

La *imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (primera parte)

Francisco Javier Delgado Cervantes, L.C.

Licenciado en filosofía y doctorando en teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Profesor de antropología en la Universidad Anáhuac de México.

I. Introducción

En un mundo caracterizado por tendencias hacia el individualismo y la fragmentación, la búsqueda de una comprensión profunda y significativa de la naturaleza humana sigue siendo una tarea crucial. La antropología contemporánea a menudo postula la autonomía del individuo como el ámbito primordial o único de su realización. Pero, ¿es esto verdad? ¿no es un reduccionismo que olvida aspectos fundamentales de la existencia humana? En este estudio se explora en profundidad el concepto de la imagen de Dios en el ser humano a la luz de la *Teología del Cuerpo*¹ de San Juan Pablo II. Este enfoque no solamente rescata la dimensión relacional y familiar de la persona, sino que también aporta una perspectiva teológica de gran amplitud y profundidad, arrojando luz sobre la riqueza inherente a la condición humana.

Dentro de la Teología del Cuerpo el tema de la *imago Dei* es un tema transversal que se puede analizar diacrónicamente en los primeros tres ciclos de catequesis que corresponden a la así llamada "antropología adecuada". Esos tres primeros ciclos corresponden con los así llamados estados teológicos del hombre: creación, redención y resurrección. Desde la perspectiva de la *imago Dei*, este esquema nos arroja una visión completa de cómo el hombre "llega a ser" imagen de Dios: primero tenemos la *imago Dei* creada, después la *imago Dei* deformada por el pecado pero restaurada por Cristo y, por último, la *imago Dei* llevada a plenitud y cumplimien-

¹ La fuente original es GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana 2003⁶; para la traducción al español he usado la versión JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2010². Al citar esta obra abreviaré el título de la obra de la siguiente manera: *Hombre y mujer...* A continuación incluiré el número de la Audiencia General según la versión española de Ediciones Cristiandad y, seguido por una coma, el número de párrafo.

to. Ese trabajo diacrónico, por su extensión, se ha dividido en dos partes para su publicación. La primera parte corresponde en este artículo al primer ciclo de catequesis sobre la *imago Dei* creada; dejamos el resto para su posterior publicación.

En esta introducción, se establece primero la relevancia y trascendencia del tema, después se presenta al autor y su obra fundamental, se presenta posteriormente un recorrido histórico que contextualiza el concepto de *imago Dei* en la teología, culminando con el Concilio Vaticano II, donde se inserta la figura de Karol Wojtyła, posteriormente conocido como San Juan Pablo II. Finalmente, se expondrá el método que se ha utilizado para este estudio.

1. Importancia del tema

En el contexto teológico y antropológico actual, la investigación sobre la *imago Dei* en el hombre sigue siendo una imperiosa necesidad. Aunque han transcurrido ya seis décadas desde que las catequesis sobre el amor humano fueron pronunciadas en la Plaza de San Pedro, la crisis de la familia, que se veía crecer en los años posteriores a los acontecimientos de mayo del '68, no ha dejado de profundizarse. Las familias se ven cada vez más fragmentadas, y los individuos, progresivamente aislados. Las corrientes culturales, que en un inicio abogaban por la libertad de la mujer en el ámbito sociopolítico y cultural, han evolucionado hacia una concepción más profunda de libertad, entendida como autoemancipación². La problemática en cuestión no solo persiste, sino que se ha exacerbado. En este contexto, la propuesta antropológica de San Juan Pablo II no queda anticuada, sino que, por el contrario, al buscar los fundamentos antropológicos últimos del ser varón y mujer, señala claramente el punto de partida del camino de solución. No obstante, esta propuesta requiere evidentemente ser estudiada y leída en continuidad con el magisterio posterior a San Juan Pablo II, que es el del Papa Benedicto XVI y el del Papa Francisco, así como los análisis hechos, por ejemplo, por el sínodo de las familias de 2015.

² «Si la Iglesia habla de la naturaleza del ser humano como hombre y mujer y pide que se respete este orden de la creación, no se trata de una metafísica superada. Aquí se trata de hecho de la fe en el Creador y de la escucha del lenguaje de la creación, cuyo desprecio llevaría a una autodestrucción del hombre y por tanto a una destrucción de la misma obra de Dios. Lo que normalmente se expresa y se comprende con el término "gender" se resuelve en definitiva en la autoemancipación del hombre de lo creado y del Creador. El hombre quiere hacerse por sí solo y disponer siempre y exclusivamente por sí solo de todo lo que le atañe. Pero de este modo vive contra la verdad, vive contra el Espíritu Creador» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 22 de diciembre de 2008, AAS 101 (2009) 48-56, 53).

2. Presentación del autor, la obra y el método teológico

El problema antropológico señalado es el que me ha llevado a interesarme por estas catequesis de *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II en cuanto representan una sólida respuesta del magisterio a las incógnitas presentes. Es importante destacar que San Juan Pablo II es una figura sobresaliente en el ámbito de la teología y el pensamiento católico contemporáneo. Su influencia trasciende su papel como Papa, ya que su legado teológico se fundamenta, además de en una vida de santidad, en un profundo compromiso intelectual y pastoral.

Desde sus días como profesor en la Universidad Jaguelónica de Cracovia y más tarde en la Universidad de Lublin, Karol Wojtyła demostró un profundo entendimiento de la filosofía y la teología, estableciendo las bases para su magisterio posterior. Su servicio pastoral, que incluyó su labor como sacerdote entre los jóvenes universitarios de Cracovia y su tiempo como obispo de Cracovia y primado de Polonia, le proporcionó una perspectiva privilegiada sobre los desafíos que enfrentaba la Iglesia y la sociedad en tiempos de profundos cambios ideológicos y políticos. Su propia experiencia personal, habiendo crecido en una Polonia oprimida primero por los nazis y después por los soviéticos, forjó en él un firme compromiso con la defensa de la verdad y la dignidad de la persona humana.

He podido conocer, por decirlo así, desde dentro, los dos sistemas totalitarios que han marcado trágicamente nuestro siglo: el nazismo de una parte, con los horrores de la guerra y de los campos de concentración, y el comunismo, de otra, con su régimen de opresión y de terror. Es fácil comprender mi sensibilidad por la dignidad de toda persona humana y por el respeto de sus derechos, empezando por el derecho a la vida. Es una sensibilidad que se formó en los primeros años de sacerdocio y se ha afianzado con el tiempo. Es fácil entender también mi preocupación por la familia y por la juventud: todo esto ha crecido en mí de forma orgánica gracias a aquellas dramáticas experiencias³.

La *Teología del Cuerpo* es una manifestación concreta de su profundo pensamiento teológico y su dedicación a la defensa de la verdad sobre el ser humano. Es sabido que esta serie de catequesis, Karol Wojtyła las comenzó a redactar en los años posteriores al Concilio Vaticano II, sin llegarlas a publicar. Su cometido era dar continuidad, desde el punto de vista teológico, a sus reflexiones sobre el amor humano en el campo filosófico, como se puede ver en su obra *Amor y responsabilidad*. Desde la perspectiva teológica, Karol

³ JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, BAC, Madrid 1996, 84.

Wojtyła buscó ofrecer una visión integral de la antropología cristiana que integra la importancia de la corporeidad dual de varón y mujer en la comprensión de la imagen de Dios en el ser humano.

Las catequesis de la Teología del Cuerpo son un tratado amplio, compuesto por 6 ciclos de catequesis, que toca temas de antropología teológica muy variados: trata la creación del hombre y el estado de inocencia originaria, el pecado y el estado de naturaleza caída, el misterio de la redención y sus consecuencias en el hombre histórico, el estado del hombre en la resurrección (escatología), y el modo en el que el hombre y la mujer viven todo este misterio en la vocación al matrimonio y en la virginidad por el Reino. El tema de la *imago Dei* es un tema transversal a las catequesis, pero expuesto con mayor claridad en el primer ciclo.

El método teológico de Karol Wojtyła en esta obra surge en el momento su mayor madurez intelectual. Es un enfoque teológico que, arraigado en una sólida base filosófica realista, se adentra de manera fenomenológica a la experiencia humana en el cuerpo sexuado de varón y mujer, aplicando a esta experiencia una hermenéutica bíblica fundamentada en el concepto de don. Señalo primero el *realismo* que corresponde a la formación tomista de Juan Pablo: «el primer capítulo del Génesis ha formado un punto indiscutible de referencia y la base sólida para una metafísica e incluso para una antropología y una ética, según la cual “*ens et bonum convertuntur*”»⁴. Sin embargo, la investigación wojtyliana se traslada del ámbito metafísico/objetivo al ámbito subjetivo de la experiencia humana como lugar teológico. Esto le llevó a interesarse ampliamente por la *fenomenología*, no tanto en el campo del conocimiento en general (Husserl), sino sobre todo en el campo ético-antropológico de la percepción de los valores (Scheler).

Por tanto, el foco de atención de los análisis de la *Teología del Cuerpo* es la experiencia humana y, más específicamente, la experiencia humana sexuada en el cuerpo de varón y mujer. Sin embargo, esta experiencia, para poder ser comprendida teológicamente necesita de una *hermenéutica* adecuada: el contexto de comprensión que Karol Wojtyła aplica a esta realidad de la experiencia humana es la “hermenéutica del don”, lo más característico de su método. Juan Pablo II no hace teología de la experiencia humana *tout court*, sino que, siguiendo un método evangélico (cf. Mt 19,8), pone dicha experiencia a la luz del “principio”, a la luz de las “experiencias originarias”, y a la luz de toda la Revelación: usando *Génesis*, *Efesios*, el *Cantar*, *Tobías*, etc. El “principio” es el misterio del amor de la Trinidad que, además de ser principio es también fin y sentido último de toda la creación. Bajo esta perspectiva, la “hermenéutica

⁴ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 2,5.

del don” es la colocación de la experiencia histórica del varón y la mujer en el contexto más amplio y luminoso del misterio de la creación y del misterio de la redención; a la luz del Gran Misterio escondido en Dios desde toda la eternidad, y que nos ha sido revelado en Cristo (cf. *Ef* 1,9); por lo que dice San Pablo: «yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia». En síntesis: el método de la *Teología del Cuerpo* es un análisis teológico de la experiencia humana en el cuerpo sexuado de varón y mujer a la luz de la hermenéutica del don.

