

# La *imago Dei* deformada y restaurada<sup>1</sup>

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.

En un primer artículo sobre la *imago Dei*, en el contexto de la Teología del Cuerpo de Juan Pablo II<sup>2</sup>, se ha visto que la *imago Dei* creada tiene su fundamento en el ser personal del hombre que, en cuanto varón y mujer, es llamado a la comunión de personas. La *imago Dei* en el hombre originario era una realidad luminosa, plena, potente. El hombre se encontraba en plena armonía con Dios, con el mundo y con los demás, consciente y responsable de sí mismo, correspondiendo al Amor con amor. Sin embargo, después del pecado, en el estado actual de "hombre histórico"<sup>3</sup>, la realidad antropológica se presenta de manera confusa y compleja. La pregunta es ¿qué pasa con la *imago Dei* tras el pecado? O, dicho de otra forma, ¿qué sucede tras el pecado con esa llamada a la comunión de personas?

En este segundo artículo se afronta, en las dos primeras secciones, esta situación histórica del hombre. En primer lugar, se considera cómo la *imago Dei* es deformada por el pecado y qué consecuencias tienen el pecado en el modo como el hombre vive su estructura personal. En segundo lugar, se afronta el modo en que la redención de Jesucristo actúa sobre esta realidad caída restaurando la *imago Dei* y poniéndola en camino hacia la plenitud del *eschaton*.

<sup>1</sup> Como verbos portantes de este apartado se ha elegido deformar y restaurar. Son dos verbos que pueden aplicarse bien a la palabra imagen. Se puede decir que una imagen es deformada cuando una imagen ha dejado su forma original para venir a menos. Después de que una imagen ha sido deformada, es posible restaurarla o reformarla para devolverla a su estado original o para mejorarla de alguna manera. En las obras de arte es más usado el término restauración que reforma; la reforma se aplica más en las instituciones o en los proyectos, tiene un uso más pragmático. El verbo "rehacer" viene excluido como opción porque implica hacer algo nuevamente desde cero o desde su punto inicial y esto no es lo que sucede con la redención de Jesucristo respecto de la *imago Dei*. En el caso de una teología luterana radical los verbos usados serían, por el contrario, destruir y rehacer. Con lo cual, no es indiferente desde el punto de vista teológico la elección de los verbos.

<sup>2</sup> Cf. F.J. DELGADO CERVANTES, «La *imago Dei* en el hombre en cuanto varón y mujer (primera parte)», *Ecclesia. Revista de cultura católica* 38 (2024), 105-137.

<sup>3</sup> Las catequesis de teología del cuerpo de "hombre histórico" son las del segundo ciclo, que abarca de la 24 a la 63 y fueron pronunciadas del 16 de abril de 1980 al 6 de mayo de 1981, la semana anterior al atentado del 13 de mayo.

Por último, se presenta lo que sería la *imago Dei* llevada a su plenitud y cumplimiento, más allá de la historicidad.

## I. La *imago Dei* deformada

Antes de entrar en la deformación de la *imago Dei*, es importante apuntar a la causa de esta: el pecado. Es importante definir el pecado porque la definición expresa la esencia de las cosas y tiene relación directa con la causa de esta misma. Al respecto del pecado existen diversos reduccionismos racionalistas, naturalistas o moralistas que ponen como causa muchas veces aquello que teológicamente es consecuencia. «Se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.»<sup>4</sup>. Existe también una reducción del pecado a mera transgresión de la ley de Dios, poniendo así la moral en el acto externo y no en el acto interior del hombre.

El pecado es, según San Juan Pablo II, «la ruptura de la Alianza con Dios en el corazón humano»<sup>5</sup>. La Alianza en términos bíblicos indica precisamente la llamada a la comunión de personas. El análisis del pecado, según *Génesis 3*, se hace desde esta perspectiva<sup>6</sup>. La observación del Papa al afirmar que la ruptura de la Alianza ocurre «en el corazón del hombre» no debe pasarse por alto. Esta precisión apunta al motivo de la ruptura que es la duda del don. Esta duda del don es el núcleo del pecado, lo cual concuerda totalmente con la *hermenéutica del don*, explicada previamente. La duda del Amor pone en tela de juicio el fundamento mismo del ser, que es el Amor divino. El ser queda desarraigado del Amor y, a partir de esto, toda la realidad del hombre queda trastocada.

<sup>4</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica (CCC)*, n. 387.

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2010<sup>2</sup>, 26,2. Al citar esta obra la abreviaré 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.

<sup>6</sup> Se deja de lado un análisis pormenorizado de *Génesis 3* porque Juan Pablo II tampoco lo hace, sino que lo da por supuesto (no así en el hombre originario que se ha visto en el análisis de *Gn 2*). Dice: «Aquí sería necesario hacer un análisis cuidadoso de los acontecimientos descritos en *Gn 3,1-6*. Sin embargo, nos referimos solo en general al misterio del pecado, en los inicios de la historia humana» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 26,2). Y también más adelante: «No pretendemos aquí hacer un análisis completo de la tentación o del pecado, estudiando ese mismo texto del *Gn 3,1-5*, y además la correspondiente doctrina de la Iglesia y la teología. Conviene solamente observar que la misma descripción bíblica parece poner particularmente en evidencia el momento-clave, en el que en el corazón del hombre se puso en duda el don» (*Ibid.*, 26,4).

La duda en el corazón del hombre no nace de la nada; tampoco surge de un principio maligno en el corazón del hombre. La duda del Amor es una sugerencia que llega al hombre proveniente del padre de la mentira, un veneno que se inyecta en el corazón. El mentiroso tiente, y el hombre peca dándole crédito a esa mentira en su corazón, dudando del Amor de Dios.

«Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». En esta motivación se encierra claramente la puesta en duda del Don y del Amor, en quien tiene su origen la creación como donación. Por lo que se refiere al hombre, él recibe en don el «mundo» y al mismo tiempo «la imagen de Dios», es decir, la humanidad misma en toda la verdad de su duplicidad masculina y femenina<sup>7</sup>.

El relato del Génesis dice que «entonces se les abrieron los ojos» (Gn 3,6). Lo que señala la Palabra en este caso no es un paso de la ceguera a la visión, efectivamente el hombre no estaba ciego antes del pecado<sup>8</sup>; sino que señala un cambio en la visión, un cambio de perspectiva respecto de la realidad. No es que el pecado se reduzca a un mero cambio de perspectiva, de lo contrario bastaría un acto de “iluminación” para remediarlo (*gnosticismo*)<sup>9</sup>. El pecado es una ruptura en la relación con Dios que origina una alteración en la relación del hombre con toda la realidad. La separación del Creador es un desgarrón en el corazón del hombre que distorsiona su identidad y perturba su relación con la realidad, con la creación. Una vez perdida la relación con la Fuente no es posible que el río lleve agua, aunque el cauce siga existiendo.

La ruptura de la Alianza con Dios hace que el hombre comience a ver a Dios no solo como un extraño, sino como un competidor de su propia felicidad, y un antagonista de su supremacía<sup>10</sup>. Deja de

<sup>7</sup> *Ibid.*, 26,4.

<sup>8</sup> Las reflexiones de Cristo sobre la ceguera de los fariseos tienen relación directa con esta “nueva visión” que es fruto del pecado. «Porque decís: “vemos”, por ello permanecéis en el pecado» (Jn 9,41); lo que nos dice que el pecado tiene que ver con este tipo de visión de la realidad desarraigada del Creador.

<sup>9</sup> La fe efectivamente no es solo ni principalmente un acto de comprensión, sino un acto de Alianza. Se estudia en el apartado sobre la *imago Dei* restaurada.

<sup>10</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía* (8 de diciembre de 2005) AAS 98 (2006), 15-16. «¿Cuál es el cuadro que se nos presenta en esta página? El hombre no se fía de Dios. Tentado por las palabras de la serpiente, abraza la sospecha de que Dios, en definitiva, le quita algo de su vida, que Dios es un competidor que limita nuestra libertad, y que solo seremos plenamente seres humanos cuando lo dejemos de lado; es decir, que solo de este modo podemos realizar plenamente nuestra libertad. El hombre vive con la sospecha de que el amor de Dios crea una dependencia y que necesita desembarazarse de esta dependencia para ser plenamente él mismo. El hombre no quiere recibir de Dios su existencia y la plenitud de su vida. Él quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas.

ser un Dios con el cual se puede pasear por el jardín a la hora de la brisa (cf. *Gn* 3,8). La percepción interior-espiritual de la Imagen de Dios en sí mismo (*in se*) queda deformada; cuánto más quedará deformada en el hombre (*quoad nos*) que es *imago Dei* de manera participada. El concepto de Dios queda deformado y por eso en vez de causar confianza filial, causa miedo servil.

Es suficiente leer cuidadosamente todo el fragmento de *Gn* 3,1-5, para individuar en él el misterio del hombre que vuelve la espalda al «Padre» (aun cuando en el relato no encontremos tal apelativo de Dios). Poniendo en duda, en su corazón, el significado más profundo de la donación, es decir, el amor como motivo específico de la creación y de la Alianza originaria (cf. en particular *Gn* 3,5), el hombre vuelve la espalda al Dios-Amor, al «Padre». En cierto sentido lo expulsa de su corazón. Y simultáneamente aleja su corazón, casi como desgajándolo, de lo que «viene del Padre»: de este modo queda en él lo que «viene del mundo»<sup>11</sup>.

Por el pecado entra la vergüenza en el corazón del hombre. Esta vergüenza del origen es una «vergüenza cósmica»<sup>12</sup> porque no es una vergüenza solo del cuerpo sino de toda la persona; una vergüenza que señala no solo la desnudez física sino el estado de vulnerabilidad y una conciencia de indignidad. La vergüenza no es el motivo por el cual el hombre se esconde de Dios y de los demás, sino que es el efecto: «el hombre trata de cubrir con la vergüenza de la propia desnudez el auténtico origen del miedo, indicando más bien su efecto, para no llamar por su nombre a la causa. Y entonces Dios-Yahvé lo hace en su lugar: “¿quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿es que has comido del árbol del que te prohibí comer?” (*Gn* 3,11)»<sup>13</sup>; el origen del miedo a Dios y de esta vergüenza cósmica es, por tanto, el pecado.

Las consecuencias del pecado van siendo evidentes: el pecado altera todas las dimensiones de la existencia humana y sus relaciones. Tras el pecado, *Dios* ya no es Padre amoroso, dador de todo bien. El *mundo*, la creación, la existencia misma ya no son considerados como un don originario. El *prójimo* se vuelve una amenaza, un competidor, como se muestra en la historia de Caín y Abel (cf.

---

No quiere contar con el amor que no le parece fiable; cuenta únicamente con el conocimiento, puesto que le confiere el poder. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío, en la muerte».

<sup>11</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 26,4.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 27,4.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 27,1.

Gn 4,1-16). Y el *hombre* se convierte en un enigma para sí mismo: «Factus eram ipse mihi magna quaestio»<sup>14</sup>.

A continuación, se presenta un análisis de estas consecuencias, siguiendo el esquema de las experiencias originarias de soledad y unidad. Esto se hace con el propósito de seguir la lógica del análisis previo de la *imago Dei* en el anterior artículo. Aunque en las catequesis no se utilizan los términos “soledad histórica” y “unidad histórica”, su uso en este contexto no distorsiona el pensamiento del Papa, sino que se ajusta a la estructura del tríptico que presenta primero el hombre originario con sus experiencias originarias y presenta después el hombre histórico en su experiencia histórica.

### 1. Soledad histórica

La *autoconciencia* del hombre después del pecado queda sumamente comprometida. Dudando del Amor, el hombre pone en tela de juicio su propio origen, no ve su existencia como don de Dios. Esta duda empobrece su autocomprensión y hace que se desencadene en su interior un proceso de sospecha sobre sí mismo. El hombre percibe en sí mismo la concupiscencia como si fuese su estado natural u originario lo que realmente es secundario y posterior, fruto del pecado. Al hablar de la sospecha, el Papa toma un análisis cultural hecho por Paul Ricoeur que es bastante iluminador para la época en la que fueron publicadas las catequesis y también hoy en día. Dice lo siguiente:

Ricoeur ha calificado a Freud, Marx y Nietzsche como “maestros de la sospecha” («*maîtres du soupçon*»), teniendo presente el conjunto de sistemas que cada uno de ellos representa, y quizás sobre todo la base oculta y la orientación de cada uno de ellos al entender e interpretar lo *humanum* mismo. [...] En la hermenéutica nietzscheana el juicio y la acusación al corazón humano corresponden, en cierto sentido, a lo que en el lenguaje bíblico se llama «soberbia de la vida»; en la hermenéutica marxista, a lo que se ha denominado «concupiscencia de los ojos»; en la hermenéutica freudiana, en cambio, a lo que se llama «concupiscencia de la carne»<sup>15</sup>.

