

***Identidad del hombre como Imago Dei:
una aproximación antropológica desde la
teología, la moral y la psicología***

***Identity of man As Imago Dei: An
Anthropological Approach from Theology,
Morality and Psychology***

Ramón Obdulio Lara Palma

Université Catholique de Louvain
ramon.larapalma@uclouvain.be
<https://orcid.org/0000-0001-8070-9236>

Recibido: 19/08/2021

Aceptado: 24/04/2022

Resumen: La identidad del hombre como Imagen de Dios analizada desde el punto de vista teológico, moral y psicológico permite comprender más a fondo al ser humano ¿Por qué el hombre peca siendo que es imagen de Dios? ¿Por qué aun contando con la gracia salvadora de Cristo todavía se cometen pecados? Esta es la problemática que buscamos afrontar en este escrito. El recorrido por esas tres áreas del pensamiento ayuda a dilucidar con mayor precisión los rasgos que hacen del hombre la obra perfecta de la creación así como también es la criatura caída y ahogada en su propio yo. Recuperar su identidad de *imago Dei*, viviendo según la ley de Cristo, trascendiéndose en el amor teocéntrico y auto-apropiándose del misterio que lo de-

Abstract: The identity of man as the Image of God analyzed from a theological, moral and psychological point of view allows a deeper understanding of the human being. Why does man sin being that he is the image of God? Why yet counting with the saving grace of Christ, sins are still committed? This is the problem we seek to face in this writing. The study of these three areas of thought helps to elucidate with greater precision the traits that make man the perfect work of creation, but also the fallen and drowned creature in his or her own self. To recover his or her identity as *imago Dei*, living according to the law of Christ, transcending himself or herself in the theocentric love and self-appropriating the

fine, es la tarea que tiene todo ser humano.

Palabras clave: Antropología, Imagen de Dios, Pecado, Salvación, Vocación, Misterio.

mystery that defines him or her, is the task that every human being has.

Keywords: Anthropology, Image of God, Sin, Salvation, Vocation, Mystery.

Los antiguos griegos tenían la convicción de que cada hombre debía avanzar hacia el conocimiento más profundo de su propia identidad: «γνώθι σεαυτόν», advertían¹. Conocer al hombre ha sido un trabajo arduo de los pensadores a lo largo de los siglos. Nuestra intención en este trabajo es analizar desde tres distintos ángulos un principio antropológico que ha sido considerado como el máximo aporte que el judeo cristianismo ha dado a la humanidad: comprender al hombre como imagen de Dios. Tal comprensión viene del genio religioso judío; sin embargo, el salto cualitativo de dicha comprensión lo dio el cristianismo al presentar a un Dios hecho hombre: un Dios encarnado y una humanidad asumida y elevada a la condición divina. Si el hombre es «*Imago Dei*» surge la necesidad de interpretar con mayor precisión sus acciones y su mundo interior. La pregunta latente en la segunda y tercera parte de este estudio gira en torno a los motivos por los cuales el actuar y el pensar del hombre no corresponden a su identidad icónica. En otras palabras, la problemática de nuestra búsqueda reside en el hecho de que si el hombre fue creado a imagen de Dios y si fue considerado por el mismo creador como "muy bueno" ¿Por qué pecó? Si Cristo vino a dar la perfección que le faltaba al hombre ¿Por qué aún después de ser bautizado en Cristo todavía pecamos? Los resultados encontrados en la investigación nos ofrecen una luz más clara que ilumina la verdad del hombre en su más honda identidad.

¹ En el pronaos del templo de Apolo, en Delfos, estaba escrito «γνώθι σεαυτόν», consigna del oráculo para llegar a la perfección como hombre. Cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Las lecciones del pensador francés en el Colegio de Francia durante el año académico de 1981-1982 recogidas en esta publicación, permiten comprender el significado e importancia que los griegos le daban al tema del conocimiento de sí.

1. Imago Dei en la antropología teológica

1.1. Aproximación al concepto Imago Dei

Existen muchos esfuerzos que buscan dar una más clara y precisa definición del hombre —las antropologías de distinto corte— pero al final estos intentos no agotan la insondable profundidad de la identidad humana. En el contexto cristiano no cabe duda que es mediante la revelación divina que se alcanza un mayor conocimiento de la propia identidad del hombre. Pero esta profundización antropológica a la luz del dato revelado —antropología teológica—, especialmente a partir del Concilio Vaticano II se está redimensionando y se está planteando en relación directa con Jesucristo². Definitivamente el concepto «imagen de Dios» relaciona con mucha claridad cuanto se pueda decir sobre el hombre y cuanto se pueda decir sobre Cristo.

La Biblia prohíbe enfáticamente hacer imágenes de Dios (Ex 20,4). La trascendencia de Dios es tal que nada lo puede representar, mucho menos es posible verlo cara a cara (Ex 33,20). Sin embargo, el dato escriturístico afirma que cuando Dios creó al hombre lo «creó a su imagen y semejanza» (Gn 1,27). Además, la misma Escritura afirma que nadie en este mundo ha visto ni puede ver a Dios Padre, pero éste se da a conocer sólo en su Hijo Unigénito (Cf. Jn 1,18). Porque el que «ve al Hijo ve al Padre» (Jn 14,9), ya que él es «la imagen de Dios invisible» (Col 1,15). Interesa sobre todo el sentido del término hebreo «*tsélem*» (lugarteniente, reproducción exacta) para esclarecer el concepto «imagen» (*eikon*)³. Si alguien es imagen de Dios significa que es su representante personal⁴. Por tal motivo, ninguna cosa, objeto o figura puede representar a Dios; no puede haber una imagen de Dios fuera de aquella que Dios mismo ha querido plasmar: el hombre. Cualquier otra imagen o representación de Dios es un ídolo. Con el paso del tiempo, ya en el Antiguo Testamento el sentido del concepto «imagen» se amplía: se identificará la sabiduría como «imagen de la

² Cf. *Gaudium et Spes*, 22. «En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Según L.F. Ladaria, esta sería una clara indicación del camino a seguir en la investigación antropológica a la luz de la doctrina conciliar. Cf. B. Sesboüé, *Historia de los dogmas. El hombre y su salvación*, II, 114. El Papa Juan Pablo II recurría muy a menudo a estas ideas, tanto así que formaron parte fundamental de toda su antropología: Cf. *Redemptor Hominis*, 8. Cf. también J.L. Lorda, *Antropología Cristiana: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, 86.

³ Ruiz de la Peña señala que *tsélem* denota representación plástica y puede ser aplicada a las imágenes de los dioses. De ahí que el autor sacerdotal agrega el término *demut* (semejanza), que designa una imagen abstracta, un parecido menos preciso. Así que *demut* amortigua a *tsélem* dado que en la cultura semita la imagen tiende a identificarse con lo imaginado, por lo que decir del hombre que es *tsélem* de Dios sería una expresión demasiado fuerte. Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 44.

⁴ Cf. AA.VV., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. I, 67-72. AA.VV. *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, vol. I, 1031-1040.

bondad de Dios» (Sab 7,26), que no está «bajo Dios», sino junto a Él. Por tal motivo, en el Nuevo Testamento, la «imagen de Dios invisible» (Col 1,15) equivale a «Hijo de Dios»⁵.

Los Santos Padres ofrecieron, por su parte, una rica y variada enseñanza sobre el concepto «imagen de Dios». Es imposible recoger en pocas líneas toda la riqueza y la variedad de tales enseñanzas; no obstante, podemos dejar constancia de algunas percepciones u opiniones que nos serán de mucha utilidad en la profundización de nuestro tema. Dos serían las perspectivas desde las cuales los Santos Padres trataron el tema de la «imagen de Dios»: la antropológica y la cristológica. En la perspectiva antropológica es posible encontrar dos enfoques. El primero sería la visión integral del hombre: el hombre es imagen de Dios en toda su estructura constitutiva, es decir, no existe una dicotomía entre lo material o lo inmaterial o lo que sería la posterior distinción entre cuerpo y alma. El segundo enfoque sería la visión dicotómica: bajo la influencia del pensamiento griego y sobre todo platónico, se veía al hombre como un compuesto de alma y cuerpo y se adjudicaba la característica de ser imagen de Dios solo al alma⁶.

La perspectiva cristológica la ofrece, entre otros, San Hilario de Poitiers. Para él la imagen de Dios es el Verbo y el hombre ha sido creado «según la imagen»; «El Hijo de Dios es la imagen de Dios invisible y verdaderamente tomó carne de hombre...Todo hombre se incorpora a Cristo al asumir Él el cuerpo del hombre, a la vez Cristo se da a todos los hombres por su naturaleza divina, por ser imagen de Dios invisible»⁷. En la misma línea, Ireneo y Tertuliano refieren a Cristo cuando hablan de la Imagen de Dios. Esta interpretación en clave cristológica del concepto «imagen de Dios» será retomada, como se verá, por los padres conciliares del Vaticano II, quienes dejarán clara «la conexión del misterio del hombre con el misterio de Cristo»⁸.

La reflexión antropológica del Concilio Vaticano II se condensa básicamente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS). Al comienzo de esta consti-

⁵ Cf. AA.VV. *Enciclopedia de la Biblia*, IV, 107-115.

⁶ Cf. L. F. Ladaria, «El hombre creado a imagen de Dios», en B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, vol. II, 76-93. Según Ladaria los Padres Apostólicos y Apologetas, entre ellos de modo particular Justino, Ireneo y Tertuliano, tendrían una visión marcadamente unitaria del hombre, en quienes la dignidad del cuerpo es innegable. En el caso de Clemente de Alejandría y Orígenes darían prioridad al alma como la única que es imagen de Dios. La reflexión teológica posterior, sobre todo con las grandes sistematizaciones teológicas de la alta escolástica, permitió matizar esa constitución dicotómica de la identidad del hombre afirmando que ciertamente éste está constituido por un cuerpo y un alma pero estos elementos no existen separados: el hombre es cuerpo-alma. Sin embargo, la característica de ser imagen de Dios siempre quedó indicada en el alma. Cf. *Ibid.*, 100ss.

⁷ C. Barba Ávila, *Teología de la Imagen de Dios en San Hilario de Poitiers*, 51.