3. Evolución histórica del concepto de *imago Dei*

Uno de los temas centrales de la antropología teológica que cruza transversalmente toda la historia de la teología es la *imago Dei*. El primer capítulo del Génesis se abre con la creación del hombre «a imagen y semejanza» de Dios (*Gn* 1,26) y a partir de este primer dato de la revelación se ha desarrollado una larga historia de reflexión antropológica que busca interpretar el sentido de la *imago*.

El desarrollo histórico de la cuestión es interesantísimo, ya que las interpretaciones⁵ han sido muy variadas desde los inicios del cristianismo. Por ejemplo, se pueden tomar en cuenta las diferencias entre la escuela alejandrina y la escuela antioquena sobre la *imago Dei* en el hombre: para la escuela antioquena, de tradición semítica, la imagen de Dios en el hombre estaba simple y sencillamente en todo el hombre, siguiendo de cerca la composición tricotómica de *1Ts* 5,23 donde San Pablo se refiere al hombre como cuerpo, alma y espíritu, el modelo de esta antropología es Cristo encarnado. Así dirá San Ireneo: «El Verbo, encarnándose, reveló al hombre lo que era ser creado a imagen de Dios»⁶. Por el contrario, para la escuela alejandrina, con una base de pensamiento platónico, que contraponen en el hombre el alma y el cuerpo y presupone una superioridad del alma, la imagen de Dios en el hombre radicaba en el aspecto racional, por el cual el hombre participa del *Logos*. Claro ejemplo es el pensamiento de Filón alejandrino, cuya interpretación del Génesis condiciona de alguna manera el pensamiento de los padres alejandrinos y da a luz una cristología del *Logos* divino. Filón pone en contraposición los dos relatos de la creación, distinguiendo en ellos dos ideas del hombre: el hombre celestial, inmaterial e ideal, creado a imagen y semejanza (*Gn* 1,26); y el hombre plasmado que es terrenal, individual y físico, compuesto de alma y cuerpo y sujeto a la muerte (*Gn* 2,7). Esta interpretación trasciende en los padres alejandrinos, por ejemplo,

⁵ Cf. C. BETSCHART, *L'immagine filiale di Dio, una antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*, Queriniana, Brescia 2022.

⁶ IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, V, 16,2.

principalmente, en Clemente y Orígenes. La escuela alejandrina, de alguna manera, será la que obtenga la preponderancia a nivel teológico en los siguientes siglos del cristianismo. Esto se debe sobre todo a la afinidad con el pensamiento griego que, al ser la base cultural del imperio romano, se consolidó también como base del pensamiento cristiano.

El pensamiento de los padres capadocios, que bebían tanto de la tradición alejandrina, como de la antioquena, desarrollaron el concepto trinitario de persona por el cual se llegó a la comprensión teológica de la diversidad de personas en una única naturaleza divina. De esta manera, surge con fuerza, sobre todo con San Basilio, el concepto de hombre como *zôon koinônikon*⁷, viviente/animal comunional. Sin embargo, esta reflexión teológica del hombre de San Basilio quedó como un *hápax* y la influencia del concepto de persona se limitó a dar luz a la teología trinitaria y también al misterio cristológico, pero que no llegó a trascender y permear con la misma fuerza la antropología teológica posterior.

Posteriormente San Agustín presenta otra interpretación, sosteniendo que dice que el ser humano tiene la imagen del Dios Trino «impresa en la naturaleza inmortal del alma» (*De Trinitate*, XIV, 4.6) en las facultades de *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, por las cuales es *capax Dei*, es decir, capaz de relacionarse con Dios. En esta misma línea, Santo Tomás de Aquino dirá que en el hombre está la imagen de Dios de dos maneras, una según la naturaleza divina y otra según la trinidad de las personas. Esto lo explica diciendo que la naturaleza espiritual del alma humana corresponde a la naturaleza espiritual de Dios y las facultades espirituales corresponde a la trinidad de personas (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5). Respecto al modo en que la imagen de Dios está en el cuerpo del ser humano aclara que «la imagen de Dios solo está en relación con la mente. En relación con las otras partes, solo existirá la semejanza *por vestigio*» (*Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6). Y respecto a la imagen de Dios, específicamente, en el varón y la mujer, explica que en Gn 1,27 se dice que son creados a imagen de Dios «no porque la imagen de Dios se refiera a la distinción de los sexos, sino porque esa imagen es común a los dos sexos, refiriéndose a la mente, en la que no hay distinción de sexo»⁸.

⁷ Este concepto y definición de hombre tiene ya todo lo que después dirá una antropología teológica fundada en el personalismo. En su *Regla*, San Basilio habla sobre la vida en comunidad de los monjes, y utiliza este término para describir la comunión de vida que debe existir entre los miembros de la comunidad monástica.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5.

En conclusión, la *imago Dei* para la casi entera tradición reside en el ser espiritual del hombre y no en su cuerpo, en todo caso el cuerpo solo participa de la *imago Dei* por su unión con el alma espiritual, pero no por sí mismo. No se niega que la *imago Dei* radique en el ser personal del hombre, pero tampoco se afirma, simplemente no se considera porque la reflexión antropológica no había llegado a ese desarrollo⁹. Esta postura se conoce como *imago Dei* por analogía psicológica¹⁰.

En este análisis histórico de interpretaciones de la *imago Dei* es necesario también considerar la influencia del hecho de que Cristo se haya encarnado como un varón. La encarnación de Cristo, el hijo de Dios, con un cuerpo de varón, ha ejercido una influencia significativa en la percepción de esta cuestión según los diversos contextos socioculturales. A este respecto, han surgido diversas posturas. Algunas de ellas han adoptado enfoques androcéntricos, donde la *imago Dei* se ha solo o principalmente en el varón, relegando a la mujer a una posición secundaria o derivada en cuanto a su ser *imago Dei*. También ha habido posturas que incluyen a la mujer en la *imago Dei*, pero solo desde una *analogía psicológica*, de hecho, esta postura ha sido la más difundida en el tradición cristiana. En el último siglo han surgido teorías ginecocéntricas que cuestionan las visiones androcéntricas y promueven posturas de inclusión y reconocimiento de la mujer. En este sentido, se ve necesario salir de la contraposición entre varón y mujer y entrar en un esquema de complementariedad porque queda claro que la *imago Dei* está condenada a una interpretación errónea cuando se contraponen los sexos o si se adopta una *analogía psicológica* que no tome en cuenta la realidad corpórea de la persona humana. Hace falta una visión que corresponde a la altísima vocación de toda persona humana.

El giro en la interpretación de la *imago Dei* en la teología del siglo XX ha sido un desarrollo significativo en la reflexión teológica. Este cambio se ha producido gracias a la influencia de dos corrientes importantes: la reflexión personalista y la opción por una fun-

⁹ Quizás en el desarrollo de este tema sea oportuno considerar la influencia de la definición de persona dada por Boecio. Esa definición, en efecto, ha fundamentado la reflexión sobre el tema de la persona humana, y pienso que encierra el ser personal en una individualidad sustancial que no permite considerar directamente la riqueza de la relacionalidad, dando mayor acento a la individualidad.

¹⁰ Por psicológica se entiende que se refiere al alma humana (*ψυχή*), y no a la psicología en cuanto ciencia moderna. La analogía psicológica de la *imago Dei* hace referencia por tanto a que en el alma humana y específicamente en sus facultades espirituales de inteligencia, voluntad y memoria, está la imagen de Dios. Para Santo Tomás, llevando a madurez el pensamiento agustiniano, el alma en cuanto es una es imagen del único Dios, y en cuanto tiene esta tres facultades es imagen del Dios Trino. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 5.

damentación cristológica de la antropología teológica. La corriente personalista ha subrayado la centralidad de la persona humana como un ser único con una dignidad absoluta, en este contexto, la *imago Dei* se entiende como una característica intrínseca de cada individuo, que refleja su ser *capax Dei* y su llamada a ser *templum Dei*. La opción por una fundamentación cristológica de la antropología teológica ha llevado en cambio a un enfoque que mira la *imago Dei* a la luz de Cristo, «Imagen visible del Dios invisible» (Col 1,15); en este sentido Cristo es *Imago*, mientras que el hombre es *imago*.

Uno de los hitos relevantes en este desarrollo teológico fue el Concilio Vaticano II y la redacción de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, en particular los números 10-22, que establecieron la línea teológica de fundamentación cristológica de la antropología teológica: una antropología que pone la *imago Dei* en relación con la cristología. Este enfoque influyó en la teología del siglo XX y, en este contexto, se gestan las catequesis de Teología del Cuerpo de San Juan Pablo II. La Teología del Cuerpo es, por tanto, una enseñanza profundamente arraigada en el Vaticano II y las reflexiones teológicas posteriores. Representa una teología que se sumerge en un diálogo abierto con la modernidad, sin renunciar a la fe cristiana, sino más bien enriqueciéndola.

La tesis del autor que muestra la aportación de Karol Wojtyła a la reflexión teológica al tema de la *imago Dei*, es la siguiente: «El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»¹¹. Se busca mostrar que la aportación teológica de la Teología del Cuerpo consiste en la introducción de la dimensión interpersonal, abriendo pistas de interpretación e investigación teológica de la así llamada "analogía familiar"¹², desde la perspectiva particular de la *communio personarum*. El propósito es mostrar que esta aportación no excluye la analogía psicológica, sino que es un desarrollo y una profundización de esta. Interesa también mostrar que la diferenciación sexual entre varón y mujer es la base antropológica de la comunión de personas sobre la cual se funda lo que Juan Pablo II denomina significado esponsal del cuerpo. Buscaré también mostrar que la analogía familiar en Juan Pablo II permite una diversidad de perspectivas teológicas como puede ser la analogía filial, la analogía esponsal y la analogía paterna; todas ellas fundadas sobre una analogía más amplia que es la analogía del cuerpo. Por tanto, buscaré

¹¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3.

¹² Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR. «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). *Persona, natura e cultura*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *Donna e uomo. L'humanum nella sua interezza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 80-81.

también específicamente enfatizar el carácter corpóreo de la persona humana y de su experiencia, de manera que quede palpable la realidad de que es en el cuerpo de varón y en el cuerpo de mujer donde la persona humana se manifiesta y realiza en cuanto *imago Dei*.

