ESTUDIOS *Salmanticensis* 59 (2012) 41-64

La comprensión cristiana del hombre[1]

Francisco García Martínez
Facultad de Teología - UPSA

Resumen: El artículo pretende mostrar cuál es la raíz específica de la antropología cristiana y, a la vez, la relevancia que esta posee entre los demás discursos sobre el hombre. Para ello centra su atención en la relación entre la identidad humana del Hijo, dogmáticamente pensada, dado que esta ofrece la forma verdadera y plena de lo humano, y la realidad histórica del hombre, tal y como este la percibe en su propio itinerario vital. Se muestra, por tanto, como la forma verdadera de lo humano es una posibilidad real del hombre perceptible en Cristo que se presenta de esta manera como mediador de la plenitud humana.

Summary: This article attempts to show what the specific root of the Christian anthropology is, and at the same time, the relevance that this has among the other speeches on the man. So it focuses on the relationship between the human identity of the Son, dogmatically thought, since it offers the truly and fully shape of the human and the man´s historical reality, as this is perceived in their own life course. It is shown, therefore, as the true form of the human is a real possibility of the man perceptible in Christ who is shown in this manner as a mediator of human fulfillment.

Querríamos presentar en estas páginas cuál es la raíz constituyente de la antropología teológica y cómo en estos momentos puede presentarse con relevancia. Por tanto, nuestras reflexiones se moverán a caballo entre ese binomio necesario para la predicación y

1 Ponencia presentada durante el Curso de Verano de la *Escuela Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar* dirigida por Olegario González de Cardedal, desarrollada en Santander durante los días del 11 al 15 de Julio de 2011.

Universidad Pontificia de Salamanca

la teología puesto de relieve por Moltmann que es el de «identidad y relevancia»[2].

Nuestro discurso se desarrollará a través de dos aproximaciones diferentes, una descendente, a partir del dogma, otra ascendente, a partir de la fenomenología de lo humano. Antes nos detendremos en la especificidad del discurso teológico que justificará, en algún sentido, el orden de la propuesta. Finalmente haremos unas consideraciones complementarias sobre la unidad de estas dos formas de discurso que se relacionan con los dos momentos constituyentes de lo humano: su verdad íntima y la realidad en la que se vive y en la que se busca a sí misma.

I. Presupuestos del discurso

1. La especificidad del discurso teológico

La fe y sus desarrollos teológicos parten siempre de una verdad encontrada, acontecida podríamos decir. El creyente se sabe descubierto en su realidad más profunda por un acontecimiento histórico que percibe como su lugar más propio de comprensión. Por eso la teología, frente a otras disciplinas del pensamiento humano, parte de la respuesta encontrada, más allá de si esta respuesta está habitada por un no saber constituyente, que le atrae hacia un misterio siempre mayor de su propia vida que descubre ya fundada en su origen, finalidad y dinamismos. No parte de la pregunta, como la antropología filosófica, aunque esta vaya descubriendo también, de cuando en cuando, pequeñas o grandes respuesta a los interrogantes de la vida, sino de la provocación de una palabra que define el espacio mismo de la pregunta, que se da con prioridad fundacional sobre la propia comprensión y que exige una respuesta radical donde uno llega a encontrarse en su verdad.

No busca pues un dato desconocido, busca como hacer que el dato recibido aparezca como relevante en el espacio personal y cultural donde de hecho ya se vive. No es, de esta manera un discurso previo a la fe, sino posterior a la vivencia eclesial de la misma. Parte de los contenidos de esta fe, de la revelación recibida y acogida como definitoria y celebrada como salvífica por los creyentes.

2 Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 2009, 29-54.

Universidad Pontificia de Salamanca

Se pregunta así por su razonabilidad y significatividad total en el hombre de cada momento histórico, hombre que habita no sólo los espacios exteriores de la Iglesia, sino el mismo interior creyente por pertenecer este a cada momento histórico sin poder desarraigarse de él.

Por eso el discurso cristiano es a la vez un discurso apologético, no en primer lugar para defenderse o para mostrarse a los demás, sino para dialogar consigo mismo ante Dios percibiendo la altura, la profundidad y la anchura de los misterios de la fe entregada como luz en medio de las tinieblas. Sólo en este auto-diálogo fortalecido en la fe y la reflexión encontrará el creyente y la Iglesia fuerza y razón para convertirse en buena noticia para el mundo.

Pero ¿cuáles serían los contenidos básicos de esta verdad revelada que más que una respuesta a la pregunta del hombre por sí mismo es una pregunta de Dios frente a la cual el hombre alcanza la verdadera altura de su ser?

Podríamos decir que esta verdad tiene cuatro ejes básicos de los que desde el inicio queremos dejar constancia y que desarrollaremos más adelante.

- Sitúa a Dios como centro originario de reflexión. Su discurso sobre el hombre comienza antes de éste, cuando éste aún no está. El hombre es anterior a sí mismo pues depende de un acto previo que no encuentra en él su fundamento, sino en un acontecimiento intradivino que le da lugar. Por eso, el hombre es definido como criatura tal y como aparece explícitamente tematizado de inicio en los relatos de la creación del libro del Génesis. Su existencia e identidad depende de un deseo nacido en el interior de la misma gratuidad divina.
- Además, este acto del que el hombre depende es una palabra/deseo pronunciada por Dios y suscitadora de existencia en el espacio de su mismo ser. Así desde el inicio el hombre no es extraño a ese mundo que no es suyo y que, sin embargo, le define, que es el misterio de Dios, ya que es en su mismo interior donde acontece su origen: *elegidos y creados en Cristo, en el Hijo* dirán Ef 1, 11 y Col 1, 16.
- Esta identidad pasa por la *conciencia de* y la *respuesta a* este acto divino permanente en él, más allá de que esto se perciba temáticamente o a través de la absoluta seriedad para con su vida y para con la de los otros.

Universidad Pontificia de Salamanca

- Por último, el hombre aparece remitido a una plenitud que no puede realizarse sin el otorgamiento de la sobreabundancia vital de Dios mismo en él. Termina así siendo la vida del hombre más ancha que su misma historia, tanto en su origen como en su destino, tal y como le pide su mismo deseo y las opciones de vida que continuamente realiza en su acción (Ef 3, 14-19).

Esta comprensión de la identidad del ser humano hace que la teología no ofrezca una antropología más, sino según su perspectiva, la contextualización fundante de todo lo particular humano. Un contexto que no es simplemente un marco sin contenido, sino un marco relacional en el que el contenido se manifiesta en Cristo ofrecido como mediación relacional de la propia identidad[3].

Queda claro, entonces, que «la antropología cristiana no se limita a añadir algo nuevo (aunque de suma importancia) a los principios de las antropologías profanas, sino que rompe sus barreras de manera tan radical que posibilita un primer y último acceso al misterio uno y santo que nosotros llamamos *Dios*»[4]. La discusión con otras ciencias no se limitará a un diálogo entre perspectivas en la misma situación epistemológica, sino a un diálogo en el que el discurso cristiano busque la referencia de fundamento en la que los elementos particulares a los que estas se refieren, y que nunca pueden ser olvidados, encuentren, por decirlo de algún modo, el hilo argumental donde adquieran un valor integral y último. En este sentido, no serán discursos opuestos, sino en diferentes niveles que se llaman mutuamente desde distintas perspectivas, ambas necesarias[5].

