
LA IMAGEN DEL HOMBRE EN PUEBLA

—Su marco referencial para una antropología—

Jaime Hoyos Vásquez, S.J.*

1. TEOLOGIA, PASTORAL E IMAGEN DEL HOMBRE

Antes de explicitar algunos de los elementos claves en la manera como Puebla concibe al hombre, queremos presentar una tesis que nos parece básica en toda reflexión teológico-pastoral. Es esta: el discurso sobre Dios y sobre la acción que pueda derivarse de ese discurso deben contener, como uno de sus elementos fundamentales, una reflexión sobre el ser-del-hombre (antropología), so pena de convertirse en un discurso ideológico, carente de fundamento y que, al no tener ninguna incidencia sobre las preocupaciones existenciales del hombre, se puede tildar, con toda razón, de discurso alienante, por parte de los que laudablemente bus-

can la liberación del hombre de todas las esclavitudes que lo envilecen y lo disminuyen en su ser. El envilecimiento y disminución del hombre resultan de encadenarlo exclusivamente a algo que no sea el meollo mismo de su existencia. Resulta así un hombre que vive de una conciencia que no es la suya (conciencia in-vertida o falsa); un hombre adormecido con respecto a su tarea histórica, y por lo tanto a disposición de otros que lo quieran usar para sus fines egoístas (lo religioso como opio del pueblo).

A primera vista y desde una perspectiva teológico-pastoral parece que esta tesis debería rechazarse, ya que suena a un antropologismo, que, al colocar al hombre en medio del mismo discurso sobre Dios,

* Doctor en Filosofía, Universidad Gregoriana, Decano de la Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad Javeriana, Bogotá.

amenaza con hacer de Dios algo meramente humano, algo sí como un hombre más. Y en realidad, la tesis surge en confrontación con el pensamiento de la modernidad, cuyo intento es que el hombre piense desde sí mismo. Es posible pensar desde fuera de sí mismo, a no ser que el sí-mismo ya sea un estar fuera de sí, como en éxtasis vuelto hacia fuera? La dimensión estática sería constitutiva del sí-mismo humano.

Que el hombre no pueda pensar sino desde sí-mismo es un planteamiento, que así en su generalidad, nos parece ineludiblemente válido, y con el cual debe también confrontarse el pensamiento teológico-pastoral, si es que quiere incidir en la conciencia del hombre y no simplemente manipularlo por medio de presiones exteriores al hombre mismo, en virtud del temor o por medio de estructuras organizativas del poder, por ejemplo. En el campo del pensamiento filosófico este planteamiento no se refiere directamente a nuestro conocimiento de Dios (teo-logía), aunque algunos autores, como es el caso de Feuerbach, sí enfocan el "pretendido" conocimiento de Dios, como ejemplo cumbre de un conocimiento que no es conocimiento o que es falso conocimiento, del cual por lo tanto resulta una conciencia invertida, descentrada, alienada y alienadora, ahistórica, esclavizante, y digna de ser rechazada. El planteamiento filosófico se refiere a *todo conocimiento humano* que pretenda ser válido, es decir, manifestarnos algo de lo que es la realidad. Aunque no han faltado autores y escuelas que lo han rechazado, co-

mo incorrecto, este pensamiento de que en todo aquello de que el hombre habla con sentido está implicado su mismo ser (antropo-logía) está claramente vivo desde Descartes hasta la Fenomenología y el Existencialismo.

Para entender un poco más este planteamiento y poder juzgar sobre él, examinémoslo brevemente en dos de sus manifestaciones:

Descartes quiere poner un fundamento sólido e inmovible a todo el saber. Como camino o método hacia la certeza, escoge su contrario, que es la duda. Y en la misma duda encuentra una *evidencia última*: "Yo estoy pensando que dudo"; pero, si dudo, pienso; y si pienso existo. No se trata aquí de una *de-mostración*, sino de una *mostración*. Es decir, que la evidencia de que dudo contiene fundamentándola la evidencia de que pienso; y ésta, a su vez, contiene la evidencia de que soy. *Pienso-existo* está en el medio de todo otro discurso que yo pueda hacer. Un discurso sobre el ser del hombre como "sujeto" del conocimiento está en medio, es la mediación, de todo otro discurso razonable.

Kant se mueve en la misma onda de pensamiento. El quiere hacer un discurso "crítico", no dogmático. Es decir, un discurso que sea razonable, fundamentado, -y no dogmático. Para ello es necesario empezar preguntándose hasta dónde alcanzan nuestras capacidades de conocer y de saber. He aquí las líneas claras y más generales de su pensamiento:

1. Se trata del *conocimiento humano*, que es *finito*; no del conocimiento que Dios tiene, conocimiento que es infinito.

2. El conocimiento humano, siendo finito, *no crea la realidad*. En cambio el conocimiento de Dios sí crea la realidad. Por este motivo el conocimiento humano *tiene que recibir la realidad* para conocerla, supuesto que se trata de conocer un objeto que *no-es* el sujeto que conoce.

3. Para recibir la realidad que va a conocer, el hombre *tiene que ser afectado por ella*.

4. Para ser afectado por lo que va a conocer *tiene el hombre que ser sensible* a ella, esto es, tiene que salir al encuentro por medio de estructuras, que buscan a la realidad en sus formas cognoscibles.

