

## LA CENTRALIDAD DEL HOMBRE EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA

**Jorge Mendoza V.**

*Profesor de Estado en Historia y licenciado en Ciencias Sociales por el Instituto Latinoamericano de Desarrollo (ILADES). Profesor en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael y en el Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Valparaíso.*

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón». Con estas palabras se abre la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* que lleva como subtítulo "La Iglesia en el mundo actual", impulsando de este modo una nueva actitud que de alguna manera descentra a la Iglesia al enfatizar más el mirar que el ser vista, el escuchar más que el hacerse oír, el acoger y dar respuestas a las preguntas de los hombres que el predicar desvinculado de la realidad histórica y concreta de los hombres de su tiempo, convirtiéndose así en el instrumento privilegiado de la salvación en Cristo.

De cómo la Iglesia ha enfrentado este nuevo desafío de entender su propia misión<sup>1</sup> situando al hombre como clave de lectura<sup>2</sup> de su propio

---

<sup>1</sup> «El Concilio Vaticano II ha querido renovar la vida y la actividad de la Iglesia según las necesidades del mundo contemporáneo; ha subrayado su "índole misionera", basándola dinámicamente en la misma misión trinitaria», *RM* 1.

quehacer es de lo que tratará mi exposición. En un primer momento haré referencias al método con el que el pensador cristiano se puede acercar al fenómeno humano; seguidamente intentaré describir sumariamente los rasgos distintivos de la concepción cristiana del hombre y las dimensiones en que éste realiza su actuar, para -finalmente- concluir en las tareas propias que nos conciernen a todos los que de distinta manera nos hemos comprometido con la tarea de facilitar la instauración del Reino de Dios en esta tierra<sup>3</sup>.

## I- Consideraciones en torno al método

El problema que abordamos en esta exposición es acercarnos al hombre desde la perspectiva del creyente<sup>4</sup>. Estudiar al hombre no es una mera curiosidad, sino una necesidad vital. Cuando hablamos del hombre no estamos diciendo algo de un objeto exterior o diferente a nosotros mismos; estamos hablando y pensando en torno a cada uno de nosotros<sup>5</sup> y de cada una de las personas que nos rodean, con las que nos relacionamos, con las que establecemos vínculos. La realidad humana no es una entelequia, sino una referencia a cada ser humano en cuanto realidad única,

---

<sup>2</sup> Al respecto es significativo el capítulo VI de la encíclica *Centessimus Annus* que se titula "El hombre es el camino de la Iglesia". Un párrafo del mismo nos indica con mayor precisión qué sentido debe dársele: «No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio» (53).

<sup>3</sup> Sobre el Reino de Dios ver *EN* 27; *SRS* 40 y 48; *RM* 11, 13, 14, 17 y 20; *TMA* 46; *RH* 1; *CFL* 44; *DM* 14; *RP* 10.

<sup>4</sup> Respecto de incluir la Revelación en el estudio antropológico, cfr. R. GUERRA, *El enigma del hombre. De la antropología a la religión*. Pamplona 1981, 28; también J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología Teológica Fundamental*. Santander 1988, 10. El primero argumenta sobre lo que sería un desperdicio al no utilizar el dato revelado y el segundo se refiere a la antropología y a la cristología como magnitudes recíprocamente referidas.

<sup>5</sup> Que los interrogantes antropológicos no son problemas objetivos e impersonales, cfr. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca 1991, 19; una crítica a la filosofía occidental por su marcado acento teórico se puede encontrar en ARNAÍZ, *Antropología del obrar humano*. Santiago de Chile 1984, 35ss.; sobre la valorización de las relaciones concretas para el conocimiento del hombre, cfr. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* México 1985, 141.

original, irrepetible y variada. Cada sujeto humano no sólo piensa, sino que desea, ama, sufre, se preocupa y hace. Cada uno de nosotros es ese sujeto del que queremos hablar, decir algo.

En este sentido el método tiene una primera característica: es ontológico, se refiere al ser.

Una segunda característica es que el método para la antropología, por lo ya dicho respecto de que su objeto es el mismo sujeto que indaga, es reflexivo en cuanto nos hace volver sobre las experiencias y expresiones de los hombres para poder captar las dimensiones fundamentales de este ser hombre<sup>6</sup>. Para estudiar al hombre y estudiarnos a nosotros mismos no hay posibilidad de vaciar la conciencia del bagaje de experiencias y conocimientos previos que condicionan nuestra reflexión. Justamente son ellas las que darán riqueza a nuestra reflexión, en cuanto muestran nuestra realidad y no la de una abstracción inexistente.

---

<sup>6</sup> La valorización de la experiencia personal es claramente destacada como uno de los elementos del método antropológico por J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca 1989, 25; ARNAÍZ, *o.c.*, 24-25; sobre la importancia de la experiencia en la autocomprensión del hombre, cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona 1985, 10; J. AZCONA, *Para comprender la antropología*. Navarra 1987, 1.25; P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Barcelona 1985, 47; respecto de la imposibilidad de "vaciar la conciencia de todo el bagaje de experiencias", cfr. GEVAERT, *o.c.*, 15 y 25; de la importancia de los sentidos y de la razón para conocer de un modo específicamente humano, cfr. GUERRA, *o.c.*, 27. También J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*. Madrid 1994. DE SAHAGÚN, *o.c.*, 5 afirma que «el camino antropológico parte del análisis de la experiencia de relación del hombre con el mundo y con los demás hombres». Para IGNACE LEEP, *La existencia auténtica*. Buenos Aires 1977, 10, la pregunta fundamental desde la que inicia su exploración antropológica es: «¿con qué derecho podríamos negar un hecho tan universalmente humano como la experiencia religiosa y espiritual?» Así mismo, en la extensa argumentación de ARNAÍZ en torno a la valoración de la experiencia para elaborar categorías antropológicas, puede destacarse su fuerte énfasis en que aquellas parten de lo concreto a la abstracción y vuelven a lo concreto, cfr. *o.c.*, 197 y 278, que «el conocimiento racional requiere una primera experiencia y una cierta intensidad emocional», pero que «la abstracción es un proceso parcialmente negativo. Exige negar "lo concreto", despojarse de lo inmediato». Respecto de la subjetividad en el estudio antropológico, CORETH, *o.c.*, dice: «jamás puede darse una fenomenología pura en el sentido de una visión y descripción totalmente libre del condicionamiento de los "datos" o "manifestaciones"» 40-41; sobre la imposibilidad de mantenerse como espectador impasible, cfr. BUBER, *o.c.*, 19-21; ALFARO, *o.c.*, 14; ARNAÍZ, *o.c.*, 25.

Esto nos lleva a una tercera característica: el método es fenomenológico, en tanto no parte de presupuestos epistemológicos, sino sencillamente abriendo los ojos a la realidad de la vida y a sus experiencias fundamentales<sup>7</sup>; se refiere, entonces, a la experiencia de vivir que cada uno tiene, o de lo que hemos podido captar en la existencia de los demás. Sin embargo la sola constatación de un fenómeno no satisface nuestra curiosidad o nuestra natural inquietud por conocer las explicaciones de ellos. La realidad que vemos, la experiencia que vivimos, nos llevan a preguntas, a cuestiones que remiten al sentido, a la explicación de nuestro existir<sup>8</sup>.

Precisamente porque las preguntas no se ven enteramente satisfechas en la realidad intramundana es que el método no tarda en

---

<sup>7</sup> El método antropológico requiere del dato concreto y no sólo de la abstracción; esta exigencia es resaltada por ARNAÍZ, *o.c.*, 24, 29 y 282; ALFARO, *o.c.*, 24 y 25; también BUBER, *o.c.*, 12 toca el tema al poner como punto de unión de la metafísica, la moral y la religión la referencia antropológica; más explícito en lo que respecta a buscar el dato antropológico en otras ciencias es RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 12: «no es posible hacer una antropología teológica sin una efectiva voluntad de diálogo con los discursos extrateológicos (...) El teólogo dimitiría de una de sus tareas más importantes si no se esforzara por integrar en su reflexión las adquisiciones y los logros de la cultura de su tiempo». El problema fenomenológico es definido en CORETH, *o.c.*, 11, como «la relación hermenéutica entre la universalidad o totalidad filosófica y la regionalidad o particularidad científica, o si se prefiere, y desde una perspectiva más general, entre el fenómeno o fenómenos antropológicos y la totalización (reflexión trascendente) de su sentido». Para ALFARO, *o.c.*, 25, el método es fenomenológico «en cuanto la descripción fenoménica deja que la realidad se "muestre" y devese así las indicaciones y preguntas concretas implicadas en ella». Para LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 84, lo fenomenológico es la constatación de que «el hombre existe (...) estando en la realidad y abierto a ella». En el Magisterio de la Iglesia un párrafo especialmente esclarecedor respecto de este aspecto metodológico está en CA 43: «La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí».