2. La necesidad de volverse a la fenomenología de lo humano

En este discurso teológico, tal y como lo vamos a presentar, es necesario que la mirada se vuelva a la fenomenología de lo humano

3 «La aportación más radical de la revelación cristiana a la antropología es el contexto que presupone para pensarla, es decir, el misterio trinitario y Jesucristo» (D. Mongillo, «Antropología dogmática», en *Iniciación a la Práctica de la Teología III/2*, Madrid 1985, 542)

4 A. Raffelt-K. Rahner, «Antropología y teología», en VVAA., *Fe cristiana y sociedad moderna 24*, Madrid 1987, 11-67, aquí 59.

5 «La dimensión teológica de la pregunta por el hombre se identifica con todas las dimensiones del hombre consideradas por las antropologías profanas, a condición de que estas dimensiones se contemplen, se acepten y se tematicen como tales en toda su profundidad radical» (Raff-Rahner, «Antropología y…», 59)

Universidad Pontificia de Salamanca

en dos sentidos. En primer lugar para constatar su plausibilidad en el marco de la comprensión vital de lo humano que las ciencias van constatando. En segundo lugar para percibir como este discurso depende de una forma de vida concreta, dada en sus elementos esenciales en el interior de la comunidad cristiana que, en algún sentido, lo verifica.

En el primer aspecto la teología, en el contraste con las ciencias humanas, habrá de mostrar la no heterogeneidad (manteniendo la no necesidad, la gratuidad) de sus afirmaciones sobre el hombre. En este sentido, tendrá como pregunta última la cuestión de si la presencia de Dios *coram homine* y su requerimiento absoluto en Cristo desarrolla lo que este siente como más propio o si lo reprime o anula. En este contexto, habrá de integrarse de manera significativa la fundamentación eclesial de toda palabra de fe, no en el sentido de referencia dogmática, sino fundamentalmente la referencia al testimonio humano de los creyentes donde la propuesta de fe se valida o se niega a sí misma ante el mundo.

Es esta radicación vital del discurso de fe la que lo defiende continuamente de convertirse en una superestructura ideológica y la que revela los contenidos de la experiencia salvífica, atemática en muchos de sus presupuestos, que realiza de ellos la comunidad cristiana. Es la comunidad cristiana con su vida concreta la que ofrece, si bien de una forma imperfecta, aunque ya visible y experimentable en sus elementos constituyentes, la forma y el contenido de la antropología cristiana[6].

Dicho esto pasamos al núcleo de nuestra reflexión. En un primer momento nos detendremos en los contenidos de la antropología cristiana tal y como vienen dados en la experiencia de fe ya constituida, de tal manera que aparecen para ella como la verdad última de lo humano. Esto es a lo que llamaremos la *forma* de lo humano definida por la vida misma de Cristo. En el segundo momentos haremos una pequeña aproximación a la realidad del hombre que somos, a lo que llamaremos *estructura*. Sin intentar definir todo su espacio intentaremos mostrar como los elementos del análisis fenomenológico pueden conducir a una lectura cristiana que explicite sus posibilidades

6 «La antropología [cristiana] es la historia [nosotros añadiríamos: tematizada en sus fundamentos, consecuencias y relevancia] de las comunidades que contemplan y celebran la salvación, que viven en la comunión con Dios en cuanto fuente y culmen, y que se dejan guiar por la palabra escuchada, creída y anunciada. Es, en una palabra, la unión con Jesucristo» (D. Mongillo, «Antropología…», 551-2)

Universidad Pontificia de Salamanca

últimas. Intentaremos en uno y otro apartado unir realidad y verdad en su lógica correspondencia y diferencia[7].

3. La forma (verdad) de lo humano: Cristo como primogénito y mediador de la humanidad

Algunas referencias textuales como marco

Hay tres textos que aparecen nucleando habitualmente la reflexión teológica sobre el hombre, dos de ellos pertenecen a la Escritura y uno al Magisterio reciente. Los traemos a nuestra reflexión para apuntar algunos datos importantes que deben tenerse en cuenta. El primer texto es la afirmación de Genesis (1, 27) donde en la presentación del hombre, varón y hembra, se afirma que Dios los ha creado *a su imagen y semejanza*. El segundo pertenece al evangelio de Juan (19, 5) que pone en boca de Pilatos, con una forma de retorica muy propia del evangelista, una verdad fuerte que el protagonista no alcanza a percibir: *ecce homo*, dice apuntando a Jesús. Por último, la afirmación de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* que en el número 22 afirma que *el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*. No pretendemos comentar estos textos y su hondo significado, sino apuntar tres datos que creemos importantes retener y que surgen en el cruce de sus afirmaciones. A saber: el hombre es un misterio para sí mismo, el encuentro con su figura se da en la mediación crística, y su realización requiere no solo la acción o la intelección, sino una verdadera conversión.

El hombre es un 'misterio' para sí mismo

El texto de *Gaudium et spes* define al hombre como un misterio para sí mismo. En esto coincide con la reflexión antropológica habitual, más allá de su contextualización cristiana. El hombre no puede abarcarse a sí mismo, pues no puede tocar su origen y por tanto definir su contorno, ni por otra parte su figura que depende de una

7 «La realidad del hombre es siempre, de una parte, ontológicamente secundaria con respecto a su posibilidad y, de otra, distinta de su verdad, pues lo que decide sobre la verdad del hombre es el carácter de su realidad como correspondencia u oposición al requerimiento de Dios» (I.U. Dalferth - E. Jüngel, «Persona e imagen de Dios», en VV.AA., *Fe cristiana y sociedad moderna 24*, Madrid 1987, 69-115, aquí 105).

Universidad Pontificia de Salamanca

acción siempre inconclusa, con historia futura. Es una pregunta para sí mismo que debe resolver en su misma acción que no termina de definirle, sino que permanece siempre abierta a un futuro no reducible a un momento de su vida. «Nadie de nosotros es enteramente transparente para sí mismo», dice Gesché cuando reflexiona sobre esta experiencia[8]. El relato yahvista de la creación (Gn 2, 4b-25) define el espacio del mundo como enteramente del hombre y, a la vez, con un espacio impropio, no apropiable, que es el árbol. Además definirá al hombre con un vacío en su costado que deja lugar a lo distinto y remite a un momento inaprensible (simbolizado en el sueño) donde ha aparecido el otro que le permite reconocerse también a sí mismo, pues es frente a él, y en la reciprocidad relacional, donde toma la palabra por primera vez. Ambos relatos marcan la realidad del hombre y del mundo como inaprensible en su totalidad, signada por un espacio inasequible al poder del hombre ante el que tendrá que definirse. Los dos textos mostrando un vacío en el costado de Adán y un vacío en el costado del mundo apuntan al misterio del ser creatural y del ser personal[9].