⁸ Cf. B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, 114.

tución, los padres conciliares se hicieron la pregunta «Pero, ¿Qué es el hombre?» y enseguida responden:

«Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias [...] La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios» (GS 12).

En los siguientes números los Padres Conciliares hablan del pecado, de la constitución del hombre como compuesto de alma y cuerpo, apuntan a la dignidad de la inteligencia, la conciencia moral y la libertad en el hombre. Dejan espacio entre los números 19 y 21 para hablar del ateísmo. Este capítulo uno de la GS termina con el famoso número 22, titulado «Cristo, el hombre nuevo». Llama la atención este cierre cristológico que los Padres Conciliares hacen sobre la reflexión antropológica. Este cierre está diciendo con claridad que toda palabra dicha sobre el hombre encuentra su resonancia en Cristo, porque «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», porque «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre», porque «El que es imagen de Dios invisible es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado». Según este planteamiento, para decir una palabra sobre el hombre ahora necesariamente debemos hablar de Cristo, quien es el «hombre perfecto»⁹.

Recogiendo la teología paulina de los adames los padres conciliares hacen la contraposición en términos de «figura» y «manifestación». El primer Adán es figura o reflejo y el segundo es manifestación plena de la verdad de lo humano. Enseguida citan Colosenses 1,15, donde San Pablo afirma que «Cristo es imagen del Dios invisible», para afirmar que «el hombre perfecto» solo es Cristo. Es posible pensar, por tanto, que así como frente a un espejo hay un sujeto reflejado, y que la imagen reflejada no tiene consistencia fuera de la verdad que refleja, así el hombre tiene su verdadera identidad o su verdadera espesura sólo frente a Cristo. La profundidad de la expresión «el verdadero hombre es Cristo» tiene alcances insospechados¹⁰.

⁹ Aquí resuenan las palabras de Karl Rahner, quien había afirmado que la antropología es una cristología deficiente y la cristología es una antropología realizada. Cf. K. Rahner, «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de teología I*, 183; «La cristología es a la vez el fin y el principio de la antropología, y esta antropología es verdadera y eternamente teológica. Porque Dios mismo se hizo hombre», p. 205; Id., «Para la teología de la encarnación», en *Escritos de teología IV*, 153.

¹⁰ La antropología propuesta por Juan Pablo II en *Redemptor Hominis* demuestra la recepción plena de esa antropología conciliar: «En Cristo y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia», *Redemptor Hominis*, 11. Cf. J.L. Lorda,

1.2. El hombre creado a imagen de Dios

Este breve recorrido, en aproximación al concepto «imagen de Dios», nos ha permitido constatar la innegable conexión entre la antropología y la cristología. Deja abierta además la posibilidad de hacer una mayor profundización de la identidad icónica del hombre. Sin embargo, partiendo del dato revelado es fácil advertir que aun siendo creado a imagen de Dios, el hombre también es un ser caído, alguien que pecó. Cabe preguntarse, ¿por qué siendo imagen de Dios, poseyendo el don preternatural de la integridad, el hombre todavía pecó? ¿no dijo Dios que todo lo creado era bueno y que cuando creó al hombre vio que «era muy bueno»?

El símbolo Niceno-Constantinopolitano comienza con la declaración de fe en «Dios, Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible»¹¹. En este proceso creador hay un momento culmen cuando dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...] creó Dios, pues, al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó [...] Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien» (Gn 1,26-27.31).

Si volvemos la mirada a la enseñanza de los Santos Padres, la idea de la creación del hombre tiene en ellos una profunda matriz cristológica. Barba Ávila señala que para Tertuliano, «el cuerpo del hombre fue modelado a imagen del cuerpo de Cristo y fue vivificado por el soplo que Dios le insufló»¹². Afirma igualmente que para san Hilario de Poitiers «Adán fue hecho según el modelo único de la imagen común entre el Padre y el Hijo, es decir, con naturaleza espiritual; pero, por otro lado, al ser hecho del polvo de la tierra (es decir, con cuerpo) indicaría que el Hijo se iba a encarnar»¹³. Siempre en este sentido cristológico Ireneo también afirmará que el modelo según el cual el hombre ha sido creado es el Verbo: «Y la imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué, en los últimos tiempos, se ha manifestado, para dar a entender que la imagen era semejante a Sí»¹⁴.

También se ha podido constatar que la posterior influencia del pensamiento platónico hizo derivar la comprensión del hombre como una estructura compuesta entre alma y cuerpo. Esta visión dualista resta méritos a la corporalidad y deja al alma como la única portadora de la imagen divina. Sin embargo, el

Antropología Cristiana, 85. Según Lorda, el cardenal Wojtyla sería uno de los redactores finales de esta primera parte de la *Gaudium et Spes*.

¹¹ H. Denzinger - P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, n. 150 (en adelante será citado DH).

¹² C. Barba Ávila, *Teología de la Imagen de Dios*, 80.

¹³ *Ibid.*, 75.

¹⁴ Ireneo de Lyon, *Demonst.*, 22. Cf. L. F. Ladaria, «El hombre creado a imagen de Dios», en B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, II, 79.

intento de definir al hombre bajo la perspectiva platónica seguramente nace porque este tipo de pensamiento explica con mayor claridad la constatación real de que en el hombre hay algo más que materia, es decir, el hombre no es solo carne o corporeidad¹⁵. Esta mentalidad posibilitó, además, la posterior explicación de la condición pecadora del hombre. Y esto sobre todo amparándose en la teología paulina del «hombre de la carne y el hombre del espíritu». La carne será vista como la raíz del pecado y el alma será la verdadera identidad del hombre, y lo que el hombre debe cuidar y salvar¹⁶.

Según la Biblia, el hombre creado a Imagen de Dios es también un ser caído. La ubicación de la existencia del pecado en un contexto protológico puede llevarnos a pensar que el autor sagrado apunta a esa realidad ineludible de la experiencia humana: la existencia del mal y la comisión de actos de maldad por parte del hombre. En este sentido san Pablo habla con mucha claridad sobre el drama que vive el hombre en cuanto inclinado al mal: «En efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (Rm 7,18-19). En este punto surge la pregunta ¿por qué el pecado ha de tener poder sobre el hombre? ¿dónde ubicar en este drama la libertad humana?

Que la raíz de este drama sea la misma libertad humana es admisible¹⁷. El hombre como imagen de Dios tiene una libertad que tiende a la infinitud. Además, el hombre para hacer buen uso de su libertad necesita de un conocimiento que con la misma infinitud dirija la voluntad hacia donde los anhelos de la libertad la impulsan. Pero en su condición creatural el hombre tiene el límite del «no conocimiento», es decir, creaturalmente el hombre no puede tener «un infinito conocimiento». No puede tener un conocimiento infinito por causa de

¹⁵ Ruiz de la Peña en este punto insiste en el uso que hace el Nuevo Testamento del término *psyqué* que «en el lenguaje de los sinópticos recubre el significado de la palabra hebrea *nefes*, y no responde al concepto "alma" de una antropología "alma-cuerpo". Traducirlo por "alma" daría lugar a malentendidos; la traducción que propone Dautzenberg es "vida", entendiendo ésta como "vida ligada a un cuerpo", sin restringir ese significado a "la vida terrena": J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 66.

¹⁶ En este punto Ruiz de la Peña se pone la pregunta ¿cómo pensar la relación alma-cuerpo? Después de repasar las incoherencias de las posturas monistas y dualistas, la mirada unitaria pero «hilemórfica» de Santo Tomás, el «monismo concreto» de Barth, la «conformación pericorética de cuerpo y alma» propuesta por Moltmann, el «perspectivismo» de Schlette, termina con sugerir como la teoría más elaborada aquella de Zubiri, quien ve al hombre como «una unidad estructural o sustantiva: es la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico». Zubiri llama «organismo» al momento físico-químico y «psique» al momento psíquico. Organismo y psique son «subsistemas parciales» del sistema total que el hombre es; éste no tiene, por ende, organismo y psique, es «psíquico y orgánico». Cf. J.L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 144-149.

¹⁷ Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 397; DS, 371; 383.

su «materialidad» y su «temporalidad». Espacio y tiempo condicionan-limitan «el conocer»¹⁸.

Es fácil comprender entonces por qué la gran tentación de la que se habla en el Génesis está directamente relacionada con el conocimiento: pues ser como Dios es justamente conocer como Dios. El engaño consiste en la pretensión de conocer como Dios, siendo que creaturalmente es imposible. Sin olvidar que el hombre es «imagen y semejanza» de Dios, es decir, que tiene un parentesco con Dios manifestado en su permanente tensión a la infinitud, es posible comprender su ilimitada búsqueda de libertad y su insaciable sed de conocimiento¹⁹. Así pues, los impulsos de una libertad infinita unida a un conocimiento limitado, conducen al hombre a la condición de «permanente elector», el hombre siempre debe estar eligiendo. Dios no tiene que elegir, porque lo conoce todo. Esa condición de elector es causa de angustia y dolor existencial.

Pues bien, este hombre abatido por este dolor-angustia, muchas veces elige erróneamente cuando es impulsado por su ansia de libertad hacia lo absolutamente libre. ¿Qué es lo que el hombre busca cuando se deja llevar por su ansia de libertad? No hay duda que el hombre es impulsado por su libertad hacia su plena realización como persona, es decir, a la perfecta comunión y contemplación de Dios²⁰. Pero al desconocer el camino de esa plena realización, el hombre muchas veces se equivoca en su elección («ἁμαρτία»)²¹. Ese error hace sufrir personal y socialmente. Visto desde esta perspectiva, el pecado sería el resultado de la elección errada del hombre que busca su máxima realización o su auto trascendencia. La Escritura habla con mucha insistencia sobre esa triste experiencia de *pecado* que ha acompañado al hombre desde sus orígenes. A esa experiencia de pecado desde los inicios se le ha dado el nombre de *Pecado Original*. Pero esta antropología del hombre caído invita más bien a profundizar sobre el plan creacional de Dios. Si el hombre fue creado con esa tensión de infinitud, pero limitado en su condición de creatura, podemos pen-

¹⁸ J. Boorjamra, «Original sin according to St Maximus the Confessor» in *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 19-30. Los siguientes párrafos han sido escritos a la luz de este artículo.

