

¿FIN DEL SUJETO O NUEVA CENTRALIDAD DEL HOMBRE?*

Angelo Card. Scola

1. ¿FIN DEL SUJETO?

a) *El dilema de Adán*

, citation and similar papers at core.ac.uk

personalidad más profunda, y, al mismo tiempo condenado a examinarla a fondo»¹. Así, desde las primeras palabras puestas en los labios de Adán, uno de los protagonistas de *Rayos de paternidad*, Wojtyła individualiza el nudo que desde siempre constriñe al corazón humano: el sentirse arrojado de sí mismo y, a la vez, condenado a hacerse la *pregunta de las preguntas*, genialmente expresada por Leopardi en el *Pastor errante de Asia*: «¿Y yo **qué** soy?»². Los dos extremos de este dilema, que acompaña la historia de cada uno de nosotros y de toda la humanidad, se han enrevesado todavía más, si cabe, a lo largo del recorrido que conduce de la modernidad a nuestro tiempo, definido por algunos como *post-moderno*.

b) *Nietzsche en lugar de Pascal*

Justo a las puertas de la época moderna, Pascal había hecho una constatación de genial actualidad: «El hombre supera infinitamente al hombre»³. Cuando el Occidente —sobre la ola de los clamorosos descubrimientos de la ciencia empírica, del encuentro con el nuevo mundo, de la Reforma, del naci-

* El presente texto reproduce la intervención del Cardenal Angelo Scola, Patriarca de Venecia, con ocasión del encuentro *Fine del soggetto o nuova centralità dell'uomo?*, que tuvo lugar en la Basílica de San Juan de Letrán (Roma) el 13 de enero de 2003 dentro del ciclo *Dialoghi in Cattedrale 2002-2003. Giovanni Paolo II nell'oggi della storia*.

1. K. WOJTYŁA, *Raggi di paternità*, en ID., *Tutte le opere letterarie*, Milano 2001, 887.
2. G. LEOPARDI, *Canto notturno del pastore errante dell'Asia*, v. 89.
3. B. PASCAL, *Pensieri* 122 (trad. esp. Barcelona 1985).

miento de los estados— avanzaba a grandes pasos por la senda de la afirmación de la autonomía del sujeto, la intuición de Pascal habría podido conservar el precioso tesoro que la revelación hebreo-cristiana, acogiendo también la herencia del pensamiento griego, había asegurado para toda la humanidad. Merece el fundamento de la idea de *persona*. El «pensamiento» pascaliano habría consentido a la justa inquietud moderna sobre el *sujeto* encontrar una morada en la categoría realista de *persona*, de matriz clásica, urgiendo, al mismo tiempo, a esta última a una formulación más pertinente.

De hecho, con tal categoría, la revelación judeo-cristiana había profundizado, de modo inédito, en la consistencia del sujeto humano. Wojtyła, retomando el argumento de Pascal, afirma: «El hombre se supera a sí mismo tendiendo hacia Dios y así supera también los límites impuestos por las criaturas, por el espacio y el tiempo, por su propia contingencia. La trascendencia de la persona está unida estrechamente con la referencia a Aquél (...) que es infinito»⁴.

Sin embargo, la época moderna se ha movido sobre todo en otra dirección. Ha creído potenciar al sujeto humano exasperando su autonomía hasta el punto de renunciar a la comunión con el Creador y con el Redentor.

De hecho, las principales vías emprendidas por el pensamiento moderno, en sus diversas, y en ocasiones contradictorias, variantes han conducido inexorablemente a transformar la constatación de Pascal en la imposición de Nietzsche: «El hombre es algo que debe ser superado»⁵. De aquí a la afirmación de la necesidad de abandonar al sujeto hay un paso muy corto.

c) ¿Un nuevo «sujeto tecnocrático»?

No sé si el apelativo *post-moderno* es el más adecuado para describir la situación actual del pensamiento, pero —para no salir de nuestro tema— debo constatar que desde la *muerte del sujeto* —según la expresión tan apreciada por el estructuralismo francés de los años 60 y 70 y por todos los epígonos del ni-

4. K. WOJTYŁA, *Segno di contraddizione*, Milano 2001, 28 (trad. esp. Madrid 1979).

5. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, en ID., *Opere scelte*, edición a cargo de L. Scalero, Milano 1964, 242-243 (trad. esp. Madrid 2001): «Cuando Zarathustra llegó a la ciudad más cercana, que se levantaba al lado del bosque, vio a mucha gente reunida en el mercado, pues se había anunciado que un hombre iba a bailar sobre la cuerda. Y Zarathustra habló así al pueblo: “Yo os enseñaré qué es el Superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres, hasta hoy, han creado algo superior a ellos mismos: y vosotros, en cambio, ¿queréis ser la marea baja de esta gran oleada y volver a ser bestias en vez de superar al hombre [...] ¿Qué es el simio para el hombre? Algo que hace reír, o que tal vez suscita un doloroso sentimiento de vergüenza. Pues lo mismo será el hombre para el superhombre: un motivo de risa o de dolorosa vergüenza. He aquí que yo os enseñaré a llegar a ser Superhombres; el Superhombre es precisamente aquel mar en el cual se puede perder vuestro gran desprecio”».

hilismo de ascendencia heideggeriana—, hemos pasado hoy a aquel silencio sobre el sujeto al que alude el título de nuestro encuentro al hablar precisamente del *fin del sujeto*. No resulta convincente el intento del «pensamiento débil» (Lyotard, Vattimo) de legitimar este fin considerándolo una *chance positiva* de cara a un futuro menos violento y totalitario⁶. El drama del humanismo ateo⁷, agudamente esbozado en dos intervenciones de Sartre⁸ y de Heidegger⁹ sobre el tema, tiene un epílogo obligado: la eliminación del sujeto.

De todas formas, como frecuentemente documenta la historia, los vetos ideológicos sobre las preguntas insuprimibles del corazón del hombre no funcionan. De hecho, paradójicamente, la cuestión del sujeto vuelve hoy vigorosamente a la escena de modo totalmente inédito e impensado. Lo que lleva a ello es el superpoder del connubio ciencia-tecnología¹⁰. La tecnología actual, muy distinta de la técnica tradicional, se configura como un *ambiente* finalizado en sí mismo, que cada vez responde menos a necesidades externas, y que p rocede, según leyes autónomas de permanencia y de evolución, hacia la consecución de fines internos¹¹. Ciencias y tecnologías, como es evidente en el campo de las biotecnologías, definen sus objetivos exclusivamente a partir de sus posibilidades intrínsecas¹². ¿No estamos quizá frente al nacimiento de un nuevo y singular *sujeto colectivo*? Si de una parte el hombre tecnológico contemporáneo parece ser una reedición del hombre cartesiano y de sus dualismos, de otra se presenta como una realización inesperada de la identidad idealista entre lo ideal y lo real. En este sentido, el sujeto no habría muerto en absoluto. Un nuevo sujeto «tecnocrático y colectivo» se ha levantado sobre las cenizas del viejo «sujeto empírico», ahora ya reducido a objeto, simple prótesis, mera función del nuevo e inquietante sujeto colectivo.

