

LINEAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA EN EL MAGISTERIO DESDE EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II HASTA JUAN PABLO II

Massimo Serretti

El padre Massimo Serretti es profesor de Teología dogmática en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma) y miembro del Instituto de Investigación de Filosofía del Hombre (Urbino). Es especialista en el pensamiento del Papa Juan Pablo II; entre sus principales publicaciones se encuentran *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła; Il mistero della eterna generazione del Figlio; Natura della comunione. Saggio sulla relazione; Il discernimento di Dio; L'uomo è persona; Anima e persona.*

1. LA ANTROPOLOGÍA DE «JESUCRISTO HOMBRE» (1TIM 2,5), «HUMANI GENERIS CENTRUM» (GS 45)

a. La unión de Dios con el hombre en Jesucristo «*perfectus homo*»

Si se tiene la intención de recorrer la línea maestra de la antropología teológica expresada por los padres conciliares en el Concilio Ecuménico Vaticano II, es sin duda obligatorio partir de la Constitución pastoral «sobre la Iglesia en el mundo actual» (*Gaudium et spes*)¹, a condición de que esta, desde otro punto de vista, sea

1. Para la bibliografía sobre la Constitución pastoral remitimos a H. J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, en *Herders theologischer Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil*, Friburgo 2005, vol. IV, pp. 870-886.

incluida teóricamente en la Constitución dogmática que la precede lógicamente y cronológicamente. Buscaremos recuperar a continuación esta precedencia tanto de contenido como metodológica (punto b).

En la Constitución pastoral se encuentran dos afirmaciones explícitas que revelan la trama de fondo del texto. La primera la hallamos en el tercer numeral, y dice así: «Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir». El hombre, es decir, la persona humana (*hominis persona*), entendida tanto en su ontología como en su misterio ² (*mysterium hominis*), como también en su actualidad histórica, que comprende todos sus elementos, es asumida como centro, como eje en torno al cual gira todo el documento conciliar. Aquí, entonces, se está hablando del hombre.

La segunda afirmación la encontramos explicitada en el numeral 10, retomada y ampliada posteriormente en el 22 y también en el 45.

«Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos (véase 2Cor 5,15), da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse (véase Hch 4,12). Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro» (GS 10)³.

En esta última parte del numeral 10, encontramos una profesión de fe cristológica como respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?» y a otras preguntas relacionadas. Aquí viene explicitado el fundamento sobre el cual descansa la antropología del Concilio. Jesucristo es «la clave, el centro y el fin del hombre».

Si unimos estas dos afirmaciones de carácter puntualmente metodológico, obtenemos una antropología cristocéntrica. Todo

2. El término misterio, usado sea en referencia a la realidad de Cristo sea en referencia al hombre, indica la presencia de una realidad divina (gracia) que, a partir de Cristo y en la participación en Él (distintamente creacional y redentora), se hace presente en el mundo. Por eso el término alude a la traducción latina de *mysterion* con *sacramentum*.
3. Así continúa el texto: «Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre (véase Heb 13,8). Bajo la luz de Cristo, Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación (véase Col 1,15), el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época».

el discurso gira en torno al hombre, pero el fundamento último es Cristo. Todo se desarrolla «*sub lumine Christi*», «bajo la luz de Cristo» (GS 10), tanto el discurrir racional como el discurrir histórico coyuntural.

En la base de la asunción de este principio que utilizan los padres conciliares para hablar del hombre se encuentra un asunto de fondo que contradice frontalmente un postulado hecho propio por una corriente de pensamiento moderno y contemporáneo⁴, según el cual, cuanto más se separa la realidad del hombre de Dios, tanto más se afirma al hombre. El Concilio sostiene que solo afirmando a Jesucristo se afirma verdaderamente al hombre. El punto neurálgico de la Constitución pastoral, desde este punto de vista, se encuentra en el numeral 22. Este numeral se compone de seis párrafos. Detengámonos brevemente sobre su contenido.

En el primer párrafo se explica cómo en Cristo, el «Verbo Encarnado», en cuanto «nuevo Adán», es decir en cuanto hombre nuevo⁵, se revela aquello que en la creación del hombre (*adam*) había permanecido oculto. Además de Romanos 8,14, se cita un comentario de Tertuliano: «Todo lo que en el barro se expresaba, se pensaba en Cristo, el hombre futuro»⁶. Desde el principio la verdad del hombre (*adam*) estaba «en Cristo», y por eso con el presentarse del Verbo Eterno en la carne se «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (GS 22). Ahora bien, en el *adam* Jesucristo está presente aquello que en el designio del Creador ya estaba presente como fin cuando creaba al primer *adam* .

El hecho de que se haya unido Él mismo (*se*) a todo
hombre hace que todo hombre pueda unirse a
Él (*sibi*), pero siempre «en Él», es decir en la unidad
que es ya perfecta en Cristo mismo.

La revelación se realiza sobre un plano tri-relacional. El *adam* hecho de tierra es revelado en el momento en el que el «nuevo *adam*» revela

4. Véase Henri de Lubac, S.J., *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Milán 1985.

5. El título del numeral es justamente: «*De Christo novo homine*».

6. «*Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*» (Tertuliano, *De carnis resurrectione*, 6 [PL 2, 282; CSEL 47, 33]).

«el misterio del Padre y de su amor». Es la notificación (*patefactio*) de la comunión intradivina la que da inicio a la revelación. Se deberá luego ver cómo de la *patefactio* se pasa a la *participatio*. Pero desde el momento en que el Hijo Eterno del Padre se encarna y toma «la forma de hombre», al primer *adam* se le anuncia su llamada, su «*altissima vocatio*», su única vocación: la divina⁷.

Al final de este primer bloque de texto se reitera lo que ya se había afirmado en el numeral 10: todo lo que se está diciendo tiene en Cristo su fuente y su vértice (*fastigium*).

El segundo párrafo es sobre el *homo perfectus*. Este responde a la pregunta, aún sin respuesta, sobre cómo se ha realizado la unidad de Dios con el *adam* en Dios mismo.

En «Jesucristo hombre» (1Tim 2,5), a la naturaleza humana le viene dada una *restitutio* y se le ofrece una elevación (*evecata est*). La restitución era necesaria por la deformación de la semejanza causada por la caída de los progenitores, y la elevación es parte de la lógica del don de Dios, que no se repite jamás a sí mismo sobre el mismo plano, sino que procede «de gracia en gracia».

La ascensión de la humanidad, además, no debe ser considerada como puramente instrumental en Jesucristo. Él no asume la humanidad en vistas a algo distinto de la humanidad misma (no obstante la ascensión del cuerpo se fundamenta en la obediencia del Padre), en cuanto es justamente la humanidad la que es «elevada»⁸. En este punto el Concilio hace una referencia, de capital importancia, a la humanidad del Hijo. Este asume la naturaleza humana sin destruirla, y encarnándose hace propias aquellas dimensiones del ser humano en las que la *similitudo* se había ofuscado: el trabajo, el pensamiento, la voluntad, la capacidad de relacionarse con amor. Son justamente estas las dimensiones reales asumidas y redimidas

7. Los enunciados sobre la única e *integra vocatio* del hombre son numerosos: «*Cum vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina*»; «la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina» (*Gaudium et spes*, 22). Ver también *Gaudium et spes*, 3, 10, 16, 19, 24, 29, 35, 57, 63.

8. La Encarnación no es, como hace notar Ladaria, simplemente «el perfeccionamiento... de un orden natural o de creación cerrado en sí» (Luis Ladaria, S.J., *El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II*, en René Latourelle, S.J. [ed.], *Vaticano II: balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990, p. 710), pero tampoco es separable de tal perfeccionamiento, que nace de una perfección de la comunión y está dirigido hacia ella. Solo si no se separa la ontología del ser humano de su comunionalidad constitutiva se podrá entender el perfeccionamiento como pertinente simultáneamente al ser personal y a la relación. Que el hombre «en Cristo» sea más capaz de razonar significa que participa más de la luz divina, es decir, que está en comunión más estrecha con Dios. Y así con todas las facultades del hombre, es decir, con todo su ser real.

por Él, redimidas porque asumidas por Él, quien es «Imagen del Dios invisible» (Col 1,15).

En el Hijo Eterno de Dios hecho hombre se consuma la perfección de la humanidad en Dios mismo y esta perfección, ya objetivamente presente, es ya objetivamente participable y accesible a todo el hombre y a todos los hombres de todas las épocas pasadas, presentes y por venir. La totalidad de la asunción se convierte «en Cristo» en la totalidad de la extensión participativa: «Así como en Adán..., así también en Cristo...» (1Cor 15,22). El Concilio expresa esto en una afirmación sintética pero eficaz: «El Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre».

El hecho de que se haya unido Él mismo (*se*) a todo hombre hace que todo hombre pueda unirse a Él (*sibi*), pero siempre «en Él», es decir en la unidad que es ya perfecta en Cristo mismo.

El tercer párrafo del numeral 22 especifica y puntualiza aún más de cerca la relación entre Dios y el hombre «en Cristo» y, a partir de dicho vínculo, con la humanidad entera, con todos los hombres. Sobre el primer punto el Concilio, después de haber hablado de la asunción, habla de la muerte de Cristo. Luego del pecado, la muerte hace parte de la condición ordinaria de la existencia humana. Asumiendo la muerte, el Hijo hace posible que el cristiano la viva con significado, atribuyendo en su propia pasión y muerte un valor salvífico al sufrimiento y a la muerte de todo fiel. En realidad, en el tomar parte en la muerte por parte del Hijo, se cumple el movimiento *kenótico* y de asunción intrahistórico.