Esta concepción del hombre, privada de la fuente de su dignidad, provoca que éste proyecte su valor en lo que hace, en lo que puede o en lo que tiene, pero no en lo que es y está llamado a ser. Así el hombre empieza a actuar en base a unos deseos y proyecio-

<sup>14</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, IV, 4,9.

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 46,1-2. Más adelante en las catequesis precisa lo siguiente: «Aquí se da una firme divergencia entre la antropología (o la hermenéutica antropológica) del Evangelio y algunos influyentes representantes de la hermenéutica contemporánea del hombre (los comúnmente denominados maestros de la sospecha)» (*Ibid.*, 108,1).

nes desorientados. La falta de autoconciencia condiciona por tanto la estructura de la *autodeterminación*.

La libertad se tiende a reducir al libre albedrío y la opción por algo malo se ve como algo "lícito", cuando en realidad es algo contrario a la estructura de la persona y por tanto destructivo del hombre. Cuando el Amor desaparece del horizonte de la conciencia, los parámetros de bien y mal quedan desdibujados y, sobre todo cuando las decisiones son más complejas porque requieren un mayor discernimiento y una mayor prudencia, la conciencia queda perpleja o desorientada, carente de la ley del amor y del principio personalista de la acción. A causa de esto, el hombre buscará otras éticas<sup>16</sup>, es decir, otras medidas para la bondad o maldad de sus actos como "marco provisional" a sus comportamientos.

La *relación del ser humano con la creación* queda marcada también por un cierto temor y conflicto. La creación deja de resonar con el gozo expresado en pasaje bíblico: «vio Dios que era bueno» (Gn 1,10.12.18.21.25.31); se pierde en la conciencia del hombre la conexión con el Creador. Esto provoca que la creación, sin relación al

<sup>16</sup> Dejo como oportunidad de reflexión y desarrollo ulterior la pregunta sobre la radicación en el estado de naturaleza caída de las éticas racionalistas, utilitaristas, proporcionalistas, hedonistas, etc. Juan Pablo II tampoco profundiza en este tema en las catequesis, porque se dedica específicamente a la revisión del *ethos* del antiguo testamento. Sin embargo, los análisis hechos sobre el *ethos* veterotestamentario son análogamente válidos para estas otras éticas. La analogía está en que la diversa vinculación que tienen con el pecado (el *ethos* del pueblo de la Promesa está claramente en vías de redención). «Esto es igualmente válido para la mentalidad contemporánea, así como lo era, aunque de diverso modo, para los interlocutores de Cristo. Somos, en efecto, hijos de una época en la que, por el desarrollo de varias disciplinas, esta visión integral del hombre puede ser fácilmente rechazada y sustituida por múltiples *concepciones parciales*, las cuales, deteniéndose sobre uno u otro aspecto del *compositum humanum*, no alcanzan al *integrum* del hombre, o lo dejan fuera del propio campo visual. Se introducen, además, diversas tendencias culturales, que –en base a estas verdades parciales– formulan sus propuestas e indicaciones prácticas sobre el comportamiento humano y, todavía más a menudo, sobre cómo *comportarse con el «hombre»*. El hombre se convierte entonces más en un objeto de determinadas técnicas que en el sujeto responsable de la propia acción. La respuesta dada por Cristo a los fariseos requiere también que el hombre, varón y mujer, sea este sujeto, es decir, un sujeto que decida las propias acciones a la luz de la verdad integral sobre sí mismo, en cuanto verdad originaria, es decir, fundamento de las experiencias auténticamente humanas» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 23,3). Al respecto de los límites del *ethos* veterotestamentario en esta concepción antropológica que integra el significado esponsal del cuerpo dice: «Toda la tradición de la Antigua Alianza indica que en la conciencia de las generaciones que se sucedían en el pueblo elegido, a su *ethos* no fue añadida jamás la exigencia efectiva de la monogamia, como implicación esencial e indispensable del mandamiento «no cometer adulterio» (*Ibid.*, 35,3). De alguna manera, lo que Juan Pablo II percibe es que la ley del antiguo testamento trata de poner orden social pero no llega a poner orden en el corazón; en cambio, Cristo busca específicamente una reconstrucción del sentido ético del pueblo.

Creador, sea vista simplemente como “mundo”, es decir, como una realidad autónoma o cuasi-autónoma en la que Dios es concebido como el gran arquitecto del universo o un mero relojero, o incluso como algo innecesario o inexistente.

En lugar del fundamento divino de la realidad, sostenido no solo por la fe cristiana desde la perspectiva de la Revelación, sino también por la filosofía griega y escolástica desde un punto de vista metafísico, se encuentran intentos de sustituir, separar o negar no solo el ámbito religioso, sino también la base metafísica del ser-creado.

Ante este mundo que ya no es considerado bueno, sino útil en todo caso, aparece en el corazón del hombre una lógica de posesión y de dominio que reemplaza la lógica de donación y libertad. Se pierde la visión teologal de la existencia y se adopta una visión meramente mundana, sujeta a los parámetros del poder, el tener y el haber, la lógica de la triple concupiscencia<sup>17</sup>.

El ejercicio del dominio al cual el hombre, como lugarteniente de Dios, estaba llamado desde el Principio («dominad la tierra» Gn 1,28), no implicaba un autoridad despótica sobre el mundo creado. Lamentablemente, por el pecado, ha surgido un uso abusivo de los bienes de la Creación. En siglos anteriores este abuso no era tan evidente, los recursos técnicos eran más limitados en comparación a los actuales, lo que imponía ciertas restricciones al ser humano en su capacidad de manipulación de lo natural, lo que resultaba en una explotación menor debida a la falta de medios. Hoy en día, la relación con la naturaleza experimenta una significativa disociación con el establecimiento de lo artificial en grandes esferas de la vida humana. Esto conlleva tensiones considerables respecto al cuidado de la “casa común”<sup>18</sup>. Por consiguiente, se hace imperativo un discernimiento más profundo sobre la moralidad de los medios empleados para alcanzar ciertos fines económicos y sociales.

Las palabras de Dios-Yahvé preanuncian la hostilidad del mundo,  
la resistencia de la naturaleza con respecto al hombre y a sus tareas;  
preanuncian la fatiga que el cuerpo humano sentiría después, al

<sup>17</sup> La concupiscencia es este desorden que se instala en el corazón del hombre y que afecta todas sus relaciones. Es una palabra que indica el deseo torcido o deformado en el corazón que ya no es capaz de sentir según Dios, sino que siente según el mundo. Juan Pablo II tiene diversas catequesis en las que profundiza en este concepto de la triple concupiscencia (en base a *1Jn* 2,16-17) centrándose más específicamente en la concupiscencia de la carne.

<sup>18</sup> De ahí la evolución de las encíclicas sociales del ámbito laboral al ecológico que refleja la preocupación de la Iglesia en respuesta a los desafíos que enfrenta la humanidad en este cambio de paradigma tecnocéntrico. Cf. FRANCISCO, *Laudato si'* (24 de mayo de 2015).

contacto con la tierra por él sometida: «¡maldita sea la tierra por tu causa! Con fatigas sacarás de ella el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá y comerás hierba silvestre. Con el sudor de tu frente comerás el pan; hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado» (Gn 3,17-19). El final de esa fatiga, de esa lucha del hombre con la tierra, es la muerte: «tú eres polvo y polvo te volverás» (Gn 3,19)<sup>19</sup>.

El hombre experimenta este conflicto con el mundo especialmente en su propio cuerpo. Los dinamismos propios de la vida son vívidos y percibidos como restricciones que «operan con un determinismo inevitable»<sup>20</sup>, limitando la libertad personal. Esta situación representa una amenaza especialmente para la estructura de la autoposesión y del autodomínio, a través de los cuales la persona humana se forma y desarrolla<sup>21</sup>.

A causa de esta disociación entre persona y cuerpo, el ser humano establece una relación de objetivación con su propio cuerpo. En nuestros días crece la así denominada cultura *cyborg* que se caracteriza por la voluntad de dominar el cuerpo a través de la tecnología. En el fondo de esta tensión subyace una visión dualista del hombre que divide lo corpóreo y lo espiritual, el cuerpo y la mente<sup>22</sup>. Una visión unitaria y armónica del hombre no razonaría sobre esquemas dualistas.

La ruptura interior fruto del pecado afecta al ser humano también de esta manera: o bien reduciéndolo al mundo material, quedando todo su ser regido por un determinismo, o bien dividiéndolo internamente, reduciendo el cuerpo y el mundo a una cárcel, y postulando su plenitud por medio de una liberación del cuerpo, lo que San Juan Pablo II llama, *prejuicio maniqueo*<sup>23</sup>. El Papa destaca que «*La concupiscencia lleva en sí una dificultad casi constitutiva de identificación con el propio cuerpo; y no solo en el ámbito de la propia*

<sup>19</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 27,4.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 28,3

<sup>22</sup> En la cultura *cyborg* no se usa la palabra alma; la dimensión espiritual se reduce a la neurociencia y por tanto se usa el término mente.

<sup>23</sup> «Es conocido que, en su forma originaria, el maniqueísmo, surgido en el Oriente fuera del ambiente bíblico y originado por el dualismo mazdeísta, individuaba la fuente del mal en la materia, en el cuerpo, y en consecuencia proclamaba la condena de todo lo que en el hombre es corpóreo. Y ya que en el hombre la corporeidad se manifiesta sobre todo a través del sexo, la condena era extendida al matrimonio y a la convivencia conyugal, además de a las otras esferas del ser y del actuar en las que se expresaba la corporeidad» (JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 44,5).

subjetividad, sino todavía más *respecto a la subjetividad del otro ser humano*: de la mujer para el hombre, del hombre para la mujer»<sup>24</sup>.

El ser humano se avergüenza de su cuerpo a causa de la concupiscencia, es decir, por ese deseo desordenado, desvinculado del Espíritu. Dice Juan Pablo II que el hombre «tiene pudor no tanto del cuerpo, sino precisamente de la concupiscencia»<sup>25</sup>. Porque, cuando el cuerpo se desvincula del valor personal y de su conexión con la dignidad de la persona, pierde su belleza y trascendencia, reduciéndose a mero objeto. «El cuerpo que no está sometido al espíritu como en el estado de la inocencia originaria lleva en sí un constante foco de resistencia al espíritu»<sup>26</sup>. Este fenómeno constituye una «fractura de la integridad personal del propio cuerpo, particularmente en lo que determina la sexualidad y está directamente unido con la llamada a esa unidad»<sup>27</sup>.

Volviendo sobre la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, es necesario abordar ahora las consecuencias del pecado sobre el *ethos* humano. El sentido ético sufre una transformación tan profunda que, en palabras de San Pablo, hace vanos los razonamientos y necio el corazón, llenándolo de tinieblas (cf. *Rm* 1,18). La conciencia moral queda trastocada a tal punto que la percepción del bien y del mal se difumina en la mente de los individuos. Esta confusión da origen a desviaciones socioculturales que, a lo largo de la historia, se han manifestado en perversiones, como los sacrificios humanos ofrecidos a las deidades. En nuestros días, el establecimiento del aborto en las legislaciones de casi todas las naciones refleja también una grave distorsión en el *ethos* humano.

En las catequesis sobre el hombre histórico, el Papa sigue el camino que Dios siguió con el pueblo de Israel para reestablecer el sentido moral en los corazones, un trayecto arduo que no estuvo exento de errores. Cristo mismo busca corregir las distorsiones del Antiguo Testamento en el Sermón de la Montaña, abordando las deficiencias éticas de la ley antigua siguiendo el esquema de «habéis oído que se dijo en el pasado... pues yo ahora os digo...».