En esta perspectiva se comprende bien por qué se llega a negar la verdad *el hombre es persona* (Singer, Hoerster)¹³, para sustituirla, con acento faustia-

6. Sobre este tema, cfr. D. ANTISERI et alii, *Le sfide del secolarismo e l'avvenire della fede*, Città del Vaticano 1996; ID., *Teoria della razionalità e ragioni della fede*, Cinisello Balsamo 1994.

7. Cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992 (trad. esp. Madrid 1967).

8. Cfr. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo est un humanisme*, Paris 1946 (trad. esp. Barcelona 1989).

9. Cfr. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1959 (trad. esp. Madrid 2000).

10. *Fides et ratio* 5: «Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre (...) Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica».

11. Cfr. F. BOTTURI, *Le implicazioni antropologiche dell'innovazione tecnologica*, en AA.VV., *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, en «Notiziario Servizio nazionale per il Progetto culturale» 19 (2002) 26-31.

12. Cfr. A. SCOLA, *Quale vita? La bioetica in questione*, Milano 1998 (trad. esp. Madrid 1999).

13. Cfr. P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge 1995 (trad. esp. Barcelona 1988); N. HOERSTER, *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*, Freiburg 1971.

no, por la afirmación «el hombre es su propio experimento» (Jongen)¹⁴. Abandonando la idea clásica del sujeto-persona, el hombre pretende concebirse como producto del hombre. Cómo evitar entonces la alarmante pregunta: ¿puede todavía hoy el hombre individual estar en el centro del propio mundo?

2. NUEVA CENTRALIDAD DEL HOMBRE: ¿UNA VELEIDAD O UNA POSIBILIDAD REAL?

a) «¿“Adán” dónde estás?»

La primera parte del título de nuestro encuentro —*Fin del sujeto*— recibe del análisis efectuado una cierta confirmación. De hecho, hoy es innegable el riesgo del fin del yo individual. A todos —yo, tú, cada uno de nosotros— amenaza este peligro, que la cultura mediática hace todavía más insidioso, favoreciendo una especie de neonaturalismo frívolo¹⁵. Éste debilita, bajo su suave capa, el carácter dramático de la conciencia humana, haciendo que el hombre contemporáneo esté acriticamente satisfecho, aun cuando se lo reduce a mera prótesis del sujeto tecnocrático-colectivo. ¿Está destinada entonces nuestra libertad a recorrer callejones sin salida?¹⁶.

Vuelvamos a la paradoja del Adán wojtyliano: «*“expulsado” de la propia personalidad más profunda, y al mismo tiempo condenado a examinarla a fondo*». Esta paradoja resurge también de modo insuprimible en el corazón del hombre de hoy, aplanado por el naturalismo. En ayuda de esta inquietud viene la verdadera pregunta a Adán del Creador, «que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa: “¿dónde estás?”» (*Gn 3, 9*).

Indudablemente, este interrogante es el ámbito en el que se sitúa la segunda parte de nuestro título, relativa a la *nueva centralidad del hombre*.

Antes de afrontarlo debemos eliminar la sospecha de que se quiera reducir subrepticamente por la ventana (centralidad del hombre) eso que ha sido públicamente expulsado por la puerta (fin del sujeto). Hablar de nueva centralidad del hombre, ¿no es quizá una pura veleidad? Además, hacerlo con referencia al pensamiento de Karol Wojtyła y al magisterio de Juan Pablo II, ¿no corre el riesgo de añadir a la veleidad, el sabor vanamente enfático de la adulación a un grande de la humanidad todavía reinante?

14. Cfr. M. JONGEN, *Der Mensch ist sein eigenes Experiment*, en «Feuilleton. Die Zeit» 9 agosto 2001, 31.

15. Cfr. Ch. BAUDELAIRE, *L'école païenne*, en «La semaine théâtrale», enero 1853.

16. Cfr. *Veritatis splendor*, 31-34.

b) *Sujeto y persona*

Para resolver la primera reserva, no renunciaremos a hacer una mención a la tesis —un análisis crítico objetivo del pensamiento moderno nos daría la razón— según la cual la modernidad habría eludido la distinción crucial entre *subjetividad y personalidad*¹⁷. La decisiva instancia moderna del sujeto y de su libertad no es anulada, es más: es exaltada por la verdad de raíz judeo-cristiana de que el hombre es persona. Disociar el sujeto de la persona es, de hecho, imposible, y conduce inevitablemente al eclipse y la caída del sujeto. Desde este punto de vista, el fin moderno del hombre no sólo no desmiente la apuesta cristiana, sino que de algún modo la confirma. Esta afirmación, de la cual estamos convencidos y que restituye al pensamiento clásico toda su actualidad, caería sin embargo en la veleidat antes denunciada si no adecuase la categoría clásica de persona —como Juan Pablo II ha reclamado con fuerza en la *Fides et ratio*¹⁸— a la luz de los interrogantes siempre actuales que están en el trasfondo del pensamiento moderno-contemporáneo del sujeto, comenzando por la relación verdad-libertad. Añadamos inmediatamente que esta laboriosa tarea no puede reducirse a la mera repetición del pensamiento clásico, ni siquiera de sus cimas expresivas más elevadas e insustituibles (Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Anselmo, Tomás). Desde este punto de vista, no pocos católicos se sienten profundamente solidarios con el fatigoso camino que muchos «laicos» están realizando en los distintos ámbitos del saber, sobre todo en el filosófico. No faltan, tampoco en Italia, pensadores e iniciativas católicas empeñadas en recorrer —y no sin algunos resultados— este itinerario.

c) *Un pensamiento fontal*

Para responder a la segunda reserva no podemos asumir aquí el esfuerzo de mostrar analíticamente cómo el pensamiento contenido en las obras literarias, filosóficas y pastorales de Karol Wojtyła, retomado y profundizado por el magisterio de Juan Pablo II según su estatuto epistemológico específico, se sitúa, con originalidad, fuerza y rigor propios, en medio del debate contemporáneo. No faltan estudios en este sentido¹⁹, algunos de los cuales —es importante

17. Cfr. K. WOJTYŁA, *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo*, en ID., *Perché l'uomo*, Milano 1995, 45-57 (trad. esp. Madrid 1998).