Además el ser humano aparece marcado por el misterio en cuanto que no puede tratarse como un objeto. Siempre es sujeto para sí mismo, de tal manera que siempre su acción viene precedida de un diálogo consigo mismo que apunta a una conciencia dada, una presencia sobre sí previa, fundamentalmente exterior e indominable.

Esto supone que el hombre está siempre en *distancia* consigo mismo y que su imagen es en algún sentido y siempre imagen de lo inimaginable, apuntando a la realización, según la fe, de la forma divina de ser. Imagen de Dios, imagen por tanto de lo inimaginable, *homo absconditus* remitente al *Deus semper absconditus*, incluso en su revelación. Vivir y buscarse a sí mismo es una misma realidad, vivir y realizarse en un proceso siempre inacabado es una misma cosa, por eso, el hombre toca en sus límites el misterio de una remitencia oscura que deberá interpretar y que la fe afirma que es su dimensión creatural como imagen de Dios que debe hacer suya en su camino existencial, individual y social.

8 *Dios para pensar I. El mal-El hombre*, Salamanca 1995, 197.

9 Gesché apunta como la historia de los hombres aparece como un continuo e ilusorio intento de sometimiento del ser a una comprensión total por parte de la racionalidad, la fe, la afectividad, la acción, la técnica, y como la presencia del enigma en él no es una desgracia, sino todo lo contrario. Cf. *Dios para pensar*..., 197.

Universidad Pontificia de Salamanca

La 'mediación' como lugar genético

Si la afirmación del Génesis define al hombre como una imagen, y esta se muestra en cierto sentido inimaginable por ser Dios mismo, debe aparecer una mediación que le haga reconocerse en su verdad. Así es presentada, en un primer momento, la ley en su doble dimensión: domina-no domines(no comerás). Esta ley le posibilita la imitación de Dios al hacerle consciente de ser en dominio sobre sí mismo y sobre lo otro. Un dominio que debe realizarse como sometimiento y autocontrol, configuración de lo otro y a la vez ofrecimiento de espacio. Ley sin rostro que debe acoger en la fe (P. Beauchamp).

Esta ley se concretará en la presencia del otro, de la mujer, donde el hombre debe efectuar su dominio, organizar una relación que defina la verdad del otro y, a la vez, ejercitar el autodominio para no reducirlo a uno mismo. Es en estos dos espacios no propios sino otorgados, que son la ley y posteriormente la mujer (el otro), donde el hombre se reconoce en lo que es y adquiere cumplimiento. Ahora bien estos dos espacios encuentran su verdad última en Cristo, verdadero otro frente a mí, como yo mismo, que a la vez es la palabra (ley) misma de Dios, en la que adquiero por relación personal mi figura. Verdadera imagen de Dios (2Cor 4, 4/Col 1, 15) donde acceder a nuestra imagen. Esto es lo que queda afirmado con el «se esclare en» del texto de *Gaudium et spes*. Tendremos pues que acercarnos a mostrar como la figura de Cristo ofrece esta mediación, aunque antes hemos de detenernos en un tercer aspecto que no cabe olvidar.

La necesaria 'conversión'

El texto del evangelio de Juan nos sitúa ante una afirmación teológica demasiadas veces olvidada en el ensimismamiento de la razón (secular o teológica) sobre sus posibilidades. La verdad humana no es accesible desde la lógica interna del mundo, presa de la idolatría. Nos llevaría tiempo desarrollar esta afirmación, baste decir pues que el hombre no sabe reconocer la verdad de su propia humanidad. La afirmación de Pilatos es en este sentido clara. Se afirma que Cristo es el hombre, la verdad de lo humano, pero en el mismo instante en el que este es rechazado como tal. Se define así a la humanidad como *exiliada* de sí misma, necesitada de un camino de conversión para acceder a sí misma. El evangelista Lucas (23, 34) pondrá en boca de Jesús la afirmación de que los que lo condenan *no saben lo que hacen*, lo que en sentido histórico es falso, pero radicalmente cierto en sentido teológico. No saben que se están negando

Universidad Pontificia de Salamanca

a sí mismos al rechazar la posibilidad radical de llegar a su plena identidad en Cristo. La cruz se convierte así en el lugar de invitación a la conversión a través de un ofrecimiento *sub contrario*. El hombre debe aprehender su humanidad desde una posición errada y no reconocida como tal, proceso descrito ejemplarmente en la conversión de Pablo. Por eso no es nada irrelevante que Cristo salga a nuestro encuentro identificándose con el hombre agraviado, deshumanizado por la violencia de la historia humana tal y como la vive el hombre. *¿Por qué me persigues?*[10]

La forma: notas sobre la humanidad de Cristo

Pasamos ahora a mostrar lo que nos parecen elementos básicos de la humanidad de Cristo donde se manifiesta la forma lograda de humanidad, su verdad sustancial y, por tanto, el lugar personal en el que se ofrece la mediación última de toda humanidad. Tendremos que ser sintéticos apuntando simplemente, más que explicando, estos elementos.

La humanidad de Cristo I: Filiación y acción de gracias

La humanidad de Cristo, su posición creatural en el mundo aparece marcada por la coincidencia entre el ser, la conciencia de su verdad y su realización desde ella. Su humanidad aparece referida a Dios como el lugar de origen permanente, lugar donde su ser nace y se sostiene, y es desde allí desde donde su acción auto-definitoria se realiza. La posición de Cristo en el mundo se manifiesta así en él como dependencia consciente y agradecida que posibilita una acción libre de todo miedo a la muerte, es decir de todo intento de auto-fundamentación que hace invertir al hombre sus fuerzas en un camino ilusorio donde pierde su existencia en vano. Esta nota de la humanidad de Cristo queda recogida por la carta a los hebreos cuando sintetiza la autoconciencia global de Jesús en el mundo situándola al inicio de su encarnación: *Tú me has dado un cuerpo... aquí vengo, para hacer tu voluntad* (10, 5. 7). Es este *me has dado* originario el que sintetiza la conciencia de Jesús como conciencia

10 «El hijo del hombre es aquel que se identifica con los 'no-hombres', para llamarlos hombres» (J. Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca 1986, 4º ed., 37).

Universidad Pontificia de Salamanca

permanente que fundamenta la acción misma de su libertad que entrega a la voluntad de Dios.

En el otro extremo, en su salida del mundo cuando Jesús se enfrenta a su límite mortal, el evangelio de Marcos presenta a Jesús en Getsemaní dirigiéndose a Dios como *Abba* (14, 36), invocación que reafirma esta dependencia no como esclavitud, sino como filiación confiada incluso en medio de la angustia. Se confirma así la posición existencial que le ha definido siempre. Además el evangelista, unos momentos antes, ha presentado a Jesús en la cena de despedida, tomando su vida entre las manos y agradeciéndola en el mismo momento que la percibe como destinada a la muerte (14, 22-24).

La humanidad de Cristo se define, por tanto, como acontecimiento filial agradecido.