<sup>8</sup> La pregunta por el sentido de la vida tiene una importancia capital en la reflexión sobre el hombre. Sólo a modo de presentación del tema, cfr. ALFARO, *o.c.*, 15 y 172; GEVAERT, *o.c.*, 19 y ARNAÍZ, *o.c.*, 278; DE SAHAGÚN, *o.c.*, 3 y 7. Los cuatro autores aquí citados ponen como punto de partida de la pregunta sobre el sentido la experiencia del hombre, especialmente de la finitud, pregunta de la que nadie está eximido.

remitirnos a lo trascendental<sup>9</sup>. Se buscan las respuestas últimas más allá de lo empírico, se trata de tener la capacidad de escapar al dato en cuanto éste termina remitiendo a sí mismo y no a una explicación suficiente. De esta característica, partiendo del dato experimentado en nuestras vidas, hay un claro ejemplo en Lc 24, 13-35 cuando se narra la forma en que se acercó Jesús a los discípulos de Emaús. Jesús no inicia el encuentro desde su calidad de Mesías, sino que tomando en consideración las angustias que tenían sus discípulos, desde allí inicia su labor de darles luz y entendimiento. No se reflexiona desde la trascendencia como punto de partida, sino desde la experiencia que pide explicaciones, pero tampoco hay que dejarse entrapar en la búsqueda de soluciones y entendimiento en la sola immanencia.

Finalmente tenemos que agregar que la reflexión sobre el hombre no puede hacerse sobre un hombre aislado de sus semejantes<sup>10</sup>. Los seres

<sup>9</sup> La antropología no puede ser reducida a la inmediatez del dato, cfr. E CORETH, *o.c.*, 40-41, sino que debe remitir a lo trascendental, a la totalización comprensiva de los fenómenos que le sirven de punto de partida, cfr. *Ibid*, 11. Para ALFARO, *o.c.*, 25, el método antropológico es trascendental «en cuanto busca los presupuestos ontológicos necesarios para la comprensión de la experiencia manifestada en el fenómeno». Una afirmación similar encontramos en DE SAHAGÚN, *o.c.*, 4: «el hombre de nuestro tiempo se siente obligado a ponerse en relación con una instancia superior que dote de coherencia y dé profundidad a su vida personal y colectiva».

<sup>10</sup> Para GEVAERT, *o.c.*, 25, el método antropológico es reflexivo en tanto que «vuelve sobre la multiplicidad de las expresiones para captar las dimensiones fundamentales del hombre»; dicha reflexión se hace presente especialmente frente a «la experiencia de la frustración, del fracaso o de la derrota», 15. También ARNAÍZ, aún en su insistencia de que el método debe partir de la experiencia y la intuición, marca la reflexión como una de sus características, ya que las dos primeras «se organizan por medio de una reflexión que trabaja con categorías de pensamiento», *o.c.*, 24-25; con esto busca situar la reflexión en contraposición al mero activismo, cfr. *Ibid*, 194. ALFARO, llega a la importancia de la reflexión desde la afirmación que «la descripción fenomenológica es tan imprescindible como insuficiente para la comprensión humana», *o.c.*, 24. En la misma línea AZCONA, *o.c.*, 1.4-5, plantea que «teoría y praxis son anverso y reverso de un mismo fenómeno, el del conocimiento humano»; BUBER, *o.c.*, 19, afirma que «por su esencia el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí mismo únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona». H. CARRIER, *La modernidad como cultura por evangelizar*, en *Evangelizar la modernidad cultural*, (Colección Documentos del Celam ) Bogotá 1991, 83, pone como exigencia metodológica el «desarrollar una capacidad de analizar las culturas en sí mismas y en su significado

humanos vivimos en una cultura, en una red de relaciones que permiten superar en parte nuestra radical soledad<sup>11</sup>. Las culturas también deben ser estudiadas y analizadas si queremos comprender al hombre que vive en ellas. Así como afirmábamos que el hombre es único<sup>12</sup>, original, irrepetible y variado, también debemos afirmar su multiplicidad de expresiones y de concreciones<sup>13</sup>. Existe la obligación de honradez intelectual de mirarlo en sus múltiples aspectos para no hacer reduccionismos que sólo terminarían mutilándolo y mutilándonos. El hombre es la síntesis de muchos aspectos y dimensiones, cada uno de los cuales no puede ser desconocido si queremos conocerlo en su totalidad. Las experiencias humanas sólo cobran sentido en el todo y éste se resuelve y autoencuentra en las partes. Dada la complejidad que representa el hombre no pocas veces se prefiere estudiarlo como en secciones que luego no logran ser integradas.

---

moral y espiritual». Por su parte GUERRA, *o.c.*, 27, dice: «pero lo específicamente humano sólo puede ser conocido por medio de la razón; es inaccesible a la percepción sensorial de los hombres y de los animales. Así el hombre conoce de un modo específicamente humano y se conoce a sí mismo. Los sentidos y la razón nos dicen qué es el hombre a juicio del hombre mismo».

<sup>11</sup> Respecto de la alteridad como parte del método antropológico ARNAÍZ, *o.c.*, 35-36, critica a la tradición filosófica occidental porque «no desarrolló suficientemente la reflexión sobre la relación del sujeto con los otros». En torno a la misma idea AZCONA, *o.c.*, 2.52, señala: «Contrariamente a como se ha pensado y todavía algunos piensan, las evidencias y las realidades sociales no se refieren a un estado de disposición interior o de conciencia, sino a las relaciones concretas del hombre concreto en su mundo en torno».

<sup>12</sup> La referencia al carácter único del hombre tiene dos entendimientos complementarios entre sí; el primero se refiere a la imposibilidad de amputar alguna dimensión del hombre si queremos comprenderlo en su totalidad, cfr. ARNAÍZ, *o.c.*, 9; el segundo se refiere a lo único como irrepetible, como no asimilable a un concepto universal, cfr. RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 155-156, 160 y 178. Sobre este último aspecto GUERRA, *o.c.*, 24-25, citando a Sofocles dice: «Muchas son las cosas misteriosas, pero nada tan misterioso como el hombre».

<sup>13</sup> Cfr. GEVAERT, *o.c.*, 24; ARNAÍZ, *o.c.*, 282. En el Magisterio de la Iglesia se destaca lo concreto del hombre en RH 13 y CA 53: «No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico; se trata de *cada hombre*, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio».

## II- El hombre como clave de lectura. Sus rasgos fundamentales<sup>14</sup>

En este punto expondremos algunas de los rasgos que, desde la perspectiva de la Iglesia, constituyen y, en cierta manera, definen lo que es ser hombre. Hay que hacer notar que la enumeración que sigue a continuación no es la única entre los autores cristianos (aunque son altamente coincidentes)<sup>15</sup> y, evidentemente, puede ser bastante divergente con las enumeraciones que hacen autores no creyentes o que tienen otros intereses respecto del hombre. El orden en que se presentan obedece, en primer lugar, a lo medular del mensaje evangélico: el amor, y luego, a aquellas dimensiones que lo hacen posible: libertad y conciencia. A continuación se explora la finalidad para la cual fue creado el hombre, la felicidad, y los problemas que se presentan en su obtención. Finalmente se presentan las características que destacan cuando se mira al hombre en su fenomenología, lo concreto, lo histórico y lo situado de su existir.

### 1.- *El amor*

Definir al hombre en primerísimo lugar por el amor, nos remite a la revelación y a su afirmación respecto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cfr. Gn 1,26)<sup>16</sup>. Esta imagen y semejanza nos

<sup>14</sup> La elección del término "rasgos" no está exenta de dificultades, y hasta de una cierta arbitrariedad para definir estas características que van describiendo al hombre. Para algunos serán dimensiones o formas de aproximarse al hombre. Preferí el término "rasgos", porque así se deja el de "dimensiones" para aquello que en el mismo Magisterio de la Iglesia es definido como tal (cfr. EV 23).

<sup>15</sup> De hecho cada autor toma diversos criterios para elaborar su exposición sobre el hombre, p.e.: ARNAÍZ habla de categorías antropológicas (situacionalidad, unicidad, diferenciación o alteridad, contingencia, dialéctica, totalidad, mediación, negatividad y trascendencia); GEVAERT se refiere a las dimensiones fundamentales (ser hombre significa ser con los demás, la existencia corpórea del hombre, el misterio de la palabra y la verdad, acción humana y libertad, historicidad de la existencia, etc.); MONDIN habla de las características y aspiraciones del hombre moderno (mutabilidad, antidogmatismo, libertad, secularización, socialización, anonimia y masificación, etc.); HAEFFNER se refiere a las dimensiones básicas del ser humano (lenguaje, sociabilidad, historicidad, corporeidad, etc.)