¹⁹ Rahner con el concepto «trascendencia» resume estas ideas. Cf. K. Rahner, *Oyentes de la Palabra*, 73ss.

²⁰ El «*desiderium videndi Deum*» analizado por H. de Lubac y toda su teoría del «sobrenatural» explica con mayor amplitud esta idea. Cf. H. de Lubac, *El Misterio de lo sobrenatural*.

²¹ Según el DENT, dicho término «significa en sentido más amplio el yerro cometido por error o por culpa», y es utilizado en el NT para designar al pecado por más 173 lugares, siendo que ἁμαρτήματα apenas 4 veces. Ambos términos, pero usado más el primero, toman el sentido religioso y moral de «culpabilidad que se contrae o que se ha contraído ante Dios y ante los demás hombres» y está íntimamente relacionado con el perdón o la justificación ante el yerro. Cf. P. Fiedler, «ἁμαρτία» en H. Balz - G. Schneider (dirs.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, 194-204.

sar que en el plan de Dios había algo más. La exclamación de san Pablo resuena con mayor fuerza y claridad: «¡Pobre de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (Rm 7,24).

1.3. Cristo imagen de Dios invisible

Hemos constatado que el Concilio Vaticano II asumió una visión antropológica radicalmente dependiente de Cristo: «el misterio del hombre *sólo* se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS, 22). La grandeza del hombre como culmen de la creación, tal como el salmista la canta: «apenas inferior a un Dios lo hiciste coronándolo de gloria y esplendor» (Sal 8,6), lo mismo que su miseria y su pecado: «mira que nací culpable, pecador me concibió mi madre» (Sal 50,7), tiene su definitivo culmen y consumación en Cristo: «¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» (Rm 7,25).

Jesucristo es Dios y hombre verdadero²². Esa perfecta divinidad y a la vez perfecta humanidad presentes en Jesucristo lo ponen en el quicio de una nueva antropología:

«La novedad que la antropología cristiana nos aporte tendrá que ver por tanto, de una manera esencial, con la novedad de Cristo»²³. Según Ladaria, se ha hecho «un primer movimiento que va de Adán a Cristo, para entender lo que Cristo es, pero muy pronto, a la luz de la fe, se ha hecho necesario el paso contrario para entender la profundidad del misterio humano [...] de Adán a Cristo y de Cristo a Adán, dos movimientos relacionados, que se implican mutuamente»²⁴. Citando a Von Balthasar, Ladaria afirma que Cristo «como redentor él está después del pecado, pero como imagen y cabeza de la creación está antes»²⁵.

Los Santos Padres dejan claro que entre Adán y Cristo hay una correspondencia directa como creatura y creador, pero sobre todo, resaltando la visión de una creatura que es modelada a imagen de Aquél que es la verdad, perfección y consumación de lo creado. San Ireneo afirma que la creación del hombre está ordenada a un cumplimiento posterior que lleva a la perfección la identidad icónica del hombre:

²² DH 301.

²³ L.F. Ladaria, *Jesucristo, Salvación de todos*, Madrid: San Pablo, 2007, 46.

²⁴ *Ibid.*, 30.

²⁵ *Ibid.*, 31. En este punto resultan muy sugerentes las intuiciones del teólogo lovaniense Adolphe Gesché, quien postula la tesis del «*Deus capax hominis*», es decir, que lo humano ya está en Dios, por lo que en el acto creador Dios toma lo que ya hay de humano en él. Cf. A. Gesché, «Dieu est-il "capax hominis" ? », *Revue théologique de Louvain*, 24 (1993) 3-37. La versión española de ese artículo se encuentra en *Id.*, *Jesucristo*, 237-264.

«De esta tierra, pues, todavía virgen, Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio del género humano. Para dar, pues, cumplimiento a este hombre, asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y por la Sabiduría de Dios, para manifestar también él la identidad de su corporeidad con la de Adán, y para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito: el hombre es imagen y semejanza de Dios»²⁶.

Tertuliano por su parte recalca en la idea de que la verdad del hombre reside en el Verbo de Dios y que es precisamente a imagen del Verbo que el hombre ha sido creado:

«Pronunció Dios en plural 'hagamos'...¿Con quién creaba al hombre, y a quien lo hacía semejante? Con el Hijo, que iba a revestirse del hombre, y con el Espíritu, que iba a santificar al hombre; hablaba con ellos en la unidad de la Trinidad como ministros y testigos. Después el siguiente pasaje distingue entre las personas: Dios hizo al hombre, lo hizo a imagen de Dios (Cf. Gn 1,17). ¿Por qué no dice 'a su imagen' si era uno el que hacía y no había otro a imagen del cual lo hacía? Pero había uno a imagen del cual hacía, es decir, el Hijo, el cual, debiendo ser el hombre más cierto y más verdadero (homo futurus certior et verior), quiso que fuere llamado hombre su imagen que entonces iba a formar del barro, imagen y semejanza del verdadero»²⁷.

San Hilario confirma a su vez lo que San Ireneo y Tertuliano habían planteado respecto a la relación entre el Verbo y el hombre creado:

«Adán, por su mismo nombre, prefigura el nacimiento del Señor, pues el nombre hebreo de Adán, que en griego se traduce como 'ge pyrra', significa en latín 'tierra de color de fuego', y la Escritura acostumbra a dar el nombre de 'tierra' a la carne del cuerpo humano. Esta carne, que, en el Señor, nació de la Virgen por el Espíritu, transformada en una forma nueva y extraña a sí misma, ha sido hecha conforme a la gloria espiritual, según el Apóstol: El segundo hombre viene del cielo (1Cor 15,47), y es el Adán celeste, porque el Adán terrestre es imagen del que había de venir (Rm 5,14)»²⁸.

Esta intuición de los Santos Padres, recogida sustancialmente por el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* 22, nos permite avanzar en nuestra argumentación. La perfección de la que hablaba el Génesis no era del primer «Adán», sino la del «Verdadero Adán» que existía antes de todos los siglos, pero que iba a venir en la carne al «llegar plenitud de los tiempos» (Gal 4,4).

²⁶ Ireneo de Lyon, *Demonst.*, 32; la misma idea es expuesta en *Adv. Haer.*, III, 22,1 y 22,4.

²⁷ Tertuliano, *Adv. Praxean*, XII, 3-4.

²⁸ Hilario de Poitiers, *Tract. Myst.* 1,2, en Id., *Tratado de los misterios*, 38-40. Cf. también L.F. Ladaria, *Jesucristo, Salvación de todos*, 51-52.

La presencia protológica del pecado indica la condición imperfecta del hombre en cuanto creatura, necesitado de aquél que lo rescate y lo eleve a su verdadera dignidad. El redentor sería el «lugarteniente», la imagen (*Sélem*) perfecta y consumación verdadera de lo que el hombre puede y debe llegar a ser: Jesucristo. Redimir al hombre quiere decir elevarlo a su verdadera y perfecta identidad. Por tanto, y siguiendo las intuiciones de Ladaria, «el hombre perfecto es Cristo y sólo en él se descubre lo que significa la perfección de la humanidad»²⁹. Esa perfección en Cristo no lo distancia de nuestra condición imperfecta, al contrario, si en Cristo hay una perfección que en nosotros no se encuentra, significa que esa humanidad de Cristo es paradigmática, o sea, solo en Cristo nuestra humanidad es perfecta. Calcedonia declara la impecabilidad de Cristo al definir su perfecta humanidad, y lo hace en sintonía con el autor de la carta a los Hebreos (4,15). Ladaria afirma: «precisamente en virtud de su única e irrepetible comunión con Dios en la unión hipostática, esta humanidad —de Cristo— no queda absorbida ni disminuida, sino elevada y potenciada hasta el máximo de su autonomía creatural [...] la mayor cercanía de Dios lleva a la mayor plenitud del hombre, nunca al revés»³⁰. El pecado no es parte constitutiva de la naturaleza humana, por eso la humanidad de Cristo es sin pecado, porque es la verdadera y perfecta humanidad. En este sentido, es el hombre el que tiene una carencia que sólo en Cristo la puede suplir.

La efectiva redención para la humanidad consiste en participar de la perfección en Cristo. Puesto que Cristo «recapitula todas las cosas en sí» (Ef 1,10), la perfección ya está dada, falta solo apropiársela. Esa apropiación se realiza mediante la identificación de nuestra voluntad a su voluntad, de tal manera que al final ya no se viva para sí mismo, sino para Cristo y en Cristo: «y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal 1,20). Esta perfecta identificación y comunión con Cristo se realiza día a día en la vida del hombre mediante la acción de su Espíritu: «el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2Cor 1,22). Según el autor de la carta a los Hebreos, nuestra voluntad unida a la voluntad de Cristo, que es plenamente obediente a Dios, es la «causa de la salvación» (Hb 5,9). Pero además, «con la resurrección, Jesús es constituido Hijo de Dios en potencia (Cf. Rom 1,3-4), Señor de todo (Fil 2,11)... la salvación de los hombres se encuentra en relación intrínseca con la plenitud de la humanidad de Cristo en la resurrección»³¹. A partir de la resurrección, Jesús se convierte en el dador del Espíritu (Cf. Jn 20,22), quien será

²⁹ L.F. Ladaria, *Jesucristo, Salvación de todos*, 56.

³⁰ *Ibid.*, 55. En cita pie de página, Ladaria recuerda la famosa frase de Rahner: «La dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la verdadera autonomía ante él».

³¹ *Ibid.*, 95.

de ahora en adelante el que llevará a culmen toda la obra comenzada por Jesús (Cf. Jn 14,16).

Cristo resucitado (humanidad perfecta) da su Espíritu que «enseñará todo» lo que el hombre caído necesita *saber*, y «recordará todo lo que Jesús ha dicho» (Jn 14,26) para vivir como verdaderos hombres, como hombres perfectos, ya que la vocación de todos los seres humanos es la de «ser perfectos como el Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48).