Sobre el segundo punto se precisa el «*pro me*». En la muerte de Cristo nos es abierto el camino, y no solo mostrado o demostrado algo. Con esto el Concilio afirma que hay una consecuencia fáctica del *factum* de la pasión y muerte del Hijo. No se trata de una mera declaración (*exemplum*) que requiere de nuestra adhesión para llegar a ser eficaz, sino de un dato (*sacramentum*)⁹, de una gracia que exige una decisión.

En el cuarto párrafo, siempre manteniendo el discurso sobre el plano de la objetividad del misterio de Cristo y del misterio del hombre y dejando de lado la dimensión más propiamente subjetiva¹⁰,

9. San Ambrosio, *De excessu fratris*, 46-47 (CSEL 73, 323-324). Aquí, a propósito de la muerte de Cristo, encontramos la expresión: «Su muerte es sacramento».

10. Dicha dimensión es tratada en parte en la Constitución pastoral (GS 14-17) y en parte en la declaración *Dignitatis humanae*. Sobre la dimensión subjetiva en el ámbito luterano ver el ensayo de Eilert Herms, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübinga 1987.

se introduce, por un lado, el don del Espíritu como «Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de la muerte» y, por el otro, el de tomar la forma de Cristo por parte del hombre, luego de que el Hijo ha tomado la forma del hombre, siendo sin embargo el Unigénito de Dios. La «conformación a la imagen del Hijo» sobre la base de su ser ya «Primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29; Col 1,18), coherentemente con la antropología anunciada del «hombre entero» y «uno», se refiere igualmente y de modo indesligable tanto a la interioridad como también a la «redención del cuerpo»¹¹.

Al final de la primera parte de la Constitución pastoral nos encontramos con una reiteración de la centralidad de Cristo en cuanto «*perfectus homo*», «Hombre perfecto» (GS 45). Él es presentado nuevamente como «*humani generis centrum*», «centro de la humanidad», y «*omnium cordium gaudium*», «gozo del corazón humano» (GS 45).

Queda claro que, a partir de tal impostación cristocéntrica, todas las líneas principales de la antropología son iluminadas desde arriba, a partir de «Jesucristo hombre» (1Tim 2,5) y en «la gracia de un solo hombre, Jesucristo» (Rom 5,15).

Queda asimismo claro que, siguiendo esta impostación de la cuestión antropológica, se privilegiará como fundante el momento del actuar de Dios en Jesucristo y por tanto en el Espíritu Santo. En esta perspectiva, una antropología de las facultades espirituales del hombre se delinearán como estrictamente dependiente de la opción cristocéntrica. De esto hablaremos luego.

Resumiendo y comentando estas primeras adquisiciones de importancia capital para todo lo que viene, debemos decir en primer lugar que «Jesús es el “hombre nuevo” (Ef 4,24; véase Col 3,10)»¹². En su misma persona se realizan, en concreto, todas las dimensiones antropológicas fundamentales de manera plena e insuperable, sea en lo que concierne al hombre “hecho de tierra”, sea en lo que se refiere al hombre celeste, habitante del eón futuro. Es evidente que tal enunciado antropológico permanece estrictamente dependiente de otros enunciados cabalmente cristológicos. En particular del modo en que se entiende el nexo entre la cualidad hipostática de la unión y la real humanidad del Hijo. Queda afianzado el hecho de que «en el

11. «*Totus homo interior restauratur, usque ad redemptionem corporis* (Rom 8,23)»; «se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo (Rom 8,23)» (GS 22). En Karol Wojtyła, *Signo de contradicción*, BAC, Madrid 1979, pp. 131-132, se presentan cuatro significados de GS 22.

12. Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, 23.

misterio de la Encarnación están las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones»¹³.

En segundo lugar, la teología trinitaria de la cual el magisterio católico se sirve presenta un cristocentrismo económico marcado. Este cristocentrismo es querido por el Padre y actuado en el Espíritu y ve al Hijo como eje de toda la economía salvífica. La *quaestio* teológica de fondo en este caso es: ¿Por qué de las tres Personas es el Hijo quien debía asumir la forma de hombre? Desde el momento en que todo fue creado «en Él», Él se encontraba ya implicado de modo personal con la creación y en particular con la creatura humana. Buenaventura añade un motivo relacionado a este primero:

«Si consideramos la caída del hombre, veremos que ésta se produjo por desear una falsa semejanza e igualdad con Dios. Y dado que es al Hijo a quien se le atribuye en primer lugar la igualdad, es como si el hombre hubiera tomado de Él la ocasión de la caída, y por lo tanto de Él debió tomar la reparación... En consecuencia, pecaron más específicamente contra el Hijo»¹⁴.

En tercer lugar, de esta primera parte obtenemos un particular énfasis en el hecho de que todo sucede «en Cristo» porque todo ya había sido hecho «en Él» y de Él «hemos llegado a ser partícipes» (Heb 3,14).

Este cristocentrismo metodológico no admite ningún pneumatocentrismo, siendo la obra misma del Espíritu cristocéntrica, en cuanto Él parte del Hijo, comunica y hace presente la realidad del Hijo y al Hijo reconduce¹⁵.

13. Lug. cit.

14. «*Si consideremus hominis lapsum, videbimus quod lapsus fuit appetendo falsam Dei similitudinem et aequalitatem; et quia Filio primo attribuitur aequalitas, hinc est quod quasi ex ipso sumpsit homo lapsus occasionem; et ideo inde sumere debuit reparationem... Unde specialius adversus Filium peccaverunt*» (San Buenaventura, *In III Sententiarum*, d. 1, a. 2, q. 3, conc.). Ver también San Anselmo de Aosta, *Cur Deus homo*, II,9: «*Homo... et diabolus... ambo falsam similitudinem Dei per propriam voluntatem praesumpserant. Unde quasi specialius adversus personam Filii peccaverant, qui vera Patris similitudo creditur*»; «el hombre... y el diablo..., ambos habían presumido (poseer) una falsa semejanza de Dios por propia voluntad. Por lo tanto habían pecado más específicamente contra la persona del Hijo, el cual creemos que es la verdadera semejanza del Padre».

15. Cristocentrismo aquí, naturalmente, no significa cristomonismo. En la acción económica el Padre y el Espíritu vienen a ser cristocéntricos. Véase Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, 6 de agosto de 2000, 12. Acerca de la historia del engañoso pneumatocentrismo siguen siendo muy valiosos los dos tomos de Henri de Lubac, S.J., *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, tomo 1: *De Joaquín a Schelling*; tomo 2: *De Saint-Simon a nuestros días*,

b. La unión de Dios con el hombre, en el hombre y entre los hombres. Significado antropológico de la matriz eclesial de la fe y de la vida cristiana

La antropología del hombre redimido, tal como se ha realizado en el Redentor, ahora se debe comunicar a todos los hombres. Todo lo que sigue, fijado el principio cristocéntrico, es con ello estrechamente congruente y consecuente. Desde el momento que el Hijo de Dios se hizo hombre, la cuestión antropológica más urgente es entender cómo el hombre puede participar de la realidad de Cristo. No se trata tanto de rehacer cada vez aquella unidad, cuanto de tener acceso a Cristo en el cual aquella unidad está ya presente. En otros términos, si la línea relacional de Dios con el hombre y del hombre con Dios es fundamental para el hombre, esta, luego de la venida del Hijo en la carne, pasa solamente a través de Él: «Un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo, hombre Él también» (1Tim 2,5). La unicidad de la mediación en este sentido implica necesariamente el participar en la mediación ya cumplida «en Él»: *en Xristo*. Tener parte en el cumplimiento de la mediación no significa otra cosa que tener parte en Él. Este es el punto a partir del cual se despliega la antropología del hombre redimido. La transición a través de enlaces de mediación o, como las llama la Constitución dogmática, las «mediaciones participadas» (LG 62), viene a perfilar una nueva antropología caracterizada por «un sentido más humano» («*humaniore*», GS 40) y se dirige hacia el «*humanae personae profectum*», «el desarrollo de la persona humana» (GS 25). «*Quicumque Christus sequitur, hominem perfectum, et ipse magis homo fit*»; «el que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre» (GS 41).

* * *

El hecho de que los padres conciliares hayan concebido la Constitución pastoral, en la que encontramos expresadas las líneas de fondo de una antropología teológica, a continuación de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, no deja de tener implicaciones para la misma antropología. A fin de comprender el nexo antropológico

Encuentro, Madrid 1989. Para una cristología del Espíritu, ver M. Bordoni, *La cristología nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.

que une a las dos Constituciones debemos regresar a la cuestión del primer y del segundo Adán, esto es, la cuestión antropológicamente relevantísima de la progenitura y de la primogenitura. También la realidad de la Iglesia es encuadrada por el Concilio en el paralelo con el primer Adán .

De esta manera se llega al punto de donde brota la pregunta fundamental: ¿de quién nace el hombre?, ¿por quién es generado y regenerado el hombre, y también el «hombre nuevo»? Remontándose al manantial de donde surge esta pregunta se comienza también a responder otra pregunta fundamental: ¿cómo es otorgada la participación en la realidad del Hijo del hombre Jesucristo?

«En un principio (Dios) creó una sola naturaleza humana» (LG 13), y ni un solo hombre hubiera podido comprenderse a sí mismo y concebir el propio origen y el propio destino fuera de su real pertenencia a la familia humana. Todo hombre en el designio de Dios debía ser y era de hecho un hijo de Adán y el conjunto de la humanidad estaba ante Él como un solo hombre, es decir, como una unidad de ser, de existir y de historia. Por eso en Adán «todos pecaron» (Rom 5,12) y «por un solo hombre entró el pecado en el mundo» (Rom 5,12), por lo que «todos mueren en Adán» (1Cor 15,22).