La humanidad de Cristo II: Imagen de Dios como donación: la proexistencia

La forma de ser de la filiación es la obediencia a la voluntad de Dios como resalta la carta a los Hebreos. Esta obediencia se identifica no con el sometimiento a unas normas particulares que Dios daría con explicitud temática clara, sino con la obediencia a su mismo ser del que se hace imagen. No se trata de cumplir unos mandatos particulares, sino de la voluntad de representar el ser mismo de Dios como vida para los hombres, como voluntad de donación[11]. Dios, que es creador y así es percibido por Jesús en referencia a su mismo 'cuerpo histórico', recrea esta experiencia en su acción hacia el mundo haciendo de ella el lugar de manifestación de su eterna generación filial. El evangelista Juan apunta a esta idea cuando dice: *Jesús tomó la palabra y les dijo: Os lo aseguro, el Hijo no hace nada por su cuenta sino se lo ve hacer al Padre. Lo que aquél hace lo hace igualmente el Hijo* (5, 19).

11 Esta perspectiva que evita hacer de la mente de Dios un espacio de ideas particulares al modo de la mente humana y que identifica su ser con su conciencia de ser y su voluntad de ser para sí y para los demás evitaría, creemos, muchos problemas en la cuestión de la interpretación de la muerte como querida por Dios y ordenada como mandato explícito. Pero esta reflexión nos separa de nuestro itinerario, dejemos pues simplemente constancia de ella.

Universidad Pontificia de Salamanca

La humanidad de Cristo III: Imagen de Dios como comunión: la hospitalidad

Se trata aquí de reverso de la donación en cuanto es donación de sí y no de algo distinto de sí mismo. Cuando esto sucede, como es el caso de Cristo, la donación de sí se convierte en hospitalidad. El espacio histórico de la propia corporalidad se convierte en un lugar de reconocimiento interno del ser del otro, de su posibilidad existencial, de su palabra... como apunta el relato de Gn 2, 21-25 al presentar a Eva como el otro que se da a Adán donde este se puede encontrar a sí mismo en otra carne que sin ser manipulable se entrega a él para hacerle surgir con espacio humano (palabra recíproca) en el mundo. Esta mediación, sin embargo, se ha frustrado al no resolverse la ambigüedad de las relaciones humanas más que enredándose en la acusación y el enfrentamiento. Ahora bien, frente al otro como lugar peligroso tal y como aparece la historia en sus generaciones desde Caín (Gn 4, 13-14) aparece Cristo como lugar de descanso relacional. *Venida a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré*... (Mt 11, 28). Aparece, en esta cita, un lugar no para evitar los agobios y el cansancio inevitable de la vida, sino para aliviar su carga, para encontrar un espacio donde situarla y caminar con paz en la historia.

La humanidad de Cristo IV: el movimiento hacia sí misma

Otro elemento claro en la humanidad de Cristo es su historicidad, nada especial por otra parte. Jesús aparece como el que va *creciendo en sabiduría, en estatura y en reconocimiento de los hombres y de Dios* (Lc 2, 52). La realidad última de su humanidad debe irse descubriendo en el espacio de sus relaciones, decisiones y acciones concretas todas ellas pendientes de confirmación última frente a la muerte que debe integrarse como expresión definitiva de vida lo cual no puede realizarse sino en ella. Esto supone que su ser queda remitido siempre al futuro de una verdad personal que aparece en cada momento incompleta aunque exprese todo su ser. Por eso, es el acontecimiento pascual donde los escritos del Nuevo Testamento perciben que se ofrece ya del todo la identidad última de Cristo, donde él expresa, realiza, ofrece su condición personal total. Por otro lado, sin que esto suponga que debe hacer en ella algo distinto de lo que ha realizado siempre en su historia, es decir, entregarse como hijo (con fundamento fuera de sí, en Dios), en confianza y ofrecerse como hospitalidad suprema a los hombres cuando estos le rechazan. El *está cumplido* de Jesús en la cruz, que leemos en el evangelio de

Universidad Pontificia de Salamanca

Juan (19, 30), marca la culminación no sólo de su acción histórica, sino la expresión total de su ser, posible sólo como irrevocable en su autodefinición en la muerte.

En cualquier caso, esto no basta pues si concluyera aquí el camino de su identidad esta se daría justo en el momento de su perdida, en el momento en el que es sustraído a ella por la muerte.

La humanidad de Cristo V: la verdad final de lo humano como participación gloriosa en la vida divina: la existencia resucitada

Quizá pudiéramos empezar por la afirmación de la primera carta de Pedro (3, 18) donde se afirma que aun habiendo Cristo de padecer la muerte por participar de la condición humana (carnal) su destino cumplido es la Vida por estar esta alentada por el Espíritu. El Espíritu, de esta manera, manifiesta y determina la vida humana de Cristo como vida filial, es decir, desarrolla en la carne lo que es en el Espíritu desde la eternidad (Rom 1, 4), mostrando así como lo humano está sellado creaturalmente con el destino de la vida divina participada filialmente.

Es así como aparece descrito el cuerpo de Cristo en los relatos de resurrección: cuerpo creatural transcendido, naturaleza humana que, sin dejar de serlo, es arrancada de los límites creaturales, mostrando el destino de toda carne según el designio de Dios para todos (Jn 14, 1-4). En la humanidad resucitada del Hijo aparece pues la complacencia divina en la creación en su movimiento cumbre, el reposo envolvente de Dios en su obra el séptimo día, su destino a una gloria inabarcable desde sí, imposible de realizar por sí, pero constituyente como don futuro de Dios a su creación.

La humanidad de Cristo VI: La humanidad sub-contrario, fruto del pecado

Habría que añadir una sexta nota que históricamente es importante, que es la condición paradójica de la presencia de la humanidad plena en una forma no sólo limitada, sino finalmente *sin gracia ni belleza*, *despreciada y en sufrimiento*, *rechazada y condenada*. La figura del Hijo en la historia sólo puede desarrollarse en sufrimiento ya que los caminos naturales de su desarrollo han sido abortados de facto por la historia humana, quedando así la verdad expuesta al deseo de ocultación de la misma que lleva consigo quien está retenido por el pecado en su forma de ser (Jn 1, 4-5. 9-11). Este nos parece el sentido, al menos uno de ellos, de Hebreos 5, 8 donde se afirma que

Universidad Pontificia de Salamanca

el Hijo a pesar de serlo debió aprender sufriendo a obedecer, es decir cumplir con su misión de reflejar filialmente la donación de Dios a un mundo que lo rechaza queriendo ser por sí mismo. Así su acción termina convirtiéndose en pasión confiada y su amor en separación ofrecida como espacio de vinculación irrevocable (perdón).

La forma (verdad) de lo humano es lo que llamamos salvación: La mediación cristológica de la verdad humana como acontecimiento dado al hombre

Después de las anteriores reflexiones es claro que lo que hemos llamado verdad de lo humano, su forma verdadera en Cristo, coincide con lo que en la fe cristiana llamamos salvación. Esta no es sino un sujeto personal donde se ha dado la verdad, el designio cumplido, de la creación. Sujeto que se convierte de esta manera en *primogénito* de la humanidad, tal y como llama el autor de la carta a los colosenses (1, 15) a Cristo. Ahora bien, Cristo como primogénito no solo ha marcado un camino que se podría recorrer ahora al margen de él. Cristo aparece como sujeto de relación único en el que podemos reconocernos y realizar nuestra verdad en un camino personalmente nuestro que es liberado de sus ataduras (de su exilio). Es decir no es solo primogénito, sino igualmente *mediador*, tal y como es definido en la primera carta a Timoteo (2, 5). Con un lenguaje que reasume los ejemplos que hemos ofrecido anteriormente, Cristo es a la vez el nuevo/verdadero Adán (primogénito) y la nueva/verdadera Eva (mediador de vida)[12].