2. Imago Dei desde la antropología moral

El análisis teo-antropológico del concepto *Imago Dei* nos ha llevado a concluir que el hombre encuentra sólo en Cristo el camino de verdadera y plena identidad: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Debemos por tanto analizar cómo el hombre ha de vivir plenamente su identidad icónica, o sea, cómo debe actuar en cuanto que ya tiene su humanidad perfeccionada, por el hecho de estar bautizado en Cristo. En otras palabras, debemos entrar al campo de la antropología moral³². El actuar humano obviamente encuentra un nuevo cauce cuando se vive en una plena adhesión con Cristo. Ya que como afirma Sebastian Bastianel, «el hecho de creer en Jesucristo interesa a la vida de la persona en su totalidad, afecta a su entera responsabilidad en los diversos niveles de sus decisiones libres. Es más, el comportamiento moral se presenta justamente como el lugar de verificación de la sinceridad de la adhesión de fe»³³.

2.1. El ser del hombre

La antropología teológica no sólo nos lleva a afirmar que el hombre encuentra su verdadera identidad en Cristo, sino también a afirmar que Cristo es «el hombre perfecto» (GS 22), en quien lo humano encuentra su perfección. El hombre, unido a Cristo, es verdadera y perfecta imagen de Dios. Con mayor precisión J. R. Flecha afirma:

«El hombre es, por su creación, imagen de Dios y está llamado a reproducir en la vida a Jesús, el Cristo, imagen e icono definitivo de Dios. Siguiendo las

³² Hablamos de antropología moral en el sentido de unir la reflexión de la antropológica teológica con lo teología moral, en cuanto que ésta viene a ser la expresión pragmática de la reflexión antropológica. Cf. R. Casales García, «El papel de la antropología moral dentro de la filosofía práctica de Kant», en *Tópicos (México)* 41 (2011) 159-181; A. Múnera, «Moral como antropología teológica», en *Theologica Xaveriana* 68-69 (1983) 305-332.

³³ S. Bastianel, «Especificidad de la moral cristiana», en F. Compagnoni - G. Piana - S. Privitera (dirs.), *Nuevo diccionario de teología moral*, 601.

huellas de los textos conciliares, tanto la doctrina de la Iglesia como la Antropología Teológica como la Teología Moral han retomado una y otra vez el tema de la imagen de Dios para fundamentar las exigencias éticas del respecto al hombre y la promoción de la justicia»³⁴.

La tesis de Flecha es que si el hombre es imagen de Dios, él «desempeña una función de visir y representante ante los animales, las plantas y hasta los astros del firmamento; como imagen de Dios que se encuentra con otros seres humanos, complementarios, cercanos como la propia carne y los propios huesos, pero que son, también ellos, imagen del único Dios»³⁵. En otras palabras, como imagen de Dios el hombre es sujeto de la moral³⁶. Pero también el hombre es objeto de la moral. Es decir, «el tema de la imagen de Dios sugiere un comportamiento del hombre, orienta también el comportamiento moral para con el hombre. Si el ser humano es y se comporta como imagen de Dios, según queda dicho, ese ser humano merece también el respeto que se debe al que es imagen de Dios»³⁷. Por ser imagen de Dios el hombre es persona y tiene una alta dignidad.

El hombre es una realidad personal. No es un ser solitario, una mónada aislada. Cada hombre está indefectiblemente unido con los demás hombres. El hombre, pues, es un ser relacional por naturaleza y por ser cristiano es además vinculado: «creer en Dios y cerrarse, aunque sea a un hombre solo, es contradicción. "La relación del hombre para con Dios Padre y la relación del hombre para con los hombres sus hermanos están de tal forma unidas que la Escritura llega a decir: *el que no ama, no ha conocido a Dios*" (1Jn 4,8)»³⁸. Como persona el hombre tiene algunas propiedades que le son esenciales: individualidad, inabarcabilidad, inacabamiento, inaccesibilidad e innumerabilidad³⁹. La noción de persona, dice Vidal, «juega un papel decisivo en la moral: el sujeto y el objeto de la moral es la persona»⁴⁰.

³⁴ J.R. Flecha Andrés, *Teología moral fundamental*, 146.

³⁵ *Ibid.*, 149.

³⁶ «La antropología de la iconalidad nos recuerda que el hombre no es puramente una realidad sagrada, aunque tampoco una realidad exclusivamente profana. Representante de Dios —imagen de Dios— no es un dios, sin embargo. Y ningún ser humano podrá, en consecuencia, arrogarse prerrogativas divinas, pretendidamente fundadas en su estatura, su fuerza, su posición social o económica, el color de su piel o sus ideales políticos. Desde este punto de vista, la comprensión del ser humano como imagen de Dios aporta la base suficiente para una definitiva desacralización de las dignidades y aspiraciones humanas, así como una vigorosa crítica profética contra semejantes pretensiones», J. R. Flecha Andrés, *Moral de la persona*, 23

³⁷ *Ibid.*, *Teología moral fundamental*, 151.

³⁸ A. Bandera, *Comunión eclesial y humanidad*, 18.

³⁹ Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*, vol. I, 249.

⁴⁰ *Ibid.*

Además, «en el encuentro con el tú se realiza efectiva y circunstanciada-mente el yo. La creación de la *nostridad*, está en íntima relación con la aparición de la *tuidad* y la *yoidad*. La dignidad de la persona humana se abre así al diálogo y respeto e todas las personas». ⁴¹ Pero también, «en la moral de la persona, la relación con "los otros" se hace especialmente problemática desde el punto de vista ético, cuando la moral de la alteridad no es capaz de superar las limitaciones de una mera ética de alienidad». ⁴²

Flecha, además, nos invita a reconocer en la persona humana una sublime dignidad. Como ya hemos insinuado, el hombre no es solamente sujeto de la moral, sino también objeto de la misma. La dignidad que tiene el hombre, por ser imagen de Dios, hijo en el Hijo, merece el más genuino y amplio respeto. El hombre por tanto no puede ser cosificado, como la generalizada concepción de la sexualidad contemporánea lo reduce; no puede ser instrumentalizado y reducido a mera pieza del mercado, como la más fuerte corriente económica actual de hecho lo hace; no puede ser explotado, marginado, y discriminado, social y culturalmente, como en muchas latitudes efectivamente sucede, porque todos los hombres tienen la misma dignidad.

No debemos olvidar, en fin, que el hombre llega a reconocerse como persona (auto afirmación) y a reconocer al otro como tal (afirmación) mediante el proceso de personificación. Este proceso inicia con el «autodescubrimiento», o sea, indagando sobre sí mismo: «¿Quién soy yo?». El proceso de auto conocerse es importantísimo para la autorrealización y la autotranscendencia ⁴³. Sin un profundo autoconocimiento no es posible llegar al conocimiento de los propios límites y de su necesaria y serena aceptación; no se llega al conocimiento de las cualidades y el consecuente humilde cultivo. Si el hombre es persona está abierto y lanzado al otro. La alteridad es una dimensión constitutiva de su ser ⁴⁴. Por ser reflejo de lo divino en lo histórico, el hombre tiene la condición connatural de la comunialidad: el hombre es persona, es relación, es comunión, como Dios que es trinidad. Por estar indefectiblemente unido con el otro, el hombre no encuentra su verdadera identidad y perfecta realización si no es

⁴¹ J.R. Flecha Andrés, *Moral de la persona*, 25

⁴² *Ibid.*, 26. Sin duda Flecha hace referencia al pensamiento filosófico de Emmanuel Lévinas, quien elabora su pensamiento en torno a la alteridad y eleva la ética como «filosofía primera». Cf. E. Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Ver también Fernández O. Guerrero, «Levinas y la alteridad: cinco planos», en *Brocar* 39 (2015) 423-443.

⁴³ Cf. L. M. Rulla, *Antropología della vocazione cristiana*, vol. I, 188. Argumento que trataremos con mayor amplitud en la tercera parte de este artículo.

⁴⁴ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Al igual que Lévinas, Paul Ricoeur orienta su pensamiento a partir de la alteridad y construye una hermenéutica del sí con fuertes implicaciones éticas. Ver también D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ph. Cabestan, «Qui suis-je ? Identité-ipse, identité-idem et identité narrative», *Le Philosophaire* 43 (2015) 151-160.

en comunión. El aislamiento, el egoísmo, despersonalizan y empobrecen la grandeza del hombre.

Todos tenemos una historia. Las relaciones interpersonales son encuentros de historias. En la historia de cada persona hay experiencias que han marcado la vida: experiencias en la infancia, adolescencia y juventud, que muchas veces quedan escondidas en el oscuro mundo del inconsciente. No es fácil conocer la propia historia, ¡imaginémonos pretender conocer la historia del otro! Todo hombre tiene una historia intangible, que es efecto de las experiencias intangibles de la vida, aquellas que no son posibles de dominar o determinar porque son inconscientes. En medio de la historia personal (oculta, inconsciente e intangible), está la historia de la salvación obrada por Dios. La gracia de Dios acompaña la historia de cada persona, la purifica y la perfecciona. Por medio de su gracia, su presencia y cercanía, Dios ha diseñado al hombre como su imagen y semejanza. El hecho de ser imagen de Dios confirma la identidad relacional de cada ser humano, pero por esa historia de gracia, tal relacionalidad es transformada.

En este nuevo cuadro de relacionalidad aparece en primer plano el reconocimiento de la dignidad, «preciosidad», y valor de cada hombre. El trato entre los seres humanos debe ser, por tanto, de un absoluto respeto, debido a la inmensurable dignidad que le proviene de su ser *imago Dei*. El único modo válido como pueden relacionarse los hombres entre sí es en términos de donación: cada uno es un don para el otro⁴⁵. Por ser tales, solo se pueden dar y recibir recíprocamente, nunca negociar o pretender tasar un valor, pues como valor el hombre es inconmensurable. El otro aspecto que resalta en el cuadro de la relacionalidad del hombre es el amor. Dios es amor. Como imagen de Dios, el hombre encuentra su autorrealización sólo amando. «El ser humano se trasciende en su actuación, pero su realización plena no se da sino en la dimensión más honda de la libertad: el amor. La persona se humaniza en recibir y dar amor»⁴⁶.

Pero se puede vivir en relacionalidad o en tensión hacia el aislamiento. Puede elegirse vivir en el amor o en contra del amor. Sabemos que el campo de la relacionalidad es inevitable. Estamos en relación obligadamente. La clave

⁴⁵ En sociología hay una gran teoría sobre el don a partir de la propuesta de Marcel Mauss, teoría que sin duda ofrece un gran aporte para comprender la esencia del ser humano y su realización histórica desde la perspectiva del don. Cf. M. Mauss, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, 1 (1923-1924) 30-186; ver también J. Mayade-Claustre, «Le don. Que faire de l'anthropologie?», *Hypothèses*, 5 (2002) 229-237; M. Singleton, «Les lieux et les non-lieux du don et de la religion», *Revue du MAUSS* 52 (2018) 35-47.