18. Pueden verse por ejemplo los nn. 48, 91, 98-99.

19. Cfr. T. STYCZEŃ, *Essere se stessi è trascendere se stessi. Sull'antropologia di Karol Wojtyła*, en K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, edición a cargo de G. Reale e T. Styczeń, Sa n t a rangelo di Romagna 1999, 707-753 (trad. esp. Madrid 1982); M. SERRETTI, *Invito alla lettura*, en K. WOJTYŁA, *Perché l'uomo*, 5-40; R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982; AA.VV., *Karol Wojtyła. Filosofo, teologo, poeta*, Città del Vaticano 1984.

decirlo aquí— son anteriores a la elección de Wojtyła para el pontificado²⁰. Nos basta poner de relieve que, con mucha probabilidad, la escasa influencia del llamado pensamiento dialéctico sobre la cultura polaca ha favorecido en Wojtyła y en su *entourage* una *forma mentis* inmune a los condicionamientos que en la Europa Occidental han provocado la crisis no sólo teórica de la subjetividad²¹. El pensamiento de Wojtyła huye de un exceso de criticismo en el sentido adquirido por el término a partir del siglo XVII, y va directamente a las cuestiones cruciales implicadas en la experiencia elemental de la que indaga espontáneamente el *lenguaje*²². Las obras literarias representan, en este sentido, una clave insustituible de su pensamiento. Y no sólo por la conocida razón biográfica de su pasión por el teatro rapsódico —que estuvo a punto de ser su vocación²³—, sino por su peculiar carácter sintético y anticipatorio de los desarrollos teóricos posteriormente realizados por el profesor y por el pastor en otros campos del saber, sobre todo en el de la singular elaboración doctrinal de su magisterio pontificio²⁴.

En este punto, es preciso tener en cuenta un dato relevante. Si la interpretamos bien, la cuestión del pensamiento teórico contemporáneo —al menos del conformado por la *mind-europea*— hallado hoy por vías propias, obvia-

20. A modo de ejemplo se puede citar el debate entre la escuela fenomenológica y la tomista en la Universidad Católica de Lublin, publicado en «Analecta Cracoviensis» 5/6 (1973-1974). Dos colaboraciones han sido traducidas al italiano: J. TISCHNER, *L'aspetto metodologico dell'opera «Persona e atto»*, en AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyła*, Bologna 1983, 101-106; S. GRIGIEL, *L'ermeneutica dell'azione e il nuovo modello di coscienza*, *ibid.*, 107-120. Además cfr.: G. KALINOWSKI, *La pensée philosophique de K. Wojtyła et la Faculté de Philosophie de l'université catholique de Lublin*, en «Alertheia» 4 (1988) 198-216.

21. Cfr. M. SERRETTI, *Invito alla lettura*, 12-18. En cierta manera prescindiendo de una cierta teoría de corte luterano, del criticismo ilustrado, y del idealismo, tanto de la variante hegeliana como de la trascendental.

22. Lo hace moviéndose en el horizonte teológico de un humanismo cristiano, ya exento de todo dualismo (natural-sobrenatural) y animado por la lectura y los encuentros con algunos pensadores católicos estudiados y conocidos a partir de la primera experiencia romana (1946) —cfr. JUAN PABLO II, *Dono e mistero*, Città del Vaticano 1996, 59-68 (trad. esp. Madrid 1996)—, y por la comparación-confrontación con la línea fenomenológica ligada sobre todo a Ingarden y Scheler. Cfr. A. WIERZBICKI, *La persona e la morale. Presentazione*, en K. WOJTYŁA, *L'uomo nel campo della responsabilità*, Milano 2002, 7-16; P. JOBERT, *Jean-Paul II. Philosophe de la transition de l'anthropologie classique a l'anthropologie moderne*, en AA.VV., *Karol Wojtyła Filosofo...*, 47-52; A. POLTAWSKI, *The epistemological Basis of Karol Wojtyła's Philosophy*, en *ibid.*, 79-91; T. STYCZEŃ, *Responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro*, en *ibid.*, 107-127. Además, por cuanto se refiere al real pensamiento ético, cfr.: T. STYCZEŃ, *O etyce Karola Wojtyła uczeń*, Czêstochowa 1997.

23. Cfr. JUAN PABLO II, *Dono...*, 16-17.

24. En su tesis de doctorado en Teología, Karol Wojtyła subraya la importancia de la experiencia cuando afirma, refiriéndose a cuanto san Juan de la Cruz enseña sobre la fe, que «debe ser analizada una enseñanza que coincide con un testimonio experimental. Ambos nos vienen propuestos en el lenguaje místico ya adquirido por la Escolástica; es constante el recurso a voces bien conocidas en teología. Y no obstante, su significado principal se obtiene una vez más de la experiencia», K. WOJTYŁA, *La fede secondo Giovanni della Croce*, Roma 1979, 22 (trad. esp. Madrid 1979).

mente pluriformes, a conclusiones no muy diferentes de aquellas que Wojtyla comenzó a delinear de modo totalmente personal y directo desde los años 50. Aun evitando fastidiosos encomios respecto al pensador Wojtyla, es de rigor registrar esta coincidencia objetiva. En el panorama especulativo actual, el pensamiento fenomenológico, cuando sabe dar cabida al análisis trascendental de la libertad finita y queda abierto a las exigencias de una adecuada hermenéutica, de hecho —más allá, lo repetimos, de los caminos recorridos por pensadores individuales y, sobre todo, más allá de los éxitos a los que hayan llegado— afirma la necesidad de dejar hablar a la experiencia elemental del hombre en cuanto tal²⁵. Aun cuando la noción de *experiencia* —auténtica *crux* de filósofos y teólogos de todo tiempo²⁶— puede ser entendida por estos autores de modos muy diferentes, partir de la experiencia elemental del hombre en acción es hoy algo más que un punto común a todos ellos. Éste es también el horizonte explícito de la original y fontal elaboración de Karol Wojtyla.

3. LA EXPERIENCIA HUMANA ELEMENTAL

a) «Tú, en el que cada uno encuentra su espacio»

Hablar ahora de nueva centralidad del hombre significa entonces recoger la pregunta hecha a Adán por el Creador —¿*dónde estás?*—, teniendo en cuenta los interrogantes objetivamente abiertos por el pensamiento contemporáneo, en el horizonte del dominio —que parece absoluto— del sujeto tecnocrático.