Concluimos ya nuestra primera parte. Hemos intentado presentar el hombre dado en la revelación desde la que piensa la teología. Ahora debemos volver al mundo en su condición histórica y contrastar lo dicho con una fenomenología básica de lo humano, que en principio debería mostrarse no solo abierta a estas afirmaciones sino cumplida en ellas, aunque siempre en la compañía de un hiato que deje espacio para la fe y la libertad personal, así como la gratuidad del don de Dios. Pasemos pues a releer la existencia humana en el movimiento de su realidad, tal y como la conocemos de inicio en nuestro llegar a la existencia en el aquí y ahora de cada uno en esta historia.

12 Cf. Francisco García, *La humanidad re-encontrada en Cristo*, Salamanca 2006, 320-39.

Universidad Pontificia de Salamanca

La estructura (realidad) de lo humano: el hombre que somos

Nos detendremos ahora, por tanto, en el hombre que somos, en la estructura de lo humano que descubrimos en nosotros y que pide decisión, acción, fe. Se trata de acercarse a la realidad tal cual es y percibir sus aperturas, sus llamadas, las necesidades que busca resolver para ser ella misma en sus anhelos aunque no pueda cumplirlos por sí. No obviar nada, sino someter todo a una pregunta radical por su significado, aunque este dependa finalmente para nosotros (los humanos) de una opción de fe pues no abarcamos el entero contorno de lo real y, por tanto, no poseemos una mirada comprensiva.

Abordaremos tres espacios sin afán totalizante, sino de ejemplaridad, aunque creemos que son básicos y fundantes en el espacio de la pregunta antropológica. Vayamos pues con el primero.

Historicidad y trascendentalidad de lo humano (entre el sometimiento a la muerte y el anhelo en la finitud)

El mundo siempre se muestra al hombre como tarea, primero interpretativa y luego configurativa (sin que esto signifique sin más un orden temporal). Una tarea que es a la vez tarea de sí sobre sí mismo en esta relación interpretativa y configurativa del mundo que también soy yo. El mundo así, también mi mundo, mi identidad, debe recorrer un camino para encontrarse, un camino que la antropología y la filosofía llama historicidad.

Un camino que se reconoce posible como lugar de acceso a la propia identidad y que se renueva de continuo como real por más que cualquier contrariedad pareciera hacerlo irreal. Por eso la acción ininterrumpida del hombre, que parece determinado a tener que ser y siente que pierde la existencia si no está en un continuo movimiento hacia sí, sean las que sean las opciones que tome. El hombre necesita el tiempo para ser el mismo y es en el tiempo donde se realiza no sólo al conseguir algún objetivo, sino al realizar una forma de ser en su movimiento existencial.

Ahora bien, su interpretación y acción configurativa está condicionada por la muerte. Probablemente sólo ante ella el hombre despierta verdaderamente a sí. Es en ella cuando uno toca la especificidad de su propio ser, cuando despierta a la conciencia de sí mismo en su verdad finita y/o creatural. Frente a ella nos decidimos y nos definimos absolutamente, porque ante ella los objetivos externos

Universidad Pontificia de Salamanca

se relativizan y quedamos sólo definidos por nuestra forma de ser ante el mundo, y no tanto por lo realizado hacia el exterior.

En esta situación mortal que es nuestra existencia la pregunta es inevitable: ¿qué lectura de nuestra acción y de nuestra finitud nos define con mayor verdad? Pregunta inesquibable que respondemos directa o indirectamente con nuestra forma de actuar en el mundo.

¿El hombre es dado a sí mismo por la naturaleza o la gracia para comprenderse finalmente como caducidad irrelevante en el espacio del tiempo? ¿Su acción está sometida sin más a la lógica heterónoma, indominable finalmente, del movimiento azaroso y necesario del material cósmico? Basta pensar en la obra *Cronos devora a sus hijos* de Goya para percibir la tragedia que esto supondría. El hombre sería un ahora consciente, un ahora sin más. Un ahora entre muchos ahora sin más relación entre ellos que el azar y la necesidad que destronan siempre sus afectos y la libertad para ser él mismo que concebía como sus más preciosos dones[13].

O, por el contrario, ¿es la muerte el lugar de reconocimiento y actuación de la filiación creatural, algo que solo puede realizarse en la fe y la acción de gracias? Podría pensarse en los asombrosos versículos del cántico de Habacuc (3, 17-18) o en la acción de gracias de Cristo en la cena de despedida y su invocación a Dios como *Abba* en Getsemaní, que ya hemos comentado.

Evidentemente, esta elección está determinada por una entrega que sigue la lógica de los datos encontrados en la realidad, pero que deber configurarlos por opciones de confianza o desesperanza que siempre dependen de la fe, sea religiosa o no. En cualquier caso hay que decidir para estar a la altura de nuestra humanidad. Y es de notar que esta necesidad parece ser escamoteada de continuo en nuestra cultura ambiental que vive con la misma indiferencia de

13 Hay que pasar por aquí para ir más lejos, como manifiesta Miguel García-Baró cuando para hablar del tema de lo gratuito, de la gracia, afirma en sus primera s reflexiones: «La muerte sugiere la espantosa idea de que la vida, y sobre too las formas más altas de ella, no es más que un adorno provisional de la materia inconsciente, un producto brillante –pura apariencia– del funcionamiento de una enorme cantidad de átomos que han entrado en complicadísimas e inestables relaciones recíprocas. Y cuando la amada se muere, el amante está todo él atravesado por la evidencia de que el polvo es, pero no debe ser la realidad definitiva de la amada. Ella desaparece, incluso peor: pasa a un estado horrible de putrefacción o ceniza; pero no hay derecho [...] se siente entonces con fuerza absoluta la necesidad de lo naturalmente imposible...» («Ensayo sobre lo gratuito», en *De estética y mística*, Salamanca 2007, 273-290, aquí, 273-4).

Universidad Pontificia de Salamanca

aquellos hombres ante los que se quejaba el loco de *Así habló Zarathustra* de Nietzsche. Inconscientes de la imposibilidad de poner suelo firme bajo sus pies, de dar fundamento a sus vidas y viviendo como si lo hicieran. Inconsciencia casi voluntaria, buscada frente al discurso trágico del loco o del mártir. Aquí se dan la mano paradójicamente Nietzsche y Cristo que con sus discursos de vida tratan de hacer conscientes de la verdad propia de lo humano, es esquivada de continuo en la banalidad de la vida o en la idolatría prometeica.

Esta huida de la consciencia de la vida finita quizá deba ser achacada a la incapacidad para asumir la muerte en un espacio interpretativo global que no se posee y que no se quiere buscar, pues supone una fortaleza que el hombre actual, el de la modernidad líquida, como dice Zygmunt Bauman, o de la posmodernidad, como se afirma más corrientemente, parece haber perdido.

