

# LA IMAGEN DEL HOMBRE EN LA CONSTITUCION "GAUDIUM ET SPES"

GUSTAVO GONZALEZ, S. I.

En la Introducción a la Constitución sobre *la Iglesia en el mundo actual* se estudia al hombre siguiendo un método descriptivo, fenomenológico, como se dice hoy. "Tiene ante sí la Iglesia al mundo, —se lee en el N° 2— esto es, a la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias".

No por artificio literario o por táctica apostólica, ni por seguir una moda filosófica, empieza el documento conciliar describiendo al hombre y al mundo actual, sino porque el Concilio empleó, en la elaboración de este documento, lo que podemos llamar una metodología teológica nueva. La Comisión preparatoria del Esquema XIII, como se llamó a lo que hoy se conoce como "Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual", no pudo apoyarse en ningún documento conciliar precedente. Esto puede explicar en parte la novedad en la metodología. Pero la explicación más profunda la encontramos en "el acto reflejo que la Iglesia realizó sobre sí misma (en el Concilio) para conocerse mejor, para definirse mejor y disponer, consiguientemente, sus sentimientos y sus preceptos" (Paulo VI).

En síntesis la metodología del Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* consiste en que la Iglesia no se limita a exponer definitivamente alguna o algunas verdades contenidas en el depósito de la Revelación con el objeto de aclararlas o defenderlas de las deformaciones o negaciones de la época, como lo hiciera por lo general en Concilios anteriores, sino en que, adoptando una posición realmente nueva, "procura discernir en los acontecimientos, exigencias y aspiraciones (de la época actual) los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios" (GS, 11). La Iglesia del Vaticano II no se considera colocada frente al mundo, opuesta al mundo, sino dentro del mundo, "con cuya historia se siente íntima y realmente solidaria" (GS, 1).

De esta actitud de la Iglesia han resultado, en el documento que estamos estudiando, un nuevo método y un nuevo estilo.

Un nuevo método. La Iglesia, más consciente ahora —me atrevo a decir— de que “el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación” (GS. 41), ha querido leer en los caminos por donde se enruta hoy el género humano y en los valores que exalta, caminos de salvación, planes de Dios. “El Concilio se propone ante todo juzgar bajo la luz de la fe los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria, pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación” (GS, 11). Este nuevo método hace a la Iglesia indudablemente más atenta a las realidades terrenas e históricas.

Y un nuevo estilo. “El magisterio de la Iglesia —dijo el mismo Paulo VI en el discurso de clausura del Concilio— ha bajado —por decirlo así— al diálogo con el hombre y, conservando siempre su autoridad y virtud propias, ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral, ha deseado hacerse oír y comprender de todos; no se ha dirigido sólo a la inteligencia especulativa, sino que ha procurado expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, a la cual el recurso a la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atractiva y una mayor fuerza persuasiva; ha hablado al hombre de hoy tal cual es”.

¿Cuáles son los rasgos fundamentales de este hombre y de este mundo de hoy? Nos lo expusieron en conferencias anteriores Mgr. Muñoz Duque y el P. Aldo Stella, pero me van a permitir ustedes sintetizarlas y complementarlas rápidamente a fin de entender mejor la respuesta de la Iglesia a los interrogantes contemporáneos. Tengamos presente que el Concilio no separa al mundo y al hombre, sino que para él, para el Concilio, el mundo es el hombre con todo lo que lo rodea, “el hombre y su circunstancia”, como diría Ortega y Gasset. Mundo y hombre en síntesis de reciprocidad.

Este hombre, íntegramente considerado, “con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad” (GS. 3) presenta los siguientes rasgos:

1º “Se halla en un período nuevo de su historia” (GS. 4). Esta faceta está subrayada más todavía en el número 33 de la misma Constitu-

ción en donde se dice que "la Iglesia desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad", y en el Decreto sobre la actividad misionera según el cual, "en el presente orden de cosas surge una nueva condición de la humanidad" (*Ad Gentes*, 1).