<sup>24</sup> *Ibid.*, 29,2. Hoy en día, es posible que el Papa Juan Pablo II cambiase o acotase mejor esta afirmación, ya que es evidente que la falta de identificación con el propio cuerpo se ha potenciado en las últimas décadas, pasa del ámbito intersubjetivo al subjetivo, del relacional al individual.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 28,5.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 28,3.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 28,4. Se puede profundizar en este tema en *Persona y acción*, cuando se afronta el tema de "La revelación de la integración de la persona en la acción mediante el fenómeno de la desintegración". Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, 279-284.

Cristo habla de una interpretación humana de esa Ley, en que se cancela y desaparece el justo significado del bien y del mal, específicamente querido por el Legislador Divino. En efecto, la ley es, sobre todo, un medio indispensable para que «sobreabunde la justicia» (palabras de Mt 5,20, en la antigua traducción). Cristo quiere que esta justicia «supere la de los escribas y fariseos». No acepta la interpretación que ellos han dado a lo largo de los siglos al auténtico contenido de la Ley, en cuanto que han sometido en cierta medida ese contenido –o sea, el designio y la voluntad del Legislador–, a las múltiples debilidades y a los límites de la voluntad humana, derivados precisamente de la triple concupiscencia. Se trataba de una interpretación casuística, que se había superpuesto a la visión originaria del bien y del mal, vinculada con la Ley del Decálogo. Si Cristo tiende a la transformación del *ethos*, lo hace sobre todo para recuperar la claridad fundamental de la interpretación: «no penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17). Condición del cumplimiento es la justa comprensión<sup>28</sup>.

En resumen, la experiencia de soledad originaria, alterada por el pecado sufre una profunda deformación. La autoconciencia del hombre se debilita y se empobrece, perdiendo la conciencia de ser *imago Dei*. Su capacidad de autodeterminación se ve condicionada por la falta de referencia al Amor, lo que difumina la distinción entre el bien y el mal, afectando sus elecciones y sus acciones. Por último, la relación del ser humano con la creación entra en una lógica de objetivación, lo cual dificulta particularmente la comprensión de su propio cuerpo como parte esencial de su ser. Esto afectará su relación con los demás seres humanos, especialmente entre varón y mujer, como se verá a continuación.

## 2. Unidad histórica<sup>29</sup>

Después de la caída, la unidad originaria sufre también profundas alteraciones. Si la unidad era el fruto cumplido de las dos sole-

<sup>28</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 35,1.

<sup>29</sup> La teología del cuerpo no aborda el tema de la fraternidad, en cuanto relación entre los seres humanos independientemente de su ser varón o mujer, sino que se enfoca en *la relación entre varón y mujer*; por esto se pasa directamente a ver las consecuencias del pecado en este ámbito. Una de las críticas que se pueden hacer a la Teología del Cuerpo es que se centra en la relación varón y mujer, desde la perspectiva del significado esponsal del cuerpo, y no trata el tema de la fraternidad universal y de la amistad. Sin embargo, queda claro que la relación varón y mujer, sobre todo a la luz del análisis del *Cantar de los cantares*, cuando reflexiona sobre las expresiones “hermana mía” y “amiga mía”, no es algo exclusivamente esponsal. De hecho, en esas reflexiones queda claro que el fundamento de la esponsalidad está en la fraternidad y que, sin la conciencia de la fraternidad, que es conciencia del común origen, no es posible una relación conyugal que respete el significado esponsal de sus cuerpos.

dades, después del pecado la unidad será una realidad en tensión. La *communio personarum*, después del pecado, está condicionada por la incapacidad del ser humano de saber que ha sido creado para la comunión y, aun sabiéndolo, por su incapacidad, como dice San Pablo, de hacer lo que quiere (cf. *Rm* 7,19-20) y corresponder al amor con amor.

Se ha mencionado previamente la “vergüenza cósmica” por la cual varón y mujer se ocultaron de la presencia de Dios. Sin embargo, *Génesis* 3,7 dice específicamente que «entrelazaron hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores», lo cual señala que se escondieron no solo de Dios, sino que también ocultaron sus cuerpos. Esto indica que la masculinidad y la feminidad dejaron de ser esos signos luminosos que llevan a la comunión de personas. El cuerpo humano, con todo lo que significa, quedó sometido a la lógica del dominio y cubierto de vergüenza, también de una vergüenza corporal. El Papa explica que «las palabras “he tenido miedo, porque estoy desnudo, me he escondido” (*Gn* 3,10) testimonian un cambio radical de esa relación. El hombre pierde, de algún modo, la certeza originaria de la “imagen de Dios”, expresada en su cuerpo»<sup>30</sup>. La pérdida de la certeza originaria de ser *imago Dei* se nota, por tanto, especialmente en lo que se refiere al ámbito sexual, como lo anuncia la Palabra con el término: «estaban desnudos» (*Gn* 3,6).

*Aquella recíproca comunión en la humanidad misma mediante el cuerpo y mediante la masculinidad y feminidad, que tan fuerte resonancia tenía en la precedente pasaje del relato yahvista (cf. Gn 2,23-25), queda en este momento perturbada: como si el cuerpo en su masculinidad y feminidad, dejase de constituir el sustrato «fuera de toda sospecha» de la comunión de las personas, como si su función originaria fuera «puesta en duda» en la conciencia del hombre y de la mujer*<sup>31</sup>.

En el Principio el cuerpo sexuado expresaba nítidamente su significado esponsal, la llamada a la comunión de personas. Ahora, tras el pecado, «la diversidad, o sea, la diferencia del sexo, masculino y femenino, es bruscamente sentida y comprendida como elemento de recíproca contraposición de personas»<sup>32</sup>. La diversidad que es *para la comunión* se transforma en motivo de división y contienda.

Esta lógica de dominio establecida en las relaciones interpersonales, específicamente entre varón y mujer, se ha manifestado históricamente tanto en sociedades machistas, más fácilmente

<sup>30</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 27,4.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 29,2.

<sup>32</sup> *Ibid.*

identificable en culturas pasadas en las que la mujer carecía de derechos, como en sociedades feministas más contemporáneas. El dominio del hombre sobre la mujer, así como el de la mujer sobre el hombre, no corresponde a la llamada a la comunión de personas a imagen de la Trinidad. Asimismo, la lógica de la lucha de clases, así como cualquier filosofía política fundada en una dialéctica marxista, postula que el progreso viene del conflicto. Son lógicas que ponen como principio antropológico la guerra, lo que claramente es herencia de la concupiscencia.

Por esta contraposición que genera conflicto, la unión conyugal cae también bajo la lógica del dominio, de la apetencia y del instinto: «La mujer, cuyo “instinto irá hacia el (propio) marido” (cf. Gn 3,16), y el hombre que responde a este instinto, según leemos: “te dominará”»<sup>33</sup>. La Palabra que anuncia «hacia él irá tu apetencia» (Gn 3,16) indica que la esfera de la sexualidad queda dominada por el dinamismo de los instintos y los apetitos desordenados. En el Principio varón y mujer estaban desnudos sin sentir vergüenza (cf. Gn 2,25), lo que reflejaba una libertad interior respecto a la constricción del cuerpo y la sexualidad. Sin embargo, con la predominancia de los instintos, las relaciones entre varón y mujer se ven reducidas a «objeto de atracción, de modo semejante, en cierto sentido, a como sucede en “el mundo” de los seres vivientes. [...] El sustrato natural y somático de la sexualidad humana se manifestó (a partir del pecado) con una fuerza casi autógena, marcada por una cierta “constricción del cuerpo”, operante según una dinámica propia que limita la expresión del espíritu y la experiencia del intercambio del don de la persona»<sup>34</sup>. La concupiscencia transforma el sexo en un absoluto, en un ídolo, que oculta y anula a la persona e incapacita por tanto el amor.

El carácter inexorable del instinto sexual, propio del mundo animal, implica una visión de la sexualidad como una realidad determinada naturalmente, que escapa, por tanto, a la dinámica del acto humano<sup>35</sup>. El Papa emplea el término “insaciabilidad” para expresar ese instinto del hombre, residuo deformado de aquel llamado a la comunión de personas, que, al quedar limitado a la dimensión del instinto sexual, se ve condenado a la frustración. Sin embargo, a pesar del pecado, el hombre y la mujer siguen siendo atraídos por

<sup>33</sup> *Ibid.*, 30,5.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 32,2.

<sup>35</sup> En el primer capítulo de *Amor y responsabilidad*, Karol Wojtyła aborda la temática del impulso sexual, distinguiendo entre el impulso sexual presente en los seres humanos y el instinto que está presente de manera análoga en los animales, destacando que la sexualidad humana se eleva a un nivel mucho más alto que es justamente el de la comunión de personas.

este deseo de unión, que es una verdadera vocación, pero que está en constante amenaza. La tensión establecida por los apetitos desordenados engendra conflictos internos en la persona y dificultades en las relaciones interpersonales. Por esto dice Juan Pablo II que «el corazón se ha convertido en el lugar de combate entre el amor y la concupiscencia».

En conclusión: en este apartado se ha explorado la deformación que sufre la *imago Dei* en el hombre a causa del pecado, lo cual afecta su identidad, su relación con Dios, consigo mismo, con la creación y con los demás, especialmente entre varón y mujer. Y, si bien el pecado no destruye la *imago Dei*, sí limita la capacidad fundamental para la comunión de personas que constituye el fin y cumplimiento de la *imago*. Es importante comprender estas implicaciones para poder plantear el camino de restauración de la verdadera imagen de Dios en el ser humano y recuperar así plenamente la vocación al Amor que nos ha sido dada desde el Principio.

## II. La *imago Dei* restaurada

La situación del hombre después del pecado es clara: si bien la *imago Dei* no es aniquilada, sí es deformada. Aunque el hombre sigue estando llamado a la comunión de personas, no sabe el camino, ha perdido el norte y, como dice San Pablo, va como a tientas (cf. *Hch* 17,27) buscando a Dios y buscando el sentido de su existencia.

La redención es el acto de misericordia de Dios por el cual, revelando al hombre su misterio de amor, le muestra al mismo tiempo su vocación al amor. Este acto único de la misericordia de Dios se realiza en Cristo que es la misericordia de Dios encarnada, el Dios hecho hombre que revela el hombre al hombre y su altísima vocación<sup>36</sup>. Por ello es llamado: el Redentor del hombre<sup>37</sup>.

Anteriormente se dijo que el pecado no se limita a una distorsión en la percepción de la realidad, sino que, ante todo, es una ruptura de la Alianza con Dios. Por consiguiente, el remedio al pecado no consiste en un mero cambio de perspectiva o “iluminación”, sino en reestablecer la relación del hombre con Dios. La Redención es fruto de la Encarnación, es decir, se realiza en la carne; es fruto de la unión de Dios con el hombre en Cristo. Esta unión restaura la Alianza, de modo que el hombre recupera todo lo que había que-

<sup>36</sup> Cf. *Gaudium et spes*, 22.

<sup>37</sup> En alusión clara a la primera encíclica de San Juan Pablo II: *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979).

dado perdido por el pecado, muy especialmente su capacidad de amar, restaurándose así la *imago Dei*.

En esta sección, se evita repetir el mismo esquema de la anterior, ya que es evidente que la acción salvadora de Cristo incide positivamente en todas las relaciones del hombre con Dios, el mundo, los demás y consigo mismo. En lugar de esto, se pone el enfoque en describir, a partir de las catequesis, el proceso de redención porque, como bien dice el Papa, «la redención es la vía a la resurrección»<sup>38</sup>, y por tanto no es algo que sucede de un día para otro. Primero Cristo hace una llamada *exterior*, por así decirlo, a través de sus palabras en el Sermón de la montaña; y posteriormente lo hace de manera *interior* a través del don del Espíritu que permite al hombre vivir según el *ethos* del evangelio.

El Papa presenta a Cristo en esta parte central del tríptico antropológico como «Aquel que conoce el corazón del hombre» (*Jn* 2,25). En el Sermón de la montaña, Jesucristo se presenta como un nuevo Moisés que lleva a cumplimiento la ley antigua, como el nuevo Legislador y Maestro que explica «la necesidad del “cumplimiento” de la ley para realizar el Reino de Dios»<sup>39</sup>. Efectivamente, en el sermón de las bienaventuranzas «Jesucristo realiza una revisión fundamental del modo de comprender y cumplir la ley moral de la Antigua Alianza»<sup>40</sup>.