<sup>16</sup> Cfr. FC 11: «Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor».

dice que Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal<sup>17</sup>, desde la cual llama al hombre a la existencia por amor y para el amor. De esta semejanza podemos, respetuosamente, plantear un entendimiento a través de la experiencia humana de la maternidad-paternidad<sup>18</sup>. Los progenitores no transmiten sólo casualmente la vida, sino que tienen la intención de hacerlo, desean un nuevo ser al que ya aman antes de nacer, se preparan para recibirlo, buscan un nombre que darle, padrinos, y sueñan con que su amor también será correspondido con amor. Creado y procreado por amor y para el amor.

El amor es, entonces, la vocación fundamental e innata de todo hombre<sup>19</sup>. Gracias al amor cada persona y cada grupo humano desarrolla su identidad en el encuentro con otros (alteridad) y llega a formar comunidad<sup>20</sup>. Nos vamos definiendo por nuestra historia de encuentros (a veces, de desencuentros) con los demás, el hombre no está vivo si está en la absoluta soledad. Está vivo cuando es capaz de relacionarse, de vincularse con otros. Al respecto cabe la consideración sobre las relaciones que no son parte de la vida, sino que la anulan, como lo son las basadas en criterios como la eficiencia<sup>21</sup>. Cuando el vínculo es reemplazado por la relación de eficiencia y la convivencia por el mero contacto, estamos privilegiando la transitoriedad y lo esporádico por lo permanente, por aquello que sí nos define verdaderamente.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cfr. RH 9; P. MORANDÉ: "Bases antropológicas de la Doctrina Social de la Iglesia. La perspectiva cultural", Revista Persona y Sociedad V, 1 (1991) 118: «transmitir la vida es el acto gratuito por excelencia. Por ello que la paternidad es la imagen más transparente de la gratuidad de Dios (...) La paternidad constituye una imagen adecuada para referirse a la presencia objetiva de Dios en la vida del hombre».

<sup>19</sup> Cfr. FC 11; VS 1; RH 10: «El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido sino 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»; I. LARRAÑAGA, *Del sufrimiento a la paz. Hacia una liberación interior*. Santiago de Chile 1993, 13: «los amados aman. Sólo los amados aman. Los amados no pueden dejar de amar (...) Los que sufren hacen sufrir. Los fracasados necesitan molestar y lanzar sus dardos contra los que triunfan. Los resentidos inundan de resentimiento su entorno vital».

<sup>20</sup> Cfr. *Documento de Santo Domingo* 279.

<sup>21</sup> Cfr. EV 12 y 23.

El hombre no puede vivir sin amor: su existencia se le hace incomprensible y sin sentido<sup>22</sup>. Sólo cuando se ama se tienen razones para vivir, para vivir con alegría, con esperanza. Los que aman tienen razones para vivir.

La comunión y la participación verdaderas sólo pueden existir en esta vida proyectadas sobre el plano muy concreto de las realidades temporales, de modo que el dominio, uso y transformación de los bienes de la tierra, de la cultura, de la ciencia y de la técnica, vayan realizándose en un justo y fraternal señorío del hombre sobre el mundo<sup>23</sup>. El dominio y el señorío no consisten en el simple sometimiento de la naturaleza o de los otros, sino más bien el servicio que hacemos para que puedan ser lo que tienen que ser. Ante la disyuntiva de si el hombre vale por lo que tiene o por lo que es, la respuesta es por el servicio que presta a los demás. El tener y el ser tienen sentido en cuanto se ponen al servicio de los demás. Con frecuencia también el "ser" pasa a constituir patrimonio del haber individual, no compartido, sino comercializado.

El amor a Dios al que estamos llamados no es posible sin el amor al prójimo que lo manifiesta, no como medio porque ello significaría mediatizar a las personas, sino como auténtico don de sí mismo en la observancia concreta de los mandamientos<sup>24</sup>. El amor que Dios nos pide y que nos ejemplifica en Jesucristo es de característica opuesta al intimismo con que algunos quieren realizar su muy personal relación con un Dios que hacen totalmente abstracto.

El amor fraterno al que estamos aludiendo implica estar abierto a todos los hombres para la donación y el perdón, con capacidad de renunciar y de estar siempre dispuesto a ayudar al hermano (cfr. Lc 10,29-37)<sup>25</sup>.

Una reflexión particular merecen las expresiones amor y perdón. En la ya aludida expresión de Jesús hay una concatenación que parte en el amor a sí mismo. En efecto, para poder amar a otro debo tener amor por mí mismo, y el amor al prójimo me abre al amor a Dios. De la misma manera procede el perdón, en su base está la capacidad de saber

<sup>22</sup> Cfr. RH 10.

<sup>23</sup> Cfr. DP 327.

<sup>24</sup> Cfr. VS 14 y 76.

<sup>25</sup> Cfr. EN 28.

perdonarse en las flaquezas y debilidades. Lo contrario, más que humildad, puede ser un acto de soberbia, el mismo que hizo imperdonable el pecado de Luzbel. Sólo comprendiendo y perdonando nuestra propia debilidad tendremos el aprendizaje para perdonar al prójimo y para pedir perdón a Dios. La misericordia de Dios pide también un acto de fe en nosotros y en la infinitud del amor de Aquel que nos enseñó a llamarlo Padre (*Abba*). En la capacidad de perdonarse y perdonar radica la posibilidad de volver a reiniciar nuestra vida setenta veces siete (cfr. Mt 18,21).

## 2.- *La libertad y la conciencia*

El amor del que hemos estado hablando exige como condición previa la existencia y el ejercicio de la libertad<sup>26</sup>. Sin ella el amor deja de ser donación y se transforma en obligación, en acto ineludible que no compromete al hombre en su capacidad de decisión y de compromiso. Para redondear esta introducción se hace necesario unir la libertad con la conciencia, ya que gracias a ella la libertad se hace operante. Sin conciencia no hay libertad posible<sup>27</sup>, incluso si no hay ataduras externas que me coarten. De ambas hablaremos a continuación.

### a) **Libertad y compromiso**

Una primera afirmación, seguramente paradójica, para empezar a definir la libertad, es que está cumple su función cuando la perdemos, cuando se transforma en compromiso<sup>28</sup>. La libertad no es la simple capacidad de elegir entre diversas alternativas ya dadas externamente al sujeto; las alternativas ofrecidas desde fuera dan la sensación de estar

---

<sup>26</sup> Cfr. CORETH, *o.c.*, 13 y 114-115; para el autor, la apertura al otro y al mundo radica en la capacidad de tomar distancia crítica, tanto de sí mismo como del mundo, para lograr la autocomprensión que posibilite la trascendencia.

<sup>27</sup> Cfr. LEEP, *o.c.*, 120-121, afirma la capacidad de trascender las condicionantes de su situación en el momento en que su conciencia le permite su no identificación, o la diferenciación, con su entorno.

<sup>28</sup> Cfr. O.A. 47; RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 189-190 y 193; según el autor la libertad es una falacia o apariencia de sí misma si no tiene un horizonte del cual hacerse responsable, si no conduce al compromiso y a la fidelidad; LEEP, *o.c.*, 117 - 146, aborda extensamente el significado de la elección como compromiso y fidelidad.

eligiendo pero, en realidad, es sólo eso, sensación, en tanto no he tenido participación en el diseño de las alternativas. La auténtica libertad se da cuando el sujeto construye su alternativa, su opción<sup>29</sup>. En el momento que opta su libertad se transforma en compromiso; requiere seguir tomando la decisión diaria de mantener el compromiso, pero en estricto rigor cesaron las alternativas múltiples y sólo tiene la alternativa de seguir fiel a su opción-compromiso o traicionar su propia libertad por un espejismo.

La libertad le permite al hombre decidir sobre sí mismo y formarse a sí mismo, pero sólo en cuanto reconozca que la libertad no es para sí misma, sino para el amor<sup>30</sup>. El amor es el que la modela y la ilumina al referirla a Dios y al prójimo<sup>31</sup>, y en ese proceso de referirla nace el vínculo que la transforma en compromiso, que la hace superar la estrecha visión individualista que sólo permite referirla a sí mismo.