Nuevo período, nuevo camino, nueva condición... El Concilio no quiere con estas expresiones decir simplemente que ya no estamos en 1810, ni en 1930, o que la generación actual viene después de la que le precedió. Lo que el Concilio insinúa al hablar de un *nuevo período* de la historia humana, es que con el avance del tiempo el hombre ha cambiado internamente, que la generación actual no es solo otra generación, sino otra clase, otro tipo de generación.

2º "El género humano ha pasado de una concepción estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva" (GS. 5). Observen ustedes que no pudiendo separarse, como en opuestas orillas, el hombre y el mundo, el hombre, según esta concepción, se halla no frente a la realidad, sino dentro de ella, inmerso en ella, y por consiguiente esa concepción dinámica y evolutiva lo envuelve a él mismo. Al expresarse de esta manera el Concilio ha aceptado en parte la concepción teilhardiana: "Aquello que constituye y clasifica a un hombre como *moderno* (y en este sentido, una gran masa de nuestros contemporáneos no es todavía moderna) es el hecho de haber sido capaz de ser sensible a la percepción, no ya del Espacio, no ya del Tiempo, sino de la Duración, o lo que viene a ser lo mismo, del Espacio-Tiempo biológico, y es también el de hallarse, como consecuencia, incapaz de percibir nada de otra manera diferente, nada, *empezando por sí mismo*" (*El fenómeno humano*, trad. cast., p. 264).

3º Este hombre moderno sometido a la historia, es decir, a unos cambios de los que él mismo es autor y que luego refluyen sobre él mismo, es un ser angustiado: "La inquietud lo atormenta, y se pregunta, entre angustias y esperanzas, sobre la actual evolución del mundo" (GS. 4).

4º El hombre moderno se caracteriza por una "mentalidad científica" por un "espíritu científico". "Da creciente importancia en la formación del pensamiento, a las ciencias matemáticas, naturales y antropológicas, y en el orden práctico a la técnica" (GS. 5). Ahora bien, esta característica tiene su más y su menos; por una parte fomenta una sana exigencia del rigor, de exactitud y claridad en los conceptos y en las técnicas; "un espíritu crítico más agudizado purifica al hombre de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos, y exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante a la fe" (GS. 7). Pero por otra parte esa mentalidad científica provoca la exteriorización del hombre y aun una especie de iño-

latría del universo visible. Las conquistas del hombre, en lo espacial y en lo microfísico, alcanzan una magnitud antes insospechada y producen la ilusión de una cierta infinitud capaz de colmar las aspiraciones de grandeza y las ansias del corazón humano. El hombre moderno siente la tentación de Cristo en el desierto: "Todo esto te daré —todo esto podrás hacerlo tuyo— si postrándote me adoras".

"Para definir nuestro tiempo —observa el Prof. A. Dondeyne— se habla de la era atómica, mientras que para designar otras épocas importantes del pasado, se habla del siglo de Pericles, de la época de Alejandro Magno, de Carlomagno, o de San Luis, o de Descartes o de Luis XIV". Esta mentalidad técnica y pragmática tiende a insensibilizar al hombre para todo lo sagrado y trascendente, y a encerrarlo en el círculo de la conquista exterior, del éxito inmediato y mensurable. Podríamos decir que la mentalidad científica al proyectar al hombre hacia el exterior, y esto por una necesidad inherente al método científico, tiene el peligro de alienarlo, de alejarlo de sí mismo, y por consiguiente, de despersonalizarlo. Pero tiene otro efecto todavía peor: "Lo aleja prácticamente de la religión". El auge de la ciencia y el consiguiente embrujo que ésta ejerce sobre el hombre, es una de las causas que el Concilio señala al fenómeno universal del ateísmo: "La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual: hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo" (GS. 7).

5º Este fenómeno del ateísmo de dimensiones mundiales —dice el Concilio— "es lo que explica la perturbación de muchos" (GS. 7), es una de las causas más profundas de los desequilibrios del mundo y del hombre actual. Este, a pesar de su mentalidad y de sus conquistas científicas, es un desequilibrado: "No logra dominar y ordenar la suma de sus conocimientos en síntesis satisfactorias" (GS. 8). La ciencia, así sean las ciencias del espíritu o la psicología profunda, no logra dar al hombre la seguridad que busca. Neurosis de angustia brotan por todas partes. "Quiere (el hombre) conocer con profundidad creciente la intimidad de su conciencia, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo" (GS. 4).