5. Por este motivo todo conocimiento válido, fundado y no dogmático, sobre algo que no seamos nosotros mismos está mediado por nuestros modos de conocer. Un discurso sobre lo que el hombre puede conocer está en el medio de todo otro discurso razonable, fundamentado.

Nos estamos moviendo en pensamientos antropocéntricos, respecto a los cuales surgió la sospecha de que iban a hacer imposible el pensamiento sobre Dios. Anotemos aquí que, curiosamente, en estos dos pensadores el discurso sobre Dios está muy presente. Descartes encuentra en su pensar ciertas ideas primeras entre las cuales está la idea de Dios. Y al preguntarse ulteriormente por qué la certeza que él, como sujeto del conocimiento, tiene de lo que conoce corresponde a algo extra-subjetivo (objetivo), acude a Dios como garante de la

verdad, ya que El es el autor de ambos órdenes, subjetivo y objetivo, y, dada su veracidad, no permite que la ley subjetiva de la verdad (certeza) me engañe respecto al orden de los objetos. En los planteamientos kantianos el ser de Dios está presente como primer pre-supuesto de todo su pensamiento. Se ve claro en el primero y segundo punto de nuestro esquema anterior. El conocimiento humano, del que quiere hablar el filósofo, se define *en contraste con* el conocimiento de Dios. Este consiste en un intuir creador ("intuitus creativus"), que al intuir la realidad de lo creado, le da el ser. Por eso el conocimiento de Dios no es receptivo, pasivo frente a lo que no es El, sino completamente activo. El hombre, en cambio, para conocer tiene que recurrir siempre en último término a un avistar aquello de que va a hablar. En el fondo del conocimiento finito del hombre habita un intuir receptivo o que deriva su conocimiento del encuentro y recepción de aquello que va a conocer ("intuitus derivativus").

Esta tesis es tan sencilla que su mismo enunciado resulta trivial; sin el hombre no hay conocimiento humano; y sin una consideración de lo que es el ser-del-hombre (antropología) no hay un conocimiento fundado, puesto que a las inmediatas el conocimiento es un modo de ser de la conciencia humana. Feuerbach lleva a su extremo este planteamiento: el conocimiento del hombre desde sí mismo, la antropología, es la condición y el punto de partida de cualquier tipo de conocimiento. La Consciencia, "el ser objeto de sí mismo", posibilita la ciencia; y la antropología se con-

vierte en la ciencia fundamental o primera. La conciencia del hombre es el dato fundamental que permite la aparición de otros datos. Este texto está basado en "La esencia del Cristianismo", obra en que este autor expone su crítica al pensamiento religioso, en cuanto pensamiento que pretende ligar el ser del hombre a un ser trascendente; Dios, que no es más que una proyección hacia fuera de lo que es la misma conciencia humana.

Podría alguien objetar que los planteamientos anteriores serían válidos para la teología *en cuanto conocimiento de Dios*, pero no si ésta compromete otras capacidades del hombre, como son las de su *querer* y las de sus *sentimientos*. Nos parece que también aceptando esta hipótesis es necesario todavía preguntarse por el ser-del-hombre en cuanto en su querer y en su sentimiento puede verse re-ligado a un ser trascendente, a un Dios. Cómo ocurre la re-ligación del ser-del-hombre hacia lo que es mayor que él mismo?

Nuestra conclusión es la siguiente: si teología es el discurso razonable del hombre sobre Dios y su palabra y, si pastoral es la acción tendiente a que el hombre viva de acuerdo con *su* re-ligación a Dios, en ambas es necesario hablar del ser-del-hombre, en cuanto él mismo re-ligado.

2. CRISTIANISMO Y DISCURSO SOBRE EL SER-DEL-HOMBRE

Los planteamientos anteriores nos parecen válidos *para toda teo-*

logía que quiera animar una pastoral o un comportamiento religioso del hombre concreto. Tratándose ya de la teología cristiana, debe ésta hacerlos explícitos, aunque solo fuera por el hecho de que los que tachan al pensamiento teológico de alienante tienen en mente al cristianismo, ignorando aparentemente que la revelación del Dios cristiano puso a la persona humana en el puesto más destacado de la *historia del cosmos*, concibiéndola como una *historia de salvación*, esto es, como un llamado al hombre libre para que libremente participara de la vida de Dios.

Para el cristianismo toda la historia está dirigida hacia el hombre y por el hombre, para que en ella y por medio de ella el hombre entre libremente a com-partir la vida misma del Creador, Uno y Trino a la vez. Por medio de Cristo, que es Dios y hombre a la vez, se le revela al hombre lo que hay en él: su dignidad más grande. En Cristo, el mismo Dios quiso hacer una antropología, esto es, entrar en diálogo con el hombre, de igual a igual, ya que Cristo es un hombre perfecto. Y lo hizo para revelar al hombre lo que hay en él: qué es propiamente ser-hombre. Con esto nos indica la revelación que la palabra que Dios nos tiene que decir sobre lo que es el hombre no le es extraña, alienante, sino que nace desde su propia entraña de hombre, como algo a lo que ya estaba a la expectativa; una *necesidad sentida*, tanto más cuanto imposible de ser satisfecha por los propios recursos.