⁴⁶ H. M. Yáñez, *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, 392.

está en cómo relacionarnos: como relación enriquecedora o empobrecedora. Si nos relacionamos desde las virtudes nos enriquecemos, si desde los vicios nos empobrecemos. La relacionalidad puede ser, pues, virtuosa-enriquecedora o viciosa-degradante. Esta relacionalidad enriquecedora dependerá, por tanto, de la vivencia del amor como fuente de todas las virtudes. Para ello el hombre necesita abrirse al trascendente, entrar en comunicación con la realidad de Dios. El modo como el hombre entra en contacto con Dios es mediante el culto y la adoración. Sólo mediante una adecuada experiencia de comunicación con Dios, en verdadera adoración, que no es otra cosa que abrirse al Don de Dios (el Espíritu Santo) y vivir según las mociones de este Espíritu. Mediante ese culto espiritual, en verdadera adoración, el hombre entra en una auténtica y edificante relacionalidad. Su actuar también será definitivamente replanteado.

2.2. El Hacer del hombre

El hombre en su identidad de imagen de Dios, elevado a su máxima expresión de lo que es esa identidad mediante la gracia salvadora dada por Cristo, tiene las herramientas necesarias para actuar conforme a esa dignidad. Sin embargo, aun siendo agraciado y dotado de la presencia divina mediante la acción del Espíritu Santo, el hombre necesita de la presencia pedagógica de la ley. La ley está puesta como el primer paso que debe dar el hombre hacia la consecución de la perfecta identidad icónica que sólo alcanza mediante el auxilio de la gracia. Por eso la ley tiene un rol importante para el hombre. Obviamente que el papel de la ley se limita a ser instrumento de la gracia no su sustituta (Cf. Gal 3,24). Al final el hombre, mediante la gracia, es inducido a vivir sólo la ley de Cristo⁴⁷. Pero siempre ley.

Dios, siempre en un acto de gracia, ha hecho la ley (derecho divino) que presenta al hombre en algunos casos como ley natural (derecho natural) y en otros como ley revelada (derecho revelado). Como ley natural, escrita en el corazón del hombre (Cf. Rm 2,15), está contenida en la naturaleza misma del hombre. Ésta ciertamente puede ser reconocida con la razón, pero no puede ser actuada sin la gracia. Por eso, el acto personal de fe, bajo el impulso de la gracia, conduce a la decisión que, siguiendo la ley natural en un dado comportamiento, cumple la naturaleza propia del hombre⁴⁸. La ley natural se auxilia de la luz del derecho revelado, o sea, aquellos principios y valores fundamentales que Dios ha querido revelar y que prácticamente están contenidos en las Sagradas Escrituras. Y siendo que las Sagradas Escrituras conducen a un punto

⁴⁷ Cf. B. Häring, *La ley de Cristo*, vol. I, 431-449.

⁴⁸ Cf. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa. Mistero di comunione*, 33. Cf. también B. Häring, *La ley de Cristo*, vol. I, 271-324.

concéntrico, Cristo, hay que decir que toda ley, sea natural o sea positiva, es y debe ser reflejo de la ley de Cristo. Cristo se convierte en el parámetro esencial de todo el actuar humano y, específicamente, cristiano. Llevar al hombre a identificarse plenamente con Cristo, a vivir la vida en Cristo, es el papel y objetivo de toda ley.

La gracia de Dios empuja al hombre a cumplir la ley de Cristo en el diario vivir. Quien actúa graciosamente en favor de los hombres en el aquí y ahora es el don que el Padre junto con el Hijo envían: el Espíritu Santo. El Espíritu es quien transforma la ley en instrumento de vida, alejándola de su ser causa de maldición (Cf. Gal 3,10). Agraciados por «el amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha sido dado» (Rm 5,5) podemos llevar una vida digna según la condición de hijos de Dios, para dar los frutos de esa vida según el Espíritu (Cf. Gal 5,22). Una vida fructuosa según el Espíritu permite pasar del legalismo, que tanto denostaba san Pablo, a una experiencia de gracia guiada por valores fundamentales enseñados por el mismo Señor. Cristo lleva la ley a su plenitud: lo que la ley de la alianza sinaítica apenas insinuaba, encuentra plena perfección en la persona del Hijo y en los valores del Reino que viene a proclamar y a instaurar⁴⁹. Es posible decir que con Cristo la moral ha de pasar desde una visión legalista hacia una axiológica. Al respecto la Pontificia Comisión Bíblica invita a revisar el mismo decálogo desde la óptica axiológica, que tiene siempre aún después de Cristo una validez vigente⁵⁰.

La Pontificia Comisión Bíblica propone la lectura axiológica del Decálogo bajo los siguientes valores: el absoluto, la reverencia religiosa, el tiempo, la familia, la vida, la estabilidad de la pareja marido y mujer, la libertad —la comisión aclara que el séptimo mandamiento refiere más al secuestro o privación de libertad personal y no tanto al robo de objetos materiales—, la reputación, la casa y las personas humanas que ahí pertenecen, la casa y los bienes materiales. Cada uno de estos valores abre a un «programa» o sea una tarea moral nunca cumplida. Bajo una perspectiva axiológica, el decálogo toma una comprensión más positiva antes que impositiva. Además, el documento insiste en que una visión axiológica puede ser un lenguaje más apropiado ante la sensibilidad moral de nuestro tiempo.

Centrémonos en el actuar según los valores fundamentales que surgen a partir del seguimiento del Cristo: la vida teologal manifestada sobre todo me-

⁴⁹ Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, 62-112.

⁵⁰ «Nada nos impide de traducir en modo diferente, pero no menos fiel, el contenido de la ley israelítica en términos de una moral de valores (o axiológica). Lo cual evidencia que, transcrito en este modo, el Decálogo adquiere una fuerza de claridad y de llamada mucho más grande para nuestro tiempo. En realidad, no sólo no se pierde nada en este cambio, sino que hay una ganancia enorme en profundidad», *Ibid.*, 44.

dian­te la so­lidaridad y la es­pe­ran­za. Cier­ta­men­te que la fe, la es­pe­ran­za y el amor son las di­men­sio­nes to­talizan­tes de la exis­ten­cia cris­tiana⁵¹. De en­tre las vir­tu­des teo­lo­ga­les es el amor el fun­da­men­to teo­lo­ga­l de la éti­ca cris­tiana⁵². Pe­ro el amor tie­ne un ros­tro con­cre­to, me­dian­te el cual se ma­ni­fiesta ac­ti­va­men­te en el dia­rio vi­vir cris­tiano: la so­lidaridad⁵³. Jun­to a la ca­ri­dad/so­lidaridad, tam­bién la vi­da cris­tiana tie­ne la ca­rac­terís­ti­ca de ser una vi­da sel­lada con el signo de la es­pe­ran­za: «en es­pe­ran­za fuimos sal­va­dos» (Rm 8,24)⁵⁴. Pe­ro esta es­pe­ran­za im­plica el com­pro­mi­so por la fra­ter­ni­dad y la jus­ti­cia, ya que es una es­pe­ran­za ac­ti­va, com­pro­me­ti­da⁵⁵. La lu­cha por la jus­ti­cia y el em­pe­ño por las li­bera­cio­nes hu­ma­nas son signos de una só­li­da es­pe­ran­za. La vi­da cris­tiana, pues, es un ac­tu­ar en es­pe­ran­za so­lidaria y en so­lidaridad es­pe­ran­te⁵⁶. To­dos estos son va­lo­res in­su­perables que orien­tan el ac­tu­ar del hom­bre.

El hom­bre es con­scien­te de sí mis­mo y es con­scien­te de lo que hace. Tener con­ciencia de sí mis­mo es a lo que se le co­no­ce como «con­ciencia psi­coló­gi­ca», tema que más ade­lan­te re­to­ma­re­mos⁵⁷. Tener con­ciencia de lo que se hace es tener con­ciencia mo­ral⁵⁸. «En el aná­li­sis de la exis­ten­cia hu­ma­na, la con­ciencia se ma­ni­fiesta como "au­topre­sen­cia, vi­vida en todo ac­to de pen­sar, de­ci­dir y obrar". Es ella, en cuanto nú­cleo ín­ti­mo del exis­tir del su­je­to, el cen­tro de uni­dad exis­ten­cial de la per­so­na»⁵⁹. Ade­más, es la con­ciencia (psi­coló­gi­ca y mo­ral) el «lu­gar» en el cual el hom­bre puede en­con­trarse a so­las con Dios y don­de Dios le habla como a un ami­go: «La con­ciencia es el nú­cleo más se­cre­to y el sa­gra­rio del hom­bre, en el que éste se sien­te a so­las con Dios, cuya voz re­suena en el re­cin­to más ín­ti­mo de aquélla» (GS 16).

El lla­ma­do de la voz de Dios que re­suena en la con­ciencia del hom­bre no es otro que el lla­ma­do del amor⁶⁰. En la con­ciencia el hom­bre ex­pe­ri­men­ta la in­ter­pe­la­ción de Dios que lo in­vi­ta a vi­vir una vi­da au­tén­ti­ca­men­te cul­tual, sin­cera y agá­pi­ca. Ade­más, la con­ciencia guía la li­ber­ta­d del hom­bre para que ésta

⁵¹ Cf. H.M. Yáñez, *Esperanza y solidaridad*, 312.

⁵² Cf. *Ibid.*, 311.

⁵³ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 38-40.

⁵⁴ Cf. Be­ne­dic­to XVI, *Spe salvi*, 1.

⁵⁵ H.M. Yáñez, *Esperanza y solidaridad*, 355.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 391.

⁵⁷ En la ter­ce­ra parte de este ar­tí­cu­lo abor­da­mos una an­tro­po­lo­gía desde la per­spec­ti­va psi­coló­gi­ca.

⁵⁸ Cf. V. Mi­ran­da, «Con­ciencia Mo­ral» en M. Vi­dal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 317-341.