Al cansado problematicismo moderno Karol Wojtyla ofrece la sencilla y sabia afirmación contenida en *Persona y Acción*. «A pesar de todo existe una cosa que puede ser llamada experiencia del hombre»²⁷. Es la indestructible convicción de que la experiencia elemental del hombre, en «su sustancial simplicidad», supera cualquier «inconmensurabilidad» y cualquier «complejidad»²⁸. Esta experiencia es capaz de fundar el conocimiento de la persona a partir del hecho irreductible de que el hombre actúa y «el acto constituye el momento particular en el que la persona se revela... experimentamos el hecho de que el hombre es persona, y estamos convencidos de ello, porque realiza acciones»²⁹.

25. Esto es evidente en los exponentes más significativos de la filosofía francófona —de Lévinas a Ricoeur, a Derrida, a Michel Henry, a Marion—, se confirma entre los pensadores alemanes (Ulrich, Spaemann, Höffe), y no es desmentida por el llamado pensamiento analítico (Quine, Dummet).

26. Cfr. A. SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica*, Roma 1997, 199-213 (trad. esp. Madrid 2000).

27. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, 35.

28. *Ibid.*, 45.

29. *Ibid.*, 53.

En el pensamiento wojtyliano, el sujeto, entendido de modo moderno, está situado eficazmente en el horizonte de un replanteamiento de la categoría de «persona»: «en la medida en que crece la necesidad de comprender al hombre como persona única en sí e irrepetible, y sobre todo —en todo este dinamismo, propio del hombre, del actuar (del acto) y del suceder— en la medida en que crece la necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la experiencia adquiere su pleno significado, y éste es un significado-clave»³⁰.

El Papa venido de lejos habla a propósito de antropología adecuada³¹. ¿Adecuada para qué? Para conservar toda la riqueza del interrogante —¿dónde estás?— dirigido por Dios al hombre. O, en otros términos, para reconocer con sensibilidad contemporánea que la cuestión de la relación verdad-libertad es, al mismo tiempo, originaria y siempre abierta, inaprensible.

El lenguaje de la persona en acción dice que el hombre —singular mezcla de gracia, naturaleza y libertad— está siempre históricamente situado. Es la historia el espacio donde resuena el ¿dónde estás? del Creador. Como Adán, todo hombre está llamado a responder. Debe decidir en cada acto de libertad. El Creador no cesa así de implicarlo. Y el hombre, como el Cirineo de la poesía de Wojtyła, puede reconocer-lo y reconocer-se: «Tú, en el que cada uno encuentra su espacio»³². Como agudamente ha puesto de relieve Fackenheim, la revelación judeo-cristiana es eminentemente histórica porque implica la personal autoexposición de Dios, del individuo y del pueblo³³. A este propósito es muy significativo el elemento autobiográfico de la tragedia, participada intensamente por el joven Wojtyła, de los hebreos en la Polonia ocupada por los nazis³⁴. Para la revelación judeo-cristiana, la historia comienza con la acción del Dios Creador, que entra directamente en la escena del drama para suscitar e implicar a todos los demás agonistas a partir del protagonista Jesucristo³⁵. Y lo hace para desmentir lo que el adversario, el diablo, había insinuado: que se podría afirmar al hombre negando a Dios (cfr. *Gn* 3, 4-5). En la historia, que tiene su acmé en la intersección de lo eterno con el tiempo llevada a cabo en el seno de la Virgen —de la que no por casualidad Wojtyła se siente *totus tuus*³⁶—, la experiencia elemental del hombre se

30. ID., *La soggettività...*, 50.

31. Cfr. JUAN PABLO II, *Udienza ai docenti e studenti del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia*, 31 maggio 2001, n. 2.

32. K. WOJTYŁA, *Profili di Cirineo*, en ID., *Tutte le opere*, 179.

33. Cfr. E. L. FACKENHEIM, *La presenza di Dio nella storia*, Brescia 1977, 68-71 (trad. esp. Madrid 2002).

34. Cfr. JUAN PABLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 109-111 (trad. esp. Barcelona 1994).

35. Basta pensar en la reflexión de Juan Pablo II en torno al tema del *principio* en sus Catequesis sobre el amor humano, cfr.: ID., *Uomo e donna lo creò*, Roma 1987, 33-43 (trad. esp. Madrid 2000).

36. Es obligatorio citar la encíclica *Redemptoris Mater*, en la que Juan Pablo II propone orgánicamente su magisterio mariano.

hace descifrable³⁷. Y lo es precisamente en cuanto llamada dirigida a la libertad finita por el Misterio trascendente. El Misterio genera a la persona en su naturaleza constitutiva (alma-cuerpo), sumergiéndola en el dinamismo *yo-tú* a partir de las relaciones parentales (hombre-mujer), que lo abren a la pertenencia a un *nosotros* (individuo/persona-sociedad/comunidad)³⁸. La manifestación plena de este triple carácter originario de la experiencia elemental, se da en la revelación que Jesucristo (Persona) hace de la Trinidad (comunidad de Personas) a través de la Iglesia (pueblo nuevo)³⁹: «yo Te invoco y Te busco, Hombre en el cual / la historia humana puede encontrar su Cuerpo»⁴⁰. Ella está presente desde el inicio en el pensamiento wojtyliano con intensidad y gradaciones diversas que respetan el estatuto específico de las disciplinas afrontadas por el autor. Pero —no es inútil reafirmarlo— obra a la manera de un *pensamiento fontal*, de carácter espontáneo e inmediato, privado de los lastres que el pensamiento cristiano ha conocido en Occidente⁴¹, como consecuencia de la puesta entre paréntesis (*epoché*) del sujeto, de la que derivaron los célebres y recurrentes debates en torno a la legitimidad de una filosofía cristiana⁴².

Esta antropología se re vela además particularmente adecuada para aprehender la profundidad moral de la existencia⁴³. De hecho, el *ethos* de la persona en acción es originario porque la decisión de la libertad participa en el instituirse de la experiencia misma, que se da, simultáneamente, en todas sus dimensiones: teológica, ontológica, gnoseológica y ética⁴⁴.

37. «En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué “cumplimiento” es mayor que éste? ¿qué otro “cumplimiento” sería posible?», *Tertio Millennio Adveniente* 9.

38. Se trata de lo que Balthasar llama las polaridades constitutivas, cfr.: H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, t. 2, Milano 1982, 327-370 (trad. esp. Madrid 1991).

39. Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 114-117 (trad. esp. Madrid 1997).

40. K. WOJTYLA, *Veglia pasquale 1966*, en ID., *Tutte le opere...*, 209: «Yo te invoco y Te busco, Hombre en quien / la historia humana puede encontrar su Cuerpo. / Me muevo hacia Ti, no digo “Ven” / simplemente digo “Sé”».