Las sociedades tienden a crear la ilusión de libertad proponiendo alternativas, pero difícilmente aceptan dejar espacios de indefinición en donde los individuos puedan construir sus propias y originales opciones de vida. En esta línea no está demás reiterar que la libertad no es

<sup>29</sup> Cfr. ARNAÍZ, *o.c.*, 196-197, 275 y 285; el autor inicia su argumentación con la constatación de que el hombre tanto puede afirmar como negar, pero que esta posibilidad sólo es válida cuando el decidir toma en cuenta la totalidad de las dimensiones del obrar humano asumiendo una actitud original ante la vida sin llegar, por esto, a la afirmación sartriana de que los valores son creados por la libertad; ALFARO, *o.c.*, 213 y 259, se refiere a este aspecto desde la perspectiva que sólo el hombre tiene porvenir, apertura constitutiva hacia el futuro; LEEP, *o.c.*, 59-61, distingue entre el libre albedrío, como la posibilidad de elegir, y la libertad como "necesidad de iniciativa"; CORETH, *o.c.*, 51 y 143 se aproxima al concepto de libertad como la toma de posición por una u otra posibilidad; DE SAHAGÚN, *o.c.*, 295, critica la posición existencialista que afirma «la noción de libertad como condición del hombre para hacerse eligiéndose a sí mismo de un modo o de otro».

<sup>30</sup> Cfr. RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 191-192, 202-203; asimila la libertad a la respuesta positiva a Dios, no habiendo una libertad teológicamente neutra, y de ahí deriva en el servicio y la disponibilidad para amar al prójimo; RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 25-26 y 201 asocia la libertad con la religación con Dios; ARNAÍZ, *o.c.*, 35-36, recoge la crítica a la filosofía occidental en el sentido que ha sido muy teórica y «no desarrolló suficientemente la reflexión sobre la relación del sujeto con los otros».

<sup>31</sup> Cfr. VS 1; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA Y LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. Marzo 1986, 27; cfr. ARNAÍZ, *o.c.*, 18, 195 y 303-304; MARITAIN, *Humanismo Integral*. Buenos Aires 1972, 25-26, cuestiona la posición hegeliana que pone al hombre en solitario para decidir; GEVAERT, *o.c.*, 44, en el capítulo segundo de la obra citada se refiere en extenso a este "ser con los demás" que es el hombre.

primariamente la capacidad de elección, sino una opción existencial que subordina la elección hasta reemplazarla por una actitud de fidelidad.

La libertad, para cerrar este punto, no es precisamente la total y absoluta independencia, sino más bien el vínculo que al ser aceptado nos brinda la felicidad de poder ser, de poder brindarnos y donarnos al otro. La libertad nos permite vivir en una actitud de servicio y no en un endiosamiento libertario que nos desvincule de los demás. Por eso es que toda experiencia amorosa es de suyo liberadora, aún cuando aparentemente, por el vínculo creado, dejamos de tener otras alternativas<sup>32</sup>.

#### b) La conciencia y la dignidad del hombre

La grandeza de la libertad del hombre se expresa en lo decisivo de su conciencia en el actuar moral. Para que el hombre pueda decirle sí o no a Dios, requiere del ejercicio de su conciencia, tal como lo manifiesta el párrafo que viene a continuación: «En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, *en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente*. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y del prójimo»<sup>33</sup>.

La conciencia es entonces, por una parte, el vínculo necesario entre la libertad y la bondad del hombre, tal como veremos a continuación y, por otra parte, manifiesta la confianza que el Creador deposita en la creatura que nace de la gratuidad de su amor.

Si Dios confía y respeta la conciencia del hombre, ésta se conforma como uno de los núcleos centrales del cuidado y protección de la Iglesia. Es parte de su misión. La conciencia, con la infinita variedad de juicios

---

<sup>32</sup> Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 189-190; GS 25; *Documento de Santo Domingo* 279; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA Y LA FE, 26 y 27; RM 15; TMA 2.

<sup>33</sup> Cfr. GS 16; además VS 57, 65, 35; EV 24, 4, 69.

personales, manifiesta la diversidad que nos enriquece con diversas visiones. El oído atento y el respeto profundo marcan la actitud del cristiano hacia su prójimo. No es la renuncia a la propia conciencia, sino la acogida fraterna que busca entender las razones del otro para, con humildad, tratar de encontrar la verdad que a todos nos llama, la actitud que debe distinguir al cristiano<sup>34</sup>.

En el cuidado por nuestra propia conciencia y en el respeto por la ajena, estamos haciendo realidad la dignidad humana a la que alude el texto citado.

### 3.- *La bondad fundamental del hombre*

En este apartado veremos primero la importancia social de definir el punto de la bondad o maldad del hombre, ya que permite situar mejor la importancia de la discusión al respecto.

La filosofía social, si así podemos llamarla, que sustenta cada uno de los regímenes políticos en los que nos corresponde vivir tiene siempre, al menos implícitamente, una posición respecto de la bondad o maldad del hombre y, en consecuencia, hace un diseño estructural y funcional en base a ese supuesto.

Si la respuesta es que el hombre es definido por la maldad, la sociedad se configurará en forma restrictiva y autoritaria, de forma tal de tener los medios y la legitimidad para forzarlo a la bondad. En otras palabras, lo anula para moldearlo<sup>35</sup>. Este supuesto es claramente percible en los regímenes totalitarios, cualquiera sea su signo ideológico. En ellos prima la razón de Estado por sobre las subjetividades y la diversidad. También es claramente percible en los fundamentalismos e integristas de carácter religioso que se afirman en verdades de fe, para configurar desde allí modelos de sociedad<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Sobre las situaciones de particular dolor o sufrimiento que condicionan la conciencia es particularmente aclaratorio el 11 de EV y el 18 de la misma: «Estas circunstancias pueden atenuar incluso notablemente la responsabilidad subjetiva y la consiguiente culpabilidad de quienes hacen estas opciones en sí moralmente malas».

<sup>35</sup> Cfr. CA 13.

<sup>36</sup> La Iglesia reconoce explícitamente que no tiene modelos de sociedad o de aspectos de la vida social en CA 43: «La Iglesia no tiene modelos que proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas

Si la respuesta afirma la bondad del hombre, podemos encontrar con una sociedad respetuosa de los derechos y deberes de cada sujeto y, por lo tanto, participativa en cuanto abierta a aceptar la diversidad que surge al construirse desde el hombre. Se acepta la legítima autonomía que nace de la conciencia-inteligencia y de la libertad-voluntad<sup>37</sup>, permitiendo que el hombre se vincule como opción porque le ha dejado los espacios no definidos de que hablábamos anteriormente. Las relaciones son de mutua confianza.

Sin embargo, una posición extrema respecto de la bondad del hombre puede llevar también a una desconfianza respecto del rol que juegan los demás en nuestras propias vidas. Es la posición extrema de J.J. ROUSSEAU en su obra *Emilio*, donde llega a afirmar que es la sociedad la que corrompe al hombre<sup>38</sup>. En el otro extremo podemos ubicar el pensamiento de THOMAS HOBBS, que apoya la idea de un gobierno absoluto, expresada especialmente en el *Leviatán*. Con posterioridad otras doctrinas político-ideológicas de diferentes tendencias han coincidido en la instauración de gobiernos fuertes que dejan escasos márgenes a la acción individual.

La Iglesia, a partir de la revelación, tiene una respuesta que afirma la bondad fundamental del hombre, pero que al mismo tiempo reconoce que él es capaz de maldad<sup>39</sup>. De aquí que si bien cualquier sociedad debe

---

situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí». También se encuentra una similar explicitación en SRS 41: «La Iglesia no tiene *soluciones técnicas* que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal, como ya lo afirmó el Papa Pablo VI, en su Encíclica. En efecto, no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo».

<sup>37</sup> Cfr. CA 11; CFL 42; VS 36, 39, 40, 41; TMA 20.

<sup>38</sup> Cfr. MARITAIN, *o.c.*, 27: «El verdadero sentido de la teoría de Rousseau está en tener al hombre por naturalmente santo (...) El mal viene de las trabas de la educación y de la civilización, de la reflexión y del artificio»; LEEP, *o.c.*, 36, se refiere al punto calificándolo «un ser fundamentalmente doble y ambiguo», que para ser no puede resignarse a su propio mal.

<sup>39</sup> Cfr. GS 13: «Cuando (el hombre) examina su corazón, comprueba su inclinación al mal»; ES cap. III: «No cede sin embargo ni a la ilusión de la bondad natural del hombre como si se bastase y no necesitase ninguna otra cosa sino de ser dejado libre para abandonarse arbitrariamente, ni a la desesperada resignación de la corrupción incurable de la humana naturaleza»; RH 14: «En su continua inclinación al pecado y a la vez en su continua aspiración a la verdad, al bien, a la belleza, a la

tener mecanismos precautorios frente a la posibilidad de que surja la maldad, también debe proveer las necesarias garantías al acceso a la participación y a la responsabilidad de sus miembros.