4. Método y enfoque de estudio

El método de investigación en este estudio es principalmente analítico, focalizado en las catequesis de la *Teología del Cuerpo*. En el proceso de análisis se han identificado y organizado los elementos relacionados con la *imago Dei* que se encuentran dispersos a lo largo de la obra, con el objetivo de llegar a una unidad conceptual correspondiente con el tema elegido. Cualquier síntesis conlleva un componente interpretativo; en este caso, la perspectiva de análisis elegida se ha centrado justamente en la *imago Dei*. Este enfoque ha permitido posteriormente sintetizar las ideas de manera coherente sin distorsionar el pensamiento del autor.

La frase programática que nos permitirá acceder al pensamiento de Karol Wojtyła sobre la *imago Dei* es la siguiente: «El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»¹³. Esta fórmula postula que la *imago Dei* en el hombre no es algo estático, un dato definido del todo desde el inicio, sino que es algo dinámico, algo que “llega a ser”, existe un proceso por el cual el hombre “se convierte” en imagen de Dios. Existe, por tanto, dos momentos clave: la soledad representa el inicio de este proceso y la comunión es el momento culminante. Estos dos momentos de la *imago Dei* pueden analizarse también siguiendo el esquema diacrónico de los tres estados teológicos del hombre: creación, redención y resurrección. Entramos ahora en el análisis de la *imago* en el momento de la creación.

¹³ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3. Con el fin de no caer en contraposiciones desde el inicio, aporto otra frase del Papa que sirve de contrapunto a lo citado en el texto principal de la tesina: «En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios». *Ibid.*, 69,4.

II. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios

Al inicio de las catequesis¹⁴ sobre el “hombre originario”¹⁵ Juan Pablo II presenta a Jesús discutiendo con los fariseos sobre el tema de la indisolubilidad del matrimonio. El Maestro invita a sus interlocutores a ir al Principio para encontrar la respuesta sobre el matrimonio: «Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (*Mt 19,8*). Para Juan Pablo II esta referencia al Principio es metodológica: a la luz de las palabras del Maestro, no es posible conocer la verdad integral del hombre en cuanto varón y mujer sin esta referencia al Principio, al misterio de la creación. Por ello, en su reflexión teológica sobre el matrimonio, recurre como punto de partida al análisis de los dos relatos de creación del *Génesis*.

El primer relato de la Creación (el relato sacerdotal o *elohísta*) dice que «Dios creó al hombre a imagen suya» (*Gn 1,27*). Es interesante ver que el Papa no dedica más que una catequesis a este relato, al que podría haber dedicado mucho más. Se intuye que, por el método teológico que ha elegido, que consiste en poner en relación la Revelación con la experiencia humana, buscará iluminar las verdades teológicas del relato sacerdotal con la experiencia del hombre en el origen que se narra y describe sobre todo en el segundo relato. No le interesa tanto analizar las verdades de fe de *Gn 1* con un método deductivo, sino que prefiere un método inductivo y, más precisamente, fenomenológico-existencial.

Dado que el primer relato no describe la experiencia del hombre en la creación, sino que solo narra lo que Dios hace en los siete días, no es un relato que proporcione directamente un material antropológico que pueda ser analizado desde un punto de vista fenomenológico. Por el contrario, sí es posible acercarse fenomenológicamente al segundo relato, dado que la experiencia del ‘*adam*’ se manifiesta claramente. El segundo relato (el relato *yahvista*), en contraste con el primero, tiene un carácter más subjetivo y se presta por ello a poder entrar en la experiencia humana en el origen con los métodos anteriormente dichos.

Debemos constatar que todo el texto (del capítulo 2), al formular la verdad sobre el hombre, nos maravilla con su peculiar profundidad, distinta de la del primer capítulo del *Génesis*. Se puede

¹⁴ Las catequesis de teología del cuerpo sobre el “hombre originario” son las del primer ciclo, que abarca de la 1 a la 23, y fueron pronunciadas del 5 de septiembre de 1979 al 2 de abril de 1980.

¹⁵ Con esta expresión denomina Karol Wojtyła al hombre en el misterio de la creación, es decir, el hombre de *Génesis 1 y 2*, antes del pecado y de la expulsión del paraíso.

decir que es una profundidad de naturaleza sobre todo subjetiva, y, por lo tanto, en cierto sentido, psicológica. El capítulo segundo del Génesis constituye, en cierto modo, la más antigua descripción registrada de la auto-comprensión del hombre y, junto con el capítulo tercero, es el primer testimonio de la conciencia humana¹⁶.

A través de la experiencia el método wojtyliano accede a la estructura de la persona. Por tanto, el procedimiento que el Papa sigue en estas catequesis sobre el hombre originario es iluminar con la experiencia del hombre, descrita en *Génesis 2*, la realidad indicada en *Génesis 1*: «Creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Gn 1,27*)¹⁷.

En este análisis de la experiencia del hombre originario, Juan Pablo II identifica tres experiencias concretas sobre las que reflexiona detenidamente, son las así llamadas experiencias originarias de soledad, unidad y desnudez. En este capítulo se consideran aquellos aspectos de estas experiencias que permiten llegar a una comprensión de la *imago Dei* en la Teología del Cuerpo.

Antes de entrar en la exposición de cada experiencia presento un breve resumen que sirva a manera de introducción o visión panorámica: la experiencia de *soledad originaria* se relaciona directamente con la dimensión espiritual y trascendente del ser humano; la experiencia de *unidad originaria* con la dimensión personal y relacional de ser para la comunión de personas (*communio personarum*); y la experiencia de *desnudez originaria* se relaciona con el modo de pureza y libertad con que el hombre vive toda esta realidad en el estado de inocencia originaria.

1. Soledad originaria

La soledad del ser humano en el misterio de la creación es la experiencia que tiene el hombre de ser él mismo; es la experiencia de la subjetividad, la experiencia de la interioridad y de la espiritualidad. Por esta dimensión de la subjetividad-espiritualidad, el hombre es *imago Dei*, porque Dios es Espíritu. El objetivo de este apartado es exponer el análisis fenomenológico de esta dimensión¹⁸ en el segundo relato (*Gn 2*).

¹⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 3,1.

¹⁷ El análisis semántico y gramatical de este versículo sobrepasa el alcance de este artículo porque tampoco Juan Pablo II se detiene a hacerlo en la Teología del Cuerpo, para ello remito a otros estudios, por ejemplo: J. GRANADOS, *Teología de la Creación*, Didaskalos, Madrid 2020.

¹⁸ Una premisa interpretativa: lo que en la antropología filosófica tradicional se estudiaba desde una perspectiva metafísica, explicando la naturaleza del hombre por medio del análisis de sus facultades espirituales (inteligencia y volun-

La soledad originaria¹⁹ es esa experiencia por la cual «el hombre creado se encuentra, desde el primer momento de su existencia, frente a Dios como en búsqueda de la propia identidad»²⁰. Esta experiencia revela al hombre su *trascendencia*, es decir, le revela que su naturaleza no corresponde en su totalidad al resto de las creaturas del mundo visible, y se experimenta, así mismo, dotado de *autoconsciencia*, es decir, capaz de preguntarse a sí mismo por el sentido de su existencia, que es la base de la *autodeterminación*, la base para la verdadera libertad. A continuación, se explican más detenidamente estos términos²¹.

a. Autoconsciencia y autoconocimiento

Cuando el hombre es llamado por Dios para poner nombre a los animales de la tierra (Gn 2,19), el hombre experimenta que el conocimiento no es simplemente un almacén de información, como los grandes servidores de *metadatos*; experimenta que el conocer no es archivar el mundo exterior (*fenomenon*) en una especie de mundo interior (*noumenon*). Si esto fuera así, el hombre, después de conocer todo el mundo de los seres creados, tendría una experiencia de plenitud y total cumplimiento, porque su capacidad cognoscitiva estaría saciada. Sin embargo, lo que el hombre experimenta, después de poner nombre a todos los seres de la tierra, es la soledad: «no encontró una ayuda semejante a él» (Gn 2,20). El hombre no está contento no solo en un sentido emocional, sino también existencial, en cuanto que sigue en búsqueda, sigue mirando hacia afuera sin estar contento: las creaturas no le sirven de muro de contención, no encuentra en ellas su propio contenido.

El conocimiento en Wojtyła es, por tanto, no solo la capacidad de comprensión de lo real, sino que es una especie de trampolín

tad), Karol Wojtyła lo estudia desde la perspectiva fenomenológica, partiendo del análisis de las experiencias del sujeto: autoconocimiento y autodeterminación. Estas dos experiencias corresponden efectivamente con las dos facultades espirituales, sin embargo, el cambio de nombre corresponde al énfasis que la perspectiva fenomenológica añade al análisis metafísico.

¹⁹ Es necesario que esta experiencia de la soledad originaria no se confunda con la experiencia histórica de soledad que es una especie de deformación de esta experiencia del origen. Efectivamente la soledad, desde la perspectiva de nuestra condición histórica, es una experiencia con tintes negativos pues, por la ruptura interior causada por el pecado, el hombre es incapaz de estar en paz consigo mismo, sin saber quién es ni cuál es el sentido de su existencia.

²⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,6.

²¹ La explicación se hace a partir del contenido de las catequesis, si bien, para su comprensión ha sido necesario el estudio de otros escritos antropológicos del autor, específicamente *Persona y acción*, en el que analiza fenomenológicamente la realidad subjetiva de la persona.

para el conocimiento de sí mismo. La experiencia de *autoconciencia*, es decir, la experiencia que tiene el hombre del estar aquí actuando, consciente de sí mismo, es lo que tradicionalmente se ha llamado conciencia refleja (*reditio completa*). Esa capacidad, que es la base de la subjetividad, es la que da acceso al hombre al *autoconocimiento*. El autoconocimiento se refiere al valor de la persona que, trascendiendo el mero hecho de la autoconciencia, sabe quién es y quién está llamada a ser. La autoconciencia, por así decirlo es algo fáctico, que afirma el hecho de que el sujeto está ahí. El autoconocimiento, por el contrario, es algo axiológico, que apunta al valor personal. Es un tipo de conocimiento en el que el "yo" es objeto de sí mismo.