La conciencia personal (entre la identidad personal y la huida de la soledad)

El proceso de identificación es siempre un proceso de separación como bien ha puesto de manifiesto el autor del relato de la creación de Gn 1: la llegada a la existencia de cada realidad se realiza como diferenciación y separación de las otras. Además, en el hombre este proceso supone el distanciamiento con lo(s) otro(s), lo que no soy ya después de venir a ser yo mismo. Baste pensar en lo que supone el parto como lugar de identificación del sujeto naciente frente a su madre y, por tanto, frente a los demás en cuanto que ya no es ella.

Decir *yo soy* en plena lucidez de sí equivale a decir, a la vez, *yo no soy lo otro*, no soy como lo otro, no coincido con lo otro… Lo propio y la libertad que me permite identificarme me entregan al mismo tiempo a una soledad última en el mundo en distancia de todo. Nada puede llenar la soledad propia de mi identidad última, ni siquiera aquello tan cercano que es *carne de mi carne*. Para ser yo mismo deberé permanecer siempre separado de los otros. Ellos no son reducibles ya a la herida de mi costado abierto (Gn 2, 21).

En este contexto antropológico, la exaltación de la libertad individual y de la diferencia/originalidad, de la que nuestra cultura vive, agranda en proporción directa la distancia y la soledad interior del sujeto. Así lo expresa un teólogo haciéndose eco de la situación y haciendo suya la cita de un poeta: «No podemos estar solos, con esta solitud espantosa que nos hace hoy dudar de nosotros mismos. Nues-

Universidad Pontificia de Salamanca

tra época es muy dura con nosotros: 'andamos errantes cabe unos brocales cuyos pozos han sido cegados' (René Char)»[14].

Sin embargo, este vacío inevitable, como apuntamos, no es simplemente el espacio de una tragedia, sino una llamada a la relación con la realidad y, sobre todo, con los otros. El otro puede reconocerse como *carne de su carne, hueso de su hueso*, como dado a mí para que yo sea yo mismo sin necesitad de fusión, a través de la relación de reciprocidad. Así alcanzan a acompañar primero y a serenar luego el vacío constitutivo del hombre. Ahora bien, esta complementariedad no elimina la última soledad dependiente de la identidad propia y, por eso, el hombre está siempre tentado a no aceptar su propio límite y busca fusionar al otro sometiéndole a sí mismo, es decir, tiende a agrandar el espacio de identidad del propio ser estrechando el del otro. ¿No es esta la tentación raíz a la que es sometida Eva y posteriormente Caín? Tentación idéntica en una doble expresión: extensión diacrónica, hacia el propio origen no reconocido (en Eva) o extensión sincrónica hacia el espacio relacional actual (en Caín).

Vuelve a aparecer una elección raíz, una pregunta por la verdadera constitución que debe resolverse por una decisión propia que nunca será sólo lógica, sino creyente. Esta es la pregunta: ¿Qué relación nos lleva a la verdad de nuestro ser, el amor o la vanidad/tiranía? Vuelve a aparecer, como vemos, una doble posibilidad que se realiza por decisión consciente o por acción inconsciente.

¿Es el sometimiento del otro a mi propia necesidad de ocultarme el vacío que deja mi identidad el lugar de acceso a mi verdad más honda? Hay que decir que este sometimiento de los otros se realiza en nuestra cultura a través de la seducción del vanidoso o de la violencia del posesivo.

O, por el contrario, ¿lo que nos salva, lo que nos hace ser en plena identidad es el sometimiento al límite en acogida del don de sí del otro y la entrega de mi identidad como riqueza para el otro?[15].

Esta segunda opción es lo que llamamos amor, que siempre es una opción de fe. No puede ser de otra manera, porque requiere con-

14 A. Gesché, *Dios para pensar*..., 274.

15 «Todo ser humano lleva en el hondón de su ser alguna pregunta como esta: ¿y si fuese posible recibir gratuitamente la absolutización que reclaman esas dimensiones [felicidad, libertad, responsabilidad...] y que se buscaba equivocadamente al intentar transgredir limitaciones concretas?» (J. I. González Faus, *De 'la tristeza de ser hombre' a 'la libertad de los hijos. Acceso creyente al hombre*, Barcelona 1995, 14).

Universidad Pontificia de Salamanca

fianza y además nunca parece realizar en la historia la promesa que susurra en nuestros corazones. Nunca aparece como comunión donde identidad y diferencia se resuelven en una alquimia hipostática. Solo la participación en la vida trinitaria de Dios, dice la fe, otorga esta comunión donde identidad plena y compañía interior aparecen sin vacíos ni fusiones. Así lo recuerda la primera carta de Juan 4, 10: *si Dios nos ha amado tanto, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca lo ha visto nadie; si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros* (también Jn 15, 10).

El hombre de nuestra cultura huyendo del vacío de una identidad sin referencias (sin tradición, sin Dios, sin los otros) al que le ha sometido la exaltación de la libertad se vuelve hacia una vivencia vanidosa de su identidad, angustiada ante la fragilidad del propio ser que nunca se funda del todo en sí, y a una violencia de identidades acaparadoras y fusionales de lo humano que puede reconocerse en fenómenos tan lejanos aparentemente como la actual violencia posesiva hacia las mujeres hasta la igualmente actual violencia nacionalista hacia los distintos, sean estas efectivas corporalmente o simbólicas.

La apelación interior del exterior: los otros y Dios (la responsabilidad y dignidad humana)

Si es verdad que nuestra identidad propia conlleva un espacio de soledad y distancia inevitable, como acabamos de comentar, es igualmente cierto que algo de los otros nos habita, lo encontramos en nuestro interior como algo anterior a nosotros mismos. Cuando despierto a mí mismo encuentro siempre un mundo ya hecho en mí. Soy la *carne* de otro y el *habla* de otros, física dada y cultura acontecida en mí. Soy los míos en mí, soy una especie de expresión del todos previo que se dice en mí. Y es que estoy/soy porque los otros me dan lugar, me ofrecen una posición que no elijo, sino que solo puedo reconocer en mi propia existencia. Mi puesto en el mundo así depende de los otros.

Sin los otros, por tanto, quedo huérfano de mí mismo. Nuestro puesto en el mundo se desvanece. Ejemplos significativos de esta situación son ofrecidos en los evangelios cuando se nos describe la situación de los leprosos a las afueras de la ciudad, o la de los pecadores públicos marginados de la vida social. Tiene una especial relevancia en este contexto los relatos de poseídos, por ejemplo, el

Universidad Pontificia de Salamanca

del endemoniado de Gerasa, donde exclusión social y pérdida de la identidad se relacionan claramente.

Cuando esta referencia constitutiva se convierte en exclusiva, tal y como sucede en las culturas más primitivas en las que tiende a identificarse naturaleza y cultura, la posibilidad de exclusión de lo distinto se agranda identificándose con lo demoniaco o lo caótico. Además la humanidad aparece encerrada en humanidades culturales distantes y excluyentes identificadas cada una *ad intra* como la verdadera humanidad.