⁵⁹ H.M. Yáñez, *Esperanza y solidaridad*, 262.

⁶⁰ «En lo más pro­fun­do de su con­ciencia de­scubre el hom­bre la exis­ten­cia de una ley que él no se dic­ta a sí mis­mo, pero a la cual debe o­be­de­cer, y cuya voz re­suena, cuando es ne­ce­sa­rio, en los oí­dos de su co­ra­zón, ad­vir­tién­do­le que debe amar y prac­ti­car el bien y que debe evi­tar el mal: haz esto, evi­ta aquello. Por­que el hom­bre tie­ne una ley es­cri­ta por Dios en su co­ra­zón, en cuya o­be­diencia con­sis­te la di­gnidad hu­ma­na y por la cual será juz­gado per­so­nal­men­te» (GS 16).

siempre busque el bien y la verdad. Pero una conciencia consejera debe ser iluminada. De ahí que la formación de la conciencia es indispensable. La conciencia es iluminada (formada) bajo el influjo de la gracia divina, que actúa en tantas y tan variadas formas a lo largo de la existencia del hombre. En definitiva, podemos decir que el actuar del hombre, guiado por la conciencia, que a su vez es formada por la gracia divina, será un actuar según la identidad de ser imagen de Dios siempre y cuando tal accionar refleje todos esos valores y principios distintivos de lo cristiano: la fe, la esperanza y la caridad, o sea, una vida teologal. Pero que, además, esa vida teologal se concrete en una experiencia de culto debido, preclara autenticidad y activa caridad.

Debemos decir, recapitulando, que la dignidad de imagen de Dios convierte al hombre en sujeto y objeto de la moral. Su actuar responderá a los parámetros que impone el ser representante de Dios en la tierra. Más aún, el actuar del hombre en su condición de cristiano implica el reproducir en la propia vida la vida de Cristo. Sin embargo, a pesar de tener esa concreta identidad de ser imagen de Dios, de tener el auxilio de la gracia divina, de vivir dentro de un ambiente eclesial que favorece el vivir según el Espíritu, los cristianos, en muchos casos, todavía expresan ciertas incoherencias en cuanto a la plenitud de su identidad icónica y de su vivencia cristiana. Asomémonos a los conceptos psicológicos para encontrar una palabra al respecto.

*3. *Mysterium Hominis* en la antropología psicológica*

En este apartado de nuestro trabajo nos centraremos en el aporte que la antropología psicológica ofrece para comprender mejor la identidad del hombre en cuanto llamado a alcanzar la perfecta semejanza de Dios. El aporte de la psicología ayuda a comprender en cierto modo la razón por la cual el cristiano puede mantener cierta incoherencia de vida aún después de la experiencia salvadora de Cristo.

3.1. Antropología de la vocación cristiana

Una primera aproximación a la antropología psicológica la podemos hacer de la mano del gran psicólogo fundador del Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana, el jesuita Luigi Maria Rulla⁶¹. Este prominente estudioso

⁶¹ La teoría de Rulla prácticamente está contenida en las obras que a continuación especificamos. Sin embargo, habiendo creado el Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana, su pensamiento y su investigación se ha ido profundizando y difundiendo ampliamente. Actualmente existe abundante bibliografía que amplía el pensamiento «rulliano». La siguiente es la bibliografía que se ha traducido al español: L.M. Rulla, *Psicología profunda y*

propone una teoría psico-antropológica, rigurosa y sistemática desde el punto de vista del método científico, centrándose en la identidad del hombre como un ser llamado por Dios destinado a autotranscenderse consistentemente en el amor teocéntrico.

La teoría de Rulla nace y se fundamenta en el análisis del conflicto radicado en el corazón del hombre llamado por Dios a compartir el amor teocéntrico. Rulla realizó una investigación que duró muchos años y dio como resultado la confirmación de las intuiciones fundamentales que este mismo investigador había tenido a partir de la constatación de los numerosos casos de abandono del sacerdocio y la vida consagrada, ocurridos en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II. Entre los conceptos que fundamentan esta teoría y que en cierto modo fueron confirmados por su investigación científica son los siguientes.

3.1.1. *Dialéctica de base*

Desde el punto de vista psico-social y psico-espiritual el hombre manifiesta un contraste en cuanto que siendo un ser abierto a la autotranscendencia (superación de sí mismo hacia algo más allá de sí y sobre de sí) hacia la verdad, el bien y el amor supremo, se encuentra con el límite de la falibilidad cognoscitiva, decisional, moral y espiritual⁶². Existe, pues, en lo más profundo del corazón humano una especie de tensión dialéctica entre un polo actual y un polo ideal del «yo», entre los valores y las necesidades.

Yo actual- Yo ideal. La estructura psíquica del ser humano gira en torno a un componente definido por Rulla como «Yo ideal», o sea el yo que se trasciende (correspondiendo al modo de percibir el propio deber-ser humano-cristiano)⁶³; y sobre el otro componente estructural que le dio el nombre de «Yo actual» o yo trascendido (correspondiendo a lo que se es de hecho, nos damos cuenta o no)⁶⁴.

vocación. I: Las personas; ID., Psicología profunda y vocación. II: Las instituciones; ID., Antropología de la vocación cristiana. I: Bases interdisciplinarias; ID., Antropología de la vocación cristiana. II: Confirmaciones existenciales; la tercera parte de la antropología de la vocación cristiana está en italiano: L.M. Rulla (ed.), *Antropología della vocazione cristiana. 3. Aspetti interpersonali*; L. M. Rulla - F. Imoda - J. Ridick, *Psicologia del profondo e vocazione. Motivi di entrata e di abbandono*.

⁶² El fundamento teórico de los conceptos «trascendencia» e «interdisciplinariedad» Rulla los retoma de B.J.F. Lonergan, *Insight: A study of Human Understanding* (ed. Esp.: Id., *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*); Id., *Il metodo in teologia* (ed. esp.: Id., *Método en teología*). Cf. T. Healy, «La sfida dell'autotrascendenza: antropologia della vocazione cristiana 1 e Bernard Lonergan», en F. Imoda (a cura di), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, 97-157.

⁶³ Cf. L.M. Rulla, *Antropologia della Vocazione Cristiana 1. Basi interdisciplinari*, 158-160.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 158-159.

Valores y necesidades. A nivel de contenido psíquico, el contraste estaría entre los valores auto trascendentes (que son atributos del «Yo ideal»)⁶⁵ y las necesidades psicosociales (atributos correspondientes del «Yo actual»)⁶⁶; es decir, el contraste entre las metas morales y religiosas que apuntan hacia la superación de sí por el amor de Dios y del prójimo, y la fuerza egocéntrica que apunta a la satisfacción de sí (como puede ser la necesidad de dependencia afectiva, necesidad de exhibicionismo, necesidad de agresividad, de gratificación sexual, etc.). La presencia de esta dinámica de contraste es a lo que Rulla llama dialéctica de base⁶⁷.

3.1.2. *El hombre en tres dimensiones*

Otro aspecto fundamental de la teoría antropológica de L.M. Rulla es la comprensión del hombre como un ser tridimensional⁶⁸. En verdad son tres modos de ser del mismo sujeto, en el que puede predominar una de estas dimensiones.

Primera dimensión: componente consciente moral/espiritual del sujeto

Es la dimensión que dispone del componente consciente y por tanto el campo de la virtud y al mismo tiempo el pecado, que son los grados de madurez e inmadurez connotadas en la persona. Por ser el componente consciente del sujeto, abre principalmente al horizonte axiológico-teleológico auto trascendente, o bien lo definido por los valores-fines más altos: los valores morales y religiosos⁶⁹.

Segunda dimensión: componente conjunto consciente/inconsciente del sujeto

Esta dimensión habla del encuentro entre las estructuras conscientes e inconscientes del Yo, con prevalencia de las dinámicas «inconsistentes» inconscientes —de naturaleza no patológica— sobre las dinámicas conscientes «consistentes». Por lo que se abre a un horizonte de valores combinados o conjuntos: los valores auto trascendentes y los naturales. Es la dimensión que está en la frontera entre lo consciente virtuoso y lo inconsciente patológico. En ella se juega la dinámica de la incoherencia, por ejemplo, entre el querer vivir como

⁶⁵ Cf. L. M. Rulla, *Antropologia della Vocazione Cristiana 1. Basi interdisciplinari*, 151-154; L. M. Rulla - F. Imoda - J. Ridick, *Antropologia della Vocazione Cristiana 2. Conferma esistenziale*, 64-67.

⁶⁶ Cf. L. M. Rulla, *Antropologia della Vocazione Cristiana 1. Basi interdisciplinari*, 124-131.150.430-432.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 142-143.

⁶⁸ L. M. Rulla - F. Imoda - J. Ridick, *Antropologia della Vocazione Cristiana 2. Conferma esistenziale*, 45-48.

⁶⁹ Cf. L. M. Rulla, *Antropologia della Vocazione Cristiana 1. Basi interdisciplinari*, 76-78. 164-168.

buen cristiano y no poder hacerlo a causa de una «no sé qué fuerza dentro de mí lo impide»⁷⁰.

Tercera dimensión: componente prevalentemente inconsciente/patológico

El sujeto interactúa en un horizonte axiológico-teleológico delimitado por los valores-fines naturales. Los estándares de comportamiento de un sujeto en el que prevalece esta dimensión no se miden tanto en grado de madurez o inmadurez, sino que se miden más en términos de normalidad y patología. Salvando la complejidad que implica el encuadramiento en el parámetro de lo normal y lo patológico, se puede decir que el sujeto signado en esta dimensión posee una personalidad afectada por conflictos, estilos, síntomas, modos de interactuar con el ambiente externo, que lindan con lo patológico⁷¹.

3.1.3. Consistencia en la autotranscendencia del amor teocéntrico

El centro de la teoría antropológica de Rulla es la autotranscendencia en la consistencia del amor teocéntrico. En otras palabras, el hombre ha sido llamado por Dios a entrar en comunión cada vez más perfecta con Él mediante la autotranscendencia en el amor como valor teocéntrico. Para comprender tal enunciado es importante recordar que para Rulla la vida psíquica tiene una funcionalidad en tres niveles: el nivel psico-bio-fisiológico (necesidades innatas de alimento, reposo, etc.), el nivel bio-psico-social (necesidades innatas de amor, afiliación, gratificación sexual, etc.), el nivel espiritual-razional (compensación, valoración, aceptación y orientación de los valores innatos del primer y segundo nivel)⁷².