6º El hombre moderno, tanto en los países desarrollados como en los que están en vía de desarrollo, aspira a la solidaridad universal, a la justicia y a la verdadera libertad. Quizá su misma angustia y desequilibrio sean un acicate para buscar febrilmente "un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad" (GS. 9). "Por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pue-

den y deben extenderse realmente a todas las naciones" (GS, 9). "Actualmente —escribe un autor contemporáneo— además del pan, que simbolizaba con su sencillez el alimento de un neolítico, cualquier hombre exige cada día su ración de hierro, de cobre, de algodón; su ración de electricidad, de petróleo y de radio; su ración de descubrimientos, de cine, de noticias internacionales. Ya no es un simple campo, por grande que sea, es la tierra la que se ve requerida para alimentarnos a cada uno de nosotros" (Teilhard de Chardin, *El Fenómeno Humano*, p. 295).

"Bajo todas estas reivindicaciones (bajo toda esta lucha planetaria por la vida, por el pan, por la igualdad y por la cultura) se oculta una aspiración más profunda y más universal: las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre" (GS. 9).

7º Pero aquí aparece —según el Concilio— otro rasgo del hombre moderno: la íntima vivencia de sus contradicciones. "A fuer de creatura el hombre experimenta múltiples limitaciones y se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior" (GS. 10). Contradictorio en sí mismo: "a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, pues tiene abierto el camino para optar entre la libertad o la esclavitud, entre el progreso o el retroceso, entre la fraternidad y el odio" (GS. 9). En síntesis: "Todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, confusamente percibido" (GS. 21), y por eso —dice el Concilio— "se interroga a sí mismo" (GS. 9).

\* \* \*

¿Cuál es la forma de la interrogación?

Quizá en el boceto que acabamos de trazar, siguiendo las huellas del Concilio, nos hemos reconocido a nosotros mismos. Seres en íntima comunión con el universo material, personas encarnadas, sometidos por lo mismo a la evolución del mundo y, por lo mismo, angustiados; maravillados de los adelantos de la civilización, pero sintiendo a la vez en carne propia los desequilibrios que esas conquistas desatan; inconformes con el estado actual del mundo, comprometidos en la construcción de una ciudad terrena digna del hombre, pero ciertos de que algún día la muerte nos la hará

abandonar, nos preguntamos: ¿Quiénes somos? ¿Quién soy yo?

No vayamos a pensar que solo nosotros, o quien ha respirado una atmósfera cristiana, nos hacemos esta pregunta. El interrogante es universal. Un escritor no cristiano lo plantea así:

“Donde quiera que encontramos al hombre, ese extraño animal, sea cual fuere el color de su piel, la latitud y el clima en donde vive, lo sorprendemos ocupado, no obstante las apariencias contrarias, con un solo pensamiento, obsesionado por una sola tarea y una sola pasión: a través de las circunstancias de la vida, él se plantea la pregunta fundamental para su destino: ¿Quién soy yo? ¿Qué cosa estoy haciendo sobre la tierra? ¿Cuál es mi razón de ser? ¿Cómo explicar esta actividad incesante que me agita? ¿Cómo justificar estos deseos que me impulsan, estas inquietudes que me muerden? ¿Quién me dará al fin una definición, capaz de iluminarme, de tranquilizarme, de serenarme?” (J. R. Bloch, apud A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes*, París, 1965, 3).

Estas son las preguntas que hace suyas la Constitución *Gaudium et Spes* y a las que intenta dar una respuesta: “¿Qué piensa la Iglesia del hombre? ¿Qué criterios fundamentales deben recomendarse para levantar el edificio de la sociedad actual? ¿Qué sentido tiene la acción humana en el universo?” (GS, 11).