41. En diversas ocasiones ha insistido el Papa en la necesidad de recuperar el ánimo propio de la tradición oriental de la Iglesia. Paradigmáticamente pueden citarse las encíclicas *Slavorum apostoli* y *Ut unum sint*.

42. Cfr. E. CORETH, W.M. NEIDL, G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Roma 1994-1995, 3 vol. (trad. esp. Madrid 1993).

43. «La esencia de la “moralidad” está en el hecho de que el hombre en cuanto hombre se hace bueno o malo mediante el acto. Es, por tanto, una realidad totalmente antropológica, personalista y, al mismo tiempo, axiológica (...) También por este motivo el deber moral en sí mismo exige en último término, una interpretación ontológica, porque el deber propio del hombre es ser bueno “como hombre”», K. WOJTYLA, *L'uomo nel campo...*, 77.

44. «Sólo la acción que presupone como agente a la persona —y hemos visto que sólo tal acción merece ser llamada “acto”— tiene un significado moral. Por este motivo, la historia de la filosofía es el teatro del perenne encuentro entre la antropología y la ética», ID., *Persona e atto*, 53.

¿Podemos permitirnos, por tanto, leer el riquísimo magisterio de Juan Pablo II como totalmente impregnado por esta antropología adecuada wojtyliana? Creemos que quien quiera reparar tan solo sus catorce encíclicas, puede encontrar fácilmente una confirmación total.

Son tres las palabras decisivas de este lenguaje elemental que constituye el *logos* de la experiencia humana. Sin pretender ahora profundizar en ellas, dada su objetiva y articulada complejidad, no será inútil hacerlas resonar rapsódicamente. Al menos para mostrar su capacidad de interceptar aquellas preguntas que oprimen nuestro corazón de hombres de la post-modernidad: en efecto tampoco en la época del fin del sujeto se puede acallar el *inquietum cor*.

b) *El a-testiguarse de la persona*

Por encima de todo, *el a-testiguarse* de la persona en el interior de la experiencia elemental. Wojtyla lo propone, de modo decididamente inédito en la tradición del pensamiento cristiano, y bastante marginal también en el pensamiento filosófico *tout court*, empleando el lenguaje del cuerpo como expresión de la unitotalidad de la persona individual: «el sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto “cuerpo”, mediante su “visible” masculinidad y feminidad. El cuerpo, de hecho, y sólo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para trasladar a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y así ser su signo»⁴⁵. Las célebres *Catequesis sobre el cuerpo* del comienzo del pontificado, que no por casualidad hacen de anillo de conjunción entre el pensamiento de Wojtyla y el magisterio de Juan Pablo II, expresan con singular eficacia el primer núcleo de la experiencia humana elemental. Indagar al hombre, en cuanto «uno de alma y de cuerpo» (cfr. *GS* 14), a partir de la afirmación de que el cuerpo es sacramento de toda la persona, empieza a hacer creíble la posibilidad de una nueva centralidad del hombre contra el pretendido fin del sujeto. Se trata de una respuesta teórica y práctica a un tiempo, porque asegura al conocimiento y a la voluntad del hombre la capacidad de una universal e ilimitada (trascendental) apertura, aun dentro de los confines de su condición finita. De esta manera se fundamenta su indestructible y absoluta dignidad. El hombre no puede perderse ni siquiera bajo el cúmulo de las limitadas objetivaciones que, mediante la vivisección analítica de las ciencias, hace de sí mismo. Precisamente su cuerpo, en cuanto sacramento de toda la persona, revela su última y radical irreductibilidad. Este tema decisivo para la contraversia sobre el *humanum*, como le gusta definirla a Juan Pablo II⁴⁶, muestra

45. JUAN PABLO II, *Uomo e donna...*, 91.

46. Cfr. ID., *Al venerato fratello Mons. Angelo Scola in occasione dell'Apertura del Nuovo Anno Accademico*, 7 noviembre 1996.

el peso extraordinario atribuido a *Gaudium et spes* por el Papa venido de lejos⁴⁷. La afirmación de que «el hombre es en la tierra la única criatura que Dios ha querido por sí misma» (GS 24) retorna continuamente en los principales textos del magisterio papal y funda la llamada norma personalista que no teme —como los escritos éticos del filósofo Wojtyła y de sus discípulos han mostrado ampliamente⁴⁸— emparentarse con el principio kantiano: «actúa de tal modo que no trates nunca a la persona del otro simplemente como un medio, sino siempre también como el fin de tu acción»⁴⁹.

La visión clásica de la persona, de raíz boeciana, que a su vez se proponía el tema del *sinolos* aristotélico, se reformula completamente sin perder ni siquiera un matiz. Y, de otra parte, se asume explícitamente la inquietud moderno-contemporánea acerca del sujeto, tan agudamente percibida por las filosofías trascendentales, fenomenológicas y hermenéuticas.

Desde un punto de vista teológico, podemos decir que, siguiendo la guía determinante de *Redemptor hominis*⁵⁰, que debe ser leída conjuntamente con *Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem*, encontramos en acto el decisivo cristocentrismo de Wojtyła. Tal perspectiva le consiente apreciar el giro antropológico, sin vaciar la cristología, y al mismo tiempo permite a la cristología misma no sustituir a la antropología⁵¹. Teocentrismo, cristocentrismo y antropocentrismo se sostienen o caen juntos⁵²: «debemos constantemente tender hacia Aquél que es la Cabeza, hacia Aquél en virtud del cual existen todas las cosas y nosotros somos por Él»⁵³. Jesucristo no sólo es confesado como centro del cosmos y de la historia, en cuanto resucitado, sino reconocido como cabeza de toda la creación, principio y fin, alfa y omega, primero y último, sobre quien el mismo Adán ha sido modelado. Así «el hombre que quiere com-

47. Cfr. ID., *Discorso al Convegno Internazionale di studio sull'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 27 febbraio 2002, 8: «La Constitución pastoral *Gaudium et spes*, que planteaba los interrogantes fundamentales a los que toda persona está llamada a dar respuesta, nos repite también hoy a nosotros unas palabras que no han perdido su actualidad: "Sólo en el misterio del Verbo encarnado se esclarece el misterio del hombre" (n. 22). Son palabras para mí muy queridas y que he querido volver a proponer en los pasajes fundamental de mi magisterio».

48. Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, Torino 31980, 29-32 (trad. esp. Barcelona 1996); ID., *Il diritto naturale e la norma personalistica*, en ID., *L'uomo nel campo...*, 148-179; T. STYCZEŃ, *Vere tu es homo absconditus?*, en AA.VV., *Karol Wojtyła Filosofo...*, 131-132.