El hombre, a partir del conocimiento de todo lo que le rodea en el mundo y a partir de la experiencia de lo que no es él, experimenta la *trascendencia*, que es esa característica «en virtud de la cual el hombre, en cuanto persona, supera al mundo visible»²²; es decir, el hombre es un ser que, estando en el mundo, no se reduce al mundo²³, sino que es superior al mundo y puede afirmar de sí mismo: «no soy solo mundo: no soy solo materia, no soy solo sensaciones, no soy solo vida psíquica». Lo contrario es el inmanentismo que querría decir que el hombre y todo lo que le es propio, se reduce solo a categorías intrahistóricas o materiales, en este sentido, mundanas. El inmanentismo hurta contra la experiencia del hombre en el origen porque, al ser puesto frente a las creaturas en el mundo con la capacidad de conocerlas y darles nombre y, después de haberlas conocido clara y distintamente (lo que significa poseerlas), el hombre se siente solo. Sentirse solo es volverse sobre sí mismo y tomar conciencia de que nada de lo exterior corresponde plenamente a la identidad de sí mismo. Es una experiencia de incompatibilidad existencial, de disconformidad con las creaturas. Esta soledad hace nacer en el hombre una experiencia de carestía y, a partir de ahí, un movimiento de conversión no en el sentido moral de la palabra, sino en el sentido existencial de vuelta hacia el Creador. El hombre se vuelve al Creador en búsqueda de la respuesta a la pregunta sobre sí mismo. Por eso dice Juan Pablo II que el hombre, al sentirse solo, tiene una experiencia de autoconocimiento negativa, es decir, que conoce más bien lo que no es, que lo que es²⁴; se conoce capaz de todo y a la vez se reconoce necesitado de todo. El hombre, mientras conoce el mundo, conoce que no se comprende a sí mismo, que es para sí mismo una *magna quaestio* y,

²² JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,3.

²³ Viene casi natural relacionar estas reflexiones que tienen que ver con el don de la creación, con el don de la redención: *Jn* 17,11-16 «Ellos están en el mundo, [...] pero no son del mundo».

²⁴ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,5.

antes de llegar al don del autoconocimiento, conoce inicialmente su trascendencia, es decir, reconoce en sí mismo –dicho con términos filosóficos– una apertura al infinito y, dicho teológicamente, un deseo existencial del don de Dios; se reconocer *capax Dei* y, a la vez, como diría San Agustín, *indigens Deo*²⁵.

La constatación de que el hombre «está solo» en medio del mundo visible y, en especial, entre los seres vivos tiene un significado negativo en este estudio, en cuanto expresa lo que él «no es». No obstante, la constatación de no poderse identificar esencialmente con el mundo visible de los otros seres vivos (*animalia*) tiene, al mismo tiempo, un aspecto positivo para este estudio primario: aun cuando esta constatación no es todavía una definición completa, constituye, sin embargo, uno de sus elementos²⁶.

La experiencia de trascendencia es por tanto una experiencia axiológica, una experiencia de la persona que le señala su propio valor y que le permite comprender que nada de lo que hay en el mundo le corresponde plenamente y puede saciar su corazón; es una experiencia vocacional, en cuanto se ve llamado desde lo más profundo de su ser a trascender el mundo y no quedarse solo en las dimensiones utilitaristas de la existencia que tocan las capacidades del hacer, poder y tener, pero no tocan la dimensión del ser, que es la dimensión del amar.

Esta experiencia de trascendencia es una “trascendencia encarnada”, es decir, que se funda en la experiencia misma del cuerpo. No es una experiencia solo espiritual, ni tiende tampoco a una espiritualización o desencarnación de la experiencia humana. Trascendencia aquí no tiene nada que ver con perspectivas maniqueas que apunten hacia una liberación del cuerpo o que impliquen rechazo del mundo como si fuera algo que estorbare al autoconocimiento. Por el contrario, la misma experiencia en el cuerpo es el punto de partida para que la persona llegue a comprender su trascendencia y la trascendencia de su propio cuerpo. El hombre experimenta la trascendencia solo en y a través del cuerpo, si bien, a este nivel de análisis, la diferencia sexual no toma aún toda la relevancia significativa que tiene porque justamente el ‘*adam* solitario del origen no comprende aún el sentido de su cuerpo sexuado.

El cuerpo, mediante el cual el hombre participa en el mundo creado visible, lo hace al mismo tiempo consciente de estar «solo». No habría sido capaz de llegar a esa convicción, a la que, en efecto, según leemos, ha llegado (cf. *Gn* 2,20), si su cuerpo no le hubiera ayudado a comprenderlo, mostrando la evidencia. La conciencia

²⁵ AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XII, 1,3.

²⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 5,5.

de la soledad habría podido quebrarse precisamente a causa del mismo cuerpo. El hombre, *'adam*, habría podido, basándose en la experiencia del propio cuerpo, llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes (*animalia*). Y, sin embargo, según leemos, no ha llegado a esa conclusión, por el contrario, ha llegado a la persuasión de estar «solo»²⁷.

La experiencia de la trascendencia afirma por tanto que el hombre no se identifica esencialmente con los *animalia* del mundo visible, sino que, por el contacto con el mundo visible, «el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, de que no puede ser puesto al mismo nivel que ninguna otra especie de seres vivientes sobre la tierra»²⁸.

El conocimiento se presenta, por tanto, como la facultad por la cual el hombre, trascendiendo el mundo y trascendiéndose a sí mismo, es capaz de ponerse «frente a Dios como a la búsqueda de la propia entidad; [...] a la búsqueda de la definición de sí mismo. Un contemporáneo diría: en búsqueda de la propia "identidad"»²⁹. El hecho de que el hombre sea capaz de reconocerse a sí mismo es lo que provoca en sí mismo la pregunta por su propia identidad –¿quién soy yo?– y su vocación –¿quién estoy llamado a ser?– En el hombre histórico, después del pecado mortal, es difícil (*bonum arduum*) para el hombre dar respuesta a estos interrogantes. No vuelan a la par las dos alas de la fe y la razón porque el pecado ciega la capacidad cognoscitiva del hombre a la dimensión del don de Dios. Por el contrario, en el Principio, el hombre participaba en su corazón de «la visión del mismo Creador»³⁰. Esta participación era la clave para dar respuesta a sus interrogantes existenciales.

Por tanto, habiendo visto fenomenológicamente esta estructura personal del autoconocimiento queda ahora la pregunta sobre el objeto de este autoconocimiento, es decir, qué es lo que el hombre conoce de sí mismo, del mundo y de Dios. Como respuesta sintética, que se explica a continuación, para Juan Pablo II el objeto de este autoconocimiento en el misterio de la creación es el amor. El amor de Dios es la clave de interpretación de toda la creación, de toda la existencia.

La palabra «creó» contiene en labios de Cristo la misma verdad que encontramos en el Libro del Génesis. El primer relato de la creación repite varias veces esta palabra, desde Gn 1,1 («en principio creó Dios el cielo y la tierra»), hasta Gn 1,27 («Dios creó al hombre a

²⁷ *Ibid.*, 6,3.

²⁸ *Ibid.*, 5,4.

²⁹ *Ibid.*, 5,5.

³⁰ *Ibid.*, 13,1.

su imagen»). Dios se revela a sí mismo sobre todo como Creador. Cristo se remite a esa revelación fundamental contenida en el libro del Génesis. El concepto de creación tiene allí toda su profundidad, no solamente metafísica, sino también plenamente teológica. Creador es aquél que «llama a la existencia de la nada», y que establece el mundo en la existencia y al hombre en el mundo, *porque Él «es amor» (1Jn 4,8)*. A decir verdad, no encontramos esta palabra amor (Dios es amor) en el relato de la creación; sin embargo, este relato repite a menudo: «Dios vio cuanto había hecho y todo era muy bueno». A través de estas palabras somos llevados a entrever en el amor el motivo divino de la creación, como el manantial del cual ésta brota: *solamente el amor, en efecto, da comienzo al bien y se complace en el bien (cf. 1Cor 13)*. Por eso la creación, como acción de Dios, no solo significa llamar a la existencia de la nada y establecer la existencia del mundo y del hombre en el mundo, sino que significa también, según la primera narración «*beresit bara*», *donación*; una donación fundamental y «radical», es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada³¹.

La creación es, ante todo y por encima de todo, un don de Dios porque Dios es Amor y lo único que hace en sí mismo desde toda la eternidad es amar, es decir, donarse. El misterio mismo del Dios trinitario, del Dios amor, es la única clave de interpretación adecuada de la realidad porque todo viene de esa Fuente y Manantial de Vida. El ser, en su más profundo análisis teológico, y algún día también filosófico, es amor.

El hecho de que Dios presente al hombre todos los seres creados y le dé la capacidad de ponerles nombre, hace que el hombre se sienta y se sepa infinitamente agraciado por su Creador que es, al mismo tiempo, Creador de todas las cosas. El hombre originario recibió todas las creaturas como don proveniente de la mano de Dios y su asombro y maravilla ante tanta bondad y belleza entra en su corazón como el vino en un cáliz vacío, pero consagrado, y hace que ese corazón exclame con total libertad «¿Quién es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que cuides de él? [...] coronándolo de gloria y grandeza; le entregaste las obras de tus manos» (*Sal 8,5-7*).

La experiencia del hombre de ser «cuerpo entre los cuerpos»³² de este mundo, de ser creatura entre las demás creaturas, hace al hombre descubrir en sí mismo el don de su propia creación y descubrir simultáneamente el don del mundo creado que le rodea. La autoconciencia del hombre originario era, por tanto, una profunda comprensión del don de Dios en sí mismo y del don de Dios en todas las cosas. Esta especie de intuición originaria del Amor es a lo

³¹ *Ibid.*, 13,3.

³² *Ibid.*, 6,3.

que San Juan Pablo II llama la *hermenéutica del don* que es la clave de comprensión y de interpretación de toda la creación como obra del Amor de Dios³³. «El amor es el motivo de la creación»³⁴.

Por eso, lejos de la concepción de Dios propia de algunos existencialismos del siglo XX (cf. la filosofía del *dasein* de Martin Heidegger), la creación no consiste solo en establecer algo en la existencia. Por el contrario, «la creación es *donación*; una donación fundamental y “radical”, es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada»³⁵. Más aún, acotando esta frase del Papa, una donación en la que el don surge del Amor, que se sobrepone a la nada y que antecede a la nada. Por ello, el Amor es el principio del Ser.