3. CATOLICISMO HOY Y DISCURSO SOBRE EL SER-DEL-HOMBRE

En el Concilio Vaticano II el catolicismo explicita que su mensaje se debe entender como una realización de la palabra que Dios quiere dirigir a los hombres de hoy. Por eso define a la Iglesia como comunidad en diálogo con el mundo de hoy, con los hombres concretos de hoy. Los católicos, los cristianos, los que creen en Dios, los hombres de buena voluntad, así se confiesen ateos. Diálogo universal: católico; con todos los hombres que quieren escuchar la buena noticia. Esta perspectiva de universalidad o católica está muy presente en las declaraciones oficiales de la Iglesia, especialmente en las de los últimos Papas. La Iglesia no puede concebirse como ghetto cerrado, puesto que para ella Dios es Padre de todos los hombres, y a todos ofrece la salvación. El actual Sumo Pontífice quiere expresamente recoger esta misma perspectiva de universalidad, especialmente en tres documentos que habría que considerar más en detalle desde este punto de vista: La Homilía de inauguración oficial de su Pontificado, 22.10.78; el Discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano-Puebla, 1.28.79; y su primera Encíclica: El Redentor del hombre", 4.3.79.

Al leer estos documentos no hemos de olvidar un hecho significativo: además de todas sus otras dotes, Juan Pablo II es un hombre que ha transitado los planteamientos del hombre contemporáneo sobre su-ser-hombre. *Este es un*

Papa filósofo! Hecho que ya han empezado a destacar las revistas especializadas: que de nuevo llega a ser Papa un teólogo y un filósofo. En el siglo XIII (1276) fue Papa el lógico Pedro Hispano, bajo el nombre de Juan XXI (Cfr. *Information Philosophie*, Effretikon, Suiza, VII (1979) 2, p. 12). Ya en su época de estudios en la Facultad de Filosofía de Cracovia estuvo Carlos Wojtyla bajo la influencia de la fenomenología de R. Ingarden. Después de su doctorado en el Angélico de Roma, se habilitó como profesor en la Facultad Teológica de Cracovia (1953), con un trabajo titulado: "Se puede usar el sistema filosófico de Max Scheler como instrumento para la elaboración de una ética Cristiana?". Scheler, discípulo de Husserl, es el fundador de la antropología filosófica, con su obra "El puesto del hombre en el cosmos" (1928). En su estudio Wojtyla critica a Scheler el que en su fenomenología no describen los valores predominantemente como objetos intencionales y no como realizaciones del obrar humano. Al cerrarse en 1954 la Facultad Teológica de Cracovia, emigró el nuevo profesor a la cátedra de ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin. La lista de las publicaciones filosóficas del actual Papa comprende más de 80 títulos. En ellas busca primordialmente revitalizar la perspectiva totalizante de la metafísica aristotélico-tomista, al confrontarla continuamente con la riqueza de la experiencia concreta. Su obra principal "Osoba i czyn" ("Persona y acción, 1969), es una Antropología filosófica, en la que se muestra como el ser personal del hombre solamente

es asequible por medio de sus manifestaciones en la acción (Ibid.). Esta obra ha entrado, ahora que su autor pasó a ocupar el Sumo Pontificado, en la colección especializada "Husserliana". Ya la editorial ha hecho un gran despliegue propagandístico para anunciar su publicación en inglés.

No es pues extraño que Juan Pablo II se proponga como núcleo de su labor de Pastor Universal *proclamar ante todo la verdad*. El "deber principal" de los Pastores de la Iglesia "es el de ser maestros de la verdad", dice a los Pastores de América Latina, reunidos en Puebla (p.4). Todo el numeral I de este discurso inaugural está dedicado a este tema: **Maestros de la verdad**. "El mejor servicio al ser humano" que puede prestar un Pastor es anunciar "con claridad y sin ambigüedades la Verdad sobre el hombre, revelado por aquel mismo que 'conocía lo que en el hombre había' (Jn. 2:25). . ." (Ibid. 1.9, p.11). Y aquí inscribe Juan Pablo II sus enseñanzas sobre el hombre en un cauce tradicional que se remonta a la misma Palabra revelada: lo que se ha llamado Doctrina o Enseñanza Social de la Iglesia. Curiosamente no han faltado, entre nosotros, eclesiásticos que hablaron de un "eclipse" de estas enseñanzas. Tenían razón. Solamente que ahora el eclipse está llamado a pasar, como fenómeno transitorio. "Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad, no es el hombre un ser sometido a los procesos económicos o políticos, sino que

esos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él" (Ibid.). Espera pues el Papa que "De este encuentro de Pastores" salga "fortificada esta verdad sobre el hombre que enseña la Iglesia" (Ibid.).

Cuál es esta verdad? Se trata de

1. "Una verdad sobre él mismo" (ibid., 1.9,p.10,) el mismo hombre.

2. "Verdad que no podemos reducir a los principios de un sistema filosófico o a pura actividad política" (Ibid.).

3. "La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana", dice el Papa, citando a GS 12 y 14 (Ibid. p. 11).

4. De esta verdad resulta la verdadera grandeza del hombre, que aunque pueda ser "objeto de cálculo, considerado bajo la categoría de la cantidad. . . (sea) al mismo tiempo uno, único e irrepetible. . . alguien eternamente ideado y eternamente elegido: alguien llamado y denominado por su nombre" (Ibid.).

5. En contraste con esta verdad sobre el hombre se hace un diagnóstico de la "civilización actual", que tiene "una inadecuada visión del hombre" (Ibid. p. 10. véase todo el párr. final de la pág.).