El significado pleno y definitivo de la obra divina de la creación se afirma y se cumple en la obra de la redención. Desde este punto de vista, en la lógica de la eternidad de Dios, el actuar redentor es más originario y arquetípico que el mismo actuar creacional. También aquí Jesucristo es el centro: «*tenens medium in omnibus*»¹⁶. En Él el principio se actúa y se revela operativa y eficazmente según sus propias dimensiones. En Él, «nuevo Adán», está establecido que se debe reconstituir la unidad de la familia humana. San Pablo escribe al respecto, constatando la obra de la salvación en acto: «Todos ustedes no son más que *uno* en Cristo Jesús» (Gál 3,28), y también: «Porque la muerte vino al mundo por medio de un hombre, y también *por medio de un hombre* viene la resurrección» (1Cor 15,21). «Por medio de *un hombre*».

Existe una correspondencia, pero no una simetría entre la acción del primer hombre y la del segundo. «Con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno solo murieron todos, ¡cuánto más (*pollo mallon*) la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se han desbordado sobre todos!»

16. San Buenaventura, *Collationes in hexaemeron*, I, 10.

(Rom 5,15). La sobreabundancia se ha derramado sobre los hombres por medio de Jesucristo, el «último Adán» (1Cor 15,45), quien es constituido «primogénito», y «dador de vida» (1Cor 15,45). El Unigénito (*monogenes*), convirtiéndose en el primogénito (*prototokos*) da origen a una nueva unidad de la familia humana. «En Él» es recreado el principio de unidad del género humano y es por lo tanto trans-significado lo que había sido realizado en la creación. El segundo Adán es la verdad del primero¹⁷ no en el sentido de un simple cumplimiento de una potencialidad que se actualiza, sino de un más que estaba comprendido de una manera no deducible en Dios, por lo que la cristología no puede, en justicia, ser entendida simplemente como una antropología consumada.

Los padres conciliares han meditado y representado este designio admirable de la constitución «en Cristo» de un nuevo inicio de generación y por tanto, correlativamente, de la constitución de una nueva estirpe por Él originada y de la cual todos pueden participar. Para los padres conciliares esta es ahora la economía. La cuestión que se presenta en este nuevo capítulo de la historia de la humanidad es la de la participación en el punto de donde brota la nueva vida. Ciertamente el Señor «decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina» (LG 2). Las respuestas a la pregunta sobre cómo se decide en el designio de Dios que todos los hombres tengan parte en la vida que ha sido obtenida «por la obediencia de uno solo» (Rom 5,19) y a la pregunta sobre la naturaleza y la forma de la nueva unidad que de tal principio fundante se difunde, no son ya separables la una de la otra, si no a precio de poner en duda la seriedad de la entera lógica de la redención.

Así como la pertenencia al primer Adán era de fundamental importancia en la antropología creacional, ahora la pertenencia a Cristo, al nuevo pueblo y a la nueva familia que «en Él» se instaura se convierte en fundamental para la antropología del «hombre nuevo». Por eso la enseñanza del Concilio sobre la realidad de la Iglesia es antropológicamente relevante. En la Iglesia se encuentra el presupuesto insoslayable que hace posible el inicio de la respuesta a la pregunta sobre cómo los hombres pueden «nacer de nuevo» (Jn 3,3-5). Ella, en efecto, no es solo el conjunto resultante del hecho de la

17. «Hay un primer Adán y hay un último Adán. El primero tiene principio, el último no tiene fin. Es precisamente este último, en efecto, el que en realidad es el primero, desde el momento que dice: Yo soy, yo soy el primero y también soy el último (Is 48,12)» (San Pedro Crisólogo, *Sermones*, 117 [PL 52, 520-521]).

presencia en la historia de los nacidos de nuevo, sino que es quien los da a luz y en el seno de la cual ellos vienen generados «en Cristo».

«Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa... como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos» (LG 8). La Iglesia es obra de Cristo, su «cuerpo» y su «esposa»¹⁸, y en cuanto tal «manifiesta el misterio de Dios» (GS 41), «comunica la vida divina al hombre» (GS 40). «La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios» y «todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación (LG 48), que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45). La Iglesia, generada por Cristo, solo desea «continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo» (GS 3); ella es el «reino de Cristo, presente actualmente en misterio» (LG 3).

La nueva génesis es factor de nueva comunión y de nueva unidad, y la nueva unidad es matriz de nueva identidad.

En cuanto la *Ecclesia* es del linaje del nuevo Adán, no contando con una vida propia, sino tomando la vida y la existencia de la vida y existencia de Cristo, su Cabeza y Señor, ella viene a ser, en la historia, el método, el camino a través del cual Dios mismo ha establecido alcanzar a todos los hombres, y por tanto es la presencia que permite a los hombres tener acceso a Él. Sobre este presupuesto, constituido por el plan, la voluntad y la acción de Dios manifestados, realizados y cumplidos en Jesucristo, a quien el Espíritu siempre reenvía, la *Ecclesia* es la nueva unidad de la familia humana, «instrumento... de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

Con la constitución de la *Ecclesia* y de la *koinonia* en ella vigente, el Señor ha puesto en la historia de los hombres un principio de

18. *Gaudium et spes*, 40: «Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el mundo futuro podrá alcanzar plenamente».

unidad que permite reconstituir la *imago et similitudo trinitatis* en el hombre y en la humanidad. Es la oración sacerdotal de Cristo: «Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros» (Jn 17,21). Jesucristo es uno, la Iglesia es una y el ser partícipe de Cristo en la Iglesia recrea la unidad en el corazón del creyente, de modo tal que él no podrá concebir su identidad separada o independientemente de la unidad e identidad de la cual esta es hija. La semilla de verdad que Cristo siembra para toda la humanidad en «aquellos que estén unidos a Él» (1Cor 15,23) es principio de unidad interior en cada creyente; por esto, además, el Concilio evidencia la unidad con Cristo que se verifica mediante la Iglesia como factor de humanización en el hombre. La nueva génesis es factor de nueva comunión y de nueva unidad, y la nueva unidad es matriz de nueva identidad. Dado que la nueva génesis determina la nueva identidad, esta se convierte también en discriminante para todo el ser, la subsistencia y la existencia del hombre nuevo «vuelto a dar a luz entre dolores» (Gál 4,19). Queda por ver cómo esta nueva generación se instaura en el hombre como principio de integración de datos de la «primera creación»¹⁹. Lo que sí es cierto es que informa la totalidad del ser y del vivir del hombre nuevo. Esta totalidad de implicación es denominada en el Nuevo Testamento de diversas formas: transfiguración (*metamorfosis*), conversión (*metanoia*), cambio (*metastrepis*), iluminación (*photismos*), etc. Pero todo esto se resume y se expresa más completamente en la realidad de la filiación. Toda la economía soteriológica conduce, ciertamente, a la «filiación adoptiva» (Gál 4,5; Rom 8,15).

c. *Qualis sit participatio*

Una vez definida la unidad de Dios y del hombre en el «hombre Jesucristo» y una vez reconocida la modalidad de la participación en la realidad de Cristo que Él mismo ha dispuesto en la edificación de «su» Iglesia (véase Mt 16,18), «columna y fundamento de la verdad» (1Tim 3,15), queda aún por ver la calidad de nuestro tener parte en Aquel que se ha hecho partícipe de nuestra condición (Heb). Haremos esto retomando especialmente el magisterio de Juan Pablo II, teniendo presente que él, en calidad de padre conciliar,

19. Naturalmente el Concilio ofrece algunas líneas guía, pero no desarrolla al detalle la antropología teológica y cristológica que aquí nos interesa.

trabajó en primera persona en la redacción de algunos documentos que ya hemos comentado y en relación a los cuales su enseñanza representa una verdadera y propia continuación, interpretación y profundización²⁰. Tengamos además presente, en nuestro proceder, la intención programática de no apartarnos de la línea de la antropología cristológica que hemos considerado en la Constitución pastoral, aunque en ella estén también contenidos importantes elementos para una antropología filosófica²¹. El hombre que estamos considerando es ya hijo de la mujer libre, según la expresión de San Pablo: «Hay otra Jerusalén, la celestial, que es libre, y ella es nuestra madre» (Gál 4,26). A Juan esta Jerusalén se le muestra «embellecida como una novia preparada para recibir a su esposo», como «morada de Dios entre los hombres» (Ap 21,2-3). No queremos detenernos aquí en el modo en el que las facultades interiores del «hombre psíquico», es decir del hombre según su naturaleza, se hacen disponibles para reconocer y para encontrar el misterio de Cristo que viene anunciado por quienes dan testimonio de Él²². Buscaremos por ello recoger el dato antropológico presente en el *commercium*, en el intercambio en acto del hombre que es hijo en el Hijo. En esta condición las facultades subjetivas y los términos que las designan sufren un cambio semántico del cual Pablo mismo nos advierte (véase 1Cor 2,13-14) y que hace poco utilizable la antropología trascendental de las facultades prefijadas fuera de la inserción del hombre «en Cristo».

En su encíclica programática *Redemptor hominis* Juan Pablo II retoma el tema del cristocentrismo que caracteriza y atraviesa toda la antropología de la *Gaudium et spes*. Allí encontramos una precisión, que nos parece importante destacar, sobre la calidad de la relación

20. En relación a las contribuciones de Karol Wojtyła al Concilio consúltese la respuesta a la Comisión antepreparatoria y las intervenciones conciliares (*allocutiones* e *animaveriones scriptae*) en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961; *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1978.

En octubre de 1972 Karol Wojtyła publica en Cracovia, en el décimo aniversario de la apertura del Concilio, un estudio titulado *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (*La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982), en el que da algunas importantes indicaciones explicativas e interpretativas.

21. Antes de su elección como Obispo de Roma, Karol Wojtyła elaboró sobre el plano meramente filosófico varios ensayos de carácter fundamentalmente antropológico. Ver Karol Wojtyła, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982; *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1997; *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2005.