49. Cfr. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, 22. Wojtyła había afrontado este mismo tema ya en el estudio sobre Scheler, en el cual afirma la existencia «de un fundamento común a la ética cristiana y a la de Scheler: la perfección de la persona es el fin de la ética», ID., *Max Scheler*, Roma 1980, 63 (trad. esp. Madrid 1982).

50. «¡Redentor del mundo! En Él se ha revelado de modo nuevo y más admirable la verdad fundamental sobre la creación», *Redemptor hominis* 8. Al respecto cfr.: A. SCOLA, *Cristo «Lumen gentium»*, en «Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio» 94 (1987) 5-17.

51. Cfr. A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES, *La persona umana*, Milano 2000, 34-67 (trad. esp. Valencia 2003).

52. Cfr. *Dives in misericordia* 1.

53. *Redemptor hominis* 7.

perderse a sí mismo a fondo (...) debe con su inquietud e incertez, y también con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y muerte, acercarse a Cristo»⁵⁴. Jesucristo es, por consiguiente, la figura completa del hombre porque resuelve el enigma del individuo sin decidir a priori su drama⁵⁵. Jesucristo, verdad viviente y personal, exalta al individuo interpelándolo en cada acto de libertad. No en la afirmación abstracta de sí como sujeto autónomo, sino reconociéndose como *hijo en el Hijo*, el hombre hace la experiencia elemental realista y benéfica de una dependencia que lo genera, de una pertenencia que le da a su vez la capacidad de hacerse protagonista. Sólo si uno es —¡no si ha sido!— hijo, puede ser padre.

La *generación* de la persona: ¡he aquí la respuesta actualísima de Karol Wojtyła al fin del sujeto!⁵⁶. No hay duda de que esto debe ser hoy un contenido principal de la acción pastoral porque constituye una de las últimas posibilidades de salvar el mundo de aquello que Lewis llamaba el peligro de la abolición del *humanum*⁵⁷. El empeño febril del sujeto colectivo tecnocrático para reducir, mediante las biotecnologías, la procreación humana a simple reproducción, re vela una fuerte carga emblemática. Cuando en la biología de la generación no se reconoce la *genealogía* de la persona⁵⁸ —como nos invita a hacer la etimología de la palabra *procreare* (el prefijo *pro* significa *más allá*, por esto *pro-creare* es: *recibir de un más allá*⁵⁹)— se acaba por querer tener ilimitadamente a disposición la misma vida humana⁶⁰.

c) *Generar un hogar*

Llegados a este punto, la lógica interna del pensamiento wojtyliano de la experiencia elemental nos ha introducido en la segunda tabla del tríptico, donde la persona adecuadamente asumida como sujeto *sui iuris et alteri in* -

54. *Redemptor hominis* 10.

55. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* t. 3, Milano 1983, 25-53 (trad. esp. Madrid 1992).

56. Nos parece que la explicación del carácter «pastoral» del Concilio Vaticano II que ofreció el Cardenal Wojtyła en su obra *La renovación en sus fuentes* se encuentra precisamente en esta línea. De hecho, al afirmar que en la base de la actuación del Vaticano II se encuentra el principio del enriquecimiento de la fe, el entonces arzobispo de Cracovia subrayaba la necesidad de completar el sentido objetivo de dicho enriquecimiento con el «*subjetivo, humano, existencial*», K. WOJTYLA, *Alle fonti del rinnovamento*, Città del Vaticano 1981, 20 (trad. esp. Madrid 1982).

57. Cfr. C.S. LEWIS, *L'abolizione dell'uomo*, Milano 1979 (trad. esp. Madrid 1990).

58. Cfr. *Gratissimum sane*, 9: «en la biología de la generación está inscrita la genealogía de la persona».

59. Cfr. A. SCOLA, *Genealogia della persona del figlio*, en PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *I figli: famiglia e società nel nuovo millennio. Atti del Congresso Teologico-Pastorale Città del Vaticano 11-13 ottobre 2000*, Città del Vaticano 2001, 95-104.

60. Cfr. *Evangelium vitae* 3-4.

communicabilis se desvela como originariamente constituida *por* y destinada a la *communio personarum*⁶¹. Se anuncia la segunda palabra con la que se expresa el lenguaje de la experiencia elemental: el *hombre-mujer*⁶². El interés suscitado por la imponente novedad del pensamiento de Juan Pablo II en este tema consiente ser extremadamente sintéticos. La génesis de la persona y, por tanto, su estar íntimamente correlacionada con Aquél que le dirige la pregunta *¿dónde estás?* arrancándola del abismo de la nada, se ilumina de modo pleno con la respuesta a otra pregunta, igual de sencilla e imprescindible: *¿por qué el Creador ha decidido «que el ser humano pueda existir sólo como mujer o como varón»?*⁶³. La dimensión nupcial del amor, en el enlace inseparable de la diferencia sexual, don de sí y fecundidad, ha sido valientemente profundizada por el Santo Padre como el lugar privilegiado en el que la naturaleza constitutiva del yo se pone espontáneamente al alcance de cada individuo. En la insuperabilidad de la diferencia sexual que orienta al recíproco don de sí (amor), el cual, siendo el hombre «uno» de alma y cuerpo, tiende a generar la vida, se hace experimentalmente evidente la diferencia ontológica en la que cada uno de nosotros ha sido constituido. Esta diferencia consiste, al final, en la presencia continua del Misterio en cada acto de nuestra libertad, que la invita a ir al encuentro del otro para realizarse. En toda la elaboración wojtyliana de estos temas, que encuentra una admirable concentración en el capítulo tercero de *Mulieris dignitatem*⁶⁴, se lleva a cabo una singular extensión de la doctrina judeo-cristiana de la *imago Dei*. Juan Pablo II no se limita a identificar la *imago Dei* con el ser racional y libre del hombre, sino que llega a reconocerla en esa *qualitas* comunional que diferencia el continuo ser en relación. La Trinidad, más allá de las célebres prohibiciones de Agustín y Tomás⁶⁵, es asumida explícitamente como punto esencial de referencia para presentar a la persona como sujeto constitutivamente en comunión. Afirma el Papa: «la *imagen y semejanza de Dios en el hombre*, creado como hombre y mujer (por la analogía que se puede presuponer entre el Creador y la criatura), expresa también, por consiguiente, la “unidad de los dos” en la común humanidad. Esta “unidad de los dos”, que es signo de la comunión interpersonal, *indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunión divina (“communio”)*. Esta semejanza se da como cualidad del ser personal de ambos, del hombre y de la mujer, y al mismo tiempo como una llamada y tarea»⁶⁶. «En este sentido propiamente el

61. Cfr. K. WOJTYLA, *La persona: soggetto e comunità*, en ID., *Perché l'uomo*, 59-118.

62. He intentado estudiar el alcance del magisterio de Juan Pablo II sobre este tema en A. SCOLA, *Il mistero nuziale 1. Uomo-donna*, Roma 1998, 12-61 (trad. esp. Madrid 2001).