6. Esta visión inadecuada resulta de "la paradoja del humanismo ateo", que amputa al hombre de "una dimensión esencial de su ser

—el absoluto— y” es “puesto así frente a la peor reducción del mismo ser” (Ibid. p. 11).

7. Hay humanismos diversos del Cristiano, “frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o síquica” (Ibid.), frente a los cuales “la Iglesia tiene el deber y el derecho de proclamar la Verdad sobre el hombre, que ella recibió de su maestro Jesucristo. Ojalá no impida hacerlo ninguna coacción externa” (Ibid.).

Al proclamar esta verdad sobre el hombre, la Iglesia y sus Pastores se hacen “Defensores y Promotores de la Dignidad del hombre” (Título del n. III del discurso). Para los Pastores “la dignidad humana es un valor evangélico que no puede ser despreciado sin grande ofensa al Creador” (Ibid. III, p. 13). Por este motivo la Iglesia tiene que estar presente en el campo de la “promoción o liberación” humana. Siendo “*específica*” la presencia de la Iglesia” en campo tan amplio e importante”, se hace necesario definirla mejor en lo que la distingue de otras presencias. Ella “lo hace en la línea de su misión” (Ibid. p. 14), de donde resultan las siguientes características:

1.- Es “de carácter religioso y no social o político”. El que sea de índole religiosa no significa sin embargo que deba dejar de lado lo social y lo político, si es que lo religioso se refiere “al hombre en la integridad de su ser, y esta integridad del ser del hombre incluye lo político y lo social (Cfr. III, 2,p.14)

2.- Atiende “a todas las necesidades humanas” (Ibid.) Especialmente a las de “los desheredados”. Por esto “la Iglesia ha aprendido / . . / que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre (Sínodo-71) y que entre evangelización y promoción humana hay lazos muy fuertes de orden antropológico, teológico y de caridad (EN 31); de manera que ‘la evangelización sería incompleta si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre (Ibid. n29)” (p.14).

3.- Lo hace como “servicio al hombre”, “en la visión cristiana de la antropología que adopta”. “No necesita pues recurrir a otros sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre” (Ibid.).

4.- No lo hace “por oportunismo ni por afán de novedad” (III, 3, ibid.).

5.- “Es sobre todo compromiso con los más necesitados” (Ibid.).

6.- Se mantiene “libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre”, con la característica de que “cualesquiera sean las miserias o sufrimientos que afligjan al hombre”, busca “el camino hacia un futuro mejor” “no a través de la violencia, de los juegos de poder, de los sistemas políticos, sino por medio de la verdad sobre el hombre” (III, 3, Ibid.).

7.- De este compromiso con la dignidad del hombre y especialmente con los más necesitados “nace / . . ./ la constante preocupación de la Iglesia por la delicada cuestión de la propiedad”, ya en el primer milenio de la era cristiana, en los escritos de los Santos Padres; de Santo Tomás, en las Encíclicas Papales. A lo largo de todo este trayecto se “ha hecho apelación a los mismos principios”.

8.- “Esta voz de la Iglesia” es “eco de la misma conciencia humana” y por eso “no cesó de resonar a través de los siglos en medio de los más variados sistemas y condiciones socio-culturales” (Ibid.).

9.- También hoy, “cuando la riqueza creciente de unos pocos sigue paralela a la creciente miseria de las masas”, “merece y necesita ser escuchada” (Ibid.).

10.- La enseñanza de la Iglesia es que “sobre toda propiedad privada grava una *hipoteca social*”

11.- “Respecto a esta enseñanza”, el papel de la Iglesia consiste en “predicar, educar a las personas y a las colectividades, formar la opinión pública, orientar a los responsables de los pueblos” (Ibid.).

12.- “Es condición indispensable para que un sistema económico sea justo, que propicie el desarrollo y la difusión de la Instrucción pública y de la cultura” (Ibid.). O sea “que para alcanzar una vida digna del hombre, no es posible limitarse a *tener más*, hay que aspirar a *ser más*” (GS 35).

13.- En la “*Populorum Progressio*” dice Pablo VI que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”, teniendo en cuenta los mecanismos de interdependencia “no solo dentro de las naciones, sino también fuera de ellas, a nivel mundial, “mecanismos que por encontrarse impregnados no de auténtico humanismo sino de materialismo, producen a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (Ibid., p.16).

14.- Esta estructura de lo económico no se puede cambiar por medio de una regla de la misma economía, sino por “principios de ética”, “las exigencias de la justicia”, el “mandamiento primero que es el amor”. Por lo tanto, “también en la vida internacional “hay que dar la primacía a lo moral, a lo espiritual, a lo que nace de la verdad plena sobre el hombre” (Ibid).

La *promoción* o desarrollo del hombre se puede también llamar *liberación*. De ahí que “hay que alentar los compromisos pastorales / . . ./ con una recta concepción cristiana de la liberación (III, 6, Ibid. p. 17). Pasa inmediatamente el Papa a dar las características de esta liberación cristiana. Omitimos hacer un recuento completo de esas características de la *liberación cristianamente concebida*, ya que corresponden a las dadas al hablar de la promoción, y destacamos solamente algunas que nos parecen muy significativas:

1.- “La liberación en sentido integral y profundo, como lo anunció y realizó Jesús” (Ibid., citando a PP. 31ss.).