22. Situación de primer anuncio. En el ámbito católico sigue siendo fundamental la doctrina del *desiderium naturale videndi Deum*, siempre entendido como *inefficax* si bien constitutivo de la naturaleza humana.

del hombre con la unidad de Dios con el hombre que se realiza en Jesucristo. En Él la unión, sin confusión, se realiza de manera perfecta y, siendo el Hijo Eterno del Padre, aquello que se realiza en Él en el tiempo posee la fuerza de comunicación de la eternidad divina. Pero esta extensión, por el personalismo que caracteriza todo el actuar de Dios, no alcanza de un solo golpe, casi mágicamente (y por tanto impersonalmente), a todos los hombres, sino que se presenta a través de una senda que respeta la dignidad de persona que es propia de todo hombre. Quienes se benefician de la novedad que proviene de la Encarnación, de la Cruz y de la Resurrección, son en primer lugar los que lo encontraron y reconocieron y, en segunda instancia, quienes a través de ellos lo reconocen y creen en Él. En este pueblo de Dios que se va constituyendo sobre la base del advenimiento de Cristo, «todo hombre escribe Juan Pablo II está penetrado por aquel soplo de vida que proviene de Cristo» (RH 18). La Iglesia, y los cristianos en ella, viven de la vida de Cristo. «La Iglesia no tiene otra vida fuera de aquella que le da su Esposo» (RH 18). Por este motivo todo hombre en la Iglesia puede decir con Pablo: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Y puede afirmarlo fuera de todo sentido metafórico. «Esta unión de Cristo con el hombre prosigue Juan Pablo II es en sí misma un misterio, del que nace el hombre nuevo, llamado a participar en la vida de Dios» (RH 18).

La dinámica y la lógica son claras: 1. Lo que sucede en el Hijo penetra toda la humanidad del hombre, todo el hombre y todos los hombres de todos los tiempos y épocas; 2. La Iglesia es esta comunicación, histórica y actualmente en acto; 3. Lo que se comunica es la realidad misma del Hijo, es decir, su comunión con el Padre y del Padre con Él; esta es, en efecto, la vida de la que habla Juan, citado en la *Redemptor hominis*²³. La calidad de la relación es participativa, unitiva, «familiar» (Ef 2,19).

La antropología cristológica de Juan Pablo II pone al hombre como destinatario de una donación plena (vida) de parte del Padre en Jesucristo y, a través de Él, del Espíritu que es Espíritu del Padre y del Hijo. La plenitud del ofrecimiento invoca y pide plenitud de adhesión que comprometa al hombre entero, donde “entero” no significa ante

23. Un pasaje entre muchos: «Aquella vida nueva, que implica la glorificación corporal de Cristo crucificado, se ha hecho signo eficaz del nuevo don concedido a la humanidad, don que es el Espíritu Santo, mediante el cual la vida divina, que el Padre tiene en sí y que da a su Hijo, es comunicada a todos los hombres que están unidos a Cristo» (Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 20).

todo el hombre como conjunto de todos sus diversos componentes (corazón, mente, fuerza), sino aquel punto de unidad de sí mismo que presupone el conjunto de su ser y que es recreado por la gracia del Don de Dios en Jesucristo. En otras palabras, el hombre responde al presentarse gratuito de Cristo en virtud de la «atracción del Padre» (Jn 6,44.65) e «impulsado por el Espíritu Santo» (1Cor 12,3) y, por ende, desde un punto de unidad que el hombre encuentra en sí mismo pero no como propio y disponible (libertad), sino como don siempre renovado de parte de la soberana y libre presencia de Dios. El círculo trinitario lo retoma en sí y él se adhiere a este bien absoluto, a esta belleza divina, a esta verdad trascendental.

Para hablar de esta totalidad y de este carácter absoluto de lo que sucede en el hombre cuando Cristo sale a su encuentro, la teología católica ha desarrollado una doctrina de los «sentidos espirituales»²⁴ fundada centralmente en la resurrección de Cristo de la cual el cristiano es hecho partícipe²⁵.

También aquí es sobre la base de la unidad del ser (ontológico-sacramental) realizada en Jesucristo que se puede proponer histórica y existencialmente la unión de encuentro (implicación de las *potentiae*, pero también su superación): el amor de Dios que supera todo conocimiento.

2. «EL HOMBRE ES PERSONA». *HUMANAE PERSONAE EXIMIA NATURA ET DIGNITAS*

Un aporte antropológicamente consistente del magisterio del Concilio Vaticano II es sin duda el que se ofrece en la afirmación y en el fundamento de la afirmación del hombre como persona²⁶. En una intervención realizada en el Concilio durante el debate sobre el “esquema 13”, Karol Wojtyła se expresaba así:

«Dado que el esquema manifiesta una índole pastoral, resulta por tanto conveniente que su principal ocupación sea la persona... Toda solicitud pastoral presupone a la persona humana subjetiva y objetivamente considerada. Todo celo

24. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, tomo 1: *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, pp. 323-375.

25. Véase Karol Wojtyła, *Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce*, Roma 1948.

26. Véase Karol Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, en «Tygodnik Powszechny» 52 (1964), 2.

pastoral, todo apostolado, sea sacerdotal o de los laicos, tiende a ese fin, para que la persona humana, en toda relación consigo misma, con los demás, con el mundo, comprenda y en su acción exprese la verdad de su vocación integral»²⁷.

La importancia antropológica de la enseñanza conciliar puede ser bien comprendida si se le considera sea en referencia a la reducción de la persona a la simple subjetividad (conciencia, conocimiento, voluntad, que se compendian en el yo), sea en referencia a las negaciones implícitas y explícitas que fueron formuladas por algunas corrientes de pensamiento desarrolladas luego del Concilio y hoy peligrosamente crecientes.

Es significativa la diferenciación lingüística que distingue a los textos conciliares de las declaraciones, de los títulos de las más famosas “cartas” y “manifiestos” que buscaban afirmar al hombre como sujeto de derechos. El manifiesto de la revolución francesa se titulaba: *Les droits de l’homme et du citoyen* [Los derechos del hombre y del ciudadano], y el documento sucesivo a la Segunda Guerra Mundial tenía como título: *Declaración universal de los derechos del hombre*²⁸, mientras que el texto conciliar que se ocupa específicamente del derecho a la libertad religiosa se denomina: *Dignitatis humanae personae*²⁹. Reaparece la noción y el realismo de la persona. Y no deja de tener un significado teológico y filosófico el hecho de que la ocasión histórica que dio impulso a este documento sea justamente la instauración de regímenes que se consideraban hijos y herederos de la revuelta ocasionada por la llamada revolución francesa y que, a partir de aquella afirmación de los derechos y a causa de su reductivismo y de su falso fundamento, se transformaron prontamente en lo contrario.

El Concilio afirma claramente que «todos los hombres... son personas» (DH 2). Busquemos entender en qué sentido este enunciado no es un pleonasma o una tautología.

27. «Cum autem schema indolem pastorem prae se fert, tunc convenienter occupatio eius principalis est de persona... Omnis enim pastoralis sollicitudo personam humanam ex parte subiecti et obiecti praesupponit. Omnis enim pastoralis navitas, omnis apostolatus, sive sacerdotalis, sive laicorum ad hunc procedit finem, ut persona humana in omni relatione cum seipsa, cum aliis, cum mundo intelligat et actu exprimat veritatem de sua integra vocatione» (*Acta Synodalia*, vol. IV, pars II, p. 660). Las seis intervenciones de Wojtyła sobre el “esquema 13” se encuentran en las *Acta Synodalia* vol. II, pars V, pp. 298-300, 680-683; vol. III, pars VII, pp. 380-382; vol. IV, pars II, pp. 660-663; vol. IV, pars III, pp. 242-243, 349-350.

28. Ver A. Verdoot, *Naissance et signification de la déclaration universelle des droits de l’homme*, Lovaina 1964.

29. *Declaración sobre la libertad religiosa*, 7 de diciembre de 1965. El subtítulo es: «De iure personae et communitatum ad libertatem socialeam et civilem in re religiosa».

En el mismo documento encontramos escrito: «El derecho (*ius*)... está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana» (DH 2), y la dignidad se funda en la naturaleza de la persona y tiene su *ratio* en su «altísima vocación» (GS 22). «El derecho... no se funda en la disposición subjetiva (*psychologica*: en el sentido antiguo del término) de la persona, sino en su misma naturaleza» (DH 2). Si nos preguntamos por el significado de la categoría “naturaleza” en los textos conciliares, se debe reconocer que la naturaleza de la persona humana está determinada por su estatus creatural, por el cual fue hecha «a imagen y semejanza» de Dios y por tanto fundamentalmente constituida por su *relatio originis* instituida unilateralmente por el Creador (véase GS 12). La «imagen y semejanza» es además normalmente especificada como conocimiento, conciencia, voluntad y libertad que tienen su centro antropológico en «la espiritualidad y la inmortalidad de su alma» (GS 14), en el corazón como punto de autotranscendencia, de inhabitación y de acción de la gracia misma de Dios.