Vimos como al hombre parece no bastarle comprenderse como una criatura del azar, tampoco como un hombre consciente y configurador de su destino junto a los iguales, el hombre busca ser reconocido más allá de las posibilidades que le da el interior del mundo y la historia[16]. *Señor, ten piedad de nosotros*, dicen los leprosos expulsados de Lc 17, 13 que son enviados por Jesús a presentarse a los sacerdotes y ser incluidos como parte de la sociedad que los ha definido como no suyos. «No somos únicamente seres creados. El guijarro y el lagarto también lo son. Ni somos simplemente hombres y mujeres, por noble y elevado que eso sea. Somos hijos e hijas de Dios», dice la fe[17]. Es esta palabra exterior a la historia la que puede darnos identidad definitiva, la que puede defendernos finalmente de nuestras formas cerradas de identificación que nunca son suficientes para reunirnos y reconocernos totalmente en lo que sentimos ser, es decir, de darnos dignidad absoluta[18].

El relato judeocristiano marca esta vinculación entre identidad por enfrentamiento e identidad en apertura global con significativas referencias textuales que marcan la conciencia del pueblo de Israel y su forma de entenderse étnica, cultural y religiosamente. En concreto, Adán no es israelita, sino el hombre común sin marcas culturales, definido simplemente por la llamada de Dios a la existencia y a la tarea en el mundo. Abraham, igualmente, no es judío sino el fundamento del pueblo por elección entre los iguales nacidos de la dispersión de Babel, y a la vez destinado a la bendición de todas las naciones. Adán, hombre sin cultura definida aún. Abraham, hombre

16 «El hombre ha buscado en Dios la prueba de sí mismo. Y se ha preguntado: ¿soy pensado (*cogitor*)?, ¿soy creído?, ¿soy esperado?» (A. Gesché, *Dios para pensar*…, 271).

17 A. Gesché, *Dios para pensar*…, 279.

18 «El hombre no vale por lo que sea o haga, sino porque Dios le dignifica al amarle. Esto es lo que *justifica* su existencia» (J. I. González Faus, *De 'la tristeza de ser hombre'*…, 25).

Universidad Pontificia de Salamanca

con cultura por hacer, ambos marcados con la llamada de Dios a la existencia y a la libertad. Finalmente el relato cristiano termina con un envío a todos los pueblos (Mt 28, 19) y con una reunión de hombres de *toda lengua, raza y nación* (Ap 5, 9).

¿Quién me da origen, responsabilidad y dignidad? Vuelven a presentarse en este contexto dos posibilidades básicas. A saber, si los hombres se dan origen unos a otros del todo, es fácil pasar a una consideración del hombre como 'material antropológico' (Gustavo Bueno/Peter Sloterdijk) en manos de sí mismo, lo que conlleva finalmente la consideración de cada hombre de forma instrumental al servicio del bien común, identificado habitualmente con el bien de la sociedad que domina, sea esto sincrónicamente o diacrónicamente, cuando por ejemplo se trabaja sobre las nuevas generaciones como material sin más referencias o definición que la acción sobre ellas. El hombre termina por ser ser considerado como sin sustancia propia (insustancial), nada en sí mismo. En este sentido, al reposar exclusivamente sobre los otros la identidad humana ellos son la referencia que da y quita responsabilidad, que da y quita dignidad.

La otra posibilidad es que la identidad humana tenga su origen último en algo exterior al propio mundo e historia, que se define así como creado y llamado en el hombre a una existencia responsable con el don de ser recibido, irreducible al propio mundo y a la propia auto-definición. El hombre aquí se hace persona, no jurídicamente, sino antropológicamente[19] y se convierte en indisponible al beneficio social, incluso de la mayoría.

En esta interpretación Cristo es presentado en los evangelios como la persona por excelencia. El evangelio de Marcos, por ejemplo, sintetiza esta realidad en las dos palabras que aparecen definiendo a Jesús en boca de Dios mismo. Al inicio de su misión pública en la que ha de reconocerse su identidad queda marcado por la afirmación de ser desde Dios y por la complacencia de Dios sobre el: *Tú eres 'mi Hijo' amado, en ti 'me complazco'* (Mc 1, 11). Cuando su ministerio comienza a quedar sujeto al rechazo de los hombres por

19 Esta idea se ha convertido en el lugar propio y común de la antropología teológica cristiana. Basten estas referencias, una de un teólogo católico y otra de uno evangélico. «Se es persona delante de Dios, en presencia de Dios, en colaboración con Dios. La realidad de este Dios, que nos llama en libertad y a la libertad, funda la condición personal del hombre (O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997, 628); «lo que constituye al hombre como persona es ser una respectividad creada de Dios destinada a corresponder al requerimiento divino» (Dalferth-Jüngel, «Persona e imagen de Dios…», 73-4).

Universidad Pontificia de Salamanca

no identificarse con sus expectativas o con su forma de vida, lo que va a conducirle a la expulsión social, vuelve a aparecer esta palabra divina que esta vez se dirige a los hombres afirmando que no pueden desentenderse de este sujeto por no ser sometible a su forma de ser: *Este es 'mi hijo' amado, 'escuchadlo'* (Mc 9, 7).

Jesús es definido/se define personalmente por la identificación de Dios con él y de él con Dios: por suscitación de su ser (Paternidad) y por respuesta (obediencia filial). Por eso en él (en su mediación) se define el verdadero y último ser personal del hombre, su forma última: *A todos los que le recibieron, les dio poder de llegar a ser hijos de Dios* (Jn 1, 12). Por tanto, lo que se afirma de Jesús solo es analógicamente atribuible al hombre ya que este accede a esta realidad personal frente a Dios en la mediación de la relación con Cristo y no directamente[20].

Evidentemente, esta posibilidad depende para su realización de la fe, no se impone con una evidencia apodíctica, tal y como veíamos que sucedía en los apartados anteriores. Más aún, ni siquiera decidiéndose hacia ella consigue a veces el sujeto identificarla consigo. En este sentido, estas segundas formas de las alternativas que hemos presentado dependen de la fe que aparece marcada en un primer momento por el deseo, el anhelo de que exista un principio de orden y sentido más allá del azar, que exista una comunión real más allá del amor limitado o contractual que sabemos vivir, que exista un deseo previo de un ser absoluto que se complazca en nosotros y nos dé dignidad absoluta. Nada de esto se puede aprehender por la propia acción sin más, y por eso el hombre espera no sólo su verdadera realidad, sino también la fuerza para creer que esta posibilidad es más real que el peso (la *pesanteur* de la que hablaba Simone Weil) de su propia existencia histórica. *Creo Señor, ayuda a mi poca fe*, dirá el creyente que quiere serlo para alcanzar la vida plena suya y de su mundo con él (Mc 9, 24).