#### 4.- Ordenado a la felicidad. Presencia del sufrimiento

El hombre ha sido creado para ser feliz, y es en torno a la búsqueda de esta felicidad que gira toda su vida, dándole sentido a su existir, a su actuar y a su amar<sup>40</sup>. El encontrar una razón al menos para ser

---

justicia, al amor»; CA 25: «El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal»; SRS 47: «La Iglesia tiene también confianza en el hombre, aun conociendo la maldad de que es capaz, porque sabe bien -no obstante el pecado heredado y el que cada uno puede cometer- que hay en la persona humana suficientes cualidades y energías, y hay una "bondad" fundamental, porque es imagen de su Creador»; VS 1; EV 8: «Le reprende (a Caín) recordándole su libertad frente al mal: el hombre no está predestinado al mal»; Documento de Santo Domingo 9. Entre los autores de inspiración cristiana, cfr. RUIZ DE LA PEÑA, o.c., 220: «Contra los varios dualismos a lo largo de su historia, la fe cristiana ha sostenido siempre que lo material y lo temporal no son ni mera apariencia ni subproducto degenerado de un principio malo»; MARITAIN, o.c., 18, 22, 28-29 hace un recorrido histórico desde la Edad Media hasta el Renacimiento y la Reforma, pasando por el protestantismo para descubrir el origen de algunas concepciones actuales sobre la bondad o maldad del hombre; LEEP, o.c., 72, se refiere a la polémica del cristianismo con las corrientes de pensamiento que afirman la bondad natural del hombre, entendiendo ésta como no fallida.

<sup>40</sup> La felicidad como propósito y finalidad de la creación, y como tarea que compromete a los hombres particularmente considerados, y por lo tanto también a la Iglesia, puede verse en SRS 41: «Pero la Iglesia es "experta en humanidad", y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades, en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, que es posible en este mundo»; también GS 18: «la Revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre»; también VS 72 que asocia la felicidad plena y perfecta a la ordenación del hombre hacia el bien supremo: Dios; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: "Algunas cuestiones actuales de escatología", Teología y Vida 33 (1992) 207: «La diferencia fundamental entre (los) hombres y aquellas otras creaturas se manifiesta en el apetito innato de felicidad que hace que el hombre rechace y deteste la idea de una total destrucción de su persona»; I. LARRAÑAGA, *Del sufrimiento a la paz. Hacia una liberación interior*. Santiago de Chile, 1993, 13-14, resalta como condición para hacer felices a los demás el ser feliz uno mismo; ARNAÍZ, o.c., 300: «Nuestra experiencia nos confirma que no se obra humanamente más que cuando se persigue un fin. Mejor aún, se obra mucho y bien cuando se persigue la felicidad»

feliz le da sentido a la vida, permite integrar nuestras acciones para que, en su pluralidad y diversidad, no sean motivo de fragmentación, sino de unidad en el ser que las realiza.

La felicidad puede ser definida como esa disposición del ánimo que acompaña y sigue a la realización cuando ésta es realizada con esperanza<sup>41</sup>. Enmarcada dentro de la esperanza, la felicidad adquiere el carácter de proyecto, como realización nunca acabada y siempre por conseguir. El hombre, creado para ser feliz, para la felicidad sin fin, tiene la obligación de serlo, es decir, tiene que hacerse feliz ya que la felicidad no es pasividad, sino el logro acompañado por la esperanza. Si yo soy feliz podré hacer feliz a los demás. Nuevamente nos encontramos con la dinámica que comienza en nuestro ser personal (tal como lo vimos respecto del amar y del perdonar).

La primera pregunta que nos surge es respecto de si es posible la felicidad<sup>42</sup>. Ya dijimos que la felicidad es un proceso que nos hace estar en constante búsqueda de ella, porque nunca llegamos a poseerla en esta vida en forma definitiva<sup>43</sup>. Hay en ella algo de lo efímero, de lo precario que es nuestra propia vida y la vida de los demás. Siempre que la logramos estamos en riesgo de perderla. En este sentido la felicidad que podemos alcanzar y disfrutar en esta vida es de carácter relativo, ya que, para el creyente, la plenitud y lo definitivo de ella lo alcanzamos en la "otra" vida<sup>44</sup>.

La Iglesia, desde su misión religiosa, apoya a los hombres en la búsqueda de la felicidad en los diversos ámbitos en que ésta se realiza<sup>45</sup>, consciente de que los logros de felicidad que podemos alcanzar durante nuestra existencia son preludio, anticipación, que nos permitirán alcanzar la felicidad plena y definitiva en el Reino de Dios.

La felicidad perfecta a la que aspiramos tiene, entonces, raíces religiosas ya que Dios es la única bondad absoluta<sup>46</sup>. Siendo El el bien por

<sup>41</sup> Cfr. ARNAÍZ, *o.c.*, 261.

<sup>42</sup> Cfr. ARNAÍZ, *o.c.*, 260.

<sup>43</sup> Cfr. LEEP, *o.c.*, 35, se refiere a la felicidad como sinónimo de "realización", no de lo ya realizado, destacando con ello el carácter transitorio o precario de la felicidad.

<sup>44</sup> Cfr. GS 18.

<sup>45</sup> Cfr. SRS 41.

<sup>46</sup> Cfr. VS 72.

autonomasia, una vez alcanzado ya no hay más necesidad de búsqueda. La plenitud de la vida se encuentra en el amor a El.

Por otra parte la felicidad, tanto en esta vida como en la del Reino, tiene una correspondencia con las acciones moralmente buenas que realizamos en esta vida, siendo buenas aquellas que corresponden con la verdad de nuestro ser y de la voluntad de Dios que nos llamó a la existencia<sup>47</sup>.

#### a) El sufrimiento

Frente a esta afirmación respecto de la vocación del hombre a la felicidad, surge una segunda interrogante que nos hace mirar con perplejidad nuestra existencia: por qué el dolor y el sufrimiento, por qué la presencia de la muerte que nos angustia.

Lo primero que debemos hacer es distinguir entre el dolor y el sufrimiento<sup>48</sup>. Hay dolores que no nos hacen sufrir y hay sufrimientos que no tienen un dolor que los cause. En el primero de los casos están, por ejemplo, los dolores de parto; entre los segundos, sufrimiento sin dolor, están las angustias frente a lo probable.

El sufrimiento, acompañado o no por el dolor, parece ser un componente esencial a la naturaleza del hombre, ya que siempre lo acompaña<sup>49</sup>. El sufrimiento, al revés del dolor, es siempre subjetivo y, por lo tanto, inefable e intransferible<sup>50</sup>. El dolor puede ser medido (se habla de "umbrales de dolor") y tiene, normalmente, una causa objetiva que lo provoca y, por lo tanto, puede ser tratado, generalmente, por medios objetivos. De ello da cuenta la medicina. El sufrimiento, por su parte, es

<sup>47</sup> Cfr. VS 10 y 72; ARNAÍZ, *o.c.*, 262 y 304 se refiere al bien como el deber ser que debe hacerse.

<sup>48</sup> Cfr. SD 5 y 6.

<sup>49</sup> Cfr. SD 2 y 16; LARRAÑAGA, *o.c.*, 15 se refiere a la felicidad como el sufrir menos; J. LÓPEZ MORENO: "El dolor y el sufrimiento", *Teología y Vida* 35 (1994) 49, coincide en señalar que el dolor y el sufrimiento conforman una vivencia obligatoria de la raza humana; *Ibid* 50-51, se refiere a la huida del dolor y el sufrimiento propios, y al desconocimiento del ajeno, como característica de la sociedad occidental.

<sup>50</sup> Cfr. SD 5, se hace referencia a la dimensión subjetiva del sufrimiento, pero no se hace una distinción explícita entre el dolor y el sufrimiento; LÓPEZ, *o.c.*, 49-50, distingue entre el dolor biológico y el sufrimiento moral, entendiendo éste como «un desgarrar de la íntima coherencia interior del hombre, que hace patente crudamente el enigma de la existencia e invita a reflexionar sobre ella»; ARNAÍZ, *o.c.*, 252, se refiere al sufrimiento como pérdida.

esencialmente subjetivo y de allí su característica de no ser transferible. Lo que hace sufrir a alguien, a otro no. En cambio el dolor, por ejemplo, de un cólico renal, no hace diferencia entre un sujeto y otro.

El hombre sufre cuando experimenta cualquier mal<sup>51</sup>. La presencia del mal, en cuanto coarta su deseo de felicidad sin límites, tiene entonces un propósito al manifestar la profundidad de su ser, de su deseo de superarse a sí mismo, que no encuentra satisfacción en la felicidad relativa que es posible en esta vida<sup>52</sup>. El sufrimiento lanza al hombre hacia la búsqueda del Absoluto, donde ya el sufrimiento no tendrá lugar.