\* \* \*

Después de analizar al hombre desde el punto de vista fenomenológico, es decir, después de haberse ocupado, en la introducción, del “fenómeno humano”, la Constitución *Gaudium et Spes* pasa a estudiar metafísicamente al hombre, es decir, intenta dilucidar la realidad profunda que se oculta bajo las apariencias cambiantes del hombre actual.

Al decir que el Concilio nos da una respuesta metafísica, no tomo esta palabra en su sentido estrictamente filosófico; la entiendo en cuanto significa “lo que está más allá y más adentro de las apariencias”. En este sentido una respuesta teológica sobre el hombre, basada en los datos de la revelación, cual es la que nos da el Concilio, es una verdadera respuesta metafísica. El Concilio nos traza, pues, una antropología teológica cristiana, mas ello no impide que desemboquemos en una antropología filosófica.

Es importante observar cómo la Constitución encabeza su respuesta a los interrogantes del hombre con estas palabras: “Creyentes y no creyentes están por lo general de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos” (GS, 12). Con esta declaración, si queremos llamarla así, de antropocentrismo, el Concilio traza la línea que va a seguir en su reflexión sobre el hombre y tácitamente insinúa que la Constitución *Gaudium et Spes* es el programa

del humanismo cristiano frente a otros humanismos no cristianos que hoy se disputan el mundo.

Intentemos ahora captar algunas de las dimensiones metafísicas del hombre según el humanismo cristiano.

1ª "La Biblia —dice la Constitución— nos enseña que el hombre ha sido creado *a imagen de Dios* (GS. 12). "La primera característica del hombre que resulta de esta definición es la total y esencial dependencia de Dios, o como la teología contemporánea gusta decir, su *creaturidad*. La categoría de la imagen expresa la relación esencial del hombre a Dios de una manera singularmente completa y profunda. No dice sólo que el hombre es un ser finito, frágil, necesitado del Omnipotente, sino que expresa esta realidad recalcando al mismo tiempo que este ser finito participa de una manera privilegiada de la grandeza y bondad de su Creador. Además, llamando al hombre "imagen de Dios" se evita el equívoco según el cual la relación del hombre a Dios se reduce a una dependencia de solo origen, cual es la de una obra de arte y el artista. La imagen por el contrario depende de este, de la cual es imagen, de una manera permanente, y su dependencia no es algo añadido a su ser, sino que constituye su realidad, su sentido, su perfección propia. Como la impronta depende del sello, o la imagen que se refleja en un espejo depende del original, así el hombre adquiere consistencia y sentido solamente en cuanto referido a Dios. Fácil es ver cómo esta concepción del hombre se opone no sólo a todo humanismo ateo, sino que supera también toda antropología encerrada en la immanencia, que cree entender el fenómeno humano prescindiendo de su relación a Dios" (1).

2ª A renglón seguido el Concilio expone otro dato revelado que completa el primero: "*Dios no creó al hombre solo, solitario*. Desde el principio los hizo hombre y mujer. Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas" (GS. 12). Esta *relación dialogal* que solo el hombre puede entablar con otras personas y valores, es, según el Concilio, una de las maneras como la imagen de Dios se refleja en el hombre. En el N° 24 de la Constitución leemos: "Cuando el Señor ruega al Padre que *todos sean uno, como también nosotros somos uno* (Io. 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás" (GS. 24).

---

(1) He tomado estas ideas de la exposición sobre la *Gaudium et Spes*, del teólogo Z. Alszeghy, S. J.

La Constitución conciliar no se contenta con afirmar abstractamente que el hombre por su íntima naturaleza es un "ser social". Se puede vivir en sociedad y ser un egoísta consumado. "Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales" (GS. 30). La enseñanza conciliar avanza mucho más. Acorde con las conclusiones de la antropología moderna, afirma que la existencia humana —el hombre concreto— solo puede alcanzar su autenticidad y su plenitud, si acepta prácticamente su condición de intersubjetividad, es decir, si acepta prácticamente que existir como hombre es un existir con los otros, una intercomunicación de personas.