2.- "Liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es, sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios, y de ser conocidos por El" (Ibid., citando a PP. n.9).

3.- "Liberación hecha de reconcilio y de perdón", que arranca de un principio de fe: "la realidad de ser hijos de Dios, a quien somos capaces de llamar Abba, Padre!" y que nos hace capaces de reconocer "en todo hombre nuestro hermano, capaz de ser transformado en su corazón por la misericordia de Dios" (Ibid.).

4.- Tal liberación "nos empuja, con la energía de la caridad, a la comunión, cuya cumbre y plenitud encontramos en el Señor" (Ibid.).

5.- Por eso la liberación que proclama la Iglesia "no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural. . . no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo" (Ibid., citando EN 33).

6.- En la liberación es necesario "evitar los reduccionismos y ambigüedades", que harían perder a la Iglesia "su significación más profunda"; harían que su mensaje de liberación se prestara "a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos" (Ibid., citando EN 32).

Pasa a continuación el Papa a dar los "signos que ayudan a discernir cuándo se trata de una liberación

cristiana y cuándo, en cambio, se nutre más bien de ideologías que le sustraen la coherencia con una visión evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos" (Ibid., citando EN 35). Y concluye: "Hay que poner particular cuidado en la formación de una conciencia social a todos los niveles y en todos los sectores" (Ibid. III,7,p.18), a la luz de la Enseñanza Social de la Iglesia.

La vocación a la promoción y liberación está dirigida a todos en el mensaje cristiano. A todos en su pluralidad y diversidad. Esto supone que las personas, siendo diversas, están llamadas al diálogo, para realizar esta vocación sin excluir a los otros cualquiera que sean, a nivel individual o grupal: "Personas en diálogo".

Estas directrices del Sumo Pontífice estarán muy presentes en las reflexiones de Puebla.

4. PUEBLA E IMAGEN DEL SER DEL HOMBRE

Por qué Puebla, siendo una reunión de Pastores que pretenden orientar a sus Iglesias en su práctica religiosa, debe decirnos algo sobre lo que es el hombre; esto es, debe poner como fundamento una concepción del hombre, una antropología? Del Documento de Puebla dice SS. Juan Pablo II, en la carta de presentación, que es "un denso conjunto de orientaciones pastorales y doctrinales, sobre cuestiones de suma importancia. Ha de servir, con sus válidos criterios de luz y estímulo permanente para la evan-

gelización en el presente y el futuro de América Latina" (p.V). Su "espíritu" debe "informar y penetrar" "en breve tiempo todas las Comunidades eclesiales" de A.L. (p.VI).

Puebla es ante todo un "Espíritu". Así la define en su presentación la Comisión Central, en concordancia con los lineamientos de Juan Pablo II, quien orientó la Conferencia con su presencia personal y por medio de su *palabra*. Esta, "sobre todo es el discurso inaugural ha sido precioso criterio, estímulo y cauce para nuestras deliberaciones" (en la Presentación del Doc., p. 35. Además en el "Mensaje a los Pueblos de A.L.", p. 39,4). Recojamos, desde nuestro punto de vista antropológico, los elementos más relevantes de la *idea germen* de Puebla, según la Comisión Central (p. 36):

"Puebla es / . . . / un espíritu, el de la comunión y participación. . ." "Co-participación".

"Mediante la evangelización plena, se trata de restaurar y profundizar la comunión con Dios y, como elemento también esencial, la comunión entre los hombres. De modo que el hombre, al vivir la filiación en fraternidad, sea imagen viva de Dios dentro de la Iglesia y del mundo, en su calidad de sujeto activo de la historia".

"Comunión con Dios. . . Comunión con los hermanos en las distintas dimensiones de nuestra existencia. . ."

"Participación en la Iglesia. . . Participación en la sociedad en sus

diferentes sectores; en las naciones de América Latina; en su necesario proceso de integración, con actitud constante de diálogo. Dios es amor, familia, comunión; es fuente de participación en todo su misterio trinitario y en la manifestación de su nueva revelación con los hombres por la filiación y de estos entre sí, por la fraternidad".

A quién se dirige Puebla? "A nuestros hermanos en la fe y en la humanidad". Aunque directamente se dirige a los cristianos, puede ser también analizado su mensaje" por todos aquellos que no participan de nuestra fe" (En el Mensaje a los Pueblos de A.L., p. 40). Se puede dirigir a todos los hombres de buena voluntad por igual, a los que creen y a los que no creen, porque Cristo, a quien anuncia como verdad primordial, es "centro y sentido de la historia universal, de todos y cada uno de los hombres" (n.8, además 270).

Qué quiere ofrecer Puebla? "Colaborar al bienestar de nuestros pueblos latinoamericanos", para lo cual será necesario "tratar los problemas sociales, económicos y políticos". Sin embargo lo hacen los Pastores "no / . . . / como maestros en la materia, como científicos, sino en perspectiva pastoral en calidad de intérpretes de nuestros pueblos". Desde esta perspectiva, qué puede en últimas ofrecer un Pastor? "Lo que nos interesa como Pastores es la proclamación integral de la verdad sobre Jesucristo, sobre la naturaleza y misión de la Iglesia, sobre la dignidad y el destino del hombre". (En el "Mensaje a los Pueblos de AL", p. 40s.). En otra

parte definen así los Pastores su propia perspectiva: es “la luz de la fe” y “los principios fundados en la misma naturaleza humana” lo que ilumina y da a entender la dignidad de la persona humana (1256).