Volvamos un momento hacia un punto recién enunciado: ¿por qué el mal en el mundo? La pregunta, nacida de la constatación experiencial de nuestros límites y de la distorsión del bien, de ser privado constantemente del bien y de la felicidad que creía haber alcanzado, provoca desconcierto y desconfianza hacia Dios y, algunas veces, hasta su negación, pues razona que no puede haber un Dios que quiera hacer sufrir a sus criaturas<sup>53</sup>. En esta actitud se busca la explicación del mal en la dirección incorrecta, pues se mira hacia Dios y no al hombre como causante del mal-sufrimiento<sup>54</sup>. Evidentemente que quien nos creó para la felicidad no puede, al mismo

<sup>51</sup> Cfr. SD 7; ARNAÍZ, *o.c.*, 254.

<sup>52</sup> Cfr. SD 2; ARNAÍZ, *o.c.*, 252, no sólo reconoce como elemento imprescindible para elaborar una antropología cristiana la presencia del sufrimiento, sino que se hace necesaria «la lucha contra ese mal. Hay que soportarlo, pero no aceptarlo ni tolerarlo (al modo estoico)».

<sup>53</sup> Ante la perplejidad del mal el hombre desconoce a Dios y se erige a sí mismo como responsable de su desaparición, cfr. EV 15: «en el conjunto del horizonte cultural no deja de influir también una especie de actitud prometeica del hombre que, de este modo, se cree señor de la vida y de la muerte porque decide sobre ellas, cuando en realidad es derrotado y aplastado por una muerte cerrada irremediablemente a toda perspectiva de sentido y esperanza...»

<sup>54</sup> Cfr. SD 9; *Santo Tomás, Cuestiones disputadas acerca de lo malo*. Santiago de Chile, 1994; traducción, introducción, comentarios y notas de HUMBERTO GIANNINI y MARÍA ISABEL FLISFISCH; El Aquinate trata el tema del mal desde la pregunta por su consistencia y en su relación con “lo bueno”; J. MARITAIN, *Y Dios permite el mal*. Madrid 1967, aborda el tema desde distinciones semánticas entre “permitir”, “querer”, “causar” y “admitir” para referirse a la “iniciencia de Dios” respecto del mal; DE SAHAGÚN, *o.c.*, 267-281, postula la no consistencia del mal, no se refiere al Maligno, sino la existencia de la maldad en cuanto ejercida por el hombre. Se extiende sobre el origen del mal, no radicado en Dios o en su voluntad, sino en la necesidad de un mundo no perfecto, sino finito.

tiempo, introducir el mal en la vida de su creatura, pero la creatura misma en el uso de su libertad puede, y de hecho así ocurre, introducir el mal<sup>55</sup>.

Una primera respuesta, incorrecta en esta perspectiva, es que el mal es castigo por el pecado y, en consecuencia se trataría de un "mal justificado". Este tipo de respuesta es el que encontramos entre los amigos de Job<sup>56</sup> o en aquellos que interrogan a Jesús sobre quién pecó, si el ciego o sus padres (cfr. Jn 9,1).

La respuesta del creyente es que si bien el sufrimiento tiene un sentido de expiación, lo es en tanto cada pecado es un acto suicida<sup>57</sup>, en cuanto siempre revierte sobre el hombre mismo desgarrándolo interiormente, provocando la culpa. Sin embargo, no todo sufrimiento es consecuencia de la culpa ya que, como en el caso de Job, tiene un carácter de prueba y de camino de purificación<sup>58</sup>. En este sentido el sufrimiento es ocasión de conversión, de reconstruir el bien en el mismo sujeto que sufre a través de la penitencia, de ese encuentro en profundidad con uno mismo y con Dios<sup>59</sup>.

### 5.- Ser que se pregunta

Experimentar la finitud, el dolor, así como el amor, la alegría, el sentirse vivo como el tener la experiencia previa de la muerte<sup>60</sup>, hace que el hombre se pregunte sobre sí mismo y sobre su lugar en la creación<sup>61</sup>. Ante el preguntar, el hombre llega a constatar el punto en que es capaz de formular la pregunta, pero al mismo tiempo no es capaz de formular la respuesta adecuada. En este sentido, del mismo modo que la vida no es

<sup>55</sup> Cfr. EV 8; LÓPEZ, o.c., 52-53.

<sup>56</sup> Cfr. SD 10 y 11.

<sup>57</sup> Cfr. RP 15; SD 15.

<sup>58</sup> Cfr. SD 11; LÓPEZ, o.c., 52 ve que «el amor, en su itinerario de crecimiento y de ascenso humano, conlleva una cuota de sufrimientos mayores y menores».

<sup>59</sup> Cfr. SD 12; LAÍN ENTRALGO o.c., 15-16.

<sup>60</sup> Cfr. GEVAERT, o.c., 21, el preguntar se refiere a una dimensión que «supera por todas partes los límites restringidos de la existencia personal e histórica»; CORETH, o.c., 20-30: «Sólo el hombre se encuentra inmerso en la posibilidad y necesidad de preguntar. Es el distintivo peculiar de su forma de ser».

<sup>61</sup> Cfr. GEVAERT, o.c., 21.

autofundante, tampoco lo es su capacidad de respuesta<sup>62</sup>. El hombre encuentra su propio límite ante las preguntas últimas que formula.

Otras preguntas que acucian al hombre dicen referencia con su entorno y con la evolución presente del mundo. Curiosamente este preguntar no es sólo curiosidad, sino también expresión de miedo y temor frente a sus propios avances científicos y tecnológicos<sup>63</sup>.

El preguntar entonces se vuelve una actividad que preocupa, por lo mismo no siempre es debidamente atendida por la angustia que genera, y, sin embargo, una actividad que no puede evitar: «Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación»<sup>64</sup>.

En algunos casos ignorando la pregunta, en otros casos los hombres sacralizan las respuestas para evitar el esfuerzo y la angustia. Si los hombres tienen respuestas es que en algún momento se hicieron las preguntas correspondientes. El que hayamos olvidado las preguntas para quedarnos sólo con las respuestas indica que las soluciones o las respuestas tuvieron tal valor que las hemos integrado a la cultura. Sin embargo, siempre seremos urgidos a volver a las preguntas para ver con nuevos ojos las respuestas que hemos ritualizado.

El conocer otras respuestas a las mismas interrogantes, que cada generación y cada hombre vuelve a hacerse, no constituye la respuesta personal que cada uno de nosotros necesita. Las respuestas de otros hombres, pensadores, filósofos, santos, nos dan pistas, valiosas, pero no llegan a constituir por sí solas la respuesta que necesitamos. Ningún hombre está eximido de tener que elaborar sus propias respuestas, sus propias opciones<sup>65</sup>. El que los adultos de una sociedad ya sepan cómo caminar, no exime a los infantes de tener que pasar por el mismo proceso de aprender a caminar.

<sup>62</sup> Cfr. GEVAERT, *o.c.*, 19-21; CORETH, *o.c.*, 29-32.

<sup>63</sup> Cfr. GS 3.

<sup>64</sup> PP 20.

<sup>65</sup> Cfr. GEVAERT, *o.c.*, 19; CORETH, *o.c.*, 32.

Para la sociedad, el que cada generación deba volver a repensar y cuestionar las respuestas que le dan certezas, tiene un costo en esfuerzo y en reconocer en sus respuestas la precariedad que le es propia. La tentación de sacralizar las respuestas, para garantizar la estabilidad, más bien suele tener el efecto de rigidizarla y así exponerla a no tener capacidad de respuesta frente a los nuevos desafíos que debe enfrentar ineludiblemente.

Sobre las consecuencias religiosas del preguntar y buscar respuestas volveremos un poco más adelante, cuando veamos la afirmación que el hombre es un ser religioso.

## 6.- Ser concreto

Nuestra cultura, y las corrientes filosóficas que la han ido conformando, nos han dejado como legado una fuerte tentación de pensar al hombre en sus rasgos universales, esenciales, depurados de toda contingencia<sup>66</sup>. Más que pensar en personas, pensamos en la humanidad como abstracción. Ello nos lleva a desvincularnos de los rostros que son nuestro prójimo para tratar de relacionarnos con un hombre que no tiene consistencia efectiva<sup>67</sup>.