Dios, revelándose como amor e invitando al hombre a entrar en diálogo de amor con El, lo hace capaz de tomar conciencia de su propia condición humana. "Cristo, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (GS. 22).

A la luz de esta revelación el hombre se encuentra a sí mismo como persona, como ser social y como ser libre. El Concilio deduce la dignidad de la persona humana de la posibilidad del diálogo de amor con Dios: "La razón más alta de la dignidad humana (dice en el N<sup>o</sup> 19) consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador".

3<sup>a</sup> *Interioridad de la persona.* La problemática de los Concilios anteriores, incluyendo el Vaticano I, se movió, por lo que toca al hombre, en una atmósfera de humanismo helénico. Y esto en dos sentidos. Primero, porque se insistía con mucha mayor amplitud en la consideración del hombre como naturaleza, definible dentro de un género y una especie, que en la consideración del hombre como *persona*, aunque nunca la Iglesia perdió de vista este último aspecto. El problema de la persona se abordó en los grandes Concilios desde el ángulo teológico del misterio trinitario o de la Encarnación del Verbo, más que desde el punto de vista propiamente antropológico. Con esto la misma enseñanza de la Iglesia contribuyó a considerar a la persona "desde afuera". Y este es el segundo motivo para afirmar que el helenismo influyó decisivamente en la formulación de los dogmas que atañen directamente al hombre, y, diríamos, en la concepción católica del hombre.



Los griegos —se ha dicho— poseían un genio *óptico*: tendían a contemplarlo todo. Aun a sus divinidades las concebían con formas y expresiones visibles. Ahora bien, a la persona humana, propiamente hablando, no se la puede contemplar: no es objeto de visión. "Al *nosotros mismos* que somos no se le puede conocer desde afuera como objeto, al igual que un hombre no puede asomarse a la ventana de su casa para verse pasar" (Navelle).

La actitud tomada por el Concilio de Trento frente al problema de la libertad es, a este respecto, muy dicente. En el *Decreto de la Justificación* se define como dogma de fe la existencia de la libertad que Lutero negaba, pero no se va más allá, por este camino, de una escueta definición y de una condenación de la herejía. Fuera de las razones de orden teológico que asistían a los Padres de Trento, podemos encontrar una explicación psicológica de este hecho. Nos la hace ver Jacques Maritain: "Una especie de temor o de pudor metafísico, como también una preocupación predominante por ver las cosas y contemplar el ser y tomar las medidas del mundo, retenían la mirada del hombre medieval alejada de sí mismo" (2). Además en el humanismo del Renacimiento, que quiso restaurar el ideal clásico del hombre y daba la primacía a la razón, como facultad de las verdades universales, se nota también "la ausencia de mirada deliberadamente reflexiva de la criatura sobre sí misma" (3). En el Renacimiento y en la filosofía posterior racionalista, se especuló mucho sobre el objeto "hombre"; pero se olvidó que el hombre es, ante todo, un sujeto auto-reflexivo, que antes de ser objeto de estudio y de teorías científicas o filosóficas, es, quiéralo o no, intimidad consigo mismo, conciencia de sí como existente.

La filosofía contemporánea ha bajado del cielo de las ideas a la tierra de la existencia humana. "No es ni será posible tal vez una revolución más grande en filosofía que este descender así del más allá al aquí abajo", escribe Thevenaz en su obra *Las revoluciones filosóficas del siglo XX*. Pero el aquí abajo no es el cosmos, sino la interioridad humana, el existir humano. Al existencialismo, y en particular a Kierkegaard, le debemos en gran parte este descenso de la inteligencia hasta el hondón de sí misma. Las razones que movieron a Kierkegaard a replegarse a la subjetividad son discutibles: revelan una desconfianza radical en el valor de los conceptos como representación de la realidad y una falsa idea de la fe. Pero la desilusión del hombre contemporáneo por la razón pura, desilusión que llegó al máximo en Kierkegaard, lo lleva a buscarse a sí mismo y a su verdad

---

(2) J. Maritain, *Humanisme Intégral*, Trad. castellana, Ed. Ercilla, Santiago de Chile, p. 21.