Cristo habla al corazón del hombre con autoridad<sup>41</sup> porque conoce lo que hay en el corazón del hombre, «no puede hablar de otro modo, sino con semejante conocimiento de causa»<sup>42</sup>. Ese conocimiento interior es lo que hacía que la gente dijese: «nadie ha hablado jamás como Él» (*Jn* 7,46). Jesucristo se presenta, por tanto, como el Señor de lo que hay en lo íntimo del hombre y el único por tanto capaz de reformar esa *imago Dei* que había sido deformada por el pecado.

Cristo es el único capaz de entender al hombre en profundidad y de llamarlo, por tanto, a la autenticidad. Desde el conocimiento de nuestras conciencias, Él habla al hombre desde lo íntimo, no como un legislador externo que impone nuevas normas, sino que revela al corazón el verdadero significado de la norma y aquello

<sup>38</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 70,8.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 24,1.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> La divinidad de Jesucristo, y por tanto su autoridad como reformador de la ley antigua, está implícita en aquel «Pero Yo os digo» a través del cual el Señor profundiza en el sentido del Decálogo.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 34,2.

por lo cual el mandamiento es palabra de vida y camino seguro de salvación.

El Papa insiste en estas catequesis en que Cristo no acusa al hombre, sino que apela a su corazón, es decir, le hace un llamamiento. Bajo este aspecto, estas catequesis iluminan directamente aquella máxima del Concilio que insiste en que el hombre es llamado por Cristo a descubrir esa *altísima vocación*<sup>43</sup> para la cual fue creado.

Sobre las palabras de Cristo en Mt 5,28 que dice «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio con ella en su corazón», que parece que contienen una acusación, el Papa explica:

Con estas palabras no se acusa al corazón, sino que se le somete a un juicio, o mejor, se le llama a un examen crítico, más aún, auto-crítico: ceda o no a la concupiscencia de la carne. [...] El juicio que allí se encierra acerca del «deseo», como acto de concupiscencia de la carne, contiene en sí no la negación, sino más bien la afirmación del cuerpo, como elemento que juntamente con el espíritu determina la subjetividad ontológica del hombre y participa en su dignidad de persona<sup>44</sup>.

Por tanto, lo que hace Cristo es una invitación al hombre a ser sincero consigo mismo, a superar la ceguera interior de la concupiscencia, y no engañarse culpando al cuerpo de lo que en realidad es un desorden de sus deseos y costumbres, de su *ethos*. Es una invitación de ir del fenómeno, que sería en este caso el adulterio, al fundamento, que es lo que llama Jesucristo el adulterio en el corazón, el deseo desordenado que reduce a la calidad de objeto, en este caso, a la mujer.

El adulterio cometido «en el corazón» no se circunscribe a los límites de la relación interpersonal, que permiten individuar el adulterio cometido «en el cuerpo». No son estos límites los que deciden exclusiva y esencialmente el adulterio cometido «en el corazón», sino la naturaleza misma de la concupiscencia, expresada en este caso a través de la mirada, esto es, por el hecho de que el hombre –del que, a modo de ejemplo, habla Cristo– «mira para desear»<sup>45</sup>.

En este sentido, Jesucristo es capaz de dar luz interior a la conciencia llamándola para que discierna los movimientos interiores y distinga entre lo que viene de Dios y lo que viene de la concupiscencia o del mundo. Cristo es aquél que es capaz, a través de la redención, de volver al hombre al camino querido por Dios desde el inicio de la Creación: «En el *ethos* de la redención del cuerpo

<sup>43</sup> *Gaudium et spes*, 3.

<sup>44</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 34,2.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 43,2.

deberá reanudarse de nuevo el *ethos* originario de la creación»<sup>46</sup>. El nuevo *ethos* revela, por tanto, la profundidad del corazón y busca liberarlo de la concupiscencia para que «pueda resplandecer más plenamente el hombre: varón y mujer en toda la verdad interior del recíproco “para”»<sup>47</sup>. Cristo hace que el hombre pueda vislumbrar la plenitud perdida y quiera reconquistarla<sup>48</sup>. La llamada de Cristo encuentra en el corazón del hombre que lo escucha un “eco del principio”<sup>49</sup>, de manera que su llamada le recuerda al hombre «quién es el varón, quién es la mujer y quiénes son el uno para el otro recíprocamente»<sup>50</sup>.

La redención de Jesucristo actúa en todo el hombre. La redención no es solo un formalismo que adjudica al hombre pecador los méritos de la redención de Jesucristo, el único justo, sino que viene a hacer justos y santos desde lo profundo del corazón a los hombres pecadores. Esta es la radicalidad de la Redención que se fundamenta en la radicalidad de la Encarnación, porque Cristo asumió toda nuestra naturaleza humana para redimirla en su totalidad.

Sobre el fundamento de este misterio, al que San Pablo (*Rom* 8,23) define «redención del cuerpo», sobre el fundamento de la realidad llamada «redención» y, en consecuencia, sobre el fundamento del *ethos* de la redención del cuerpo, no podemos detenernos solamente en la acusación al corazón humano, basándonos en el deseo y en la concupiscencia de la carne. [...] La redención es una verdad, una realidad, en cuyo nombre debe sentirse llamado el hombre, y «llamado con eficacia». Debe darse cuenta de esta llamada también mediante las palabras de Cristo según Mateo 5,27-28, leídas de nuevo en el contexto pleno de la revelación del cuerpo. El hombre debe sentirse llamado a descubrir, más aún, a realizar el significado esponsalicio del cuerpo y a expresar de este modo la libertad interior del don, es decir, de ese estado y de esa fuerza espirituales, que se derivan del dominio de la concupiscencia de la carne<sup>51</sup>.

Aclara por ello el Papa que Cristo se coloca ante los que le escuchan en el Sermón de la montaña desde la perspectiva de la redención y es capaz de llamar al hombre a vivir según la plenitud del misterio de la creación porque en él y por medio de él se realiza el misterio de la redención. La llamada de Cristo es una llamada eficaz y esto es así por dos motivos: primero, porque es una llamada que no cae en el vacío, en cuanto que el hombre tiene un corazón

<sup>46</sup> *Ibid.*, 49,4.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 43,6.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, 43,7.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, 46,5.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 46,5.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 46,4.

capaz de escucharla y ha sido justamente creado para responder a esa llamada; y segundo, porque la redención tiene la fuerza capaz de reestablecer en el hombre el orden de la creación.

La eficacia del llamamiento de Cristo, su potencia regeneradora, revela que el Señor no es solo un "sabio" que conoce lo que hay en el corazón del hombre, como Sócrates, por ejemplo, sino que es el Redentor del hombre porque es capaz de sacar al hombre de su pecado. No solo le da consejos prudentes, sino que su Palabra tiene un efecto eficaz en el corazón. Es decir, la llamada de Cristo, «significa también la posibilidad y la necesidad de transformar aquello sobre lo cual ha pesado fuertemente la concupiscencia de la carne»<sup>52</sup> que es la *imago Dei*. Por tanto, la invitación no es a «temer la severidad de estas palabras sino tener confianza en su contenido salvífico, en su potencia»<sup>53</sup>.

Esta transformación en el corazón del hombre se puede explicar en dos aspectos: el combate espiritual y la vida según el Espíritu, que en palabras de la teología espiritual tradicional serían la ascética y la mística. Dos aspectos de la vida espiritual que no pueden ni deben separarse, sino integrarse, so pena de atrofia espiritual.

### 1. *El combate espiritual*

El camino a la plenitud de vida al que el Señor llama en el Sermón de la montaña implica el ejercicio del señorío de sí mismo<sup>54</sup> o autodominio. El prefijo *auto* de autodominio no significa autonomía del sujeto e independencia. El autodominio, como se ha visto, refleja la estructura de la persona humana que, en cuanto persona, existe como sujeto libre y consciente de sí mismo, pero no independientemente de los demás, sino justamente "con" los demás y "para" los demás. El autodominio, por tanto, lejos de la autonomía, es más bien capacidad de donación.

El autodominio es un camino, es verdaderamente un combate espiritual que se juega en el plano del discernimiento de los afectos y deseos del corazón. Justamente Cristo llama al corazón porque es ahí donde está la batalla. El discernimiento de los deseos requiere que el hombre esté sobre sí mismo, que ejerza señorío, manteniendo la conciencia de sí mismo y disponiéndose a seguir a Cristo y llegar a ser aquello que está llamado a ser. Este discernimiento es aquello que permite al hombre conocerse a sí mismo desde Dios y le capacita para el autodominio, para tener ese señorío sobre sí mismo que le dignifica en cuanto hombre.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 47,5.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 43,7.

<sup>54</sup> Cf. *Ibid.*, 49,4.

Esta es una «ciencia» que de hecho no puede aprenderse solo en los libros, porque se trata aquí en primer lugar del «conocimiento» profundo de la interioridad humana. En el ámbito de este conocimiento, el hombre aprende a discernir entre lo que, por una parte, compone la multiforme riqueza de la masculinidad y feminidad en los signos que provienen de su perenne llamada y atracción creadora, y lo que, por otra parte, lleva solo el signo de la concupiscencia. [...] El hombre interior ha sido llamado por Cristo a adquirir una valoración madura y perfecta, que lo lleve a discernir y juzgar los varios motivos de su mismo corazón. Y es necesario añadir que esta tarea se puede realizar y es verdaderamente digna del hombre<sup>55</sup>.

Juan Pablo II, con el realismo antropológico que le es característico, aborda el tema de la espontaneidad, que es una de las grandes objeciones que presenta el mundo contemporáneo al *ethos* del Evangelio. Para quien lleva una vida según sus instintos y apetitos, el estilo de vida del Evangelio no le parece algo espontáneo ni auténtico. Queda claro que cuando hay desorden en la vida y las pasiones e instintos dominan la sensibilidad de la persona, el autodomínio da la impresión inicial de coartar los deseos del sujeto y hacerle caer en una especie de vacío del sentido. «Sin embargo, incluso ya la primera vez, y mucho más si se adquiere después el hábito, el hombre realiza la gradual experiencia de la propia dignidad y, mediante la templanza, atestigua el propio autodomínio y demuestra que realiza lo que en él es esencialmente personal»<sup>56</sup>.

Cristo llama, por tanto, al hombre a una «plena y profunda conciencia de los propios actos, de los impulsos internos de su "corazón" de manera que sea capaz de individualarlos y calificarlos con madurez. [...] y que sepa sacar de todos esos impulsos lo que es conveniente para la "pureza del corazón"»<sup>57</sup>. El Papa demuestra que el camino de la autoconciencia y del autodomínio es el único verdaderamente digno y propio de la persona. El camino contrario, que es el de las apetencias y de los instintos desordenados, mantiene al hombre sujeto a esa lógica de la concupiscencia que contradice constantemente la comunión de personas y deforma por tanto la *imago Dei*, como se ha visto.

## 2. La vida en el Espíritu

Ahora bien, el camino de autodomínio es evidente que el hombre no lo realiza con las solas fuerzas humanas. «En esta lucha entre el bien y el mal, el hombre se demuestra más fuerte gracias a la potencia del Espíritu Santo que, actuando dentro del espíritu huma-

<sup>55</sup> *Ibid.*, 48,4.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 49,6.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 48,3.

no, hace realmente que sus deseos fructifiquen en bien. Por tanto, éstas son no solo –y no tanto– “obras” del hombre, cuanto “fruto”, esto es, efecto de la acción del “Espíritu” en el hombre»<sup>58</sup>.

Dice el Papa que «el misterio de la redención fructifica en el hombre también de modo carismático», es decir, que llega a su plenitud de expresión por medio de los dones del Espíritu, de sus carismas. En la lista de los frutos del Espíritu que hace San Pablo en *Gálatas* 5,22-23 pone justamente el dominio de sí, y es que efectivamente la virtud humana se perfecciona por el don mismo del Espíritu que permite al hombre realizar ese autodomínio según la medida de Cristo y, por tanto, como una elevación de sus deseos a la perfección más alta que es fruto del amor humano y no como una represión de los instintos desordenados. Es el Espíritu que Cristo dona a sus discípulos el que les permite cumplir su mandamiento «Amaos los unos a los otros, como Yo os he amado» (*Jn* 13,34-35). El «como Yo os he amado» es posible cumplirlo gracias al don del Espíritu.