El paso de la estructura *(realidad) humana a la* forma *(verdad) del hombre*

Hemos presentado la forma de lo humano, la verdad más honda que él mismo es en búsqueda de sí mismo. Posteriormente hemos

20 Cf. W. Pannenberg, «Fundamento cristológico de una antropología cristiana», *Concilium* 86 (1973) 415-416.

Universidad Pontificia de Salamanca

presentado la estructura en la que vive, la realidad con la que se encuentra en su forma existencial distante y exiliada de sí. Es necesario ahora pensar como se da el paso de una a la otra, de la estructura a la forma, de la realidad a la verdad. Nada de esto sucede solo por la propia conciencia y voluntad la cual es necesaria (imitación y seguimiento de Cristo). La fe cristiana ha descubierto en el Espíritu de Dios esta realidad necesaria y a la vez gratuita que le habita desde siempre y le impulsa de continuo, *gimiendo en su interior* (Rom 8, 23), conduciéndole a la identificación con Cristo que por sí rechazaría (*ecce homo*). *En Cristo* el Espíritu hace que el hombre se encuentra a sí mismo haciéndose partícipe de su identidad filial (Rom 8, 15-16) y crea, a la vez, un cuerpo amplio de comunión personal para los hombres (1Cor 12).

Podríamos sintetizar esta acción del Espíritu, fundamental para la comprensión de la verdadera humanidad según la comprende la fe, en los siguientes dinamismos:

- El *re-conocimiento* del propio ser en su verdad, lo que habíamos denominado *conversión*, podríamos decir, epistemológica. Se trata de un nuevo nacimiento al mundo desde Dios, tal y como es presentado por el evangelio de Juan en el diálogo entre Jesús y Nicodemo (Jn 3, 1-21) en el que se unen estos temas: Espíritu-luz(noche)-verdad.
- Este reconocimiento supone tomar una *nueva posición* (no natural) dada por el Espíritu en la mediación del mismo cuerpo de Cristo. Esta posición queda reflejada en la enseñanza del *padrenuestro*: *Vosotros cuando oréis decid…* (Lc 11, 2). Si pensamos la oración como lo que da la posición básica del hombre en el mundo por definirle ante su origen y la forma de su ser (imagen), esta palabra de Jesús aparece como un verdadero reflejo de la forma de ser que le constituye y que media: la filiación y la obediencia al Reino que llega, ambos identificables en su relación mutua con la plenitud de la creación, tal y como se apunta en Rom 8, 20ss.
- Además el Espíritu ofrece la participación en una vida que sostiene y sitúa la caducidad propia en un suelo firme, intocable por la muerte, *la vida misma de Dios en nosotros*. El Espíritu es el que nos hace coherederos de Cristo en la vida misma de Dios, pues nos hace partícipes de su misma vida (Rom 8, 15). Es este Espíritu como vida de Dios el que se manifestó habitando a Jesús sin dejar que la muerte creatural le definiera rompiendo su vinculación con Dios, tal y como afirma la primera carta de Pedro 3, 18: *muerto en la carne, vivificado en el Espíritu*.

Universidad Pontificia de Salamanca

– Por último, la *comunión*. La participación de una misma vida que no depende de uno o de alguno de nosotros, nos hace entrar en una comunión en la que la identidad aparece configurada elípticamente con otro centro que es la compañía íntima del otro en mí por pertenecer el otro a la vida de Dios que me define al ser la raíz última de mi propia existencia e identidad en Cristo. Como afirma la primera carta de Juan 4, 11-13: *si Dios nos ha amado tanto, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca lo ha visto nadie; si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros. En esto reconocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros: en que nos ha dado su Espíritu*. Así, identidad y compañía alcanzan a armonizarse en relación siempre anhelada.

Queda así definida la humanidad del hombre como humanidad espiritual que debe llegar a sí misma, y que cuenta con la acción del Espíritu para defenderla de su caducidad y de su pecado, de su distanciamiento y exilio. Y esto es lo que queda sellado en la resurrección, imprescindible para alcanzarnos: en la resurrección *se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siempre debilidad, resucita fortaleza; se siempre un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual* (1Cor 15, 42-44).

La dimensión apofática *de toda antropología (también la teológica) como espacio para la fe y la libertad del amor*

Hemos de manifestar, y así debería quedar claro con la última cita del apartado anterior, que la fe cristiana definiendo el contexto personal donde el hombre se define en su verdad no rompe la experiencia de sí mismo como misterio nunca abarcable, nunca alcanzable en lo que su vida le pide desde dentro. En este sentido afirma la primera carta de Juan: *ya somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a él y lo veremos como él es* (3, 2). Aparece claro entonces que el misterio del hombre queda remitido al de Dios, ya que es en Él donde se funda y alcanza su destino. Como afirma Mongillo la dimensión apofática de la antropología refleja la de toda la teología[21].

Digamos una palabra en este sentido ante de concluir nuestra reflexión.

21 D. Mongillo, «Antropología dogmática…», 552.

Universidad Pontificia de Salamanca

La verdad del hombre nunca es demostrable por no se aprehensible totalmente. Tampoco cuando esta verdad adquiere su forma definitiva en la revelación. Requiere, como ya hemos dicho, una entrega de fe que posibilita que la verdad del hombre sea su verdad, acontezca en su propia identificación libre con ella. En este sentido, la verdad del hombre es una verdad relacional que termina identificándose con una relación de amor. ¿Qué puede haber más propio y más dependiente, más necesario y menos demostrable? ¿qué lugar más interior al misterio que la fe primero y el amor después?

Ahora bien, la tentación del hombre es siempre la del saber, forma básica y primera de dominio sobre lo real, un saber que le hace sentirse dueño de sí más allá de su fragilidad constitutiva. Esta es la posición actual del naturalismo filosófico, tan extendido en el ámbito de las ciencias, que tienden a configurar su lectura de lo humano de manera limitada por totalizadora, por no respetar el misterio interior que nos constituye, el vacío en el costado, al que no se puede acceder en su origen porque pertenece a un lugar límite, frontera finita con lo infinito que nos urge en el movimiento del ser[22].

Es la palabra de la teología la encargada de guardar el espacio indominable que necesita el ser del hombre y que le hace mirar al horizonte y no sujetarse solo a lo real, sino vivir del pálpito profundo que suscita ese hueco en su corazón que habla de una verdad nunca dominable por él y que está llamada a dejarse llenar sólo del amor, de la misma vida de amor de Dios. Es esta teología, como palabra de fe en el contexto de los discursos humanos, la que defiende al hombre de toda instrumentalización tan proclive en las ciencias (técnicas y políticas), ya que su verdad no depende de sí, sino del misterio que le habita y le define como amado irrevocablemente.

Terminemos con una cita de Rahner que, como tantas veces, sabe expresar tan bien esta dimensión fundamental de la teología. *Hay que hacer teología* –dice– *para haber conseguido hacer antropología, porque el hombre es la pura referencia a Dios. Por eso es un misterio para sí mismo, siempre de camino y fuera de sí hacia el interior del misterio de Dios. Este es su ser: es definido por lo indefinible que él no es, pues ni siquiera por un momento es él y puede hacer brotar de sí mismo lo que él es*»[23].

22 «No sabría decir quién me irritan más: los que nos prohíben saber algo o los que no nos dejan nada, ni siquiera la ignorancia (Séneca)» (A. Gesché, *Dios para pensar*…, 203)

23 K. Rahner, «Sobre la teología de la celebración de la Navidad», en *Escritos de Teología III*, Madrid 2002, 41-42.

Universidad Pontificia de Salamanca