El contenido de esta evangelización (165-69) es una *verdad plena*, porque viene de Dios para el hombre. Como verdad plena ofrece una *liberación integral al hombre*, “que, a su vez, ilumina y completa la imagen concebida por la filosofía y los aportes de las demás ciencias humanas, respecto al ser del hombre y a su realización histórica” (305). “Con ella se quiere rectificar o integrar tantas visiones inadecuadas que se propagan en nuestro continente, de las cuales unas atentan contra la identidad y la genuina libertad; otras impiden la comunión; otras no promueven la participación con Dios y con los hombres” (306). Esta visión cristiana del hombre “tanto a la luz de la fe como de la razón”, ayudará a “juzgar su situación en AL., en orden a contribuir a la edificación de una sociedad más cristiana y, por tanto, más humana” (304). “La Iglesia tiene el derecho y el deber de anunciar a todos los pueblos la visión cristiana de la persona humana, pues sabe que la necesita para iluminar la propia identidad y el sentido de la vida y porque profesa que todo atropello a la dignidad del hombre es atropello al mismo Dios, de quien es imagen” (306).

El *principio fundamental*, o primero de esta visión es que el *hombre está llamado a la vida divina*, “dimensión insospechada y eterna de nuestra existencia terrena” (330;

cfr. además 319; 382ss.). Le recuerda al hombre su origen maravilloso (182ss.), y la vocación de su actividad, llamado *no a com-petir* sino a *com-partir* (184).

En el *centro* de este mensaje gozoso esta la *dignidad de la persona humana*, que “radica en la gratuita vocación a la vida que el Padre Celestial va haciendo oír de modo nuevo, a través de los combates y las esperanzas de la historia” (319). En esta visión de fe se entienden los Obispos de Puebla “unidos también a otros hombres lúcidos que, con el esfuerzo sincero por liberarse de engaños y apasionamientos siguen la luz del espíritu que el creador les ha dado, para reconocer en la propia persona y en la de los demás un don magnífico, un valor irrenunciable, una tarea trascendente” (Ibid). Se trata de la “imagen del ‘hombre nuevo’. . . imagen también de lo que todo hombre está llamado a ser, fundamento último de su dignidad” (333).

He aquí someramente la imagen de ese “Hombre nuevo”: “todos fundamentalmente iguales y miembros de la misma estirpe, aunque en diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad, tenemos por vocación común un único destino que --por incluir el gozoso anuncio de nuestra dignidad-- nos convierte en evangelizados y evangelizadores de Cristo en este continente” (334). Como esta vocación está *dirigida a todos*, en su pluralidad y diversidad, se supone que todos están *llamados al diálogo*, para realizar el destino común-itario, sin excluir a otros cualesquiera que sean, a nivel individual o grupal:

“Personas en diálogo, no podemos realizar nuestra dignidad sino como dueños corresponsables del destino común, para el que Dios nos ha capacitado; inteligentes, esto es, aptos para discernir la verdad y seguirla frente al error y al engaño: libres, no sometidos inexorablemente a los procesos económicos y políticos, aunque humildemente nos reconocimos condicionados por estos y obligados a humanizarlos; sometidos, en cambio, a una ley moral que viene de Dios y se hace oír en la conciencia de los individuos y de los pueblos, para enseñar, para amonestar, para llenarnos de la verdadera libertad de los hijos de Dios” (335). Dejemos pues claro que para Puebla no se trata de una vocación individual, dirigida al hombre en su encasillamiento, sino precisamente de una vocación que lo llama a que se personifique en la relación con los otros, de los que somos corresponsables, también en lo que respecta a su cuerpo, “por el que podemos comunicarnos con los demás y ennoblecer el mundo; por ser hombres necesitados de la sociedad en que estamos inmersos y que vamos transformando y enriqueciendo con nuestro aporte en todos los niveles. . .” (336). En esta visión “la dignidad humana / . . ./ consiste en ser más y no en tener más” (339).

Sería vano todo este discurso sobre la dignidad del hombre sin hablar de su libertad, un implícito fundamental del mensaje cristiano, si su vocación primera es al amor, el cual se entiende como don libre de sí mismo a Dios y a los demás. Negar explícita o implícitamente la libertad de la persona es para Pue-

bla presentar una imagen disminuída y subyugada del hombre, y ésto es un aspecto capital para la tarea evangelizadora de la Iglesia latinoamericana, puesto que éste es “ya de tiempo atrás un excelso ideal de nuestros pueblos: *Libertad*” (321), a pesar de la situación de marginamiento y opresión que ellos viven (26ss., 30ss., 41). Al analizar la situación de América Latina los Obispos se detienen largamente en el fenómeno de la pobreza (27-40). No se trata de “una etapa casual, sino del producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya otras causas de miseria. Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres. Esta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a las legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social; cambios que, o no se han dado o han sido demasiado lentos en la experiencia de América Latina” (30). “Países como los nuestros en donde con frecuencia no se respetan derechos humanos fundamentales -vida, salud, educación, vivienda, trabajo. . .-, están en situación de permanente violación de la dignidad de la persona” (41). “Tal como lo indican los Sumos Pontífices, la Iglesia, ‘por un auténtico compromiso evangélico’ debe hacer oír su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se profesan cristianos” (42,

citando a Juan Pablo II, Discurso Inaugural de su pontificado).