La vida según el Espíritu es, por ello, el fruto maduro de la obra de la redención en el corazón del hombre. La eficacia de la redención se evidencia en la liberación de las obras de la carne, lo que habilita la vida en conformidad con el Espíritu, como se expone en *Gálatas* 5,16-25. El cuerpo del hombre es llamado a ser *manifestación del espíritu*<sup>59</sup>, es decir, signo sacramental de la redención de Jesucristo, presencia y testimonio en este mundo del poder del Evangelio.

La vida según el Espíritu es garantía de esa liberación de la constrictión de la concupiscencia, del vivir para nosotros mismos, y permite al hombre vivir para Dios y para los demás, realizando en el amor el significado sponsal de nuestro cuerpo. «Cristo nos ha liberado. De hecho, Cristo ha realizado y manifestado la libertad que alcanza su plenitud en la caridad, la libertad gracias a la cual nos servimos “los unos a los otros”; en otras palabras: la libertad que se convierte en fuente de “obras” nuevas y de “vida” según el Espíritu»<sup>60</sup>.

Aplicando el principio de la vida en el Espíritu a la virtud de la pureza, el Papa considera cómo frecuentemente se malinterpreta la pureza reduciéndola al control de las pasiones y, por ende, erróneamente se asocia con el don de fortaleza, en cuanto que perfecciona la virtud de la templanza. Sin embargo, el Papa señala que la capacidad de mantenerse libre de impureza y mantener el cuerpo

<sup>58</sup> *Ibid.*, 51,6.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 45,2.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 53,2.

en santidad no llega a su plenitud en el mero dominio de las pasiones, sino especialmente por el don de piedad (*donum pietatis*) que permite reconocer en el prójimo su dignidad más profunda que es la de ser *templum Dei*. La virtud de la pureza, perfeccionada por el don de piedad, da al hombre la capacidad de ver a los demás como Dios los ve, sin la distorsión de la concupiscencia. En este sentido, el don de piedad es una participación en la mirada originaria que reconoce la bondad, la belleza y la pureza de toda la creación y muy especialmente del cuerpo humano de varón y mujer<sup>61</sup>.

En conclusión, en esta sección se ha explorado la realidad de la *imago Dei* en el ser humano, observando cómo esta imagen divina ha sufrido deformaciones debido al pecado y cómo ha sido restaurada por la acción redentora de Cristo. Se ha mostrado cómo la duda del don y la ruptura de la Alianza con Dios afectan a la autoconciencia, la autocomprensión del hombre y sus relaciones con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación, quedando comprometida toda la estructura de autodomínio y responsabilidad.

Anticipando la próxima sección, en la cual se examinará la plena realización de la *imago Dei* en el contexto escatológico, es pertinente reconocer que la vida en el Espíritu y la vida de gracia son una especie de preludeo y anticipo de la vida eterna. Aún no se ha revelado aquello que seremos (cf. *1Jn 3,2*), sin embargo, la *imago Dei* restaurada por Cristo y en Cristo prepara al hombre para entrar en el misterio de la Resurrección, donde la imagen divina encontrará su plena realización.

<sup>61</sup> «El Espíritu Santo que, según las palabras del Apóstol, entra en el cuerpo humano como en el propio “templo”, habita en él y actúa con sus dones espirituales. Entre estos dones, conocidos en la historia de la espiritualidad como los siete dones del Espíritu Santo (cf. *Is 11,2* según los Setenta y la Vulgata), el más cercano a la virtud de la pureza parece ser el don de la “piedad” (*eusebeia, donum pietatis*). Si la pureza dispone al hombre para “mantener el propio cuerpo en santidad y respeto”, como leemos en *1Tes 4,3-5*, la piedad, que es don del Espíritu Santo, parece servir de modo particular a la pureza, sensibilizando al sujeto humano sobre esa dignidad que es propia del cuerpo humano en virtud del misterio de la creación y de la redención. Gracias al don de la piedad, las palabras de Pablo: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros... y que no os pertenecéis?», adquieren la elocuencia de la experiencia y se hacen verdad viva y vivida en las acciones. Esas palabras, por lo tanto, dejan plenamente abierto el acceso a la experiencia del significado esponsal del cuerpo y de la libertad del don que va unida con él y en la cual se revela el rostro profundo de la pureza y su vínculo orgánico con el amor» (*Ibid.*, 57,2).

### III. La *imago Dei* llevada a plenitud y cumplimiento

En esta sección se profundiza en el misterio del “hombre escatológico”<sup>62</sup>, en el cual la *imago Dei* alcanza su máxima plenitud y cumplimiento por el poder de la Resurrección de Cristo, que actúa en toda la creación y muy especialmente en el hombre. Esta restauración del hombre se realiza gracias a la definitiva participación de la vida divina y en la perfecta comunión de personas en la Trinidad. «De este modo, esta realidad significa el verdadero y definitivo cumplimiento de la subjetividad humana y, sobre esta base, la definitiva realización del significado “esposal” del cuerpo»<sup>63</sup>.

Dice el Papa que «debemos pensar en la realidad del “otro mundo” con las categorías del redescubrimiento de una nueva y perfecta subjetividad de cada uno y, a la vez, del redescubrimiento de una nueva y perfecta intersubjetividad de todos»<sup>64</sup>. Siguiendo esta pauta, nuestro análisis del misterio de la resurrección procederá siguiendo el esquema de la subjetividad a la intersubjetividad. Es el mismo esquema de las experiencias de soledad y unidad, pero ahora en perspectiva escatológica: la soledad originaria, en su plenitud, se transforma en una *perfecta subjetividad*: y, por su parte, la unidad originaria se desarrolla en una *perfecta intersubjetividad*.

En contraste con la perspectiva original, donde los momentos de soledad y unidad se pueden contemplar de manera separada y de hecho así se presentan en el relato del *Génesis*, en el contexto escatológico esta distinción se vuelve un tanto artificiosa. En el escatológico, la plenitud de la naturaleza humana repele a una separación entre lo subjetivo y lo intersubjetivo; es inconcebible un estado del hombre aislado de la comunión de personas. Cuánto más si se considera en relación con el estado del hombre en la historia: «Soledad y comunión, identidad y relación, subjetividad e intersubjetividad, son binomios que viven en una relación conflictiva en la historia por efecto del pecado, pero no será así en la comunión de los santos»<sup>65</sup>.

Antes de entrar en el tema de la experiencia escatológica es necesario aclarar el concepto de escatología del cual partimos y la posibilidad que tenemos de hablar de una experiencia escatológica.

<sup>62</sup> Las catequesis de Teología del cuerpo de “hombre escatológico” son las del tercer ciclo, que abarca de la 64 a la 72 y fueron pronunciadas del 11 de noviembre de 1981 al 10 de febrero de 1982.

<sup>63</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 68,4.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 68,4.

<sup>65</sup> J. RODRÍGUEZ, *El varón padre y la mujer madre, plenitud de la imagen de Dios*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2022, 250.

### 1. Concepto de escatología cristiana

Lo primero que hay que afirmar es la posibilidad de *la resurrección de la carne*. Más allá de los materialismos que afirman que la existencia del hombre termina con la muerte corporal, existen diversas "teorías" que postulan la subsistencia de algún principio espiritual después de la muerte. En el ámbito filosófico, la raíz platónica ha sido la pionera de esta reflexión idealista. Sin embargo, sin la unión del alma con el cuerpo, es imposible que se dé una experiencia escatológica verdaderamente humana. De alguna manera, filosóficamente hablando, se cae en una *petitio principii*, cuando se postula la supervivencia de un principio espiritual, pero se niega la posibilidad de la Resurrección. Desde el punto de vista de la experiencia escatológica, Juan Pablo II considera que, efectivamente, «la perfección escatológica y la felicidad del hombre no pueden ser entendidas como un estado del alma sola, separada (según Platón: liberada) del cuerpo, sino que es necesario entenderlas como el estado del hombre definitiva y perfectamente "integrado"»<sup>66</sup>.

Es verdad que la idea de la Resurrección repele a la razón, como le dijeron los atenienses a San Pablo: «sobre esto ya te escucharemos en otra ocasión» (*Hch 17,32*). Es el evento mismo de la Resurrección de Jesucristo el que fundamenta nuestra fe en la resurrección de la carne. «Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la Resurrección de Jesús»<sup>67</sup>. También entre los judíos existía el grupo de los saduceos que negaban la Resurrección de los muertos y a los que Jesús dijo: «estáis muy equivocados porque desconocéis las Escrituras y el poder de Dios» (*Mt 22,29*).

Por lo que respecta a la posibilidad de la resurrección, Cristo se remite precisamente a ese poder que va unido con el testimonio del Dios vivo, que es el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, y el Dios de Moisés. El Dios a quien los saduceos «privan» de ese poder no es ya el Dios verdadero de sus padres, sino el Dios de sus hipótesis e interpretaciones. Cristo, en cambio, ha venido para dar testimonio del Dios de la Vida en toda la verdad de su poder, que se despliega sobre la vida del hombre<sup>68</sup>.

Por tanto, lo que Cristo argumenta ante los saduceos y ante cualquiera que niegue la posibilidad de la Resurrección es que el Dios que tiene el Poder para crear todo de la nada, tiene ese mismo Poder para resucitar de los muertos. Y así como el motivo de la creación es el Amor, el motivo de la Resurrección es el mismo

<sup>66</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 66,6.

<sup>67</sup> CCC, n. 997.

<sup>68</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 65,7.

Amor. Dios da la vida porque ama y la restaura porque ama. «El hombre no puede, por tanto, perecer totalmente, porque es conocido y amado por Dios»<sup>69</sup>.

Por último, acerca de la posibilidad de la resurrección del cuerpo, es necesario afirmar también que ésta se realizará en el cuerpo sexuado de varón y mujer. El análisis de la "experiencia escatológica" subraya el aspecto subjetivo y personal de la resurrección de la carne: no es solo la "naturaleza humana" la que resucita sino la persona humana concreta, varón o mujer, en su integridad psicósomática. La persona humana desde su creación lleva en su sexualidad el signo de su vocación al amor, que no desaparecerá en la resurrección futura. «Cristo dice: "no tomarán mujer ni marido", pero no afirma que este hombre del «mundo futuro» no será ya varón ni mujer, como lo fue "desde el principio"»<sup>70</sup>. Sin embargo, «el significado de ser, en cuanto al cuerpo, varón o mujer en el "mundo futuro", hay que buscarlo fuera del matrimonio y de la procreación, pero no hay razón alguna para buscarlo fuera de lo que (independientemente de la bendición de la procreación) se deriva del misterio mismo de la creación»<sup>71</sup>. Este tema será profundizado en el apartado sobre la perfecta intersubjetividad, que incluye la temporalidad del matrimonio.

La escatología cristiana no se limita únicamente al futuro después de la muerte y al final de los tiempos, sino que posee una dimensión intrahistórica, ya que el evento escatológico ha ingresado en el tiempo por medio de Cristo que ejerce una atracción sobre nosotros: «cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (*Jn* 12,32). De ahí que la expresión tradicional "ya pero todavía no"<sup>72</sup> sea utilizada ampliamente en el ámbito escato-

<sup>69</sup> J. RATZINGER. «Resurrección de la carne - aspecto teológico», en *Sacramentum Mundi*, vol. VI, Herder, Barcelona 1976, 74-75. Citado en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 68, nota 1.

<sup>70</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 69,3.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 69,3.