Si se tuviera que responder ya desde ahora, sin profundizar en el análisis de los textos, correspondería decir que la dignidad de la persona humana, en última instancia, se funda en el hecho de que mediante todas las facultades espirituales del hombre, y más acá y más allá de ellas, él se encuentra en una relación singular con Dios. Sin embargo, los textos aportan algo más aún. La naturaleza humana así entendida manifiesta un carácter obligatorio para el hombre y el derecho se funda por tanto en la obligación (*obligatio*) inherente a la naturaleza misma de la persona humana (véase DH 2). La conclusión circunstancial que se obtiene es que «cada cual tiene la obligación (*officium*) y por consiguiente también el derecho (*ideoque et ius*)» (DH 3). Lo que personalmente se percibe en la naturaleza de la persona humana como un deber obligante, a nivel interpersonal y social se traduce en un derecho. Que cada cual tenga derecho a ser y a vivir conforme a su naturaleza personal significa que a cada quien no se le despoja de la posibilidad de responder al deber que le viene impuesto por su misma naturaleza. El fundamento de todos los derechos, en positivo, no es, ni siquiera desde una perspectiva laica, el derecho a la propia subsistencia o a la propia esfera individual de libertad, sino el poder permanecer en la justa relación con el Creador y Redentor, es decir, el poder obedecer a Aquel que te hace existir. De hecho, históricamente, en el siglo XX los regímenes que negaron el derecho a obedecer a Dios, se encontraron en la situación de tener que traicionar

clamorosamente los así llamados derechos del hombre. Siguiendo el lenguaje sugerido por el Concilio, se podría decir que cuando no se considera el derecho de la persona humana, también los derechos del hombre son con ello puestos en riesgo y violados.

La explicitación de esta enseñanza sobre la persona, sobre su naturaleza y su dignidad, tiene sus raíces «en la divina Revelación» (DH 9); no es un producto de la simple razón, aunque esta pueda reconocer, iluminada por la gracia, lo que está en el fundamento de la realidad de la persona humana. Sin embargo, siendo cristológicas y teológicas las razones del enunciado según el cual «el hombre es persona»³⁰, no es capaz de alcanzarlas por sí misma después de la caída.

Mientras la *Dignitatis humanae personae*, tratando de la dimensión jurídica (*ius, lex*), se detiene sobre todo en la naturaleza de la dignidad de la persona humana, la *Gaudium et spes*, continuando la meditación sobre el tema, resalta en mayor medida la vocación. «*Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit*»; «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (GS 19). En la persona humana se encuentra escrita una llamada, y en ella está ya comprendida una «*ordinatio ad Deum*», «ordenación a Dios» (GS 17).

No es solamente la *relatio originis* la que define la eximia y sublime dignidad de la persona humana, sino también su destino, su *relatio eschatologica*³¹. De aquí la naturaleza multilateralmente comunional de la dignidad de la persona humana. Impedirle al hombre caminar en dirección a su Fin significa atentar contra su derecho a ser realmente él mismo. Y, dado el «carácter trascendente de la persona humana» (GS 76), «no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia» (GS 41). Es por eso que si se separa a la persona de la ley divina, su dignidad perezca³². Ha sido siempre con motivo de la trascendencia de la persona humana que «el fermento evangélico fue actuando durante largo tiempo en la mente de los

30. Desde este punto de vista, el Concilio ha recuperado los temas de la subjetividad desarrollados aisladamente en las filosofías de la conciencia y en las antropologías de la modernidad, asumiéndolas bajo la realidad más comprensiva de la persona humana. De hecho, justamente el olvido o la censura de la dimensión teológicamente personal del ser humano ha conducido al pensamiento moderno a la crisis de la subjetividad.

31. Karol Wojtyła, *El hombre en perspectiva: desarrollo integral y escatología*, en *El hombre y su destino*, ob. cit., pp. 205-218.

32. «*Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laeditur*»; «cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas» (GS 21).

hombres y contribuyó poderosamente a que estos, en el decurso de los siglos, percibieran con más amplitud la dignidad de su persona» (DH 12), y por esta misma razón la Iglesia, comunicando al hombre la vida divina, «sana y eleva la dignidad de la persona humana» (GS 40). Es así que la Iglesia, no confundiendo con ninguna comunidad o sistema político, se convierte en la historia de los hombres en «signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (GS 76).

Retomando el tema tradicionalmente teológico de la persona, el Concilio Vaticano II ha puesto las bases de una renovada antropología cristocéntrica. De este modo ha buscado enfrentar los peligros que históricamente amenazan la integridad de la fe, cuando esta es separada de su potencialidad de transfiguración y reconstitución de lo humano, y que atentan también contra la integridad del hombre, cuando se busca privarlo de su naturaleza personal y trascendente³³. Al mismo tiempo el Concilio ha enfrentado, de esta manera, los sistemas culturales y políticos que en aquel momento, en un frente tal vez más amplio que en la actualidad, pretendían construir la ciudad del hombre censurando sistemáticamente la Ciudad de Dios y que hoy, de modo más extendido, pretenden construir y administrar la casa de las religiones mundiales a partir de una religión universal, ignorando que la génesis y el fin de la comunidad eclesial la ponen en una condición de independencia e irreductibilidad respecto a cualquier reino de este mundo.

3. LA CATEGORÍA CENTRAL DE *COMMUNIO* ³⁴

Las enseñanzas del Concilio Vaticano II, como también el magisterio de Pablo VI y de Juan Pablo II a partir de la clara reafirmación de una antropología cristocéntrica³⁵ han permitido una actualización de la

33. El Concilio ha superado tanto los dualismos malignos como las unificaciones malignas de natural/sobrenatural que han marcado una parte del pensamiento católico preconcilial. Véase Camilo Ruini, *La questione del soprannaturale. Natura e grazia*, en «Il Nuovo Areopago» 2-3 (2000), pp. 5-24. Para una documentación sobre las peticiones para poner de relieve la distinción de natural/sobrenatural ver *Acta Synodalia*, III, V, 215; 516; IV, II, 368.

34. Ver Juan Pablo II, *Discurso al Clero romano*, 18 de febrero de 1988: «El Vaticano II ha sido realmente una expresión de genio doctrinal y pastoral al mismo tiempo, al dejarnos esta categoría central de la comunión».

35. De la *Gaudium et spes* al magisterio de Pablo VI y de Juan Pablo II existe una línea ininterrumpida en relación al nexo “antropocentrismo-teocentrismo”. Escribe Wojtyła inmediatamente después del Concilio: «Conforme a la expresión de la *Gaudium et spes*, puede vislumbrarse un como antropocentrismo específico que surge en medio de ese

realidad y de la noción de persona humana junto a la de *communio personarum*. Es muy relevante, desde el punto de vista antropológico, que se aborde justamente estas dos realidades así como son en sí mismas singularmente consideradas, pero también es notable el nexo específico que se establece entre ambas. Es sumamente digno de atención y de estudio el hecho de que justamente sobre estas realidades, si bien nunca comprendidas en todos sus alcances y en toda su profundidad, se encuentra cimentado todo el pensamiento moderno. También aquí, e incluso tal vez más claramente aquí, el Concilio está inserto en esta relación, aunque, y es más, justamente por el hecho de que actúa «*sub lumine revelationis*», «bajo la luz de la revelación».

Las dimensiones del ser humano en cuanto persona y en cuanto ser comunal se encuentran sistemáticamente relacionadas en la Constitución pastoral del Concilio Vaticano II, en el magisterio de Pablo VI y en el de Juan Pablo II. Este dato estadístico revela una intención explícita y duradera. Veamos ante todo cómo se presenta el tema de la *communio* en la Constitución pastoral.

Ya desde el tercer numeral encontramos la pareja *persona / societas*: «*Hominis enim persona salvanda est humanaque societas instauranda*»; «es la persona del hombre la que hay que salvar; es la sociedad humana la que hay que renovar» (GS 3). El binomio es justificado desde la creación misma del hombre. «Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gén 1,27)». El hombre, por tanto, que ya por su estatus de creatura había venido a la existencia dentro de la relación con el Creador, en el mismo acto de ser creado es puesto en una relación coesencial con la mujer, con

crisocentrismo tan claramente perfilado por la Constitución» (*La renovación en sus fuentes*, ob. cit., p. 60). Pablo VI en la clausura del Concilio se expresaba de la siguiente manera: «Vosotros humanistas modernos, que renunciáis a la transcendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo; también nosotros y más que nadie somos promotores del hombre» (7 de diciembre de 1965). Y en un mensaje navideño afirmaba: «Un humanismo auténtico no existe sin Cristo. Suplicamos a Dios y rogamos a todos vosotros, hombres de nuestro tiempo, que os ahorréis la experiencia fatal de un humanismo sin Cristo... El hombre, que se hace gigante, sin una animación espiritual, cristiana, cae sobre sí mismo por el propio peso... Por sí solo, no sabe quién es... El humanismo auténtico debe ser cristiano» (25 de diciembre de 1969). Siempre sobre el mismo tema, Juan Pablo escribe: «Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Éste es también uno de los principios fundamentales, y quizás el más importante, del Magisterio del último Concilio» (*Dives in misericordia*, 1). Este tema es retomado y desarrollado en el discurso a la Iglesia italiana en Loreto del 11 de abril de 1985. La continuidad de la línea es sumamente clara.

lo cual las dos líneas relacionales fueron establecidas, por decirlo así, simultánea e inseparablemente. La alteración de la línea que une al hombre con Dios constituye también una alteración del vínculo entre el hombre y la mujer y viceversa. Para designar la especificidad de esta convergencia de ambas líneas relacionales los padres conciliares utilizan la categoría *communio*. «Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la *communio personarum*» (GS 12).

Karol Wojtyła dará, como en parte veremos, una amplia y más profunda explicación de este cuarto párrafo del numeral 12, y en un comentario pocos años después de la promulgación de la Constitución pastoral, al explicar el concepto adoptado, dirá: «Tal unión³⁶ merece el nombre de *communio*, y *communio* significa más que comunidad (*communitas*). En latín, *communio* señala, de hecho, una relación entre las personas que sólo es propia de ellas, e indica además el bien que estas personas intercambian en su recíproco dar y recibir»³⁷.

La conclusión de dicho párrafo es que el hombre es «*ex intima sua natura ens sociale*», «por su íntima naturaleza un ser social». Más adelante se hablará de «índole comunitaria» (GS 32 y 24).