63. *Mulieris dignitatem* 1.

64. *Mulieris dignitatem* 6-8.

65. Cfr. AGUSTÍN, *De Trinitate* 12, 5, 5; STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

66. *Mulieris dignitatem* 7.

amor creatural realizado [la familia natural: padre-madre-hijo] es una auténtica *imago Trinitatis*⁶⁷.

En esta óptica, la fecundidad, como rasgo distintivo de la madurez humana, reencuentra en el amor entre el hombre y la mujer, como fundamento del matrimonio fiel e indisoluble sobre el que se constituye la familia, la vía maestra. La capacidad afectiva es así arrancada del dominio de la pura reacción, que hoy asume las facciones del emotivismo imperante en el imaginario colectivo. El mundo de los afectos puede descubrir la dimensión real del amor como significativa actuación del deseo de felicidad que alberga el corazón del hombre. De hecho, al amor concebido a partir de la *imago Trinitatis*, practicable en las relaciones parentales, se le restituye la dimensión de *para siempre*, que no teme la *extraña necesidad del sacrificio* impuesta por la fidelidad⁶⁸. Es así posible dar la vuelta a la posición de la cultura contemporánea que parece aceptar como regla lo que en realidad es una condición patológica del vivir. Me refiero a la separación entre racionalidad pública (científica y tecnológica), concebida como normativa, y la afectividad, reducida a algo privado irracional y sin norma. Como si se tratase de dos universos recíproca y destructivamente paralelos. El erotismo generalizado y el androginismo imperantes hoy día, encuentran en esta capacidad de conjugar querer y deber, donada al individuo por la Trinidad misma en cuanto fundamento absoluto y trascendente de todo acto de libertad, no un simple dique de resistencia, sino una convincente propuesta alternativa. La segunda palabra del lenguaje de la experiencia elemental asegura críticamente la posibilidad de la centralidad del hombre contra la tesis del fin del sujeto.

Si se hubiese meditado sobre el claro fundamento dado, con el pensamiento y con la acción, por el Cardenal Wojtyła al profético magisterio de Pablo VI en la *Humanae vitae*, así como sobre su empeño por poner en práctica el Concilio Vaticano II en la metrópoli de Cracovia, el nombre de difícil pronunciación del papa polaco no habría resultado tan sorprendente, la tarde del 16 de octubre de 1978, cuando fue anunciada al mundo la elección de Juan Pablo II al solio pontificio.

d) «y se convierte en pueblo»⁶⁹

Del lenguaje de la experiencia elemental, el hombre-mujer —bien visto— anticipa también el tercer y decisivo vocablo. Me refiero a la relación persona-comunidad que ocupa un puesto central en el pensamiento de Karol

67. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, t. 3, Milano 1992, 131 (trad. esp. Madrid 1998). Hemos modificado en parte la traducción citada.

68. Cfr. L. GIUSSANI, *L'attrattiva Gesù*, Milano 1999, 29 (trad. esp. Madrid 2000).

69. Cfr. K. WOJTYŁA, *Stanislaw*, en ID., *Tutte le opere...*, 237-243.

Wojtyła-Juan Pablo II. De hecho, el hombre-mujer constituye la más elemental formada *societas*, precisamente porque documenta que el ser humano existe en cuanto ser generado y por consiguiente crece en relación de pertenencia con un lugar de origen⁷⁰. La dimensión de la intersubjetividad de la identidad humana no se advierte agudamente sólo por el sentido común, hoy extraordinariamente sensible respecto a la práctica de la solidaridad. Sino también por parte de la cultura docta. El peligro es que la intersubjetividad sustituya a la consistencia del individuo exponiéndolo, una vez más, al riesgo de la anulación de la libertad⁷¹. Por contra, la relación es el lugar eminente de la libertad, cuando se la concibe como *reconocimiento*, es decir, como relación entre personas libres, continuamente en tensión hacia el ideal de la gratuidad. Perdido el nexo sujeto-persona, el pensamiento filosófico y político a partir de la modernidad está constreñido a esforzarse, frecuentemente con mucha dificultad, por resolver el problema de unir el yo y el nosotros, el individuo y la sociedad.

El problema se ha agudizado hoy, después de las trágicas experiencias de fetichización de la historia realizadas en el siglo pasado por el comunismo soviético y el nazismo⁷². En la base de la problemática mencionada se esconde un rasgo decisivo de la experiencia humana elemental, agudamente individualizado en el *De Monarchia* de Dante: el hombre no puede renunciar a ser sí mismo (verdad de la identidad) y, al mismo tiempo, no puede ser sí mismo por sí solo (verdad de la relación). Para Wojtyła, responder completamente al interrogante del Creador *¿dónde estás?*, exige que en la pertenencia a toda la familia humana, a través de la mediación de la familia parental, se reconozca como fundante e irreductible el vínculo singular que liga a toda persona con Dios. Sólo dentro de esta doble pertenencia puede encontrar adecuada configuración el ordenamiento del nexo *yo-nosotros, persona-comunidad, individuo-sociedad (estado), nación-pueblo*⁷³. No es este el lugar para precisar cómo todas las problemáticas sociales tan queridas por Juan Pablo II —del trabajo al mercado, de la justicia social a la paz, de los derechos de la persona a la libertad religiosa, de la urgencia de promover y desarrollar el sur del planeta hasta el empeño por superar cualquier forma de marginación— están incluidas en esta tercera parte del tríptico de la experiencia humana elemental.

70. Cfr. F. BOTTURI, *Soggetto e relazione generativa*, en Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della CEI, *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia. IV Forum del Progetto Culturale*, Bologna 2002, 129-132.

71. Cfr. R. BODEI, *Destini personali*, Milano 2002, 220-248.

72. Cfr. JUAN PABLO II, *Discorso alla Porta di Brandeburgo*, 21 enero 1996.

73. Cfr. K. WOJTYLA, *Alle fonti...*, 108: «la vocación a la comunión con Dios está estrechamente ligada en el mismo sujeto humano con la vocación a la dignidad propia de la persona y, además, es conferida a la persona misma del modo más auténtico en virtud de su realidad interior. Esta vocación, verdaderamente personal del hombre, que constituye el contenido central del Evangelio, debe realizarse, sin embargo, en la comunión con los demás hombres: es también, por tanto, vocación a la comunidad».