<sup>72</sup> En la teología cristiana, especialmente en la tradición católica, se destaca que los creyentes participan de la vida divina mediante la gracia, incluso antes de la consumación final. La expresión "ya pero todavía no" puede causar tensión si se interpreta que el "todavía no" niega completamente la participación presente en la vida divina a través de la gracia. Algunos teólogos prefieren hablar de un "ya pero todavía más" para enfatizar que, aunque la realización completa de la vida divina ocurrirá en el futuro, los creyentes ya experimentan auténticamente esa vida divina en el presente por medio de la gracia, que es real participación de la vida divina. El proceso de *theosis* o divinización lleva a los creyentes, mediante la gracia, a transformarse en Cristo. Aunque esta divinización se cumplirá plenamente en el futuro, existe una experiencia genuina de comunión con Dios en el presente.

lógico para indicar este modo incoado<sup>73</sup> de la escatología. Por ello, aunque la experiencia escatológica se encuentra mayormente en el ámbito del más allá, es importante destacar que, por medio de la Redención, es posible acceder ya en cierta medida a esa realidad. A este respecto, el Papa dice que la realidad escatológica «es ya, en cierto modo, una realidad de este mundo, dado que ha sido revelada en él mediante la resurrección de Cristo. Es una realidad injertada en el hombre de “este mundo”, realidad que está madurando en él hacia el cumplimiento final»<sup>74</sup>. En *1Cor* 15 dice San Pablo que el segundo Adán, Cristo resucitado, no es antítesis del hombre histórico, sino su cumplimiento. Con la imagen de la semilla del cuerpo corruptible, se evidencia que el hombre histórico tiene cierta potencialidad para la Resurrección, es decir, que ha sido hecho para resucitar, que lleva en sí la «imagen del Resucitado»<sup>75</sup>.

Hablar de experiencia escatológica, de perfecta subjetividad e intersubjetividad, tiene el reto teológico de acceder a dicha experiencia. El problema se pone en vía de solución cuando partimos de un concepto de *eschaton* que pone en relación la experiencia de la gracia con lo que será la experiencia de la gloria<sup>76</sup>.

Se tratará de una experiencia completamente nueva, pero que al mismo tiempo no estará en modo alguno al margen de aquello en lo que el hombre ha tenido parte «desde el principio». Y ni siquiera de aquello que ha constituido en él, en la dimensión histórica de su existencia [...]. El hombre del mundo futuro encontrará en esa nueva experiencia del propio cuerpo, precisamente *el cumplimiento* de lo que ha llevado en sí, perenne e históricamente en cierto sentido como herencia y aún más como tarea y objetivo como contenido de *ethos*<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Algunos reducen la escatología incoada al estado del alma después de la muerte en espera de la resurrección del cuerpo. Sin embargo, dado que el concepto de gracia incluye la participación en la vida divina, es una semilla de eternidad en el corazón del hombre que inicia ya en esta vida lo que se cumplirá en la gloria. Gracia y gloria, en este sentido, se refieren a la misma realidad *in se*, si bien difieren en el *quoad nos*.

<sup>74</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 71,4.

<sup>75</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>76</sup> En la Teología del Cuerpo se presenta la dimensión de la gloria a partir de la doctrina paulina de la redención del cuerpo, que es el fruto escatológico de la redención de Cristo. Desde el Principio, el plan divino apunta hacia la gloria; toda la creación anhela «ser liberada de la corrupción para entrar en la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (*Rm* 8,19-21). La salvación del cuerpo se realiza en Cristo y la revelación de los hijos de Dios anticipa la libertad futura y gloria que experimentarán.

<sup>77</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 69,5.

La experiencia escatológica es el cumplimiento de lo que en esta vida es deseo, promesa y anticipo. En el corazón del hombre hay anhelos que apuntan a este cumplimiento: el hombre desea conocer a Dios, el hombre desea ser amado por sí mismo y desea poder donar a otros su vida como acto de amor. Cristo ha venido a mostrarle el camino de realización de estos anhelos. Vincular los deseos del corazón con la promesa de Cristo es lo que hace posible una "reconstrucción teológica"<sup>78</sup> de las experiencias originarias y, por así decirlo una "proyección teológica" de la experiencia escatológica. Por la redención el hombre puede descubrir que «lleva estas dos dimensiones en lo profundo de la experiencia del propio ser»<sup>79</sup>.

La revelación del cuerpo penetra en el corazón de la realidad que experimentamos, y esta realidad es sobre todo el hombre, su cuerpo, el cuerpo del hombre "histórico". Al mismo tiempo, esta revelación nos permite sobrepasar el radio de alcance de la experiencia histórica en dos direcciones. Ante todo en la dirección de ese "principio" al que Cristo hace referencia en su diálogo con los fariseos respecto a la indisolubilidad del matrimonio (cf. Mt 19,3-9); en segundo lugar, en la dirección del "otro mundo" sobre el que el Maestro llama la atención de sus oyentes en presencia de los saduceos que "niegan la resurrección" (Mt 22,3). Estas dos "ampliaciones del radio de alcance" de la experiencia del cuerpo (si así se puede decir) no son del todo inalcanzables para nuestra comprensión, (obviamente teológica) del cuerpo. *Lo que el cuerpo humano es en el ámbito de la experiencia histórica del hombre, no está totalmente desligado de esas dos dimensiones de su existencia, reveladas mediante la palabra de Cristo*<sup>80</sup>.

El acceso a la experiencia escatológica no se da por medio de métodos empíricos y meramente racionales<sup>81</sup>, sino que se da por medio de una "fenomenología teológica", es decir, a través de la experiencia humana redimida, a través de la vida espiritual de los santos y de quien camina en pos de Cristo.

Una vez afirmada la posibilidad de la resurrección de la carne, y visto que es posible un acceso a la experiencia escatológica, se estudia ahora en qué consiste ésta.

## **2. Soledad escatológica: perfecta subjetividad**

La soledad originaria, según se dijo en el artículo precedente, incluye la dimensión de la autoconciencia y la de la autodetermi-

<sup>78</sup> *Ibid.*, 68,6.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 69,2.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 68,5.

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, 69,2.

nación. En este apartado se explora, a la luz de las catequesis, el modo en que estas dimensiones son llevadas a plenitud. El Papa presenta en este ciclo algunos términos nuevos que sirven de marco para la exposición de esta perfecta subjetividad; son los siguientes: la espiritualización, la divinización y la visión beatífica, que representan la cúspide de la experiencia humana en este contexto escatológico. Es importante destacar que tanto la espiritualización como la divinización escatológicas pertenecen a otro género y no solo a un grado superior del alcanzado en esta vida<sup>82</sup>. Esto quiere decir que en la resurrección se dará una transformación de la naturaleza humana que, aun conservando su esencia, será asumida por y en la naturaleza divina. Un paralelismo con lo que sucede en la Encarnación del Verbo que, asumiendo una naturaleza humana, la espiritualiza y la diviniza.

La *espiritualización* significa la integración perfecta entre alma y cuerpo, la armonía entre todas las facultades y potencias del hombre por medio del Espíritu. La *espiritualización* es el cumplimiento definitivo del camino de "autodominio" y de "vida en el Espíritu" que se comentó en el apartado de la *imago Dei* restaurada. Especifica Juan Pablo II que «se trata, pues, de una espiritualización perfecta, en la que queda completamente eliminada la posibilidad de que "otra ley luche contra la ley de la... mente" (cf. *Rom* 7,23)»<sup>83</sup>. Comentando *1Cor* 15, «se puede decir que San Pablo ve la realidad de la futura resurrección como una cierta *restitutio in integrum*, es decir, como la reintegración y, a la vez, el logro de la plenitud de la humanidad»<sup>84</sup>. El establecimiento del dominio del Espíritu sobre toda carne hace que el hombre pueda vivir en la libertad de los hijos de Dios.

Esta integración en el hombre de todo su ser no tiene otro fin que disponer a la persona para la *divinización*. Sin la espiritualización el hombre es incapaz de acoger en plenitud el don de Dios, es como un cántaro roto incapaz de retener el agua de vida (cf. *Jr* 2,13). Es necesaria una espiritualización total para así entrar en la comunión divina de personas sin ningún límite y ser así divinizado. Al mismo tiempo, hay que decir que la espiritualización, si bien prepara para la plena divinización, es a la vez fruto de esta divinización. «Esta nueva espiritualización será, pues, fruto de la gracia, esto es, de la comunicación de Dios, en su misma divinidad, no solo al alma, sino a toda la subjetividad psicósomática del hombre»<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Cf. *Ibid.*, 67,3.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 67,2.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 72,3.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 67,3.

Dice el Señor que «los hijos de la resurrección son hijos de Dios» (Lc 20,36); esto quiere decir que la fuerza de la resurrección establece en el hombre esa especial disposición para recibir en sí mismo el don de la filiación divina, el don de la plena inserción en Cristo, y esto es obra del Espíritu. La divinización que transformará al ser humano, varón y mujer, en la vida eterna es la plenitud de lo que en esta vida es la gracia, en cuanto participación en la vida divina.

La participación en la naturaleza divina, la participación en la vida íntima de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino, alcanzará entonces su vértice, por lo cual la vida del espíritu humano llegará a una plenitud tal, que antes le era absolutamente inaccesible<sup>86</sup>.

La divinización no implica que la persona humana desaparezca en Dios, como si la humanidad fuese absorbida y anulada por la divinidad. Por el contrario, es una afirmación en plenitud de la esencia de la persona humana, destinada desde su creación a la comunión con Dios. «Esta intimidad –con toda su intensidad subjetiva– no absorberá la subjetividad personal del hombre, sino, al contrario, la hará resaltar en medida incomparablemente mayor y más plena»<sup>87</sup>. «La total concentración en Dios mismo de la subjetividad creada, redimida y glorificada, no alejará al hombre de este cumplimiento, más bien –al contrario– lo introducirá en él y lo consolidará»<sup>88</sup>.

Profundizar y sopesar debidamente esto es prácticamente imposible. El misterio, por su propia naturaleza, permanece insondable a la comprensión humana. No obstante, al respecto de esta unión, es posible expresar un aspecto que se añadirá en el final de los tiempos: el misterio insondable del Dios Amor se revelará en su totalidad no solo en la Trinidad de las Personas Divinas, sino que se añadirá la entrada de todos los redimidos, cada hombre y cada mujer salvados por la Sangre del Cordero, en el seno mismo de la Trinidad. La realización del *mysterion mega* del que habla San Pablo en Efesios.

Así, pues, en el «otro mundo» el objeto de la «visión» será ese misterio escondido desde la eternidad en el Padre, misterio que en el tiempo ha sido revelado en Cristo, para realizarse incesantemente por obra del Espíritu Santo; ese misterio se convertirá, si nos podemos expresar así, en el contenido de la experiencia escatológica y

<sup>86</sup> *Ibid.*, 67,3.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 67,3.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 68,4.

en la «forma» de toda la existencia humana en las dimensiones del «otro mundo»<sup>89</sup>.

Juan Pablo II distingue dos dimensiones en la experiencia escatológica, una subjetiva y otra objetiva: la *subjetiva* es la plenitud de todos los anhelos y capacidades del hombre; y la *objetiva* es el objeto de la bienaventuranza: el “comunicarse” de Dios, o el “donarse” de Dios, a todo lo creado y en especial al hombre<sup>90</sup>. La *visión beatífica* aúna sintéticamente ese aspecto subjetivo y objetivo de la experiencia escatológica en cuanto que la beatitud indica la saciedad de los anhelos y la visión indica la presencia del “objeto deseado”. La visión beatífica corresponde con el *desiderium naturalis videndi Deum* como su momento de satisfacción.

Esta «experiencia escatológica» del Dios viviente concentrará en sí no solo todas las energías espirituales del hombre, sino que, al mismo tiempo, le descubrirá, de modo vivo y experimental, la «comunicación» de Dios a toda la creación y, en particular, al hombre; lo cual es el «don» más personal de Dios, en su misma divinidad, al hombre: a ese ser, que desde el principio lleva en sí la imagen y semejanza de Él<sup>91</sup>.

La visión beatífica, en cuanto expresión y concepto teológico, se basa en pasajes bíblicos como *1Cor* 13,12: «Ahora vemos como en un espejo, oscuramente; pero entonces veremos cara a cara» y *1Jn* 3,2 «sabemos que cuando Él se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es». La visión beatífica integra toda la realidad psicósomática del hombre y por tanto «en esta experiencia escatológica de la verdad y del amor, unida a la visión de Dios “cara a cara”, participará también, a su modo; el cuerpo humano»<sup>92</sup>. Es posible afirmar que, en la visión beatífica, todos los sentidos del hombre, interiores y exteriores, todas sus capacidades cognoscitivas, sensitivas y emocionales, quedarán saciadas con sobreabundancia sea por la donación de Dios, sea por la plena capacidad que tendrá de acoger el don divino; «aportará al espíritu humano una tal “gama de experiencias” de la verdad y del amor, que el hombre nunca habría podido alcanzar en la vida terrena. Cuando Cristo habla de la resurrección, demuestra al mismo tiempo que en esta experiencia escatológica de la verdad y del amor, unida a la visión de Dios “cara a cara”, participará también, a su modo, el cuerpo humano»<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 67,5.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid.*, 67, 1 y 2.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 67,5.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 67,4.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 67,4.