Es de capital importancia para Puebla afirmar el derecho de la persona humana a la libertad y definir su sentido, y por eso le dedica todo un aporte en la reflexión doctrinal sobre el "Designio de Dios sobre la realidad de A.L.": Dignidad y libertad (321-29):

1.- "Libertad que es un don y una tarea"; implica una "liberación integral y que es en un sentido válido, meta del hombre según nuestra fe, puesto que 'para la libertad, Cristo nos ha liberado' (Gal 5,1) a fin de que tengamos vida y la tengamos en abundancia como 'hijos de Dios y coherederos con el mismo Cristo' (Rom 8,17)" (321).

2.- Libertad que "implica" la "capacidad / . . / para disponer de nosotros mismos a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como Hijo" (322). El núcleo central de la visión del hombre como ser libre lo constituye para Puebla esta referencia del quehacer libre y responsable del hombre con respecto a estos tres planos: la naturaleza, la sociedad y Dios. Posiciones inadecuadas y por lo tanto ideológicas serán para Puebla las que nieguen alguno de estos planos, íntimamente integrados entre sí. Creemos ver aquí una confrontación con las imágenes del hombre que subyacen a las ideologías capitalistas y marxistas, en las cuales por igual se recorta el plano

de la referencia esencial del hombre a lo trascendente. Para Puebla esta *dimensión vertical es la que da sentido pleno* a las otras dimensiones también ellas esencialmente constitutivas de la persona humana (322, 325ss., 329).

3.- No se trata pues de una verticalidad alienante, desencarnada y que no tenga ninguna incidencia histórica concreta: "la comunión y 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, teniendo en cuenta el respeto de la ecología. El Evangelio nos debe enseñar que / . . / no se puede hoy en A.L. amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales" (327).

4.- Lo que en el plano horizontal aparece como opresión a los demás es en el plano vertical una ruptura de la comunión con Dios: "Pero a la actitud personal del pecado, a la ruptura con Dios que envilece al hombre, corresponde siempre en el plano de las relaciones interpersonales, la actitud de egoísmo, de orgullo, de ambición y envidia que genera injusticia, dominación, violencia a todos los niveles; lucha

entre individuos, grupos, clases sociales y pueblos, así como corrupción, hedonismo, exacerbación del sexo y superficialidad en las relaciones mutuas. Consiguientemente se establecen situaciones de pecado que, a nivel mundial, esclavizan a tantos hombres y condicionan adversamente la libertad de todos" (328).

5.- La liberación cristiana consiste por lo tanto primordialmente en *liberarnos de este pecado*: "Nos liberamos por la participación en la vida nueva que nos trae Jesucristo y por la comunión con El, en el misterio de su muerte y de su resurrección, a condición de que vivamos ese misterio en los tres planos ya expuestos, sin hacer exclusivo ninguno de ellos. . ." (329).

5. LATINOAMERICA COMO "ESPACIO HISTORICO" EN QUE HA DE ANUNCIARSE ESTE MENSAJE PASTORAL

Esta visión liberadora del hombre nuevo ha de proclamarse en Latinoamérica, a la que los Obispos miran como espacio histórico determinado por un *doble mestizaje*: el del "encuentro de tres universos culturales: el indígena, el blanco y el africano, enriquecidos después por diversas corrientes migratorias" (307). Y el de la "convergencia de formas distintas de ver el mundo, el hombre y Dios y de reaccionar frente a ellos" (Ibid). Sin embargo en este mestizaje lo que constituye la identidad del pueblo latinoamericano es "una base de vivencias religiosas marcadas por el evangelio" (Ibid). Allí "emergen también y se entremezclan cosmovisiones

ajenas a la fe cristiana. Con el tiempo, teorías e ideologías introducen en nuestro continente nuevos enfoques sobre el hombre que parcializan o deforman aspectos de su visión integral o se cierran a ella". (Ibid). Contra otros análisis de la realidad socio-cultural de América Latina que sostienen que el determinante fundamental de marginación de estos pueblos es su conciencia religiosa, afirman los Obispos que las estructuras generadoras de injusticia no provienen de la fe, sino "nacidas de las ideologías de culturas dominantes"; y "están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal y / . . . / en algunas partes se transforman en otras inspiradas por el colectivismo marxista" (437). Sin embargo, "las situaciones de injusticia y de pobreza aguda" muestran "que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos" (Ibid).

De estas visiones, "teorías e ideologías / . . . / que parcializan o deforman aspectos de su visión integral del hombre o se cierran a ella" (Ibid), analizan al Documento algunas: la determinista, la psicologista, las economicistas, la estatista, la cientista (308-315 que han de estudiarse paralelamente con 47-50). Todas estas visiones *dejan a un lado la dimensión trascendente* de la persona humana, *o la deforman*. Son visiones que muchas veces se apoyan unas con otras y entran en secretas alianzas. Se sostienen y justifican mutuamente.