A partir de este orden de cosas, que se mantiene aún en el plano prevalentemente creacional, el texto conciliar pasa a considerar el de la Redención. Y centra la atención sobre la analogía entre ambos planos: como en Adán los hombres son constituidos como «una sola familia» (GS 24), en Cristo toda la familia humana es llamada a convertirse en «familia de Dios» (GS 32.42; LG 32).

Ser creado a imagen de Dios significa para el hombre ser una criatura de naturaleza comunitaria.

El proceso histórico de progresiva unificación de la humanidad puede seguir el rumbo del designio divino o separarse de este. Sin embargo, con el advenimiento de Cristo ya se sembró el germen de unidad al interior de la historia. La unión de los hijos de Dios es puesta en Juan (Jn 17,21-22) en relación con la unión del Padre y

36. En este caso entre personas y no específicamente entre hombre y mujer.

37. Karol Wojtyła, *La renovación en sus fuentes*, ob. cit., p. 49. La edición original fue impresa en Cracovia en 1972. El término *communio* no tiene un equivalente en polaco, como tampoco existe en otras lenguas eslavas y europeas.

del Hijo. También aquí, como precedentemente en el pasaje sobre la creación, la realidad trinitaria y la realidad antropológica son puestas en relación sin entrar en explicaciones teológicas o antropológicas detalladas. Esto es comprensible si se tiene en cuenta el hecho de que el objetivo del texto es mostrar, en este caso, la intersección y el entramado entre el actuar de Dios y la historia de los hombres, y por tanto entre la Iglesia y el mundo. No obstante, en la conclusión del numeral 24 se encuentran dos afirmaciones antropológicamente relevantes. La primera es que «el hombre... es en la tierra la única creatura que Dios ha querido por sí misma». «Como criatura-fin, y no sólo como criatura medio», comenta Karol Wojtyła³⁸. En el hombre está presente una cierta autoteleología. No porque el hombre sea fin en sí mismo. Si bien el hombre, en cuanto recibe su ser de Otro, está llamado a obedecer a la finalidad que este Otro ha puesto en él, para él el obsequio que encuentra al final en sí mismo no viene a coincidir con la autoafirmación como criterio de conducta y disposición espiritual de fondo. La segunda afirmación explica esta primera contradiciendo una posible errónea interpretación. El hombre «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24). El don de sí es posible y legítimo por el hecho de que existen otras creaturas que, como él, han sido queridas por Dios «*propter seipsas*» y por lo tanto pueden rectamente convertirse en el término de una oferta de sí por parte de otro, además del hecho de que la «entrega de sí» se realiza también en la oferta de sí que el hombre puede hacer a Dios.

Subjetivamente el hecho de que el hombre pueda «encontrarse a sí mismo sólo en la entrega de sí» reafirma su índole comunal. El hombre, no teniendo en su interior la simple y mera identidad consigo mismo, no se encuentra entrando en sí mismo y punto, sino trascendiéndose a sí mismo luego de haber entrado en sí (Agustín).

La *communio*, por otra parte, análogamente a la naturaleza personal del hombre, además de ser un dato es al mismo tiempo una llamada (y por tanto una misión y un destino), y así como existe una personalización del hombre, existe también una comunionalización, una comunión que se va realizando. El hombre «*ad ipsam Dei communionem ut filius vocatur*»; «el hombre es llamado, como hijo, a la unión con Dios» (GS 21).

38. Allí mismo, p. 50.

El cristiano es ya partícipe de aquella comunión divina y esto corrobora todas las formas de comunión de personas en las que el hombre vive, desde la comunión hombre-mujer hasta la comunión social. La misma universalidad cristiana que el creyente experimenta en la comunidad de los cristianos se convierte en factor de relación y de vínculo que se extiende tendencialmente hacia todos los hombres (GS 42). El Concilio afirma que el fundamento de tal comunión universal se encuentra en la reconciliación entre los hombres y Dios operada en la Cruz de Cristo y que a partir de ella se ha creado un movimiento que tiende a restablecer la unidad de todos los hombres en un pueblo nuevo (GS 78). Es un hecho, sin embargo, que el fin de la existencia de este pueblo, compuesto por una familia de pueblos, no es intramundano. La *communio* eclesial tiene un fin que trasciende la historia, si bien permanece presente en dicha historia como un fermento de comunión.

La enseñanza sobre la *communio personarum* la reencontramos grandemente ampliada en el magisterio de Juan Pablo II. De las directrices de dicha ampliación, haremos aquí referencia a dos: la creacional y la trinitaria.

La primera directriz se encuentra expresada en el ciclo de catequesis que Juan Pablo II impartió en sus primeros años de pontificado³⁹, en algunas de sus cartas⁴⁰, y hace referencia a la doctrina de la *imago Dei*. En estos textos el Santo Padre se refiere al dato revelado de que el ser humano fue creado «a imagen» de Dios, a la creación del ser humano como «hombre y mujer» y por tanto a la dimensión sexual de su corporeidad. Esto permite a Juan Pablo II recuperar toda la fenoménica propia de la esfera sexual en el ámbito de la ontología y teología de la persona. El aporte es muy rico y también muy articulado, y aquí nos basta solo con haberlo mencionado⁴¹.

Permaneciendo aún en este primer aspecto, otra contribución consistente la encontramos en la integración del modo en el que tradicionalmente se declinaba la *imago Dei* como ser intelectual, volitivo y autodeterminado (*per se potestativum*). « Imagen y semejanza de

39. Las catequesis se encuentran publicadas en el volumen *Hombre y mujer lo creó: el amor humano en el plano divino*, Cristiandad, Madrid 2000.

40. Véase sobre todo la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 22 de noviembre de 1981; la carta encíclica *Dominum et vivificantem*, 18 de mayo de 1986; y la carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988.

41. Véase Angelo Scola, *Il mistero nuziale*, tomo 1: *Uomo-donna*; tomo 2: *Matrimonio-famiglia*, Roma 1998-2000.

Dios. Esto significa —escribe Juan Pablo II— no solo racionalidad y libertad..., sino además, desde el principio, capacidad de una *relación personal* con Dios, como yo y tú y, por consiguiente, *capacidad de alianza* que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre»⁴².

Ser creado a imagen de Dios significa para el hombre ser una creatura de naturaleza comunal. Este principio es aquí expresado en la línea de la relación dinámica con Dios, mientras en el caso de la hermenéutica personalista de la sexualidad humana era expresado en la línea de la relación consigo mismo en cuanto ser corpóreo-espiritual y en la relación con la mujer en cuanto distinta y connatural al mismo hombre.

La segunda directriz es la trinitaria, y se refiere al hombre en cuanto implicado en el *ordo redemptionis*.

Luego de la comunicación creacional y de la *communio* que en ella se realiza, se da un «nuevo inicio de la comunicación de Dios Uno y Trino en el Espíritu Santo por obra de Jesucristo, Redentor del Hombre y del mundo» (DV 14)⁴³. En el advenimiento del Hijo, su nacimiento en la carne es inscrito en su nacimiento intradivino y así el misterio del hombre es reconducido de modo nuevo e inédito dentro del misterio de Dios⁴⁴. El misterio de Cristo se convierte en «el misterio en que vive cada uno de los hombres desde que Cristo ha nacido»; «en este misterio se halla la fuerza de la humanidad»⁴⁵. Aquí se hace real una nueva cualidad de la comunión y por ende de la comunicación. «Este Hijo, eterno y consustancial con el Padre, que entró en la historia del hombre y del mundo y en cuyo nombre fue enviado el Espíritu Santo que “habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo (véase 1Cor 3,16; 6,19)”⁴⁶, abraza en el supremo misterio de Dios, en el santísimo misterio de Dios, toda la realidad humana de la Iglesia y, mediante la Iglesia, todo el dinamismo del mundo . Esta *communio personarum* ⁴⁷, la cual se revela como la profundidad misma de la Divinidad, como profundidad del Verbo y del Don, ha abrazado a la humanidad y al mundo»⁴⁸.

42. Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, 34 y 12.

43. Allí mismo, 11, 12, 13, 14, 23, 24.

44. Véase Juan Pablo II, *Mensaje Urbi et Orbi*, 25 de diciembre de 1978, 2.

45. Allí mismo, 3.

46. *Lumen gentium*, 4.

47. Allí mismo, 24.

48. Karol Wojtyła, *Signo de contradicción*, ob. cit., pp. 223-224.

La *communio* intradivina «en Cristo» se convierte en el fundamento de una *communio* nueva y antes desconocida entre los hombres. Este abrazo desde lo alto va en dirección de la «perfecta subjetividad de cada uno y, a la vez, del descubrimiento de una nueva, perfecta intersubjetividad de todos»⁴⁹.

4. ETERNIDAD, TIEMPO E HISTORIA

El tiempo es el elemento en el que fluye la existencia concreta del hombre y del cual ella es, por decirlo así, sustanciada. Es imposible esbozar una antropología sin hacer referencia y sin formarse una concepción y una interpretación de la dimensión cronológica. Tampoco una antropología teológica escapa a esta norma ineludible, y para responder a la exigencia planteada por la antropología no podrá contentarse con una pura y simple filosofía del tiempo, sino que deberá buscar también una teología del tiempo y de la historia.

La antropología implícita y explícita del Concilio Vaticano II hace constante referencia a una interpretación teológica del tiempo humano que luego será retomada y desarrollada en el magisterio de Juan Pablo II. Buscaremos aquí exponer dicha reflexión desde algunos textos de su magisterio petrino.