Además, la personalidad, poseyendo los niveles estructurales del «Yo actual» (lo que uno es actualmente pero que puede ser manifiesto, social y latente) y el «Yo ideal» (con ideales Institucionales y el ideal de Sí), también posee unos contenidos psíquicos representados en los «Valores» (terminales e instrumentales: egocéntricos, filantrópicos, teocéntricos), «Necesidades» (biológicas, psico-sociales, espirituales/trascendentes) y «Actitudes» (consistentes e inconsistentes). Tales niveles estructurales y contenidos psíquicos de la personalidad tienen dos modos de manifestarse: modo intrapersonal (psicológico) y modo interpersonal (social). La consistencia se detecta en la consonancia entre los valores y las necesidades. Pero el ideal de la vocación cristiana es que la persona se mantenga en un permanente proceso de internalización del amor como valor teocéntrico en modo consistente con las necesidades de ca-

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 76-81.169-170.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 76-78. 164-168.

⁷² Cf. *Ibid.*, 293-299.302-303.

lado espiritual trascendente⁷³. Por eso es autotrascendencia en la consistencia del amor teocéntrico.

3.2. Antropología del misterio

La otra propuesta antropológica venida desde el campo de la psicología es la presentada por Franco Imoda. Su tesis antropológica se puede enunciar como una «antropología del misterio»⁷⁴. Imoda sostiene que el hombre por ser imagen y semejanza de Dios, el misterio por antonomasia, es una realidad que no se puede abarcar (definir/comprender) en modo pleno y definitivo de una sola vez. Por lo que el hombre está llamado a profundizar cada vez más en su propio misterio. Y el lugar y el modo como se manifiesta ese misterio es justamente el desarrollo humano bio-psico-espiritual. De tal modo que el hombre está invitado a estar en un permanente dinamismo de autoconocimiento o de auto apropiación de su propio misterio (o desarrollo humano bio-psico-espiritual), dinamismo que Imoda llama «pedagogía del misterio» o «mistagogía»⁷⁵.

Un término que es preciso definir es «misterio». En sí puede entenderse como una realidad que huirá siempre a cualquier comprensión total. Lo que no quiere decir que sea a la vez algo totalmente oscuro, imposible de comprender, sino una realidad que siendo no fácil de descifrar puede ser percibida y descifrada progresiva y continuamente. El misterio no revela inmediatamente la verdad de lo que esconde, sino que lo revela en modo paulatino. El Misterio por antonomasia es Dios, al que Imoda siempre identifica con la «M» mayúscula y con el artículo determinativo «El»: Dios es «El Misterio». Pero como hemos dicho, el hombre por ser imagen y semejanza de Dios (argumento de las dos primeras partes de este trabajo) es también «misterio», pero en este caso Imoda lo escribe con «m» minúscula, para diferenciarlo del misterio propio de Dios⁷⁶.

3.2.1. La realidad humana como misterio

La «antropología del misterio» se fundamenta en el principio teológico del *imago Dei*. Si Dios es el misterio por antonomasia, entonces el hombre es también «misterio» («la persona es ontológicamente misterio») por ser imagen y semejanza de Dios. Recordemos que el misterio es aquella realidad que se es-

⁷³ Cf. L. M. Rulla, *Antropologia della Vocazione Cristiana 1. Basi interdisciplinari*, 315-316; L. M. Rulla - F. Imoda - J. Ridick, *Antropologia della Vocazione Cristiana 2. Conferma esistenziale*, 7-16.

⁷⁴ Cf. F. Imoda, *Sviluppo Umano. Psicologia e Mistero*. Esta es sin duda la obra fundamental donde se encuentra la tesis de Imoda. Sin embargo, existe una abundante bibliografía que explicita y profundiza esa propuesta antropológica.

⁷⁵ F. Imoda, *Sviluppo Umano*, 440.

⁷⁶ «La persona é ontologicamente mistero» afirma Imoda. Cf. F. Imoda, *Sviluppo Umano*, 475.

capa siempre a una comprensión total y definitiva pero que se deja descubrir en modo paulatino, progresivo y permanente. «El misterio no revela inmediata y definitivamente la verdad sino que sólo la deja entrever»⁷⁷.

Ahora bien, según el dato revelado «Dios es amor» (1Jn 4,8), por tanto la esencia del misterio del hombre es también el amor: el hombre realiza su verdadera identidad solo en el amor. Pero no cualquier amor, sino sólo en el amor de Dios, o sea el amor teocéntrico. Por eso el hombre experimenta esa permanente dialéctica de base, pues ya que «el misterio que está en él» lo mantiene inquieto y proyectado en modo permanente en búsqueda de su plena identidad que solo la encuentra frente al Dios amor. La lucha interior en el hombre será incesante mientras permanezca en este mundo. Más aún, la lucha se convierte en drama/tragedia cuando el hombre no está en sintonía con su verdadera identidad, o sea cuando no se mantiene en sintonía con el amor de Dios. La inconsistencia en el amor teocéntrico ofusca el misterio del hombre y lo introduce en una dramática lucha de autodegradación y sufrimiento. El hombre es feliz sólo cuando «es lo que realmente está llamado a ser»⁷⁸. El misterio siempre se asoma y busca concretarse en el hombre.

3.2.2. *El desarrollo como lugar del misterio*

Vivir el misterio auténticamente significa vivir el desarrollo como tal, o sea, aceptar la vocación del ser humano a ponerse como una mediación dinámica entre su miseria y su dignidad, entre su ser y su no ser, entre su ser temporal y su ser en el eterno, entre su ser corporal y su ser espiritual, entre su ser finito y su ser infinito. «El desarrollo es pues el lugar donde el misterio toma forma en modo auténtico o inauténtico»⁷⁹. Vivir el misterio auténticamente es ser lo que se está llamado a ser. En el desarrollo humano el misterio no solo se manifiesta, sino también se configura o modela al mismo tiempo⁸⁰.

Por ser justamente el desarrollo humano el lugar donde se manifiesta y actualiza el misterio que el hombre es, resulta que negar o suprimir el desarrollo implicar morir, significa anular la dignidad del mismo hombre. Sin embargo, aceptar el desarrollo implica igualmente un morir, un no estar conforme y en-

⁷⁷ A. Manenti, *Vivere gli Ideali 2. Fra senso posto e senso dato*, 27-30. «Mistero, nell'interpretazione qui davvero originale di Imoda, non é il tenebroso, l'inaccessibile, l'indicibile, come spesso si é indotto a pensare, o ciò che si può al limite solo contemplare, devotamente, o di fronte al quale si deve per forza rimanere a distanza, molto umilmente..., ma é il luminoso, anzi, il luminosissimo, così pieno di luce che il nostro occhio no lo può fissare direttamente, per questo e solo per questo eccesso di luce no lo si può afferrare né capire immediatamente», A. Cencini, «Psicologia e mistero: un rapporto inedito e fecondo», en A. Manenti - S. Guarinelli - H. Zollner, *Persona e Formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, 247.

⁷⁸ F. Imoda, *Sviluppo Umano*, 53.

⁷⁹ *Ibid.*, 435.

⁸⁰ Cf. F. Imoda, *Riscopri il mistero che é in te*, 15.

trar en una lucha permanente y en un expandirse en el *continuum* del misterio hacia la consecución de la máxima cercanía y asimilación del Misterio absoluto que es Dios.

La misma experiencia de la interioridad humana deja entrever algunas ventanas por medio de las cuales el misterio se percibe (el tiempo, el juego-reír, el buscar, el dolor, la soledad, la insatisfacción) y es a través de algunas mediaciones (cognitiva, afectiva, interpersonal) que se actualiza⁸¹. Ciertamente el desarrollo humano toma en cuenta la altura, la profundidad y la amplitud del misterio. O mejor, el misterio se actualiza mediante la altura (consciencia-razón), profundidad (afectividad-corazón) y amplitud (alteridad-persona) del ser humano en desarrollo.

3.2.3. Los parámetros y las mediaciones del misterio

Lo apenas esbozado en el párrafo anterior requiere una mayor atención. La propuesta teórica de Imoda describe al hombre como misterio que se actualiza en el mismo desarrollo humano. Pero para comprender cómo se realiza el desarrollo humano y se manifiesta el misterio, Imoda propone atender ciertos parámetros: la alteridad, la temporalidad y los estadios⁸².

El parámetro de la alteridad

Este parámetro permite reconocer al hombre como persona, como relationalidad, en cuanto que es *imago Dei*. Esta alteridad inicia con el relacionarse consigo mismo, con su Sí (Self), y por tanto implica también una dinámica cognoscitiva: conocerse a sí mismo (*gnotou auton*). Pero la dinámica cognoscitiva de sí mismo incluye el contacto con el otro (*alter*) con quien logra obtener la propia y auténtica identidad (el «sí» —self— se forma sólo frente a un «otro»): te conoces a ti mismo conociendo e interactuando con el otro. Y esa alteridad con un «otro» está igualmente mediada por el componente afectivo. Además, toda la dinámica interactiva con un «otro» trasporta hacia un «Otro» absoluto, definitivo. La alteridad que necesita el hombre no se agota en la alteridad con un «otro» relativo y limitado —aunque a su vez sea un misterio, o cuanto menos, en palabras de K. Rahner, un «absoluto relativo»— sino que tiende hacia un «Otro» absoluto, o El Misterio por antonomasia, Dios.

El parámetro de la temporalidad

Corresponde al área de la acción, de la voluntad y de la libertad, en definitiva el área conativa⁸³. La temporalidad expresa, en el momento presente concreto,

⁸¹ Cf. F. Imoda, *Sviluppo Umano*, 21-48.

⁸² Cf. *Ibid.*, 99-135.