La autocomprensión del hombre en el misterio de la creación pasa por la comprensión del ser en cuanto creado y donado al hombre. Si no se comprende que toda la creación tiene un carácter de don, que ha sido creada para ser donada al hombre, no se interpreta adecuadamente la creación y mucho menos se comprende adecuadamente quién es el hombre. Es decir, si la existencia de los entes se toma solo como un dato *de facto*, sin una intención específica del Autor de tan admirable portento, se pierde la posibilidad de comprensión e interpretación de lo que, de hecho, no es un dato, sino que es un don³⁶. Toda esta reflexión le permite al Papa establecer un esquema trinitario muy cercano a los esquemas agustinianos, que podría ser el siguiente: Donante (Dios) – don (creación) – destinatario (hombre³⁷).

En el relato de la creación del mundo visible el donar tiene sentido solo respecto al hombre. En toda la obra de la creación, solo de él se puede decir que ha sido agraciado por un don: el mundo visible ha sido creado «para él». El relato bíblico de la creación nos ofrece motivos suficientes para esta comprensión e interpretación: la creación es un don, porque en ella aparece el hombre que, en cuanto «imagen de Dios», es capaz de comprender el sentido mismo del

³³ Cf. *Ibid.*, 13,2.

³⁴ *Ibid.*, 13,3.

³⁵ *Ibid.*, 13,3.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 20,5. El Papa hace referencia al *datum* y *donum* como equivalentes en el misterio de la creación.

³⁷ El significado sponsal del cuerpo, que se estudia en la unidad originaria, es la autocomprensión del hombre no solo en cuanto destinatario o receptor del don de la creación, sino también como don en sí mismo, llamado a donarse y entrar así en la misma dinámica del don. Por tanto, en este esquema el hombre fundamentalmente no es solo destinatario, sino que también es don.

don en la llamada de la nada a la existencia. Y es capaz de responder al Creador con el lenguaje de esta comprensión³⁸.

Sin embargo, siendo cierto que, en el misterio de la creación, el hombre experimenta la creación como don, también es verdad que el hombre no llega a experimentarse a sí mismo plenamente como don porque, como dice la Escritura, no encontró una compañía adecuada, es decir, no encontró alguien con quien compartir el don recibido y, sobre todo, alguien a quien donarse con la misma dinámica del don. Desde este punto se volverá a retomar el discurso al abordar la experiencia de unidad originaria.

Para concluir este apartado: la *imago Dei* en la *autoconciencia* se refiere a la capacidad que Dios da al hombre para comprender el sentido del mundo y de su ser en el mundo como don de Dios, con toda la profundidad de visión que le fue dada en esa inocencia originaria propia del misterio de la creación.

b. Autodeterminación

Así como la autoconciencia es un acercamiento desde un punto de vista fenomenológico a la facultad del conocimiento, la autodeterminación es un acercamiento, también desde la perspectiva de la experiencia, a la *facultad de la voluntad*. La conciencia de la propia identidad y de la propia dignidad apunta hacia la experiencia de *autodeterminación*.

La experiencia fundamental que está a la base de la *autodeterminación* es la experiencia del “yo actúo”³⁹ y, más específicamente, la del “yo quiero”⁴⁰. Es decir, cuando la persona actúa, cuando la persona hace un acto libre, la libertad no es solo ni principalmente un rasgo de la acción humana en cuanto voluntaria, sino que es ante todo una propiedad de la persona que realiza dicha acción y que realizándola se realiza a sí misma en la acción. Por ello, el momento de la autodeterminación es también el momento de la autorrealización porque es en el acto libre cuando y donde la estructura de la persona se actualiza.

³⁸ *Ibid.*, 13,4.

³⁹ «Ser causa significa producir un efecto y mantener su existencia, su devenir y su ser» (K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 82). Por lo tanto, el hombre experimenta que es causa de su actuar, experimenta que «sus acciones son algo que le pertenece, y también, fundamentalmente, como consecuencia de su naturaleza moral, como ámbito de la responsabilidad» (*Ibid.*, 83). El ámbito de la eficacia nos sitúa en los umbrales de la responsabilidad y por tanto en el ámbito de la vida moral por lo cual se puede decir que «el hombre se “crea” a sí mismo en la acción», lo que quiere decir que el hombre en su acción es, al mismo tiempo, creador y “materia prima”; es eficacia y subjetividad, a la vez.

⁴⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 168.

Conviene recordar aquí la distinción entre *actus hominis* y *actus humanus* a la luz del pensamiento de Karol Wojtyła expresado concretamente en *Persona y acción*. Según Wojtyła, cuando el hombre actúa percibimos una estructura de autoconciencia por la cual la persona no solo actúa, sino que es consciente de que actúa y es consciente de sí mismo mientras actúa. La "conciencia de sí" es una realidad presente siempre que el hombre tiene un actuar consciente. Por ello, en el actuar del hombre, en la acción, es en donde el hombre en su totalidad tiene la experiencia total de su ser hombre y de su ser persona en acción. La acción es por tanto un momento especial de conocimiento de la persona; la acción humana libre es el camino privilegiado para descubrir el carácter personal del ser humano. Por ello, una actividad humana solo puede ser considerada acción si es consciente, es decir, si la acción procede del "yo", del núcleo más profundo de la persona. En este apartado se trae a colación la distinción clásica entre *actus humanus* y *actus hominis* y hace ver que el *actus humanus* es siempre voluntario.

Lo que tienen en común ambas expresiones son dos cosas: una, que algo sucede, que algo está en acto, en sentido aristotélico; y otra, que eso que sucede le sucede al hombre, es decir, que hay un *suppositum* común que da unidad esencial a dicho dinamismo y realiza la función de soporte ontológico de la acción. Lo que tienen de distinto, efectivamente, es la eficacia. La eficacia es esa intervención activa del "yo" que actúa con toda su autoconciencia.

Lo que Wojtyła resalta de esta terminología clásica es que da por supuesto el carácter personal del sujeto y es algo que no puede ni debe darse por supuesto, sino que es necesario descubrir y demostrar que el *actus humanus* es también y sobre todo *actus personae*. En este sentido también influyen los matices semánticos de las palabras usadas porque, aunque pueden referirse a la misma realidad, el término *actus humanus* coloca el discurso más a un nivel ontológico de categorías aristotélicas y, por su parte el término "acción" es más fenomenológico que remite más a una filosofía de la conciencia.

La voluntad en cuanto autodeterminación señala el carácter subjetivo de la acción por el cual la persona se percibe a sí misma y se revela como causa y a la vez objeto de su propio actuar. La autodeterminación explica el hecho por el cual el "yo" no es solo causa eficiente de la acción, sino que, a consecuencia de la autoposición, se constituye a sí misma en su mismo objeto.

El momento de la *autodeterminación* está descrito en el segundo relato del Génesis en dos momentos: el primer momento es cuando el hombre recibe el mandato del cultivo y trabajo de la tierra (cf. Gn 2,5), y el otro momento es el mandato de no comer del árbol de

la ciencia de bien y del mal (cf. Gn 2,16-17). El primer momento es la experiencia de responsabilidad sobre el mundo, una responsabilidad *ad extra*, hacia el mundo creado; y el segundo momento se refiere a la responsabilidad sobre sí mismo, una responsabilidad *ad intra*, sobre sí mismo. En *Persona y acción*, Karol Wojtyła, refiriéndose a estos dos aspectos de la acción humana, hablará de «la transitividad y la intransitividad de la acción humana»⁴¹.

La experiencia de *transitividad* aparece en Gn 2,5 cuando el hombre recibe el mandato de cultivar y trabajar la tierra, lo cual tiene un correlativo en el primer relato, cuando Dios dice al hombre: «llenad la tierra y dominadla» (Gn 1,28); el hombre recibe de Dios la misión y función⁴² de salvaguarda del creado. Por esta experiencia el hombre se siente y se sabe responsable del mundo que le rodea. En el jardín del Edén el hombre no está solo como aquel que pone nombre a las cosas de la tierra, como aquel que las conoce y contempla asépticamente, sino que es responsable de que el jardín, plantado por Dios, florezca y de fruto.

El segundo relato alude de manera explícita al trabajo que el hombre desarrolla para cultivar la tierra. El primer medio fundamental para dominar la tierra se encuentra en el hombre mismo. El hombre puede dominar la tierra porque solo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus propias necesidades («hacia subir de la tierra el agua por los canales para regarla»). Y he aquí, este primer esbozo de una actividad específicamente humana parece formar parte de la definición del hombre, tal como ella surge del análisis del texto yahvista. Por consiguiente, se puede afirmar que este esbozo es intrínseco al significado de la soledad originaria y pertenece a esa dimensión de soledad, a través de la cual el hombre, desde el principio, está en el

⁴¹ K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 226.

⁴² Algunos teólogos han dicho que la *imago Dei* radica justamente en esta función de “dominio” del hombre sobre el mundo, es lo que se ha denominado la imagen funcional, basado en la analogía que sostiene que, así como Dios gobierna el mundo, así el hombre está llamado a gobernarlo, a modo de lugarteniente divino. Sería una analogía del actuar humano como imagen del actuar divino. Siendo esto verdad, no es tampoco toda la verdad acerca de la *imago Dei*, sería tomar la parte por el todo. Efectivamente, el texto sagrado se refiere al hombre creado a imagen de Dios y no solo a un aspecto del hombre que participa de la imagen de Dios. La relación causal es más bien a la inversa: dado que el hombre es *imago Dei* su actuar corresponde análogamente al actuar de Dios. La *imago Dei* es condición de posibilidad para que el hombre ejerza sobre el mundo esta función de gobierno o dominio. La *imago Dei* en sentido funcional no puede ser sostenida sin un ser cuya estructura sea capaz de reflexión, discernimiento, libertad y responsabilidad. Para un estudio pormenorizado de esta interpretación funcional de la *imago Dei*, véase el apartado sobre *L'interpretazione funzionale* en C. BETSCHART, *L'immagine filiale di Dio...*, 55-58.

mundo visible como cuerpo entre los cuerpos y descubre el sentido de la propia corporalidad⁴³.

La experiencia de ser cuerpo entre los cuerpos de este mundo, con una capacidad de modificar el mundo con el trabajo de sus manos, hace al hombre consciente del don de la Creación y de su responsabilidad sobre el mundo. La conciencia de que el mundo es don hace al hombre responsable del progreso del mundo según el designio divino. Ya en el momento de la autoconciencia el hombre había comprendido el carácter *donal* del ser; ahora, en el momento de la autodeterminación, asume la responsabilidad que conlleva recibir ese don para cuidarlo y cultivarlo.