La cuestión del tiempo, antropológicamente relevante, también lo es desde el punto de vista cristiano y cristológico. Puesto que el hombre vive en el tiempo y puesto que el Hijo ha entrado en la dimensión temporal propia de todos los hijos de Adán, el realismo de la comunicación que Dios hace de sí mismo en Jesucristo, y con dicha comunicación toda la economía de la gracia a ella inherente, compromete globalmente el tiempo del hombre, lo significa y resignifica de modo que revela su sentido en el conjunto del plan creacional y redentor. Cuando nos cuestionamos sobre el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y, por ende, sobre la gracia que de Él se difunde hacia toda la historia y hacia todo el género humano, no podemos concebir esta obra mediadora si no es dotando, sin prescindir de la Revelación, de un nexo entre la eternidad de Dios y el tiempo del hombre. Este nexo ha asumido su forma definitiva en el tiempo de Cristo, el cual también aquí se revela y se confirma como Aquel que *tenet medium in omnibus*. La pregunta sobre el tiempo y la eternidad se convierte en la pregunta sobre el significado de la presencia de Jesucristo: «Yo estoy

49. Juan Pablo II, *Catequesis durante la audiencia general*, 16 de diciembre de 1981.

con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). ¿Cómo debe entenderse la contemporaneidad de Jesucristo?⁵⁰.

El tiempo creado, luego del pecado de nuestros primeros padres, es para el hombre el pasar de las generaciones y el transcurrir de la vida que tiene a la muerte como horizonte intramundano. Este tiempo es el tiempo del perpetuarse de la estirpe de Adán mediante la generación de hijos, pero en sí mismo, habiendo perdido el vínculo con la eternidad de Dios y con el origen extrahumano de la cadena de las generaciones, no tiene en realidad un verdadero y propio carácter de historia y representa, por así decir, un intermedio. Solo cuando Dios actúa y vuelve a reanudar los hilos de su interrumpida relación con el hombre, el tiempo asume un talante histórico.

En los textos magisteriales este criterio está constantemente presente. El actuar de Dios *ad extra*, a partir del actuar creacional, representa el supuesto del darse de la historia en general. La historia existe en cuanto el tiempo viene a ser el lugar de la praxis divina puesto por Dios mismo en su designio providencial. Pero el actuar de Dios tiene su culmen y su plenitud en el envío del Hijo, en su vida entre los hombres y con los hombres. Por esto Juan Pablo II señala a Jesucristo «en su misterio divino y humano» cual «fundamento y el centro de la historia», su sentido y meta última⁵¹. Es por medio de Él, Verbo e Imagen del Padre, que «todo se hizo (Jn 1,3; véase Col 1,15). Su Encarnación, culminada en el misterio pascual y en el don del Espíritu, es el eje del tiempo, la hora misteriosa en la cual el Reino de Dios se ha hecho cercano (véase Mc 1,15), más aún, ha puesto sus raíces, como una semilla destinada a convertirse en un gran árbol (véase Mc 4,30-32), en nuestra historia»⁵².

A partir de este modo de entender la historia, como inserción de Dios en el tiempo, se puede y se debe concluir fácilmente que la historia es una sola y es «la historia santa»⁵³. Pero, ¿cómo describir este tiempo que, habiendo encontrado «en Cristo» su centro, no puede ya ser pensado ni como cíclico (una mítica repetición) ni como lineal (un indefinido extenderse hasta el colapso entrópico)?

50. Ver San León Magno, *Tractatus*, 63 (*De passione domini* 12; CCL 138/A, 386): «Todo lo que el Hijo de Dios obró y enseñó para la reconciliación del mundo, no lo conocemos solamente por la historia de sus acciones pasadas, sino que lo sentimos también en la eficacia de lo que Él realiza en el presente».

51. Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, 5.

52. *Lug. cit.*

53. Henri-Irénée Marrou, en su obra *Teología della storia*, Milán 1969, hace justamente una interesante reflexión sobre la «historia santa» como única y auténtica «historia».

« Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer (Gál 4,4). En efecto, *la plenitud de los tiempos se identifica con el misterio de la Encarnación del Verbo*, Hijo consustancial al Padre, y con el misterio de la Redención del mundo»⁵⁴. «En realidad el tiempo — comenta Juan Pablo II en otro pasaje — se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo»⁵⁵. Pero ¿qué es esta eternidad? ¿Debe entenderse en sentido meramente o principalmente metafísico? Según Juan Pablo II esta eternidad indica la realidad misma del ser y de la vida de Dios, y por lo tanto revela algo en relación a su comunicarse al hombre. La eternidad es entonces trans-significada personalísticamente y en los términos del personalismo divino. Así continúa, precisamente, su meditación:

«Gracias a la venida de Dios a la tierra, el tiempo humano, iniciado en la creación, ha alcanzado su plenitud. En efecto, *la plenitud de los tiempos es sólo la eternidad, mejor aún, Aquel que es eterno, es decir Dios. Entrar en la plenitud de los tiempos*” significa, por lo tanto, alcanzar el término del tiempo y salir de sus confines, para encontrar su cumplimiento en la eternidad de Dios»⁵⁶.

La «plenitud de los tiempos» es «Aquel que es eterno». El tiempo es, en efecto, una dimensión que posee un significado introductorio, preliminar, y tiene como fin el encuentro. El Señor «señaló de antemano a cada pueblo sus épocas y sus fronteras, para que ellos busquen a Dios» (Hch 17,26-27). Siempre en esta perspectiva, el tiempo es el signo de la «paciencia» de Dios (2Pe 3,9).

La venida del Hijo en el tiempo ha reabierto así las fronteras mismas del tiempo hacia la morada eterna de la cual el hombre había sido expulsado. Y esto, sea desde el punto de vista de la historia de cada individuo que tiene como su límite temporal la muerte, sea desde el punto de vista de la historia de la humanidad entera que va hacia el “fin del tiempo” y la instauración definitiva del Reino en la eternidad de Dios.

El Hijo asume la posición de centro de la historia en virtud de su nacimiento, muerte y resurrección y por el hecho, manifestado a

54. Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 1.

55. Allí mismo, 9.

56. Lug. cit.

nosotros por la Revelación misma, de que «todo fue creado por medio de Él y para Él» (Col 1,16). En consecuencia, el tiempo tenía su punto de origen en el Hijo Eterno, al igual que todas las realidades creadas. El tiempo estaba desde siempre contenido en la realidad de Dios, en la eternidad de Dios.

En el acto de separación de Dios que el hombre generó con la rebelión a sus preceptos, este orden se turbó, aunque no fue abolido para siempre. El tiempo pierde su sentido en cuanto su límite no abre más hacia la eternidad de Dios y ya no existe ni siquiera una esperanza, un tiempo de espera, hasta que una nueva acción libre de Dios no le devuelva su sentido originario.

Al respecto Juan Pablo II nos ofrece una reflexión sobre la dinámica del pecado que contribuye a proyectar una nueva luz sobre la centralidad de Cristo en la historia, en cuanto «principio y fin», «alfa y omega».

El punto de partida del argumento lo toma de las afirmaciones de Jesús presentes en Mt 19,3ss, donde Él hace referencia a la diferencia entre lo que Moisés había concedido con el libelo de repudio y lo que era «desde el principio» (Gen 2). Juan Pablo II habla de una «prehistoria teológica revelada» en la que «el hombre histórico está... arraigado»⁵⁷. Dicha prehistoria presenta una condición de inocencia originaria que los teólogos han llamado *status naturae integrae*, a la cual le siguió la condición del «hombre histórico» que nosotros conocemos y que se encuentra en el *status naturae lapsae* (y/o *redemptae*). «Las palabras de Cristo, que se refieren al “principio” —escribe el Papa—, nos permiten encontrar en el hombre una continuidad esencial y un vínculo entre estos dos diversos estados o dimensiones del ser humano». «El estado histórico ... en cada uno de los hombres, sin excepción alguna, hunde sus raíces en su propia prehistoria teológica, que es el estado de la inocencia original»⁵⁸. Esto, naturalmente, no significa que aquella prehistoria teológica pueda deducirse de alguna manera de los datos experimentales, ni que la enemistad creada entre el hombre y Dios no permaneciera en toda su gravedad, insoluble para el hombre por sí solo. El hombre con el pecado se convierte en enemigo de Dios y se somete al adversario, pero Dios mismo no lo abandona al no-ser y su ser mantiene un nexo con el estado de gracia en el que había sido puesto «al principio». Su desgracia se puede explicar solo a partir

57. Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó*, ob. cit., p. 74.

58. Allí mismo, pp. 73-74.

de la gracia original que permanece presente en su ser «a imagen».

La obra de Cristo en la redención, reconectándose a este «ser en Él» no totalmente aniquilado de la dimensión creatural humana, reabre el “principio” hacia el “fin”. Es así que Él es el centro de la historia en cuanto la abraza por todas partes. Este abrazo se da en la Cruz, en el ser cargado con toda la irreductibilidad de la enemistad: del pecado. En la Cruz Cristo asume la muerte, que es el final del tiempo de la vida post-lapsaria. En la Cruz está también presente este significado de ascensión del arco entero de la temporalidad.

El designio de «reunir todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, bajo un solo jefe, que es Cristo» «en la plenitud de los tiempos» (Ef 1,10) supone lógicamente un residuo de consistencia ontológica presente en las cosas. De aquí la necesidad de tener presente teológicamente un doble registro. El hombre que ha pecado está perdido, pero no al punto de ya no ser hombre, y el Hijo Unigénito del Padre ha sido enviado a salvar justamente a este hombre, es «*redemptor hominis*», *redemptor huius hominis*.