Es más útil poner de relieve que la Iglesia representa, en la historia, una forma realizada de la unidad de los hombres en Dios, que sugiere preciosas indicaciones para una convivencia social, al amparo de cualquier degeneración totalitaria, a la que los hombres quedan de por sí inevitablemente expuestos. De hecho, como ningún hombre, en cuanto «propiedad de Dios», puede concebirse como perteneciente exclusivamente a la polis humana, así ningún sistema o institución política puede arrogarse el propio derecho de «propiedad» ni siquiera sobre un solo hombre. La Iglesia testimonia al mundo el principio de una correcta articulación del *nexoyo-nosotros*. Es la naturaleza misma de la Iglesia y del vínculo de comunión que vige entre sus miembros lo que le da esta capacidad. Por la donación de la Trinidad, comunicada por Jesucristo sacramentado, ella puede introducir en una armónica, aunque siempre dramática, experiencia de la relación *yo-nosotros*. En la pertenencia a una comunidad cristiana sensiblemente manifestada, la persona individual aprende gradualmente a actualizar el propio carácter comunional, sin que pueda ser nunca alienada en un sistema o por una institución. Con las debidas distinciones, la Iglesia ofrece, por tanto, continuamente, con humildad y tenacidad, a la sociedad civil y a la forma estatal, un paradigma en acto para la construcción de una pertenencia no totalitaria. Dignidad de la persona, subsidiariedad, solidaridad, que en el magisterio social de Juan Pablo II brotan de esta tercera tabla de la experiencia humana elemental⁷⁴, abren el camino para una nueva centralidad del hombre.

4. «ADÁN» «PORTAVOZ Y A LA VEZ JUEZ»

a) «Donde Tú no estás sólo hay gente sin hogar»

«Mi espacio está dentro de Ti. Tu espacio está dentro de mí. De hecho es un espacio para todos los hombres. A pesar de ello, en ese espacio no me siento disminuido por los demás (...) donde Tú no estás sólo hay gente sin hogar», escribe Karol Wojtyła en *Espacio interior*⁷⁵. Estas palabras de fuerte intensidad lírica, ¿no evocan quizá todo el lenguaje de la experiencia elemental? Verdaderamente Adán —como sugiere el Papa en el *Taller del orfebre*— «nos ha puesto nombre a todos. Ha callado su nombre. Ha sido una especie de denominador común de todos nosotros, port a voz y a la vez juez»⁷⁶.

¿Es capaz esta visión de resolver el dilema contenido en el título de esta tarde? ¿O debemos considerar ingenua la propuesta wojtyliana frente al poder

74. A este propósito sería preciso releer las encíclicas *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus Annus*.

75. K. WOJTYŁA, *Spazio interiore*, en ID., *Tutte le opere*, 189.

76. ID., *La bottega dell'Orfebre*, en *ibid.*, 869.

extraordinario del sujeto tecnocrático, conclusión imprevista que parece contradecir el mandamiento del indiscutido aunque trágico profeta de lo post-moderno —no por casualidad Nietzsche había dicho que «se hablará de mí en el dos mil»—, acerca de la necesidad de poner fin al sujeto? En el plano teórico hemos querido simplemente mencionar algunos resultados de nuestra lectura personal. Algunos lo han hecho antes y de manera más documentada que nosotros y es de esperar que otros muchos, sobre todo en el mundo laico, se decidan a estudiar *in recto* el pensamiento wojtyliano. No obstante, una indicación emerge con fuerza de la ardiente descripción de Adán que ofrecen los versos de Wojtyła: «nos ha puesto nombre a todos, ha llamado su nombre». La experiencia elemental en Adán habla la lengua del testigo. Y Juan Pablo II no cesa de recordarlo. El «testimonio es siempre el fruto concreto, único e irrepetible del encuentro y del diálogo en el que Dios “se revela a sí mismo” y el hombre, en respuesta, se encomienda a él, abandonándose completamente, en la fe; en este abandono, el hombre se encuentra a sí mismo en el ámbito de la misión salvífica, de la que se hace “sujeto y partícipe”»⁷⁷.

b) *El testimonio convincente*

El testigo es aquél que se expone avalando con la propia persona, entregando la propia vida por la verdad de la experiencia elemental del hombre. Y entregándola con tanta más alegría cuanto más se descubre, en la santa casa de Dios, abrazado, en Jesucristo, por un Padre, e implicado por Él, paso a paso, en un proyecto bueno, que ni siquiera la muerte podrá interrumpir.

Así es para nosotros esta tarde. Mirar hacia la experiencia-pensamiento del Santo Padre para afrontar el nudo dramático de la reflexión en torno al hombre contemporáneo, significa dirigirse a un testigo cuya competencia es hoy universalmente reconocida. Hecho extraordinario para una personalidad todavía en plena actividad. Sin embargo —como en una reciente entrevista nos ha recordado con gran realismo el Cardenal Ruini⁷⁸—, la sólida raíz popular del catolicismo italiano y su benéfica incidencia en la vida de todo el pueblo no parecen tener fuerza para frenar el proceso de descristianización.

De aquí se desprende una indicación para todos nosotros esta tarde. La experiencia elemental del hombre es el único camino para afirmar la persona, su capacidad de relación en la familia, en los cuerpos intermedios y en toda la sociedad civil. Si esta experiencia habla únicamente la lengua del testimonio, no podrá dejar de apelar a mi decisión personal, a tu decisión personal. De he-

77. ID., *Alle fonti...*, 195. Estos aspectos sobre la centralidad de la misión han sido retomados en la encíclica *Redemptoris missio*.

78. Cfr. C. RUINI, *Diavolo edonista. Intervista con Sandro Magister*, en «L'Espresso» 50-51 (12-19 dicembre 2002).

cho, el testimonio posee esta característica formidable: puede ser propuesto de nuevo sólo a través de otro testimonio. No puede ser encerrado en un discurso —como si se tratase de una receta— para aplicarlo después a la práctica. No existen instrucciones de uso. El testimonio es un evento que sucede sólo si tú te decides a presarlo. Es un evento que se comunica solamente a través de otro evento.

Esta inevitable responsabilidad personal es la única vía *con-vincente* para el hombre de hoy, porque *persuade*, antes que nada, al yo que la recorre. Nos lo recuerda, una vez más, un intenso verso de Karol Wojtyła en su poesía *Verónica*: «la redención busca tu forma para entrar en la inquietud de todo hombre»⁷⁹.

79. K. WOJTYŁA, *Veronica*, en ID., *Tutte le opere...*, 149.