En resumen, la exploración de la soledad escatológica o *perfecta subjetividad* puede delinearse a través del estudio de las dimensiones de la espiritualización, la divinización y la visión beatífica. A través de la armonización de alma y cuerpo, la participación en la vida divina y la contemplación de Dios cara a cara, el ser humano entra en ese estado de felicidad plena y realización que supera todo deseo y expectativa de este mundo.

### 3. *Unidad escatológica: perfecta intersubjetividad*

Ya se ha comentado que la división entre la soledad y la unidad en la escatología es artificiosa porque, de hecho, se darán simultánea y no separadamente como en *Génesis 2*. Efectivamente, los conceptos de espiritualización, divinización y visión beatífica convergen en una unión total de lo humano con lo divino que lleva también a la unidad universal entre los seres humanos como miembros de “un mismo cuerpo”. Esta perfecta intersubjetividad apunta de hecho a la realización del misterio de la Iglesia, esposa y cuerpo de Cristo.

Al respecto de esta intersubjetividad escatológica es importante tomar en cuenta algunos temas que describen de alguna manera esta realidad: la comunión de los santos y las bodas del Cordero con su esposa la Iglesia. Sin embargo, antes es necesario estudiar la transformación del significado esponsal del cuerpo en la eternidad y la temporalidad del matrimonio.

Este ciclo de catequesis comienza con un comentario exegético al diálogo con Jesús con los saduceos que, como es sabido, no creían en la resurrección de los muertos (*Mt 22, Mc 12, Lc 20*). Los saduceos le preguntan a Jesús por la realidad del matrimonio en la Resurrección poniendo en duda la realidad del mundo futuro en base a la ley del levirato y el caso concreto de la viuda que tuvo siete maridos<sup>94</sup>. La respuesta del Señor señala los errores que contiene, el de la no creencia en la resurrección ya se ha visto anteriormente, pero, sobre la realidad del matrimonio en el más allá; Jesucristo les hace ver que en el más allá varón y mujer «ni se casarán ni serán dados en matrimonio», es decir que, aunque en sus cuerpos se mantendrá la identidad masculina y femenina, el estado del cuerpo en la resurrección será como el de la virginidad por el Reino, a lo que se refiere la expresión de «serán como ángeles»<sup>95</sup>.

Esto señala un cambio profundo en la manera de comprender y vivir el significado esponsal del cuerpo en la eternidad porque en el principio Dios había creado al hombre, varón y mujer, para

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, 64.

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.*, 64.

que fuesen una sola carne, con lo cual la vocación al matrimonio era un principio universal. En esos primeros capítulos del *Génesis* es prácticamente imposible encontrar sugerencias que apunten a la virginidad. Dice el papa que, «cuando Cristo dice que los que participen en la resurrección futura “ni se casarán ni serán dadas en matrimonio” (Mc 12, 25), sus palabras [...] afirman no solo el final de la historia terrena, vinculada al matrimonio y a la procreación, sino también parecen descubrir el nuevo significado del cuerpo»<sup>96</sup>.

Se entrevé la dificultad de comprensión que esto plantea para los hombres de todo tiempo pues, mientras en esta vida es ya una lucha comprender el matrimonio y vivirlo según el significado esponsal del cuerpo, llegar a distinguir la dimensión esponsal de la dimensión matrimonial comporta una lucha de titanes. Es necesario comprender que la esponsalidad puede realizarse también virginalmente. Por eso la virginidad por el Reino de los Cielos ilumina tanto este «no se casarán». Por eso el Papa se hace esa pregunta provocativa: «¿es posible quizá pensar –a nivel de escatología bíblica– en el descubrimiento del significado «esponsal» del cuerpo, sobre todo como significado «virginal» de ser, en cuanto al cuerpo, varón y mujer?»<sup>97</sup>.

Quizás al “cara a cara” de la visión beatífica le hace falta estrechar la relación conceptual con la imagen evangélica del “banquete de bodas” y el signo apocalíptico de las “bodas del Cordero”. De otra manera, la visión beatífica parece quedar reducida a una contemplación gozosa de la belleza, grandeza y sublimidad de Dios, pero desatiende la dimensión comunal del don recíproco.

El recíproco don de sí mismo a Dios, don en el que el hombre concentrará y expresará todas las energías de la propia subjetividad personal y psicosomática, será la respuesta al don de sí mismo por parte de Dios al hombre. En este recíproco don de sí por parte del hombre, don que será hasta el fondo y definitivamente beatificante como respuesta digna de un sujeto personal al don de sí por parte de Dios, la virginidad, o más bien el Estado virginal del cuerpo, se manifestará plenamente como cumplimiento escatológico del significado esponsal del cuerpo, como el signo específico y la expresión auténtica de toda la subjetividad personal<sup>98</sup>.

Por ello, las palabras del Señor «no tomarán marido ni mujer» (Mc 12,25), «son como un nuevo umbral de la verdad integral sobre el hombre»<sup>99</sup>. El umbral es el acceso a una casa, en este caso, re-

<sup>96</sup> *Ibid.*, 67,4.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 67,4.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 68,3.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 69,8.

ferida al “otro mundo”, es «la definitiva y eterna “patria” del hombre (cf. *Flp* 3,20), es la “casa del Padre” (*Jn* 14,2)»<sup>100</sup>.

Es necesario acoger la enseñanza de Cristo sobre la temporalidad y sacramentalidad del matrimonio para acceder al significado del cuerpo en la vida eterna y con ello a la comprensión de la *imago Dei* glorificada.

Temporalidad del matrimonio quiere decir que tanto el matrimonio como la procreación, «pertenecen exclusivamente “a este mundo”. [...] En la resurrección pierden, por así decirlo, su razón de ser»<sup>101</sup>. Por tanto, el significado del ser varón y mujer debe buscarse fuera del matrimonio y de la procreación, pero no fuera de aquello que ha estado presente desde el *misterio de la creación* y ha sido renovado por el *misterio de la redención*<sup>102</sup>. La Palabra dice: “no tomarán varón ni mujer”, pero no dice: “no serán varón y mujer”, con lo cual, permanece la identidad, aunque cambia el tipo de relación. El “no tomarán varón ni mujer” hace posible la deducción de que «aquel significado “esponsal” del cuerpo se realizará, por lo tanto, conjuntamente como significado perfectamente personal y comunitario a la vez»<sup>103</sup>.

La sacramentalidad del matrimonio<sup>104</sup> significa que esta realidad, creada y deseada por Dios, remite como un signo a una realidad divina y, al mismo tiempo, tiene el poder de conferir la gracia a la cual se refiere. Es presencia de esa realidad, pero no es la realidad en sí, sino que conduce hacia ella. En los siete sacramentos esto sucede así porque han sido instituidos por Cristo para la vida de la Iglesia, es decir, para que la gracia se haga vida de la Iglesia. Sin embargo, con el sacramento del matrimonio sucede que es así desde el Principio, por lo cual, Juan Pablo II lo denomina “sacramento del principio” o “sacramento primordial”. Esta realidad de la unión del varón y la mujer en una sola carne quedó deformada después del pecado: «el matrimonio en cuanto sacramento primordial ha sido privado de esa eficacia sobrenatural. No obstante, [...] no se cesó

<sup>100</sup> *Ibid.*, 66,3.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 66,2.

<sup>102</sup> Cf. *Ibid.*, 69,3.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 69,4.

<sup>104</sup> Quizás este tema de la sacramentalidad del matrimonio hubiese sido interesante afrontarlo de manera transversal primero en originario, después en histórico y ahora en escatológico; sin embargo, he preferido dejar el tema para este momento puesto que, si se aborda antes, también hay que afrontarlo en perspectiva escatológica, lo que hace complicado el discurso al inicio. De hecho, en las catequesis no se presenta propiamente esta dimensión sacramental del matrimonio hasta el quinto ciclo, si bien se usa el término “sacramento” u otras expresiones como “sacramento primordial” desde el primer ciclo.

jamás de ser la figura de ese sacramento»<sup>105</sup>. Por ello, «Cristo confirma [...] al matrimonio como sacramento, instituido por el Creador "al principio" [...]; de este modo abre el matrimonio a la acción salvífica de Dios, a las fuerzas que brotan "de la redención del cuerpo" y que ayudan a superar las consecuencias del pecado y a constituir la unidad del hombre y de la mujer según el plan eterno del Creador»<sup>106</sup>. «De este modo, el sacramento de la redención reviste, en cierto sentido la figura y la forma del sacramento primordial»<sup>107</sup>.

Ahora bien, visto que el matrimonio es un sacramento ¿a qué realidad remite? La respuesta la extrae Juan Pablo II de la exégesis de la *carta a los Efesios* que, desde el capítulo 1 muestra el plan divino de salvación como un *misterio* escondido en Dios desde toda la eternidad que se ha revelado última y definitivamente en Cristo (cf. *Ef* 1,3.10). Esta revelación del misterio de Dios es precisamente la revelación de su Amor a través de la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del Amor de Cristo (cf. *Ef* 3,9-18) que se revela como el Esposo de la Iglesia que se entrega a sí mismo por ella (cf. *Ef* 5,22-33), lo que San Pablo define como "gran misterio". De tal manera que el "gran misterio" se revela con un carácter esponsal<sup>108</sup>, a través de la entrega de Cristo mismo a la Iglesia.

El «segundo Adán», Cristo, unido con la Iglesia a través del sacramento de la redención, con un vínculo indisoluble, análogo a la indisoluble alianza de los cónyuges, es signo definitivo del mismo misterio eterno. *Al hablar, por tanto, del realizarse del eterno misterio, hablamos también del hecho de que éste se hace visible mediante la visibilidad del signo*. Y, en consecuencia, hablamos también de la sacramentalidad de toda la herencia del sacramento de la redención, refiriéndonos a toda la obra de la creación y de la redención y todavía más al matrimonio instituido en el contexto del sacramento de la creación, así como también a la iglesia como esposa de Cristo, dotada de una alianza casi conyugal con Él<sup>109</sup>.

El Papa es también cuidadoso con sus afirmaciones y acota por ello sus reflexiones explicando que San Pablo utiliza una analogía que, de alguna manera, desvela algo del misterio, pero no la totalidad del misterio, siguiendo aquella máxima de San Agustín: *si comprehendis non est deus*<sup>110</sup>. «El misterio permanece trascendente respecto a esta analogía, como respecto a cualquier otra con la que

<sup>105</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer...*, 98,1.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 101,2.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 98,2.

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, 93,1.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 98,5.

<sup>110</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 117.3.5.

intentemos expresarlo en lenguaje humano»<sup>111</sup>, como puede ser la analogía con el amor “paterno” o el amor “misericordioso”<sup>112</sup>. Por ello, en el análisis exegético de la *Carta a los Efesios* distingue entre «la dimensión eterna del misterio en cuanto escondido en Dios y la dimensión de su realización histórica según su dimensión cristológica y al mismo tiempo eclesiológica»<sup>113</sup>. Ahora bien, ¿qué es lo que revela del misterio de Dios esta analogía del amor esponsal? «La analogía del amor de los esposos (o amor esponsal) parece poner de relieve sobre todo el momento del don de sí mismo por parte de Dios al hombre»<sup>114</sup>. «La analogía del amor esponsal indica el carácter “radical” de la gracia: de todo el orden de la gracia creada»<sup>115</sup>.

Esta realidad de la esponsalidad de Cristo con la Iglesia, de alguna manera, abre el significado esponsal del cuerpo a la perspectiva de su realización escatológica de una manera virginal. Cristo mismo se reveló como el Esposo y en sus parábolas habló repetidas veces de esta realidad nupcial en perspectiva escatológica. Así mismo, el Señor llevó una vida célibe en la que manifestó, con ternura y misericordia, el inmenso amor que llevaba en su corazón por cada persona y a la vez permaneció abierto por igual a todos, realmente sin exclusión alguna. Este tipo de vida que llevó, así como el matrimonio virginal de la Santísima Virgen con San José<sup>116</sup>, son signo escatológico de esa plenitud a la que todo hombre está llamado.