La *visión determinista* deriva fundamentalmente “del alma religiosa primitiva”, que concibe a “la persona como prisionera de las formas mágicas de ver el mundo y actuar sobre él. . .” (308). También en “no pocos cristianos” influye esta conciencia atávica, “al ignorar la autonomía propia de la naturaleza y de la historia, continúan creyendo que todo lo que acontece es determinado e impuesto por Dios” (Ibid.). Se manifiesta además en las “expresiones y actitudes de quienes se juzgan superiores a otros”, lo que se apoya “en la idea errónea”, “más de tipo fatalista y social / . . . / de que los hombres no son fundamentalmente iguales” (309).

Nos parece que *las otras visiones deformadas o ideológicas* que en esta parte propone Puebla son preponderantemente hijas de la conciencia de la modernidad, no del alma primitiva. La modernidad entendida como el momento en que el hombre quiere entenderse a sí mismo partiendo de una ruptura franca con Dios, como ser trascendente y superior al hombre. Es lo que Puebla llama en otra parte “el secularismo”, que “separa y opone al hombre con respeto a Dios; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia” (435). A la raíz de esta revolución de la modernidad está el que el hombre se concibe a sí mismo como el fundamento último de la verdad y del poder. Verdadero es sólo aquello que el sujeto humano concibe *de un modo claro y distinto*; y real es solamente aquello que se deja captar así, clara y distintamente, por el hombre.

Con esto la realidad queda reducida a lo que es cuantificable dentro de las formas del espacio y del tiempo, reducido éste último al tiempo del reloj. La naturaleza y el mismo hombre se convierten en un objeto manipulable hasta lo último por el mismo hombre. Manipulación de lo objetivo u objetivable se llama *técnica*. Esta nivel del conocimiento objetivo, esto es del conocimiento de la realidad reducida a su forma cuántica, mediada por el espacio-tiempo como cuantums últimos, completamente iguales unos con otros (*Ciencia moderna*). Ocurre pues el *hecho fatal de la nivelación de toda la realidad a lo completamente in-diferente*. El todo de la realidad se ha entregado a quella fuerza que logre destacarse de en medio de esta in-diferencia: la fuerza que permite que todo pueda ser inter-cambiado, vendido o comprado. En el mundo contemporáneo aparecen dos de esas fuerzas instintivas a nivel individual: el sexo y el dinero, ambas íntimamente conectadas entre sí, puesto que provienen de un impulso fundamental en el individuo a poseer, a tener, a afirmarse como la última voluntad de poseer. A nivel social se establecen grupos (clases), aúnados por los mismos intereses egoistas, encerrados en ghettos, sean éstos proletarios o capitalistas, para adueñarse de la máquina social y de la subestructura económica, en beneficio propio (del grupo respectivo), marginando a los demás, la inmensa mayoría del pueblo.

Ante la imagen del hombre entregada al dominio del más demoniaco de sus instintos, Puebla ofrece un diagnóstico: el hombre queda preso

de sus instintos ciegos porque se le ha recortado su dimensión de trascendencia; es decir, su apertura a lo que es más que el hombre mismo. La dimensión de trascendencia refiere al hombre ante todo a la verdad y al bien (1024, 1027), y en últimas lo abre a Dios, a una calidad que es siempre mayor. Solamente así puede el hombre *liberarse* de todo lo que lo oprime en su existencia —ante todo de sus propios instintos malignos y egoístas—, aun del dolor y de fracaso, y *sobre todo* se puede abrir amorosamente, como verdadero hermano, *al otro*, al que no pertenece a su clase o a su Estado.

Si quisiéramos resumir todo lo que llevamos dicho sobre la imagen del hombre en Puebla hemos de decir que la verdad que puede liberar al hombre verdaderamente de toda esclavitud y opresión “no es una verdad que poseamos como algo propio. Ella viene de Dios. Ante su resplandor experimentamos nuestra pobreza” (165). En esta posición estamos en franco desacuerdo con quienes concluyen su análisis del doc. de Puebla nn. 304-339: “la verdad sobre el hombre: la dignidad humana”, con la frase: “Se trata en definitiva de una antropología exclusivamente filológica. . .” (*Controversia*, Nos. 72-73, 54s). Creo que aun la afirmación que se vincula con esta en esa

crítica podría ser revisada si se tuviera en cuenta lo que dicen los Obispos sobre las luces que utilizan para llegar a formar su mensaje: la luz de la fe y la luz de la razón, incluídos los resultados de las ciencias humanas. Si se tuviera, además, en cuenta la nota interpretativa que pone la Comisión Central en su Presentación del documento: Este “no pretende ser un *tratado sistemático*” (Doc. de Puebla p. 35, el subrayado es nuestro). A partir de lo expuesto, nos parece que también sería criticable este juicio sobre la visión antropológica de Puebla: “se hace una separación muy marcada entre el aspecto material y espiritual del hombre, con afirmaciones de lo que es mejor y lo que es menos bueno entre los componentes de la persona. Se separa con cierta fuerza la vida de acá y la vida del más allá sin mostrar claramente la continuidad y relación de la una y la otra. Finalmente es muy fuerte la separación que hay entre individuo y sociedad, entre pecado personal y el influjo de las estructuras sociales en la formación del individuo y en una cierta obligación que imponen aquellas de lesionar la dignidad humana, puesto que han sido la forma como el egoísmo y los demás defectos que se habla en el documento se han convertido en estructuras. Es una antropología que describe al hombre como individuo mucho más que como ser social en relación” (Ibid. p. 54).