(3) J. Maritain, *ibíd.* p. 22.

en lo profundo de su ser. "Mi idea principal —escribe el autor danés— consiste en que nuestra época el desarrollo del saber ha hecho olvidar la *existencia* y la *interioridad* y que es por aquí por donde se debe explicar la *confusión* entre especulación y cristianismo". "La incertidumbre objetiva apropiada firmemente por la más apasionada interioridad, hé ahí la verdad, la más alta verdad que puede haber para un ser *existente*". Dios entonces no es "ni objeto, ni concepto, ni cosa. Dios es para mí una Persona y un Sujeto. Alguien: Tú cara a cara conmigo" (4).

El Concilio Vaticano II ha hecho un avance notable, enorme, por lo que atañe a la consideración del hombre. Sin renegar del pasado doctrinal, no desdeña las consideraciones "nuevas", como las de Kierkegaard, en lo que tienen de verdaderamente humano. Es necesario leer atentamente el número 14 de la Constitución para poder apreciar el cambio de enfoque, de una concepción naturista helénica a otra personalista y existencial.

Vemos que en este aparte se habla de la "constitución", no de la naturaleza del hombre. Encontramos más acentuada la unidad del hombre que la dualidad de los coprincipios que lo integran. Se omiten expresiones de sabor hilemórfico griego (tales como materia y forma, principios, substancia incompleta, etc.) y se adoptan más bien las categorías modernas de "exterioridad" o "interioridad". Se afirma que la interioridad o capacidad de retorno total sobre sí mismo, es la prueba de que el hombre posee un alma espiritual e inmortal. Tanto en este párrafo como en el 12º en que se habla del origen del hombre, se omiten alusiones al origen del cuerpo y el alma, dejando con ello abierta la discusión planteada por la teoría de la evolución. Se afirma sí, categóricamente que el hombre —uno en la unidad de cuerpo y alma— es creado por Dios y que el alma espiritual es "irreductible a la sola materia" n. 18).

4ª *La libertad y el pecado*. Sin detenernos en la enseñanza del Concilio sobre la inteligencia y la dignidad de la conciencia moral, entremos a analizar otra dimensión de la antropología conciliar, eminentemente existencial: la libertad humana. "La libertad posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón", dice el Concilio; porque "la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido 'dejar al hombre en manos de su propia decisión' para que así busque espontáneamente a su creador y, adhiriéndose libremente a este, alcance la plenitud y bienaventurada perfección" (GS, 17).

Con estas palabras insinúa claramente el Concilio que la libertad

---

(4) Apud R. Verneaux, *Histoire de la Philosophie Contemporaine*, Beauchesne, París, 1960, pp. 26 ss.

humana es una participación de absoluto. Recordemos el pensamiento de Descartes: "Dios ha hecho tres maravillas: las cosas de la nada, la libertad y el Hombre-Dios". No es la libertad, tal como la entiende el Concilio, un simple adjetivo del hombre. Es el mismo existente en cuanto tiene en sí la posibilidad de autorrealizarse. Esta libertad existencial, fundamento de la libertad psicológica o de libre albedrío, hace que la existencia humana sea necesariamente dramática; el hombre puede realizarse, o frustrarse irremediablemente. A cada momento se presenta ante nosotros esta opción. Y uno sólo, como protagonista de un drama único e irrepetible, es quien decide del desenlace.

El Concilio saca de esta concepción de la libertad una consecuencia ineludible: "La dignidad humana requiere que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa" (GS. 17). La doctrina recogida en la *Declaración sobre la libertad religiosa* no es sino la aplicación de esta tesis.

En la libertad brilla la grandeza incomparable del hombre como también su precariedad. Siendo libertad, y por consiguiente participación de absoluto, la libertad humana es sin embargo falible. Y falló, de hecho, en el exordio mismo de la historia humana.