El misterio de la redención *sobrepasa el círculo de los destinatarios de la carta comprendidos en las analogía del matrimonio*. [...] Abarca a cada hombre y, en cierto sentido, a todo lo creado. [...] El «sacramentum magnum», en este sentido, es incluso un *nuevo* sacramento del hombre en Cristo y en la Iglesia: *sacramento «del hombre y del mundo»*<sup>117</sup>.

De esta manera, los célibes por el Reino de los Cielos no niegan el significado esponsal de sus cuerpos, sino que lo realizan a imitación de Cristo como signo de esperanza en la vida eterna. Valdría la pena aquí una profundización sobre la vocación al amor de los consagrados, pero se deja para otro estudio específico. Baste recor-

<sup>111</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer*, 96,1.

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*, 96,3.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 95,7.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 96,4.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 96,4.

<sup>116</sup> «El matrimonio de María con José (en el que la Iglesia honra a José como esposo de María y a María como de él), encierra en sí, al mismo tiempo, el misterio de la perfecta comunión de las personas, del hombre y de la mujer en el pacto conyugal, y a la vez el misterio de esa singular “continencia por el reino de los cielos”: continencia que servía, en la historia de la salvación, a la perfecta “fecundidad del Espíritu Santo”» (*Ibid.*, 75,2).

<sup>117</sup> *Ibid.*, 103,7.

dar la invitación que hace el Papa a «penetrar más a fondo en la esencia misma de lo que será la visión beatífica del Ser Divino, visión de Dios “cara a cara” en la vida futura. [...] Y también dejarse guiar por esa “gama de experiencias” de la verdad y del amor, que sobrepasa los límites de las posibilidades cognitivas y espirituales del hombre en la temporalidad, y de la que será participe en el “otro mundo”»<sup>118</sup>.

Descubrimos por tanto que en el estado del hombre escatológico las características del significado sponsal del cuerpo se encuentran totalmente desveladas y realizadas. El hombre, creado como don y para donarse, realizará su vocación al entrar en el eterno donarse de Dios al hombre y del hombre a Dios<sup>119</sup>.

La Iglesia se presenta por tanto como el objeto del amor de Dios. La Iglesia es un sujeto colectivo; como en el Antiguo Testamento lo era “Israel” para Yahvé ahora es la Iglesia, el nuevo Israel para Cristo. «Cada “yo” concreto debe encontrarse a sí mismo en ese bíblico “nosotros”»<sup>120</sup>. La perfecta intersubjetividad pasa por comprender este “nosotros” de la Iglesia como realización de la comunión de amor de los hombres en el misterio de la Trinidad.

La Iglesia es conducida, como esposa, a las bodas. La Iglesia, como cuerpo, recibe de Cristo, su cabeza, el don de la salvación como un acto de amor nupcial. «De este modo, el misterio de la redención del cuerpo lleva en sí, de alguna manera, el misterio de “las bodas del Cordero” (Ap 19,7)»<sup>121</sup>.

Como síntesis de esta sección, la *imago Dei* glorificada consiste en que el hombre, varón y mujer, en cuerpo y alma contemplará a Dios cara a cara, será llenado del gozo de su Señor y en ese estado vivirá eternamente en la comunión de los santos. Lo que en su cuerpo en esta vida ha sido signo de su llamada a la comunión de personas, en la eternidad se realizará virginalmente, y esto no será para ninguno una limitación en el amor, sino que será «la fuente de la perfecta realización del “orden trinitario” en el mundo creado de las personas»<sup>122</sup>.

#### IV. Conclusión

Esta conclusión consta de tres apartados. En el primero haré una síntesis del trabajo hecho a la luz de los objetivos que nos había-

<sup>118</sup> *Ibid.*, 67,4.

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, 68.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 96,2.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 90,6.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 68,4.

mos planteado al inicio del estudio; después, haré una breve crítica del trabajo hecho; y, por último, haré un cierre recapitulando la importancia y actualidad del tema.

### 1. Un primer resumen

Al concluir este trabajo, es importante recapitular los objetivos que se establecieron en la introducción (recogida en el primer artículo publicado) y evaluar el alcance y la contribución de la investigación realizada. Los objetivos iniciales eran, en síntesis, los siguientes:

- a. Rescatar la dimensión relacional y familiar de la persona humana en contraposición con el individualismo contemporáneo y con una interpretación reductiva de la *imago* solo a la luz de la analogía psicológica.
- b. Profundizar en el concepto de la *imago Dei* en la Teología del Cuerpo de San Juan Pablo II y examinar cómo esta teología enriquece la antropología teológica al incorporar la dimensión interpersonal y una interpretación renovada de la "analogía familiar" a la luz del misterio trinitario.
- c. Resaltar la relevancia de la corporeidad y de la diferencia sexual entre varón y mujer como fundamento antropológico clave para la comunión de personas, así como su intrínseca relación con la *imago Dei*.

Sobre el primer objetivo, se estudió la evolución histórica de la comprensión de la *imago Dei*. Esto implicó analizar diversas interpretaciones de los relatos de *Génesis* 1 y 2, pasando por distintas perspectivas teológicas que han surgido en la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. Esta visión sintética proporcionó un marco general para comprender la situación de la antropología teológica en el momento en que San Juan Pablo II entregó sus catequisis sobre la *Teología del Cuerpo* a la Iglesia.

En relación con el segundo objetivo, hemos examinado cómo las catequisis de Teología del Cuerpo enriquecen la antropología teológica al incorporar la dimensión interpersonal. Hemos tomado como punto de partida la frase programática que afirma que «el hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión»<sup>123</sup>. Este enfoque, que traza un camino desde la soledad hacia la unidad, nos ha permitido llevar el concepto de la *imago Dei* desde la individua-

<sup>123</sup> *Ibid.*, 9,3. Con el fin de no caer en contraposiciones desde el inicio, aporto una frase del Papa que sirve de contrapunto a otro texto ya citado: «En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios» (*Ibid.*, 69,4).

lidad de la persona hasta la realidad de la comunión de personas. Además, para lograr este objetivo, se ha considerado la importancia de incorporar una reinterpretación renovada de la "analogía familiar" a la luz del misterio trinitario: la analogía familiar, como hemos explorado, posee una dimensión ascendente y una descendente, donde el principio de comparación o analogía es el amor entre las personas, divino en la Trinidad y humano en la familia. De manera análoga a como el Padre ama al Hijo y el Hijo corresponde al amor del Padre amándole, de tal manera que ambos expiran el Amor divino, el amor recíproco entre el varón y la mujer participa de ese Amor y es fecundo. Este aporte de San Juan Pablo II contribuye a una comprensión más profunda y enriquecedora de la antropología teológica.

En relación con el tercer objetivo, hemos resaltado la importancia fundamental de la corporeidad y la diferencia sexual entre varón la mujer como base antropológica para la comunión de personas. El cuerpo sexuado se revela como portador de un significado esponsal inherente, que contiene en sí mismo la llamada a la comunión de personas. Así, la sexualidad establece una conexión intrínseca con la esponsalidad, y cuando el *Génesis* proclama que «a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (*Gn* 1,27), se ilumina el horizonte de la antropología con la luz divina de la Trinidad.

Este misterio trinitario se ha revelado en y a través de Cristo. En Él, Dios no solo se acerca al ser humano como un emisario que trae un mensaje o un embajador que representa a otro. En Cristo, Dios se encarnó no solo para comunicar algo al ser humano, sino para comunicarse a sí mismo y, aún más, para entrar en una comunión de amor con él. Por lo tanto, el punto de analogía intermedia entre el amor de los cónyuges en la familia y el amor de la Trinidad se encuentra verdaderamente en el amor de Cristo por su Esposa, que es su Cuerpo, es decir, la Iglesia.

Es importante señalar que, aunque queda pendiente para un estudio y desarrollo posterior, esta realidad de la Iglesia como sacramento, la Iglesia como Esposa y la Iglesia como Cuerpo de Cristo, es un hallazgo relevante. Queda claro, por último, que el cuerpo humano sexuado de varón y mujer tiene una relevancia tanto en la protohistoria como en la historia y en la escatología; sin embargo, el significado esponsal del cuerpo se realiza de diferente manera en cada estado teológico, como se ha evidenciado en el estudio de las palabras de Cristo sobre el matrimonio en la vida futura y en sus palabras sobre la virginidad por el Reino de los Cielos. Concluimos subrayando, por tanto, el fundamento trinitario y cristológico del significado esponsal del cuerpo, que se realizará escatológicamente de una manera virginal.

## 2. Crítica del estudio

El presente estudio ofrece una profunda exploración de la *imago Dei* en el ser humano desde la perspectiva de la *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II; sin embargo, podría desarrollarse a partir de un análisis más amplio del contexto teológico contemporáneo. En la actualidad, este trabajo entra en diálogo con diversas posturas teológicas que, o bien desarrollan de alguna manera el mensaje wojtyliano, o bien están en discrepancia con el mismo y lo critican. Sería enriquecedor, a nivel de desarrollo, llevar a cabo una comparación crítica con otros enfoques teológicos contemporáneos, como la teología de la liberación, la teología feminista, la teología de la cultura o la teología ecológica.

El desarrollo de la analogía familiar en la tesis es importante, pero podría haberse profundizado aún más. Se destaca la relevancia de esta analogía, pero falta una exploración más amplia de su relación con otras perspectivas teológicas, especialmente la "analogía filial" y la mencionada "analogía psicológica". Estos temas trascienden los límites de este estudio, ya que en la misma *Teología del Cuerpo* se dan por supuestos sin una exploración exhaustiva. San Juan Pablo II se centra en el significado sponsal del cuerpo y su significado generador o fecundo; por lo mismo, si bien la hermenéutica del don apunta en último término a la paternidad de Dios como dador de todo bien, aún es posible profundizar fenomenológicamente en el significado filial del cuerpo. A partir de este desarrollo se podría exponer de manera más clara la dimensión de la fraternidad y, en un sentido más amplio, la de la amistad. Estas son áreas importantes que podrían trazar incluso un vínculo con la teología de *Fratelli tutti* del Papa Francisco, por ejemplo.

Otro de los posibles desarrollos es la sacramentalidad del matrimonio y el significado escatológico de la virginidad por el Reino de los Cielos. Es algo que Juan Pablo II sí afronta en profundidad en las catequesis pero que por los límites de esta investigación no ha sido posible estudiar en profundidad, si bien ha quedado expuesto sintéticamente en una de las secciones.

Por último, el método fenomenológico usado por San Juan Pablo II ha abierto un vasto horizonte de exploración en diversos aspectos relacionados con la antropología cristiana y el cuerpo humano, por ejemplo: la masculinidad y la feminidad en sí mismas –objeto esta última de la carta apostólica *Mulieris dignitatem*– la ancianidad, la enfermedad, así como cuestiones éticas contemporáneas, los momentos relacionados con el inicio y fin de la vida.

### 3. *Importancia y actualidad de este estudio*

En el contexto actual, abordar la imagen de Dios en el ser humano adquiere una importancia crítica. La comprensión de la *imago Dei*, especialmente desde la perspectiva de la *Teología del Cuerpo* de San Juan Pablo II, ofrece la oportunidad de contrarrestar la deriva individualista y la fragmentación social actual. Al destacar que el ser humano se convierte en imagen de Dios en el momento de la comunión, se enfatiza la relevancia y dignidad de las relaciones familiares e interpersonales.

Además, es importante vincular esta enseñanza magisterial con las enseñanzas del Papa Francisco en *Amoris laetitia* y el Sínodo de la Familia de 2015. Es necesario enfatizar la continuidad y complementariedad de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia en diferentes contextos históricos. El Sínodo y *Amoris laetitia*, especialmente en el capítulo VIII, apuntan a la realidad de fragilidad de la persona humana especialmente cuando las estructuras familiares y sociales están fracturadas. La fragilidad humana requiere la fortaleza del Evangelio para encontrar solidez y sanación. La *Teología del Cuerpo*, en este contexto, emerge como una respuesta valiosa, capaz de construir sobre roca la casa común de la única familia de los hijos de Dios, y contribuir así a la reconstrucción del entramado social que es fundamentalmente un entramado eclesial.