La experiencia de la responsabilidad –dice Juan Pablo II– «sería imposible sin una intuición típicamente humana del significado del propio cuerpo»⁴⁴, porque efectivamente la experiencia de la responsabilidad es fruto de la experiencia del valor de las cosas de este mundo y del valor de sí mismo. Sin la experiencia del valor la persona no se siente responsable de su acción; ni siquiera se sentiría llamada a la acción.

Yendo ahora al aspecto de la *intransitividad* de la acción humana por el cual la persona es objeto de su misma acción, se puede ver el aspecto del valor moral de la acción que «tiene su fuente y su fundamento en la conciencia moral. [...] que es el juez que decide sobre el valor moral de la acción, sobre el bien o el mal encerrado en ella»⁴⁵. La capacidad de transformación moral que el hombre tiene de sí mismo aparece claramente delineada cuando el hombre recibe el mandato de Dios que le dice: «De todos los árboles del jardín puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día de que él comieres, ciertamente morirás» (Gn 2,16-17).

Estas palabras pusieron el problema de la muerte en modo condicional: «Cuando tú comieres de él... morirás». El hombre, que había oído estas palabras, debía encontrar la verdad sobre ellas en la misma estructura interior de su propia soledad. En definitiva, dependía de sí mismo, de su decisión y de su libre elección, si con la soledad entraba también en el círculo de la antítesis que le había sido revelada por el Creador, junto al árbol de la ciencia del bien y del mal, y hacía propia la experiencia del morir y de la muerte. Escuchando las palabras de Dios-Yahvé el hombre habría podido

⁴³ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 6,4.

⁴⁴ *Ibid.*, 7,1.

⁴⁵ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 237.

entender que el árbol de la ciencia no solo hundía sus raíces en el «jardín del Edén», sino también en su humanidad⁴⁶.

El árbol de la ciencia del bien y del mal está en el centro del jardín como signo de la conciencia moral que está en el centro del corazón humano y le presenta claramente la división entre el bien y el mal y, por tanto, la opción por la vida o la muerte. Es interesante reflexionar que el mandato de cultivar la tierra es un mandato positivo y, por el contrario, el mandato de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal es una prohibición, un mandato negativo. Esto significa claramente que la voluntad divina en la creación es que el hombre viva y no que el hombre muera. La alternativa entre la vida y la muerte que Dios deja en manos del hombre es de hecho la alternativa entre el bien y el mal de sus propias acciones.

Este vínculo entre bien-vida y mal-muerte, hace que la ética que se sigue de este relato sea una ética realista, una ética que fundamenta la percepción del valor moral no solo en el aspecto emocional del valor, tesis de Max Scheler criticada por Karol Wojtyła en su tesis doctoral de filosofía, ni solo en el aspecto deontológico del valor, tesis que Scheler critica a Kant, sino que se fundamenta en la experiencia de la responsabilidad. La ética para Wojtyła no es solo ni principalmente un hecho de conciencia, sino que es una experiencia. El método de la fenomenología que va directamente al dinamismo de la experiencia y busca colocarse en el interior del sujeto, permite acceder a la experiencia moral y no solo a la conciencia moral⁴⁷. La experiencia moral es algo que la persona percibe en sí mismo cuando actúa, es decir, en el momento de la acción. Sin la acción (*ab actu*) y la experiencia, la conciencia moral carecería de contenido. Mientras actúa, el hombre es autorresponsable. La conciencia es el lugar donde la experiencia se manifiesta e implica al sujeto. El valor se presenta en la conciencia mientras el sujeto actúa y se presenta junto con la jerarquía de los valores y los antivalores; esta jerarquía para Wojtyła se ordena a partir del mismo valor personalista de la acción. El valor es por tanto una experiencia moral y no solo emocional o deontológica, so pena de caer en una emocionalización o racionalización de la conciencia y de la ética⁴⁸.

El valor se presenta a la voluntad a través del conocimiento. Efectivamente, en el momento de la elección, en cuanto orientación de la voluntad a un valor, se presupone el reconocimiento del objeto elegido en la conciencia no solo como algo válido, sino también como algo verdadero; no solo como algo querido, sino

⁴⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 7,3.

⁴⁷ Para la comprensión más profunda de este apartado sugiero la lectura de J.J. PÉREZ-SOBA, *La experiencia moral*, ediciones San Dámaso, Madrid 2002.

⁴⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cap. IV.

también conocido. Con lo cual, la condición de posibilidad para la elección es justamente el conocimiento del valor: la verdad sobre el bien. En la elección del bien verdadero, que se presenta a la conciencia como valioso, la persona se realiza a sí misma. «Como consecuencia de la autodeterminación la acción alcanza y penetra en el sujeto, en el “yo”, que es su objeto primario y principal»⁴⁹. El “yo”, realizando la acción, se realiza. Esta autorrealización es de carácter moral, es decir, respecto al bien verdadero. La moralidad es por tanto el lugar de la verdadera realización de la persona. La persona se realiza y trasciende en orden a la verdad y al bien.

Todo lo dicho anteriormente, permite percibir el vínculo entre la ética y la antropología, más aún, permite fundar la ética en la antropología, la conciencia moral en la experiencia moral. De esta manera, al acercarse al dato revelado de *Génesis* 2 y 3, que expresa –entre otras cosas– la experiencia moral de ‘adam, es posible ver fenomenológicamente la estructura personal de la autodeterminación presente ahí desde el Principio. La opción entre el bien y el mal, la vida y la muerte, que es una experiencia humana, está a la base también de toda la antropología bíblica y forma parte integrante de la *imago Dei* en el hombre en cuanto creatura llamada al bien, llamada a la perfección, llamada en definitiva a la santidad. En el relato de la creación encuentran así fundamento otras palabras de la Escritura que apuntarán justamente a este núcleo de la experiencia moral diciendo: «Sed santos porque Yo soy Santo» (*Lv* 11,44-45) o en labios de Cristo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (*Mt* 5,48).

Presupuesta esta estructura de autodeterminación, la pregunta que queda por resolver es cuál es la plenitud de esta estructura en el misterio de la creación. Es decir, ¿cuál es el objeto de la autodeterminación? ¿qué es lo que el hombre alcanza cuando “se realiza”? Como respuesta sintética, vinculada con la respuesta que se dio acerca del autoconocimiento, es posible decir que el hombre, llamado a participar –a través de la conciencia moral– del dinamismo de la creación en cuanto don del amor de Dios, llega a la plenitud de su propia realización donándose con el mismo amor de Dios, entrando así con toda su voluntad y con toda su persona en el dinamismo mismo del amor divino. La conciencia de la creación como don del amor de Dios, suscita en el corazón del hombre una llamada a responder con amor al amor, con donación al don.

Ahora bien, así como en el autoconocimiento existe un límite propio de este momento de soledad, este límite se torna aún más palpable en el caso de la autodeterminación. Dado que la auto-donación es el culmen de la autodeterminación, el ser humano

⁴⁹ *Ibid.*, 175.

experimenta la necesidad de una “ayuda adecuada”, un *partner* con el cual compartir no solo el don de la creación sino sobre todo el don de sí mismo.

Con lo expuesto en este apartado, es posible llegar a la conclusión de que la espiritualidad del ser humano (sus facultades espirituales: inteligencia y voluntad) afirma una verdad fundamental en la comprensión de la persona humana en cuanto *imago Dei*, que es su ser *capax Dei*. La inteligencia y la voluntad, en cuanto autocomprensión y autodeterminación, permiten al hombre entrar en diálogo de amor con su Creador; le capacitan para ser consciente del don de Dios y acogerlo responsablemente. Aunque San Juan Pablo II también sostiene esta verdad, lo hace más como un punto de partida que como una definición última de lo que es el ser humano. Solo a través del don de sí mismo, el hombre puede responder plenamente al don de Dios, entrando decididamente en la dinámica del Amor eterno.

En este apartado sobre la soledad originaria, se ha considerado la corporeidad del ser humano de manera genérica e inicial, al afirmar que el individuo es un “cuerpo entre los cuerpos”, un ser en el mundo. Sin embargo, no se ha abordado su condición sexuada, su masculinidad y feminidad. Esto pone de manifiesto que el análisis antropológico no ha alcanzado su plenitud. De hecho, ninguna explicación antropológica completa puede omitir, sin proporcionar una debida explicación, un aspecto tan concreto del ser humano como su sexualidad, que, como se verá, no se limita a la corporeidad. Efectivamente, los seres humanos no existen de otra manera que no sea en cuanto varones o mujeres⁵⁰. En el próximo apartado se explorará cómo la sexualidad entra de lleno en la definición de la persona humana en cuanto *imago Dei*.

2. Unidad originaria

Aunque sea posible concebir al hombre como solitario frente a Dios, sin embargo, Dios mismo lo sacó de esa «soledad» cuando dijo: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Gn 2,18). Así, pues, la duplicidad varón-mujer propia de la constitución misma de la humanidad y la unidad de

⁵⁰ Actualmente existe una hipótesis antropológica que proyecta utópicamente seres humanos neutros, ni masculinos, ni femeninos. No entro en materia, aunque, si bien la ideología de género y la ideología *cyborg* no se afronten directamente en la Teología del Cuerpo, sí que se ofrecen los fundamentos para afirmar la diversidad y la complementariedad de los sexos como base de la estructura familiar y social, así como la igual dignidad de todo ser humano, varón y mujer.

los dos que se basa en ella, permanecen «desde el principio», esto es, desde su misma profundidad ontológica, como obra de Dios⁵¹.

La unidad originaria, que es el prototipo de la comunión de personas entre varón y mujer, la constituye una «doble soledad»⁵² del hombre y la mujer respectivamente. Como se ha visto anteriormente, la soledad originaria es una llamada a salir de sí mismos en búsqueda de una “ayuda adecuada”. Esta ayuda adecuada no es algo que el ‘adam solitario sea capaz de proveer para sí mismo con su ingenio o con su fuerza, sino que es, por el contrario, el don de Dios que corona la obra de la creación. Es el don de los dones porque, si ya con toda la creación el hombre era sumamente agraciado, cuando recibe de Dios un ser semejante a sí mismo con el que puede compartir el don y al cual puede donarse, entonces el don es completo porque es don compartido y don recíproco.