La esperanza del Reino definitivo que alienta al creyente, especialmente al cristiano, no puede ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta<sup>68</sup>. Ahondando en esta afirmación surge la preocupación de la Iglesia por la participación de los laicos en el mundo de la política. Al respecto pueden

<sup>66</sup> Cfr. LEEP, *o.c.*, 12, atribuye este solipsismo a una reacción contra la exteriorización superficial del ser humano, contra un sociologismo que deposita la fe en las estructuras económicas; RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 25 y 113, analiza el concepto de hombre en el Antiguo Testamento y la reaparición de esta visión en el Concilio Vaticano II; A. GELIN, *El hombre según la Biblia*, Madrid 1966, es una excelente exposición sobre el concepto de hombre en el Antiguo y Nuevo Testamento; LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 84; CORETH, *o.c.*, 16, 206 y 208, se refiere a la valorización de la corporalidad en su función de ser mediación; GUERRA, *o.c.*, 31: «Los hombres no son abstracciones ni ideas universales, si bien éstas se desbordan de algún modo sobre los seres vivos y sobre su realización histórica»

<sup>67</sup> Cfr. GEVAERT, *o.c.*, en el capítulo II, *Ser hombre significa ser con los demás*, toma el concepto de "epifanía del rostro" de LEVINAS para desarrollar su propio pensamiento.

<sup>68</sup> Cfr. SRS 48.

revisarse los textos del Magisterio Pontificio reciente, los que son analizados en el capítulo quinto de este trabajo. En todos ellos se resalta la necesidad de comprometerse en la vida política como un servicio realizado en la línea de la caridad cristiana<sup>69</sup>.

Al referirnos, según el pensamiento de la Iglesia, al hombre concreto, estamos afirmando que no se trata de una abstracción, sino del hombre real, concreto e histórico, se trata también de cada hombre, porque a cada uno llega el misterio de la redención<sup>70</sup>. Al afirmar lo anterior, se reconoce que en su realidad concreta todo hombre es al mismo tiempo universal (en cuanto pertenece al género humano) y al mismo tiempo singular, único e irrepetible en su ser y existir<sup>71</sup>.

Cada hombre tiene su propia historia tejida de numerosos lazos, contactos, situaciones y estructuras sociales que lo unen a otros hombres<sup>72</sup>. La diversidad y la pluralidad, junto con la igualdad, son connotaciones inherentes a su condición de ser concreto<sup>73</sup>. Ellas son reconocibles y a ellas debe atender la evangelización si realmente quiere ser significativa en la vida de los hombres concretos<sup>74</sup>.

## 7.- *Ser situado, ser histórico*

La existencia humana se desarrolla, como lo hemos visto al referirnos a la muerte, en una situación de temporalidad y de espacialidad.

Aclaremos respecto del tiempo que éste es transcurso, es un "avanzar hacia", una dimensión propiamente creatural, ya que para Dios no hay tiempo porque no necesita transcurrir para llegar a ser. Diferente es

<sup>69</sup> Cfr. *GS*, capítulos II, III, IV, V; *EN* 29, 31, 36, 70; *CFL* 2, 16, 17, 42; *OA* 24; *CA* 3 y 25; *SRS* 35; *CEC* 889; *VS* 98; *TMA* 46; *EV* 87 y 90.

<sup>70</sup> Cfr. *CA* 53; *RH* 13; *Documento de Puebla* 74 y 187; MORANDÉ, *o.c.*, 118, se refiere a la encarnación de Jesús como el anuncio de la Iglesia.

<sup>71</sup> Cfr. *VS* 51; *CFL* 28.

<sup>72</sup> Cfr. *RH* 14; G. HAEFFNER, *Antropología filosófica*. Barcelona 1986, 194: «la autoaceptación tiene, por tanto, la normalidad de la aceptación de un otro, de modo que éste puede estar en mí como él en sí mismo»; MORANDÉ, *idem*.

<sup>73</sup> Cfr. *Documento de Puebla* 335.

<sup>74</sup> Cfr. *EN* 29; CORETH, *o.c.*, 40: «No podemos saltar por encima de nosotros mismos. Desde nuestra existencia concreta no podemos reflejarnos hacia afuera en un puro "yo pienso". Siempre cargaremos con nosotros mismos: con nuestra situación histórica, nuestra concreta experiencia de nosotros y del mundo».

para el hombre que no recibe todo aquello que le es necesario para ser de una sola vez y debe transcurrir a través de un proceso para llegar a ser.

El hombre no solamente vive "en" el tiempo, el hombre "es" temporal<sup>75</sup>. Esta temporalidad lo hace ser histórico, con un pasado que condiciona su presente y lo hace proyectarse hacia el futuro<sup>76</sup>, con todos los elementos que la temporalidad implica para la vida de la persona.

En sus distintas concepciones, el tiempo ha tenido formulaciones que van desde la linealidad a la circularidad, pasando por lo helicoidal, y distintas sensibilidades por parte de los hombres que lo viven, lento o rápido, joven o viejo, masculino o femenino. La concepción del tiempo le permite a los hombres interpretar mejor los hechos concretos en base al contexto temporal. No es lo mismo una concepción lineal, propia por ejemplo de la modernidad, que una concepción cíclica, propia de los tiempos religiosos<sup>77</sup>. Ambos modos generan interpretaciones y expectativas de futuro radicalmente diferentes.

El hombre no se conforma con un devenir temporal. De alguna manera quiere tener ingerencia en su decurso<sup>78</sup>. Los grandes ciclos naturales no le son suficientes, necesita de una medición más fina que le permita optimizar su acción; para ello, desde antiguo, buscó tener los

<sup>75</sup> Cfr. CFL 3; VS 51 y 96, los textos referidos enfatizan que la única posibilidad de vivir del hombre es en la historia; ALFARO, *o.c.*, 202, lo biológico, lo natural, el mundo, no se puede pasar por alto si se quiere comprender al hombre; RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 92-93, 100, 134-143, se refiere tanto a la unidad psicomática como a "ser-en-el-mundo" y "ser-en-el-tiempo", distinguiendo el "ser-en" del "estar-en"; LEEP, *o.c.*, 42, distingue la inmutabilidad de Dios (eternidad) del devenir humano (tiempo- historia).

<sup>76</sup> Cfr. ALFARO, *o.c.*, 255 y 258, marca la participación activa de cada hombre en la creación y el descubrimiento del porvenir, en una «tensión dialéctica de continuidad-discontinuidad entre el pasado, el presente y el futuro (lo devenido, lo deveniente, lo por-venir)»; J. SAN MARTÍN, *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*. Estella (Navarra) 1995, 230-233, se aboca a las concepciones de tiempo cíclico y lineal y sus consecuencias sobre los comportamientos sociales.

<sup>77</sup> Sobre la importancia de la concepción del tiempo para los cristianos, cfr. TMA 10; CORETH, *o.c.*, 234, la iluminación de la historia de la salvación impide que la historia humana sea «dominada por el hado de una necesidad ciega».

<sup>78</sup> Cfr. ALFARO, *o.c.*, 256, une la interrogante sobre el futuro a la escatología: para comprender el presente se hace necesaria la búsqueda de sentido en el porvenir; LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 86, habla de la realidad histórica como "poseíble", de ahí «la fruición de investigar y entender»; CORETH, *o.c.*, 243: «La historia apunta hacia una plenitud de sentido trascendente».

instrumentos que le permitieran coordinar su acción con la de otros en lapsos más finos que le permitieran ganancias de él. El reloj, en cualquiera de sus formas, es el instrumento que dentro de la cotidianeidad permite un uso más eficiente del tiempo como bien escaso.

Para el cristiano, la temporalidad es un constitutivo de su ser como tal. El cristianismo es una Historia de Salvación que, sin identificarse con la historia temporal-humana, tampoco se desliga de ella, sino que actúa en ella<sup>79</sup>. El cristiano, en su ser más íntimo de cristiano, es un ser histórico. Como tal vive la salvación en una constante tensión del presente, que depende para su entendimiento del pasado, y para su esperanza del futuro.

Con esto volvemos a la idea original de seres situados, en tanto no somos sujetos aislados que toman sus decisiones fuera de la historia, sino dentro de ella. Cada hombre es deudor de un pasado histórico y su compromiso personal incluye también el presente y el futuro de sus semejantes<sup>80</sup>.

El estar situado en el mundo no es sólo un dato exterior o ambiental para el hombre, sino que es una realidad que, para el creyente, se plenifica en su significado cuando se una a Jesucristo: «De este modo, el ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente una realidad teológica y eclesial»<sup>81</sup>. «La voz del Señor también pasa a través de la vicisitudes históricas de la Iglesia y de la humanidad... Es necesario entonces mirar cara a cara este mundo nuestro con sus valores y problemas, sus inquietudes y esperanzas, sus conquistas y derrotas: un mundo cuyas situaciones económicas, sociales, políticas y culturales presentan problemas y dificultades más graves respecto a aquél que se describía en el Concilio en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. De todas maneras esta es la viña, y éste es el campo en que los fieles laicos están llamados a vivir su misión»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Cfr. *EN* 29; *CFL* 3; RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 220: «El mundo no es mero escenario de la historia de la salvación; también él queda tocado por la gracia de Cristo (Rom 8,19-22)».