⁸³ Cf. F. Imoda, *Riscopri il mistero che é in te*, 22.

cómo la voluntad se ejercita, teniendo en cuenta que el hombre se actualiza en el tiempo como un resultado del pasado y como un proyecto para el futuro. En medio de esa tensión temporal (entre pasado y futuro) es que el hombre está llamado a ejercer su libertad y a actuar según su voluntad. Aquí entran las categorías éticas y morales, que son connaturales al hombre y que se configuran en ese desarrollo humano, que también manifiestan y actualizan el misterio⁸⁴. El dinamismo conativo está condicionado por el *pathos* y la *gnosis* que a su vez afectan la alteridad: afectividad y conocimiento determinan la acción. Al momento de actuar se debe tomar en cuenta siempre al otro (de ahí el componente ético-moral), pues lo conativo está limitado también por el otro, por la alteridad. En otras palabras, el parámetro de la temporalidad no se desentiende del parámetro de la alteridad.

El parámetro de los estadios

Este parámetro abarca el área afectivo-motivacional con todas sus articulaciones. Pero sobre todo toca el desarrollo humano en su aspecto procesual y dinámico. La «evolutividad», que es una característica del hombre en su condición misteriosa —puesto que el misterio no se presenta de una vez por todas— tiene que ser siempre respetada y tomada en cuenta. El desarrollo humano toma muy en cuenta la ley de la gradualidad. Por eso es necesario tener paciencia en el proceso de crecimiento para no bloquear el efectivo desarrollo de la persona y lograr sobre todo encontrar aquella dimensión del misterio que, propio ahí, en la lentitud del desarrollo (a causa de las crisis, las dudas, las inquietudes más profundas, etc.), puede encontrarse una gran riqueza. Sin duda que las crisis pueden ser también el lenguaje que el misterio usa para manifestarse, y ellas marcan el ritmo del desarrollo auténtico. Este parámetro hace cumplir aquello de «despacio que voy de prisa»⁸⁵. Precisamente es en esta dinámica gradual que se introduce la vida afectiva del ser humano, pues el amor tiene que ser purificado paso a paso, hasta llegar al amor de autotranscendencia teocéntrica.

Por último, es necesario insistir en las mediaciones que el misterio usa para hacerse presente y palpable en el desarrollo humano: las dimensiones cognitiva, afectiva e interpersonal de la persona. Como hemos insinuado en los anteriores párrafos, cada parámetro se conecta con una mediación: el parámetro de la alteridad se relaciona con la mediación cognitiva, el parámetro de la tem-

⁸⁴ Un interesante estudio sobre la relación entre moral y psicología lo ofrece B. Kiely, *Psicología e Teología Morale. Linee di convergenza*. También A. Fumagalli, «Il parametro della temporalità e la sua importanza per la teologia morale», en A. Manenti - S. Guarinelli - H. Zollner, *Persona e Formazione*, 207-227.

⁸⁵ Cf. F. Imoda, *Riscopri il mistero che é in te*, 23-25.

poralidad se relaciona con la mediación interpersonal y el parámetro de los estadios tiene que ver con la mediación emotiva⁸⁶. Los parámetros determinan el camino del desarrollo y las mediaciones lo manifiestan y concretizan. Y precisamente en ese desarrollo es que el misterio, presente en el hombre, se actualiza.

4. Conclusión

Hemos tratado de comprender la identidad del hombre como Imagen de Dios a partir de tres puntos de vistas convergentes: la perspectiva teológica, la moral y la psicológica. El concepto «*Imago Dei*», cual hilo de Ariana nos ha permitido adentrarnos en el laberinto que aparece si intentamos comprender la verdad del hombre. El problema que hemos querido afrontar se concentra en la búsqueda progresiva de responder a estas tres grandes interrogantes: ¿Qué implica comprender al hombre como imagen de Dios? ¿Cómo comprender la dinámica del acto humano errado ("ἁμαρτία") siendo que es imagen de Dios? ¿Por qué aún siendo cristiano, contando con la gracia del Espíritu de Cristo, el hombre todavía peca?

La teología nos ha confirmado que la plena identidad icónica del hombre es inalcanzada mientras no se haya fusionado con el Verbo Encarnado. La revisión de los conceptos morales permite ver la incoherencia entre el ser y el hacer del hombre-cristiano en cuanto imagen de Dios. El asomo a los conceptos psicológicos nos permite comprender el dinamismo psíquico que puede estar de base en esa escisión existencial del hombre que es «uno» con Cristo. La pregunta metodológica que nos ha acompañado en esta búsqueda habla de la integridad del hombre, correspondiente a lo que ha sido llamado «don preternatural», que fluctua desde los orígenes y se muestra débil todavía en el terreno moral y en el campo mental del «hombre en Cristo». Se confirma que la perfección o integridad del hombre no está al principio sino al final, cuando será la imagen perfecta del Hijo resucitado y cumplirá su vocación de imagen divina. La miseria personal del hombre permanece desintegrada en su raíz mientras no esté unido a Cristo, pues el yo de Cristo unido al yo del hombre hace llegar a su plenitud la identidad humana. Mientras camina por la historia, el hombre-discípulo necesita del auxilio de la gracia divina para actuar conforme a su identidad; aquí se exige la indispensable eclesialidad, porque es el ambiente donde la gracia de Cristo no se hace estéril sino que va fructificando en santidad e integridad de día en día.

⁸⁶ Cf. F. Imoda, *Sviluppo Umana*, 179-431.

La identidad icónica permite pensar de una manera más clara cómo el hombre puede afrontar el reto de vivir la novedad que trae Cristo y su proyecto de nueva humanidad: los hombres que actúan movidos por la fuerza del amor como expresión de su autotranscendencia, actúan de acuerdo a valores fundamentales que están inscritos en lo más íntimo de su ser, no actúan irracionalmente porque han alcanzado un elevado autoconocimiento y una recta vivencia de sus afectos. Han avanzado hacia una sana relacionalidad que madura poco a poco mediante las diversas experiencias que ofrece la vida. Estos hombres nuevos no son sino imagen del «hombre verdadero», Jesucristo, el «nuevo Adán».

Bibliografía

- AA.VV. *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. I, Madrid: Cristiandad, 1971.
- AA.VV. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, vol. I, Brescia: Paideia Editrice, 1995.
- AA.VV. *Enciclopedia de la Biblia*, vol. IV, Barcelona: Ediciones Garriga, 1963.
- Bandera, A., *Comunión eclesial y humanidad*, Salamanca: San Esteban, 1978.
- Barba Avila, C., *Teología de la Imagen de Dios en San Hilario de Poitiers*, Navarra: Excerpta, 2004.
- Benedicto XVI, *Spe salvi* (2007).
- Boorjamra, J., «Original sin according to St Maximus the Confessor», *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 19-36.
- Compagnoni, F. - Piana, G. - Privitera, S. (dirs.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid: Paulinas, 1992.
- Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal* (1989).
- De Lubac, H., *El Misterio de lo sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1991.
- Denzinger, H. - Hünermann, P., *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 2006, 38 ed.
- Flecha Andrés, J.R., *Moral de la persona*, Madrid: BAC, 2002.
- Flecha Andrés, J.R., *Teología moral fundamental*, Madrid: BAC, 1994.
- Freyer, J. B., *Homo viator: l'uomo alla luce della storia della salvezza, un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, Bologna: EDB, 2008.
- Gesché, A., *Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 2002.
- Ghirlanda, G., *Il diritto nella Chiesa. Mistero di comunione*, Roma: San Pablo, 1990.
- Häring, B., *La ley de Cristo*, vol. I, Barcelona: Herder, 1963.
- Imoda, F., *Riscopri il mistero che é in te*, Roma: ADP, 2002.
- Imoda, F., *Sviluppo Umano. Psicologia e Mistero*, Bologna: EDB, 2005.
- Jervolino, D., *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris: Ellipses, 2002.
- Juan Pablo II, *Christifideles laici* (1988).
- Juan Pablo II, *Familiaris consortio* (1981).
- Juan Pablo II, *Sollicitudo rei sociales* (1987).

- Juana Pablo II, *Redemptor hominis* (1979).
- Kiely, B., *Psicología e Teología Morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato: Marietti, 1982.
- Ladaria, L.F., *Jesucristo, Salvación de todos*, Madrid: San Pablo, 2007.
- Levinas, E., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer, 1994.
- Loneragan, B.J.F., *Insight: A study of Human Understanding*, London: Longmans Green, 1958.
- Loneragan, B.J.F., *Método en teología*, Salamanca: Sígueme, 1988.
- Lorda, J.L., *Antropología Cristiana: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid: Palabra, 1996.
- Manenti, A. - Guarinelli, S.- Zollner, H., *Persona e Formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, Bologna: EDB, 2007.
- Manenti, A., *Vivere gli Ideali 2. Fra senso posto e senso dato*, Bologna: EDB, 2003.
- Mauss, M., «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique*, 1 (1923-1924) 30-186, reed. en *Sociologie et anthropologie*, Paris 1968.
- Pontificia Comisión Bíblica, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2008.
- Rahner, K., *Oyentes de la Palabra*, Barcelona: Herder, 1967.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.
- Ruiz de la Peña, J.L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander: Sal Terrae, 1988.
- Rulla L.M. - Imoda, F. - Ridick, J., *Psicología del profundo e vocazione. Motivi di entrata e di abbandono*, Torino: Marietti, 1977.
- Rulla L.M., (ed.), *Antropologia della vocazione cristiana. 3. Aspetti interpersonali*, Bologna: EDB, 1997.
- Rulla, L.M. - Imoda, F. - Ridick, J., *Antropologia della Vocazione Cristiana 2. Conferma esistenziale*, Bologna: EDB, 2001.
- Rulla, L.M., *Antropología de la vocación cristiana. I: Bases interdisciplinares*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1990.
- Rulla, L.M., *Antropología de la vocación cristiana. II: Confirmaciones existenciales*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994.
- Rulla, L.M., *Antropologia della Vocazione Cristiana 1. Basi interdisciplinari*, Bologna: EDB, 1997.
- Rulla, L.M., *Psicología profunda y vocación. I: Las personas*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1986, 2 ed.
- Rulla, L.M., *Psicología profunda y vocación. II: Las instituciones*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1985.
- Sesboüé, B., *Historia de los dogmas. El hombre y su salvación*, vol. II, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1996.
- Vidal, M., ed., *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid: Trotta, 1992.
- Vidal, M., *Moral de actitudes*, vol. I, Madrid: PS, 1981.
- Yáñez, H. M., *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Madrid: Publicaciones UP Comillas, 1999.