Las palabras del libro del Génesis: «no está bien que el hombre esté solo» (2,18) son casi un prelude al relato de la creación de la mujer. Junto a este relato el sentido de la soledad originaria entra a formar parte del significado de la unidad originaria, cuyo punto-clave parecen ser las palabras del Gn 2,24 a las que se remite Cristo en su diálogo con los fariseos: «El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a la mujer y los dos serán una sola carne» (Mt 19,5)⁵³.

La *unidad originaria* culmina la autocomprensión del hombre que se descubre, en cuanto varón y mujer, llamado al recíproco don de sí. «El conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la femineidad, que son dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo –como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se complementan recíprocamente–, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y autodeterminación, y, al mismo tiempo, como *dos conciencias complementarias del significado del cuerpo*»⁵⁴. Masculinidad y femineidad son por tanto una llamada a la mutua complementariedad y un camino privilegiado para la comunión de personas.

El sopor del ‘adam solitario es signo de una nueva creación del hombre en cuanto varón y mujer. Este sopor hace patente el hecho de que, en esta nueva creación, el hombre no hace nada, sino que Dios es el protagonista⁵⁵. Efectivamente es Dios quien crea a la mu-

⁵¹ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 76,5-6.

⁵² *Ibid.*, 9,2.

⁵³ *Ibid.*, 8,1.

⁵⁴ *Ibid.*, 10,1.

⁵⁵ En la nota 3 de la catequesis 8 el Papa explica que en el Pentateuco el sueño profundo, llamado *tardemah* indica un momento de pasividad de la acción humana y, por tanto, relevancia y prioridad de la acción divina.

jer y se la presenta al hombre como don que viene a sacarle de su soledad.

El hombre (*'adam*) cae en aquel «sopor» para despertarse «varón» y «mujer». En efecto, por primera vez en Gn 2,23 nos encontramos con la distinción *'ish* - *'ishshah*. Quizá, por tanto, la *analogía del sueño* indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto una específica vuelta al no-ser (el sueño tiene en sí un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento que antecede a la creación, para que desde él, por la iniciativa creadora de Dios, el «hombre» solitario pueda volver a emerger en su doble unidad de varón y mujer⁵⁶.

La *unidad originaria* presupone la diversidad de los sexos⁵⁷. El cuerpo humano es por naturaleza masculino y femenino, si bien, «la corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente»⁵⁸: la sexualidad no se reduce solo al ámbito de la corporeidad, como si fuese un accidente propio del cuerpo, sino que pertenece al ámbito de la persona, es decir, «pertenece a la estructura del sujeto personal»⁵⁹. Masculinidad y feminidad son «dos modos de “ser cuerpo” del mismo ser humano, creado a “imagen de Dios”»⁶⁰.

Con la creación del “otro yo” «el círculo de la soledad del hombre-persona se rompe»⁶¹ y surge en el corazón del hombre la experiencia originaria del gozo: «el gozo por el otro ser humano, por el segundo “yo”»⁶². Cuando el varón recibe a la mujer, su expresión «esta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (Gn 2,23.) «es el “canto nupcial” del primer hombre»⁶³. El hombre-varón exulta al percibir la presencia de la amada. En esta sencilla definición de mujer como amada (todo en este dinamismo es recíproco y, por tanto, el varón a su vez es el amado) se encierra toda la participación de la visión de Dios sobre la creación. El hombre percibe la presencia de un “tú” con el cual, ahora sí, puede entrar en comunión según la lógica del don recíproco, según la lógica de la creación. En este sentido, la mujer es percibida y aceptada

⁵⁶ *Ibid.*, 7,3.

⁵⁷ Esta experiencia de unidad en la diversidad sería imposible en un mundo solo masculino o femenino o en un mundo de robots o de hipotéticos *cyborgs* asexuados.

⁵⁸ *Ibid.*, 8,2.

⁵⁹ *Ibid.*, 8,2.

⁶⁰ *Ibid.*, 8,2.

⁶¹ *Ibid.*, 8,3.

⁶² *Ibid.*, 8,4.

⁶³ *Ibid.*, 8, nota 4.

por el varón (y viceversa) como ayuda adecuada, como un don correspondiente.

Karol Wojtyła no es de los personalistas dialógicos que piensan que el "yo" se constituye por medio del "tú"⁶⁴. Ontológicamente tanto el "tú" como el "yo" preceden a la relación interpersonal que se establece gracias al ser que les ha sido dado.

El momento "yo-tú" es el momento del encuentro. Tiene una gran «importancia para alcanzar una más plena experiencia de sí mismo, del propio "yo"; en un cierto sentido para su verificabilidad "a la luz del otro yo"»⁶⁵. El encuentro con el "otro yo", el "tú", actúa como un momento de objetivación del "yo". El "tú" hace salir al "yo" de sí mismo, resultando en una especie de verificación de la identidad del "yo". El "otro" requiere que el "yo" lo trate como un "tú"; le exige un acto de autoconciencia de su más profunda identidad, que es ser don.

Por esto, la Teología del Cuerpo no se reduce a la filosofía del encuentro. El encuentro es una categoría inicial que apunta a la relación "yo-tú". La plenitud está en la dimensión del don recíproco que trasciende el encuentro y lo lleva a su culmen. En este sentido, el "tú" se convierte en la oportunidad de perfeccionamiento del "yo"; una llamada recíproca a salir de sí mismo donándose y, por tanto, afirmándose plenamente como don donado.

El "tú" es otro "yo" distinto a mí. Pensando y diciendo "tú", yo expreso a la vez una relación que de algún modo se proyecta fuera de mí, pero que al mismo tiempo retorna también a mí. El "tú" no es solo la expresión de una separación, sino también la expresión de una unidad⁶⁶.

La relación "yo-tú" que madura en el don recíproco genera una unidad intencional entre los sujetos que es el "nosotros". El "nosotros" «remite no solo a muchos sujetos, a muchos "yo" humanos, sino que muestra también la peculiar subjetividad de esta multiplicidad. Es en esto que el nosotros se diferencia del "ellos"»⁶⁷. Los sujetos personales que constituyen el "nosotros" «no dejan de ser un "yo" y un "tú". Y no cesan tampoco de permanecer en una relación interpersonal "yo-tú"; es más, esta relación, a su modo, alcanza a la relación "nosotros" y se enriquece a través de ella»⁶⁸. El "nosotros"

⁶⁴ La metafísica de Wojtyła es claramente realista con una sólida base aristotélico tomista, si bien revisada, sobre todo en su antropología, por la fenomenología.

⁶⁵ K. WOJTYŁA. «Persona: sujeto y comunidad», en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2005⁴, 83.

⁶⁶ *Ibid.*, 81.

⁶⁷ *Ibid.*, 91.

⁶⁸ *Ibid.*, 92.

apunta justamente a la unión intencional de las personas, al sentido de comunidad.

San Juan Pablo II adopta del Concilio Vaticano II⁶⁹ un término-concepto que indica más precisa y profundamente esta experiencia de unidad originaria: *communio personarum*. El Papa explica: «podría usarse también aquí el término “comunidad”, si no fuera genérico y no tuviera significados tan numerosos. “*Communio*” dice más y con mayor precisión, ya que indica precisamente aquella ayuda que deriva en cierto sentido del hecho mismo de existir como persona “junto” a una persona. En el relato bíblico este hecho se convierte, *eo ipso* –por sí mismo– en existencia de la persona “para” la persona»⁷⁰. El camino de la *communio* se desarrolla desde el “estar con” o el “estar junto a” hacia y hasta el “ser para”. En la entrega de sí mismo como don, la persona se realiza plenamente⁷¹: la autoteleología de la persona es donarse a sí mismo y recibir al otro como don.

Desde un principio el hombre-persona ha sido también creado y llamado a la comunidad: Dios no creó al hombre en solitario, sino que desde el principio “los creó varón y mujer” (*Gn* 1,27), de modo que su unión constituye la forma primitiva de la comunión de personas⁷².

En el misterio de la creación el “tú” que hace salir al “yo” del varón de su soledad es la mujer. La mujer es para el varón un “tú” que es diverso a él y que, por su feminidad, le pone *en salida*, le descentra de sí mismo. La mujer, siendo diferente al varón, no es una negación del varón, sino una llamada a su afirmación en cuanto don. Por eso la sexualidad es el signo perenne en el cuerpo de la vocación al amor: la llamada a hacerse don y acoger el don del otro.

La unidad originaria se manifiesta y realiza en la realidad del acto conyugal (“*una caro*” *Gn* 2,24). El encuentro “yo-tú”, en este caso preciso, es el encuentro entre un varón y una mujer. La afirmación «esta sí que es carne de mi carne» (*Gn* 2,23), precede justamente la conclusión a la que llega el autor inspirado diciendo: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne» (*Gn* 2,24). Sin la diversidad en el cuerpo no sería posible el don recíproco en el cuerpo.

⁶⁹ La cita que toma es la siguiente: «Pero Dios no creó al hombre solo: en efecto, desde el principio los creó hombre y mujer (*Gn* 1,27). Esta asociación constituye la primera forma de comunión entre personas» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 12).

⁷⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,2.

⁷¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 24

⁷² K. WOJTYLA. *La renovación en sus fuentes Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982, 91.

Esa unidad que se realiza a través del cuerpo, indica desde el principio no solo el "cuerpo", sino también la comunión "encarnada" de las personas –*communio personarum*– y exige esta comunión desde el principio. La masculinidad y la feminidad expresan el doble aspecto de la constitución somática del hombre. E indican, además, a través de las mismas palabras de Gn 2,23, la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo⁷³.

En este sentido, el cuerpo humano y, de manera especial, la sexualidad humana, más que ser una participación en el mundo material o algo que identifique al hombre con el resto de los animales, es, por el contrario, *imago Dei*. El cuerpo humano sexuado es presencia en el mundo de la realidad divina, presencia en el mundo del misterio de Dios amor, lugar de manifestación del don divino. «Esto es el cuerpo: testigo de la creación como un don fundamental y, por lo tanto, testigo del Amor como un manantial del que ha nacido este mismo donar»⁷⁴.