<sup>80</sup> Cfr. *LE* 4, 6, 9, 12; ALFARO, *o.c.*, 255 y 257, ningún hombre está excluido de participar en la construcción de la historia, en la transformación de la naturaleza; HAEFFNER, *o.c.*, 100.

<sup>81</sup> *CFL* 15.

<sup>82</sup> *Ibid.* 3.

Esta condición de estar situado implica otras dos características de nuestro existir<sup>83</sup>; una de ellas nos da cuenta de un dato que se nos torna ineludible y la otra nos habla de una finalidad escatológica, al mismo tiempo que mundana, de nuestra existencia.

El primer dato nos llama a mirar que nuestra existencia no transcurre en soledad, sino con otros. Ser hombre es ser con los demás. Aún cuando culturalmente tenemos la fuerte tentación de mirar nuestras vidas en una total autonomía, fruto de una emancipación mal entendida, los demás irrumpen en nuestras vidas, y cada uno de nosotros en la vida de los demás, para mostrarnos la radical indigencia en que quedamos cuando prescindimos del "otro". Nuestra vida cobra sentido en esa sintaxis que se produce en el encuentro con cada semejante: «Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas. Pero para que estos lazos sean posibles, cada uno personalmente debe ser auténtico»<sup>84</sup>.

El dato escatológico dice relación con que nuestra existencia situada tiene por finalidad la soberanía del hombre y el dominio del mundo. Por una parte se trata de darle un sentido a nuestro actuar, especialmente en lo referido al trabajo, para que este actuar manifieste en el hombre concreto que es imagen y semejanza de Dios, capaz de decidir para el bien de las cosas y de los seres confiados a su cuidado. En el cumplimiento del mandato de someter y dominar se refleja la acción misma del Creador que no es arbitrario, sino que permite y busca el florecimiento de cada ser. La soberanía del hombre sobre el universo que le es confiado es, en cierto modo, la soberanía sobre el hombre mismo<sup>85</sup>: «Este proceso (de dominio) es, al mismo tiempo universal: abarca a todos los hombres, a cada generación, a cada fase del desarrollo económico y

<sup>83</sup> Cfr. ARNAÍZ, *o.c.*, 281-283; HAEFFNER, *o.c.*, 52; LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 84-87, asocia la situación con la realidad (resistente, asombrosa, inteligible, misterio y problema); LEEP, *o.c.*, 10 y 24; CORETH, *o.c.*, 85.

<sup>84</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA Y LA FE, *o.c.*, 26; GEVAERT, *o.c.*, 44; ARNAÍZ, *o.c.*, 282-283; ALFARO, *o.c.*, 258, pone la continuidad histórica en la intersubjetividad que nos comunica, no en la sucesión de instantes discontinuos; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o.c.*, 199.

<sup>85</sup> Cfr. VS 38.

cultural, y a la vez es un proceso que actúa en cada hombre, en cada sujeto humano consciente. Todos y cada uno, en una justa medida y en un número incalculable de formas, toman parte en este gigantesco proceso, mediante el cual el hombre "somete la tierra" con su trabajo»<sup>86</sup>.

### III- A modo de síntesis: la centralidad del hombre y sus dimensiones fundamentales

En este recorrido sobre algunas de las características que resaltan al querer acercarse al hombre desde la perspectiva y misión de la Iglesia, aparece con fuerza la centralidad del hombre tanto en la misión eclesial<sup>87</sup>, como la consideración preeminente de él en el diseño y funcionamiento de las estructuras sociales<sup>88</sup>.

Para finalizar mi exposición hago mención de tres dimensiones fundamentales del hombre<sup>89</sup>: la religiosidad, la cultura y la política. Por dos razones opté por la designación de dimensiones; por una parte el que un documento del Magisterio les diera esa denominación y, por otra, porque me parece que expresan mejor aquello que no está dado, sino que requiere de un camino de exploración, búsqueda y construcción. Son, de algún modo los espacios en que el hombre adquiere su propia dimensión y que, desde este punto de vista nos plantean desafíos en cuanto somos Iglesia. La religiosidad en cuanto búsqueda de sentido y significado, la cultura en cuanto identidad y la política en cuanto responsabilidad y solidaridad.

El primer desafío, y tal vez el que más nos urge, es el que tiene relación con el sentido. Si bien para las dimensiones de la cultura y la

<sup>86</sup> LE 4; CA 25.

<sup>87</sup> Cfr. GS 3; CA 11, 53 a 62; SRS 1; CFL 37; LE 1.

<sup>88</sup> Cfr. GS 63-64 (sobre las estructuras económicas); CA 46 (sobre la política); cfr. ALFARO, *o.c.*, 206: «Es la subjetividad la que hace de los seres del mundo objetos, realidades que están ante un sujeto y por eso se manifiestan. La objetivación surge del encuentro del sujeto humano con las cosas del mundo, pero su matriz originaria es la subjetividad humana que confiere forma a los contenidos de las sensaciones»; RUÍZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 178; MARITAIN, *o.c.*, 18; CORETH, *o.c.*, 55-56.

<sup>89</sup> Cfr. EV 23; en esta encíclica JUAN PABLO II se refiere al olvido, en el mundo contemporáneo, de las dimensiones más profundas del hombre: relacionales, espirituales y las religiosas.

política la autonomía propia del quehacer del hombre deja en una posición de orientadora a la Iglesia y debe confiar en la responsabilidad de los hombres, sin embargo en lo que a dar sentido a la vida se refiere, encuentra una tarea que no puede eludir.

La pregunta sobre el significado último de la existencia humana se vincula con la necesidad de aclarar y comprender el fundamento del ser y el puesto del hombre en el universo<sup>90</sup>. En esta respuesta espera encontrar la inteligibilidad, el sentido que le permita empeñar su libertad y su ser en el compromiso. Darle sentido a la vida significa adquirir compromiso en la existencia personal y comunitaria. En alguna forma podemos entender que la pregunta sobre el sentido es la antesala por la pregunta religiosa en sí.

Con toda propiedad podemos afirmar que la pregunta sobre el hombre es también una pregunta sobre Dios y, a la inversa, el preguntar por Dios es preguntar desde la inquietud del hombre<sup>91</sup>. Ambas preguntas se muestran como problema para la inteligencia y tarea para la libertad. No nos preguntamos respecto de Dios, sino desde nuestra condición de hombres, del mismo modo que el niño pregunta por su origen a quien le dio origen.

La ya tradicional separación antagónica entre los conceptos de antropocentrismo y teocentrismo ha viciado la discusión y el avance respecto de la antropología. No son dos conceptos contrapuestos que no acepten la complementariedad, sino que se unen de manera orgánica y profunda en la vivencia y la experiencia de cada hombre<sup>92</sup>. JUAN PABLO II,

<sup>90</sup> Cfr. GEVAERT, *o.c.*, 21.

<sup>91</sup> Cfr. ALFARO, *o.c.*, 17-27 y 271-273, el "por qué" y el "para qué" cuestionan radicalmente al hombre en su tarea de "dar sentido" a su propia vida, con lo cual esta última se posiciona como la cuestión fundante de todas las otras preguntas pero, al mismo tiempo, le muestra que «la existencia humana no es autofundante, sino esencialmente referida hacia un más allá de sí misma; esto le lleva a plantearse la cuestión de Dios, que lleva impresa en sus estructuras»; RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 9, resalta cómo para la fe cristiana la pregunta sobre el hombre es crucial, ya que el Dios en el que cree es un "Dios humanado"; HAEFFNER, *o.c.*, 187, el preguntar no es sólo satisfacción intelectual sino "cumplimiento supremo"; LAÍN ENTRALGO, *o.c.*, 88-93, la pregunta del hombre lo deja ante su propia finitud, incapaz de cumplir cabalmente su proyecto; LEEP, *o.c.*, 26; 41; 153-158, la existencia "auténtica" es aquella que se pregunta, exponiéndose al riesgo, «nada en nuestra existencia esta "prescrito", no hay determinismo en la salvación ni en la perdición».

<sup>92</sup> Cfr. DM 1.

rescatando un concepto casi en el olvido, propone como vía de solución la "teonomía" para superar la acusación respecto de que la presencia de Dios genera una antropología y una moral heterónomas, donde se niega la libertad del hombre, para rescatar que la libre obediencia del hombre a la voluntad de Dios lo hacen partícipe de su sabiduría y providencia<sup>93</sup>. Para el creyente la fe no es negación de su inmanencia y la autonomía que ella tiene, sino la afirmación de que la salvación, desbordando todos los límites de la inmanencia, empieza en esta vida y culmina en la eternidad<sup>94</sup> **v**

---

<sup>93</sup> Cfr. VS 41.

<sup>94</sup> Cfr. EN 27-28.