Nos preguntamos cuál es el origen del desequilibrio, de la angustia, de la división interna que sentimos. Queremos saber cuál es la explicación del dolor y del mal y de la muerte en el mundo. El Concilio nos recuerda sin titubeos ni atenuaciones que el origen del mal y del dolor está precisamente en el abuso de la libertad, que hace que el hombre se levante contra Dios y pretenda alcanzar su propio fin al margen de Dios (GS. 13). En esto consiste esencialmente el pecado. "El pecado (por eso) merma al hombre, impidiéndole alcanzar su propia plenitud" (GS. 13). Enseña además el Concilio que la muerte corporal entró en la historia a consecuencia del pecado.

Hay una clase de humanismo (el Concilio lo llama ateísmo sistemático) cuyo eje doctrinal consiste en la exaltación desmesurada de la libertad: "lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador (demiurgo) de su propia historia" (GS. 20). Aquí resalta la diferencia diametral y a la vez el punto de contacto, entre el humanismo existencial cristiano y el humanismo existencialista ateo. Para éste el hombre es una autonomía total, imparticipada, creadora y fin de sí misma. Para el humanismo cristiano expuesto por el Concilio, la libertad humana es, sí, una autonomía —una participación de absoluto, como dije

antes— pero una autonomía participada, cuya historia —es cierto— la escribe, la hace la misma libertad (de lo contrario no sería libertad), pero reconociendo la fuente de lo absoluto en donde se encuentra: en Dios que al participarnos el ser, nos participa la libertad. La historia de una libertad participada no puede terminar en victoria final si no es por el encuentro y por la apropiación de una libertad sin historia. El término final de una historia no puede ser ella misma, porque nunca acabaría, o quedaría eternamente frustrada. sino el infinito que es plenitud actual de ser y de amor. Así se entiende lo que dice la Constitución: “La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es llamado como hijo a la unión con Dios y a la participación de su felicidad” (GS. 21).

En las enseñanzas de la Constitución *Gaudium et Spes* sobre la libertad y el pecado, resuena el eco de la concepción contemporánea sobre el hombre: “Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas” (GS. 13). Con esto hemos llegado a otro aspecto de la metafísica conciliar sobre el hombre: su carácter de misterio.

5ª *El hombre como misterio.* En tres ocasiones habla el Documento conciliar del *misterio del hombre*; subraya sobre todo este aspecto al hablar de la muerte, “en donde el enigma de la condición humana llega a su máximo” (GS. 10, 18, 22). Esta concepción del hombre, nueva al menos en cuanto a la terminología del magisterio eclesiástico, sale al encuentro de teorías existencialistas, para las que creer es optar por el absurdo, y “la existencia una enorme contradicción de la que el pensador no puede prescindir, sino, por el contrario, debe permanecer en ella” (Kierkegaard). Al afirmar el Concilio que el hombre es un misterio, acepta un punto de vista acertado del existencialismo: no en el sentido de que la existencia humana sea absurda, sino en el sentido de que es una realidad no deducible de las categorías del ser. Cada hombre es una *palabra de Dios* única e irreplicable, algo absolutamente nuevo e imprevisible que contra toda esperanza y expectativa no está puesto, en su origen, en las líneas del comportamiento del Cosmos —que por consiguiente no se puede explicar totalmente por las líneas convergentes de la evolución o por un salto dialéctico—, y que en su plenificación, en su término final, desconcierta totalmente a la razón, puesto que la misma Palabra de Dios se hace *hombre*. “El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS. 22). La unicidad de cada existencia humana, con la soledad, el secreto y la an-

gustia que la acompañan, sólo encuentran sentido en nuestra hermandad con el Hijo de Dios que quiere prolongar temporalmente en cada hombre su condición de Imagen única del Padre.

\* \* \*

Se han ido destacando los rasgos metafísicos del hombre según la Constitución *Gaudium et Spes*. A la pregunta "qué es el hombre" o "quién soy yo", el Concilio va respondiendo: Tú eres creado por Dios pero a *su imagen*.

