en ello uno de los males más graves, si no el más grave de nuestra sociedad—, en todos aquellos textos en los que el Romano Pontífice señala la crisis a que están abocados el hombre y la civilización contemporánea en la medida en que buscan la propia realización en el dominio y no en la entrega, es decir, cuando manifiestan haber perdido el sentido del don, lo que implica, ciertamente, cerrarse a Dios, pero a la vez y paralelamente, cerrar el camino para toda realización, incluso parcial, del propio hombre, ya que el ser humano está hecho para el amor y sólo en y por el amor —y por tanto en el reconocimiento que la propia perfección depende no de uno mismo sino del don que los otros hagan de sí— su vida encuentra sentido ³⁹.

Una metodología como la descrita no está, pues, exenta de aristas: seguir el camino del hombre no es halagarlo, sino conducirlo hasta su verdad y la verdad puede, en ocasiones, ser dura. Pero resulta claro que, aun en el supuesto de que así sea, se presupone y connota —y el ejemplo recién citado lo pone de manifiesto— un aprecio a lo humano: la palabra de denuncia es, a la vez, palabra de liberación, palabra que restituye al hombre a su ser auténtico y le permite realizarlo, como no podía por menos de ser dada la íntima conexión existente entre aspecto divino y aspecto humano de la redención, entre ordenación a Dios y madurez o plenitud del hombre.

En todo caso —y con esta observación puede concluir nuestro análisis— esa hermenéutica de la experiencia humana al desembarcar, siguiendo la luz que deriva de Cristo, en una reafirmación del valor del hombre y de la centralidad del amor, es una hermenéuti-

39. Esta temática, planteada en RH (ver especialmente, n. 10), ha sido luego desarrollada por Juan Pablo II sea en DM —donde se pone de manifiesto el empobrecimiento antropológico implicado en toda mentalidad que rechace la misericordia, viendo en ella una consagración de la desigualdad y no, como realmente es, un restablecimiento de la igualdad provocado por el amor: ver nn. 2, 6, 14 y 15—, sea en DV (donde el pecado radical es identificado con «el rechazo del don y del amor» y la luz que Cristo aporta, haciendo que el hombre sea revelado al propio hombre, identificada, en parte no desdeñable, con la proclamación de que la verdad íntima del hombre está vinculada a la comunión y aceptación del don: ver nn. 35, 37-38, 58-59).

ca que no se confina en lo intelectual, sino que incide derechamente en la existencia, como lo subraya el propio Juan Pablo II que, más de una vez, a lo largo de sus Encíclicas, recuerda que el itinerario que propone es «no sólo conceptual sino también íntegramente existencial»⁴⁰. Es por eso un itinerario que no sólo comienza en Cristo —en Quien se le desvela al hombre su misterio— sino que culmina también en El, ya que es en Cristo y por Cristo —en y por la unión vital con El— como se accede al Padre y a su amor. De ahí la afirmación programática de la *Redemptor hominis*: «la Iglesia desea servir a este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella»⁴¹.

Frase ésta de la *Redemptor hominis*, que merecía la pena ser citada al final de estas páginas no sólo por su densidad y su valor de síntesis, sino también porque subraya una realidad muchas veces apuntada, ya que se trata de una realidad que subyace a todas las consideraciones expuestas desde el principio de este artículo y que por eso mismo, resulta oportuno destacar llegados ya a su conclusión: que la reconciliación entre antropocentrismo y teocentrismo, tal y como la propugna Juan Pablo II, tiene en Cristo su eje estructural, y que en este sentido, y aunque él mismo no haya empleado muchas veces ese vocablo, su pensamiento puede ser definido, sin duda alguna, como cristocentrismo. Antropocentrismo, teocentrismo y cristocentrismo son, en suma —al menos, en la interpretación de Juan Pablo II—, complementarios.

J. L. Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

40. DM, 1.

41. RH, 39.