Existen otros dos pasajes que retomamos esquemáticamente. El primero está centrado en la afirmación de que «en Jesucristo, Verbo Encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios»⁵⁹. El arco entero de la temporalidad humana asumida por el Hijo, desde la concepción en el vientre de una mujer hasta el último respiro de su agonía mortal, recobra el tiempo de la vida del hombre a la santidad y a la eternidad de Dios. Desde un punto de vista objetivo, el tiempo físico, el tiempo cósmico, estuvo desde siempre insertado en la eternidad de Dios, que sostiene todo en el ser, pero el tiempo del hombre, luego del pecado, se había convertido en tiempo de rebelión, de desobediencia, en tiempo de idolatría, tiempo de la muerte irredenta. En Cristo este tiempo es rescatado y se constituye, gracias a la participación en Él, en posibilidad de rescate del tiempo de la vida de todos los hombres. Así llegamos a la segunda observación que Juan Pablo II nos presenta cuando afirma que «Cristo es el Señor del tiempo»⁶⁰. Tampoco su presencia en la historia puede ser relegada al pasado y archivada entre los hechos ya concluidos. «Ante Él se sitúa la historia humana entera: nuestro hoy y el futuro del mundo son iluminados por su presencia. Él es el que vive (Ap 1,18), Aquel que es, que era y que va a venir (Ap 1,4)»⁶¹.

59. Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 10.

60. *Lug. cit.*

61. Juan Pablo II, *Incarnationis mysterium*, 1.

La asunción del tiempo del hombre que se convierte en tiempo de Cristo y el consecuente señorío inédito de Cristo sobre la historia de cada hombre y de todos los hombres funda así un intercambio admirable entre la vida de Dios y la vida del hombre, entre la eternidad de Dios y la temporalidad humana. Ahora el tiempo, cada instante del tiempo del hombre, puede ser habitado por la eternidad de Dios (*kairos*) y el hombre comienza a vivir ya desde ahora en la dimensión de la eternidad de Cristo. El Fin está ya presente en la historia y el creyente vive ya en la «última hora». Más aún, es justamente la presencia del Fin la que hace que el tiempo se transforme en historia. Esta presencia se convierte en misión de convertir el tiempo irredento en el que todavía está inmerso el mundo que no conoce a Cristo en el tiempo redimido en el que vive la Iglesia en constante camino hacia la plenitud.

De aquí el gran interés de la Iglesia católica por la temporalidad pagana, por un lado, y por la historia de la santidad, por el otro. De aquí la concepción católica de la liturgia como santificación del tiempo. De aquí la noción de sacramento como acción puntual de Cristo en el Espíritu en este presente, en este hoy. Todo esto se funda en el nexo de la eternidad con el tiempo establecido por Jesucristo y operante en Él.

5. EL ANTICIPO ECONÓMICO DE LA INCLUSIÓN DEL MYSTERIUM HOMINIS EN EL MYSTERIUM CHRISTI: EL «HOMBRE NUEVO»

a. Estados de vida del cristiano

En la antropología que se deduce del magisterio católico, la vida del hombre es concebida como vocación. Cristo se ha entregado a sí mismo «por todos» y todos están llamados a beneficiarse de su oferta expiatoria, a reconocerlo y a seguirlo.

La llamada (*vocatio*) es llamada a entrar en la Alianza eterna que se ha establecido en su Sangre. La antropología que se deriva de aquí prefigura una existencia en el vínculo de la Alianza que es un vínculo nupcial. El hombre está llamado «en Cristo» a entrar en un pacto nupcial y en un intercambio nupcial con el Señor.

Tal vocación unitiva, que tiene su raíz en la creación «en Cristo», en la asunción redentora de la integralidad de lo humano por parte del Hijo, y su fin en la restauración de todas las cosas «en Él», hasta cuando «todo sea en Él», se especifica en la Iglesia católica y en las Iglesias orientales en los dos estados de vida del cristiano: el virginal-celibatario y el matrimonial. Estos dos estados representan un obsequio a una condición económica del hombre y al mismo tiempo revelan su naturaleza.

El primer estado se define como respuesta a la llamada de Jesús expresada en el *Evangelio de Mateo* 19,11-12. Tiene como finalidad «el Reino de los Cielos», representa en el hoy histórico la condición en la que todos los hombres vivirán «en la resurrección» (significado escatológico) y representa también un seguimiento de Cristo que, como hombre, en su vida terrena vivió en perfecta castidad⁶².

El otro estado, el de la vida conyugal, es una respuesta al mandamiento de Dios de que «el hombre dejará a su padre y a su madre» y obedece a la amistad original establecida por el Creador entre el hombre y la mujer, amistad a la que es confiada la fecundidad de nuevos hijos que acrecienten el pueblo de Dios.

Ambos estados tienen un significado económico, son entendidos en la enseñanza magisterial como complementarios, y la esencia de ambos está dada por la respuesta a la vocación que en cada uno de ellos se cumple en el tiempo de la vida. Solo en María, la Madre de Jesús y la primera redimida, los dos estados se encuentran presentes en una sola persona, en cuanto Ella es al mismo tiempo Virgen y Madre. En toda la cristiandad estos estados se encuentran repartidos en dos porciones del pueblo de Dios y en la comunión eclesial encuentran su ubicación humana y cristiana dentro de aquel nexo y aquella reciprocidad de la que hemos hablado.

La doctrina de los dos estados de vida del cristiano asume, en el magisterio católico, una notable importancia antropológica y está fundada de manera claramente cristológica.

b. Antropología positiva: las múltiples declinaciones

En el magisterio católico expresado en el Concilio Vaticano II y en los pontificados sucesivos (para limitarnos a un período circunscrito),

62. Véase *Lumen gentium*, 43; *Presbyterorum ordinis*, 16; *Perfectae caritatis*, 12.

encontramos una explicitación de la antropología cristológica y teológica fundamental en diversas direcciones. Tal explicitación está motivada por una doble y simultánea referencia a la ontología de la persona humana y a la concreta historicidad de su existencia. La naturaleza y la dignidad del hombre se cumplen o son puestas en riesgo en cada situación y circunstancia histórica y social, y el magisterio eclesial tiene como misión propia también el evidenciar, en las diversas fases y coyunturas históricas, los puntos de actuación y las falsificaciones de la «verdad sobre el hombre». Por lo tanto, se puede encontrar en los textos magisteriales una rica declinación antropológica de las verdades fundamentales sobre el hombre, a tal punto que se podría también escoger metodológicamente partir de dichas verdades para realizar una reconstrucción de una antropología supuesta y sistemática.

En la antropología que se deduce del magisterio católico, la vida del hombre es concebida como vocación. Cristo se ha entregado a sí mismo «por todos» y todos están llamados a beneficiarse de su oferta expiatoria, a reconocerlo y a seguirlo.

Luego del Concilio Vaticano II, y a partir de él, dos son los filones desde los que se puede recoger una abundante cosecha: el que se refiere a la realidad de la unidad del hombre y la mujer (teología del cuerpo, sexualidad, familia, etc.)⁶³, y el que considera al hombre como sujeto de una praxis del trabajo, de una sociedad de hombres, de un contexto cultural determinado, de una actividad política y económica, etc.⁶⁴. Este segundo filón se conoce tradicionalmente con el nombre de doctrina social de la Iglesia, y en ella cada manifestación y cada juicio expresado se califica en virtud de una precisa concepción del hombre y de su vocación. En la enseñanza social de la Iglesia la antropología cristológica se convierte en luz de la inteligencia y fortaleza del juicio sobre todas las realidades mundanas, aunque la Iglesia sea, por su

63. *Gaudium et spes*, 47-52.

64. Allí mismo, 53-90.

naturaleza y por su finalidad ultra-histórica, independiente de toda entidad política, social y cultural, como ya lo hemos recordado.

Esta formulación del juicio sobre las cosas en las que está en juego el hombre, no es solo expresión automática y necesaria de una antropología prefabricada, sino que contribuye también a la maduración y al crecimiento del sujeto cristiano y, de este modo, puede ofrecer asimismo un aporte original a la antropología cristiana no solo en cuanto doctrina, sino también en cuanto subjetividad histórica viviente en acto.

OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

En un espacio tan breve naturalmente no ha sido posible presentar la integridad de conjunto ni las particulares manifestaciones de la antropología teológica contenida en el magisterio de los últimos decenios. Hemos seguido sistemáticamente en particular las líneas guía y los principios de una antropología, pero no hemos entrado en la ejecución de la misma, que en algunos casos el magisterio ha ofrecido, si bien sería conveniente para una comparación global examinar la antropología no sólo en proyecto, sino también en ejecución.

En segundo lugar, no hemos abordado todos los capítulos de la antropología teológica, ni siquiera los hemos mencionado. El rol del pecado y de la conciencia de pecado, tratado expresamente en la exhortación apostólica post-sinodal *Reconciliatio et paenitentia* (2 de diciembre de 1984) y en otros documentos magisteriales, no ha sido explícitamente desarrollado. Lo mismo vale para la dimensión del actuar y, por tanto, para la esfera ética en su conjunto.

La elección de los temas no ha sido naturalmente arbitraria, y aquellos que han sido tratados son los que en el conjunto cumplen una función de premisa y de fundamento. Es, en efecto, parte integrante de la definición de un aspecto, de una dimensión o de una función antropológica el lugar que esta ocupa y en el que se coloca en relación a las demás. Una ubicación sintáctica diversa comporta necesariamente una semántica distinta.

Debemos precisar, en tercer lugar, que existen aspectos relevantes de la antropología católica que, sin estar ausentes de la enseñanza eclesial, tienen sin embargo su lugar propio de implicación y de explicación en las múltiples formas de la experiencia religiosa y en la abundante literatura que de ella procede en un *continuum* bimilenario.

Me refiero en particular al tema de la interioridad, de la conciencia, del espíritu humano en su relación con Dios que está fundada a su vez en la relación de Dios con el hombre. Tampoco esta parte consistente de la antropología cristiana podrá permanecer por mucho tiempo fuera de una consideración común sin que ello comporte una grave pérdida.