Porque eres imagen de Dios, tienes en tí la capacidad de relación dialógica y la capacidad de amar. Por eso el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento. El amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo (GS. 27). Porque eres imagen de Dios llevas en tí la luz de la inteligencia. Porque eres imagen de Dios eres participación de absoluto, eres persona y libertad. Porque eres imagen de Dios, al entrar dentro de tí mismo, en la intimidad de tu conciencia, encuentras al mismo Dios. Porque eres imagen de Dios —y Dios se hizo hombre— eres misterio.

6ª Pero falta todavía un rasgo importante: el hombre, creado a imagen de Dios que es el Todopoderoso, "recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí toda la tierra y cuanto en ella se contiene" (GS. 34) Este otro rasgo del hombre —el de señor del mundo— es el que da sentido al trabajo, a la actividad técnica y cultural, a la construcción afanosa del futuro. En una palabra, es lo que da sentido divino al progreso humano. "Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios... Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio" (GS. 34).

El hombre, por lo tanto, según el Concilio, es un *ser-en-el-mundo*, está insertado en el mundo para humanizarlo y divinizarlo, o como ahora se dice "sacralizarlo", y haciéndolo más humano, es decir, poniéndolo al servicio del hombre, poder éste acercarse más a su Creador.

Para la Constitución *Gaudium et Spes* es fundamental la idea de que existe un ligamen misterioso entre la perspectiva terrena del futuro y la perspectiva escatológica final. "La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana (la familia de los hijos de Dios), el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (GS, 39).

\* \* \*

Si el hombre es un *ser-en-el-mundo*, y un *ser-con-los-otros*, y un ser proyectado hacia el futuro, es claro que la Iglesia del Vaticano II, partiendo de datos revelados, ha llegado a la conciencia explícita de que la "historicidad" es una de las dimensiones o de los constitutivos metafísicos del hombre. La fenomenología existencial no puede, en mi modesta opinión, añadir un ápice a la concepción del hombre contenida en la Constitución *Gaudium et Spes*. Según este documento, el hombre cambia internamente, avanza como individuo y como sociedad, en camino presuroso hacia un futuro que él mismo debe prospectar y construir. "Crece al mismo tiempo la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables" (GS. 26). Es un hecho "la creciente interdependencia mutua de los hombres y la unificación asimismo creciente del mundo" (GS. 24). Y el Concilio no vacila afirmar: "El espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución" (GS. 26).

Ahora bien, el final de esta evolución, la meta de este ascenso hacia la vida, no puede ser la muerte. Podemos afirmar que solo un humanismo o una filosofía que explica y satisfaga el dinamismo incontenible del hombre hacia la vida y hacia la libertad, es un humanismo verdaderamente filosófico y verdaderamente humano. "Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad" (GS. 22). "Mientras toda imaginación fracasa ante la muerte, la Iglesia, aleccionada por la revelación divina, afirma que. Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a El con la total

plenitud de su ser en la perpetua comuni3n de la incorruptible vida divina" (GS. 18).

\* \* \*

¿Qui3n le dar3 al hombre moderno —nos preguntamos— al hombre moderno, inquieto y desorientado, una definici3n de s3 mismo capaz de iluminarlo, de tranquilizarlo, de serenarlo? La Constituci3n *Gaudium et Spes* no se contenta con una respuesta puramente conceptual, antes bien dice al hombre cu3l es su condici3n existencial, que cada uno debe asumir y llevar a plenitud bajo su personal e ineludible responsabilidad. Ahora bien, la plenitud del hombre no puede estar sino en Quien es en s3 mismo Plenitud.

Las grandes l3neas de una antropolog3a cristiana que se pueden destacar en la Constituci3n conciliar son las siguientes:

- a) El hombre es un ser-en-el-mundo-para Dios.
- b) El hombre es un ser-con-los-otros, compartiendo el mundo fraternalmente y haciendo presente a Dios, que es amor, en el amor del pr3jimo.
- c) El hombre es una libertad, herida por el pecado, pero restaurada por la gracia de Dios Redentor.
- d) Cada hombre, en su angustia y en su historicidad, es "pregunta por el ser". Y oye —si quiere— una respuesta potente y paternal que le dice como a Mois3s: "H3 aqu3 que yo estoy contigo".