El sexo, en este contexto, constituye el «signo originario de una donación que lleva al hombre varón y mujer a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de modo originario»⁷⁵; es el signo de la vocación originaria del hombre de "ser para" el otro⁷⁶. El cuerpo humano y su sexualidad no son meramente aspectos biológicos o animales, sino que tienen un profundo significado personal, espiritual y teológico. San Juan Pablo II se refiere a esto como el "significado esponsal del cuerpo". Este significado esponsal está estrechamente relacionada con la *hermenéutica del don*, que capacita al ser humano para entrar en la dimensión de la sacramentalidad, en la visión divina del cuerpo y de toda la realidad. El cuerpo sexuado de varón y mujer es la plena manifestación de la sacramentalidad en la creación. «Efectivamente, el cuerpo, y solamente éste, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino»⁷⁷. El cuerpo humano ha sido creado para ser signo del misterio escondido en Dios desde la eternidad.

El sacramento del mundo, y el sacramento del hombre en el mundo, proviene de la fuente divina de la santidad, y al mismo tiempo es instituido para la santidad. La inocencia originaria, vinculada a la experiencia del significado esponsal del cuerpo, es la misma santidad que permite al hombre expresarse profundamente con el propio cuerpo, y esto precisamente mediante el «don sincero» de sí mismo. La conciencia del don condiciona, en este caso, «el sacra-

⁷³ Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,5.

⁷⁴ *Ibid.*, 14,4.

⁷⁵ *Ibid.*, 14,4.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, 16.

⁷⁷ *Ibid.*, 97,6.

mento del cuerpo»: el hombre se siente, en su cuerpo, de varón o de mujer, sujeto de santidad⁷⁸.

El último aspecto que aborda Juan Pablo II respecto a la *unidad originaria* es el del significado generador del cuerpo. Este aspecto podría considerarse una conclusión natural de todo lo dicho, ya que se hace evidente que, cuando el ser humano entra en la dinámica del Amor, lo que engendra es vida. El don de Dios en la creación es la vida y, por tanto, al participar en la dimensión del don, la unión entre varón y mujer es fecunda. En efecto, el misterio de la Creación se renueva en cada generación humana. «El relato de la generación de Set subraya este aspecto: “Adán tenía ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen, según su semejanza” (Gn 5,3). Dado que Adán y Eva eran imagen de Dios, Set hereda de los padres esta semejanza para transmitirla a los otros»⁷⁹. Cada generación humana reproduce la *imago Dei*⁸⁰.

Recojo ahora algunas conclusiones de lo dicho sobre la unidad originaria a manera de conclusión y vínculo con el tema del que se ha partido que es el de la *imago Dei*.

- En la soledad originaria el *'adam* solitario estaba en una situación incompleta: sin saber plenamente quién es (falta de una plena autocomprensión) y sin conocer plenamente su vocación al amor (incapacidad para una plena autodeterminación). Esta situación pone al hombre frente a Dios en búsqueda del significado de la propia existencia.
- El don de la mujer para el varón y del varón para la mujer abre el camino a la plena comprensión de la *imago Dei* en el hombre, que se realiza en la comunión de personas a través del don de sí. Esta realidad es fuente de gozo para el ser humano.
- La comunión de personas que se realiza entre varón y mujer expresa sacramentalmente la vocación de todo hombre⁸¹ a la sponsalidad, vocación inscrita en su corazón como un

⁷⁸ *Ibid.*, 19,5.

⁷⁹ *Ibid.*, 21, nota 3.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 21,6.

⁸¹ Por la misma masculinidad del varón y feminidad de la mujer es evidente que el matrimonio tiene un valor fundamental, universal y ordinario, mientras que la vida consagrada tiene un valor sobrenatural, particular y excepcional. Esto lo explica Juan Pablo II en las catequesis del celibato por el Reino de los Cielos. De manera que la sponsalidad no se identifica con la conyugalidad porque la persona humana que recibe la llamada sobrenatural para el celibato por el Reino recibe el carisma para poder vivir ya en esta vida su masculinidad el varón y su feminidad la mujer a la luz del misterio de Cristo esposo y la Iglesia esposa.

deseo de unión con el amado o con la amada, denominado significado esponsal del cuerpo.

- Del significado esponsal del cuerpo se sigue naturalmente una vitalidad propia de la creación como acto de amor que desemboca en la descendencia como una bendición: el amor es fecundo.

Si se dan por sentadas estas conclusiones y se ha dicho que la *imago Dei* está en el hombre plenamente reflejada en el momento de la comunión, eso requiere que la imagen de Dios se refiera efectivamente a una comunión de personas divinas. Efectivamente, «la función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, la de reproducir el propio prototipo»⁸²; por ello el hombre representa más adecuadamente la imagen del Dios-Trinidad en quien creemos y que se nos ha sido revelada por Jesucristo, «no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»⁸³.

III. Conclusión

En la filosofía clásica, desde Platón hasta Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, los pensadores trataron de comprender la naturaleza de Dios como la causa primera y última de todas las cosas. Para Platón, existía un Bien supremo y trascendente que daba el ser y la bondad a todas las cosas. Aristóteles concebía a Dios como el “motor inmóvil”, causa de todas las causas, acto puro. En ambas visiones, Dios permanece como una realidad trascendente e impersonal, alejada de una interacción directa con el ser humano.

En contraste, la revelación judeocristiana introduce una comprensión diferente de Dios: un Dios personal, que no solo crea el mundo, sino que también busca al hombre, le sale al encuentro y quiere establecer una relación de Alianza con él. Al presentarse Dios como Persona, lleva paulatinamente a la plenitud de la Revelación de la Trinidad, una comunión de personas en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo coexisten en una relación de amor perfecta y eterna de la que proviene toda la creación y específicamente el hombre.

Es contradictorio considerar a la persona como sujeto único, el concepto de persona es un concepto relacional, como diría el doctor angélico: «personae sunt ipsae relationes subsistentes»⁸⁴. Por

⁸² *Ibid.*, 9,3.

⁸³ *Ibid.*, 9,3.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 40, a. 2, co.; *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 2, co: «plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae».

ello, el hombre «es desde el “principio”, no solamente imagen, en la cual se refleja la soledad de una persona que rige el mundo. Sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de personas»⁸⁵. Considerar que Dios es Persona permite ver a Dios en cuanto comunión de personas. Dios no es *una* persona, sino una comunión de personas.

La revelación presenta el misterio del Dios-Amor que es total apertura al otro, total donación y receptividad. En este movimiento de *total donación* se ve al Padre frente al Hijo⁸⁶, y en este movimiento de *total receptividad* del don del otro se ve al Hijo correspondiendo al don del Padre⁸⁷, de manera que, como bien escribió San Agustín: «ves la Trinidad si ves el amor»⁸⁸. Viendo al Amante y al Amado, se ve el Amor, se ve la Trinidad. Por ello, considerar que Dios es Persona es considerar que Dios es Trinidad y que Dios es Amor.

En la encíclica *Mulieris dignitatem*, el Santo Padre dice que: «cada hombre es imagen de Dios como criatura racional y libre, capaz de conocerlo y amarlo»⁸⁹. En efecto, la *imago Dei* para la casi entera tradición teológica radicaba en el ser espiritual del hombre, es decir en su ser racional y libre. Sin embargo, el Papa afirma también que «el hombre no puede existir “solo” (cf. Gn 2,18); puede existir solamente como “unidad de los dos” y, por consiguiente, en relación con otra persona humana. [...] Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación con el otro “yo”»⁹⁰. Esta perspectiva teológica no es una postura que se contraponga a la tradición, sino un avance: no niega que la *imago Dei* en el hombre radique en su espiritualidad, sino que enfatiza que esta espiritualidad es *para* la relación entre personas, *para* la comunión; es decir, la espiritualidad es condición de posibilidad y fundamento para que el hombre entre en comunión de personas, que es el motivo por el cual fue creado como persona. De manera que la comunión originaria entre varón y mujer es un «preludio de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»⁹¹. Es un preludio en cuanto que, al inicio de la Sagrada Escritura aparecen el varón y la mujer, en comunión de personas, como signo sacramental del Dios trinitario que Jesucristo revela en la plenitud de

⁸⁵ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 9,3.

⁸⁶ «El Padre ama al Hijo y ha entregado todas las cosas en su mano» (Jn 3,35).

⁸⁷ «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti...» (Jn 17,1).

⁸⁸ AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

⁸⁹ JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

los tiempos. Revela que el Dios de Israel, único y verdadero, es una comunión de tres personas: unidad en la Trinidad, unidad en la comunión, unidad en el amor.

Una nota final sobre las vocaciones al amor: en este ciclo en el que se analizan los tres primeros capítulos del *Génesis* no se trata el tema de la vocación al matrimonio y de la virginidad consagrada. Es un tema que aparece solo a partir del hombre histórico y que se esclarece en el escatológico. Efectivamente en el hombre histórico la vocación natural y universal es la del matrimonio, mientras que la virginidad es una vocación especial y particular que requiere un llamado y un carisma sobrenatural. En el hombre escatológico, por el contrario, la virginidad será la vocación universal por la que Dios será todo en todos.

La pregunta interesante, que se deja sin respuesta porque conlleva una investigación más profunda y trabajo de hipótesis teológicas que Juan Pablo II no considera en las catequesis, es la siguiente: si bien el matrimonio se ve claramente delineado como sacramento primordial y la unidad originaria parece que apunta únicamente a ese tipo de unión que es el matrimonio, ¿se prefigura de alguna manera la virginidad por el Reino? ¿Hay algún indicio que señale que la unidad se puede realizar como plenitud del hombre y la mujer fuera del matrimonio, del *una caro*?

Finalmente queda trazar una conexión que enlace este artículo con el próximo. Este primer artículo sobre la *imago Dei* del hombre creado, refleja el momento antropológico del Principio que es solo el comienzo de definición de esta imagen. El pecado, que rompe la relación del hombre con Dios y con su prójimo, rompe la unidad originaria y deforma directamente la *imago*. En este momento crítico de la humanidad, Jesucristo entra en la historia y se manifiesta como el redentor del hombre. El próximo artículo se adentrará en cómo el pecado deforma esta *imago Dei* y, posteriormente, cómo Cristo, la *Imago Dei* por excelencia, es la fuente, el medio y el fin por el cual se produce la restauración de la imagen divina en el hombre. Por último, se estudiará el modo en el que la *imago Dei* alcanza su máxima plenitud y realización en el *escaton*.

A pesar de la perfección original en la creación de Dios, el hombre libremente rechazó el plan amoroso de Dios. Sin embargo, la fidelidad de Dios transforma ese plan amoroso en un plan misericordioso que vuelve a dar al hombre la posibilidad de reencontrar su identidad en el amor de Cristo y ponerse nuevamente en camino hacia la casa del Padre.