

4. COMUNICACIONES A LA CUARTA PONENCIA

LA DIGNIDAD DEL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS, EN LA CONSTITUCION PASTORAL DEL VATICANO II (Capítulo 1º, Artículos 12-22)

LUDWIG HÖDL

El tema del primer Capítulo (de la primera Parte) de la Constitución Pastoral *De dignitate personae humanae*, ha de entenderse dentro del amplio contexto de la historia del espíritu, que a la vez explica la tradición de las declaraciones conciliares. En el horizonte de esta tradición hemos de leer la declaración del Concilio sobre la dignidad del hombre, como un testimonio de la fe cristiana y del conocimiento filosófico, como el doble testimonio —no «duplicado»— de la inteligencia iluminada por la fe y de la fe que resplandece en la inteligencia. Todo el mundo habla hoy en día de la dignidad del hombre sin considerar la fe cristiana. El hecho de que se prescindiera de la referencia a la historia de la espiritualidad, parece haber sido la condición para que este tema se haya secularizado y difundido por todas partes. Pero el testimonio secularizado sobre la dignidad del hombre no puede darse sin el contexto teológico de la historia del espíritu, porque sin éste sufriría, además, una profanación. La secularización del testimonio de la tradición ha mostrado la fuerza y el sentido de la misma y no contradice su carácter; la profanación de este testimonio, sin embargo, significa su ruina, su destrucción histórico-espiritual. La teología de la Edad Media siempre ha dado lugar a una interpretación y significación secular de la dignidad humana, a través del testimonio de que el hombre es imagen de Dios; la teología actual ha de hacer valer su misión de vigilar críticamente ante el peligro de una profanación de este testimonio.

En el Renacimiento, la *dignitas humana* era un tema corriente¹. Picco della Mirandola (1463-1494) elaboraba bajo este título la visión futura de un hombre creador que en una autorealización razonable y en una autodeterminación libre desarrolla la imagen de Dios en él². Las palabras divinas de Gen 1,26: «¡Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra!» aún no se han realizado; contienen un programa secular para el futuro. El hombre todavía no ha encontrado su postura recta, su paso libre, su mirada abierta. Sobre este ser que todavía no es, está fundado y ya dado el futuro del hombre. El mensaje bíblico de que el hombre es imagen de Dios, señala hacia el futuro, no al pasado; se refiere al fin («adonde») de nuestra historia, no a su origen («de donde»). El hombre es actor de su historia, y lo que él *llega a ser* mediante sus decisiones inteligentes y libres, es lo que él verdadera y realmente *es*. El atributo divino de creador, que la teología de la Edad Media reservó para Dios, ha llegado a ser, en la Edad Moderna, lo distintivo del espíritu humano.

El Concilio tuvo que interpretar de nuevo el mensaje del Génesis sobre el futuro de la humanidad, y tuvo que fundamentarlo a la vista de las revoluciones económicas, sociales y culturales acaecidas. Por un lado, debió considerar la promesa histórica del Génesis con respecto al futuro de la humanidad; y por otro, debió rechazar su reducción ideológica. El mensaje bíblico de que el hombre es imagen de Dios es la revelación de una historia que, desde Dios, tiene un gran comienzo, adquiere un fuerte desarrollo y se dirige hacia un gran fin. Ningún término de esta historia puede considerarse de modo absoluto o sólo como un «mojón» profano de la historia social. La teología ha de enmarcar la declaración conciliar en el todo de la tradición e interpretarla desde el fondo del mensaje bíblico y de la tradición eclesial. Ha de releer la afirmación de que el hombre es imagen de Dios, y ha de volver a releerla siempre de nuevo. Este re-meditar y releer —*re videre*— no supone una desconfianza en el Magisterio eclesial, sino responsabilidad con respecto a la verdad única y total, que ninguna generación puede reclamar para sí, sino que cada una ha

1 Cfr. L. Hödl *Die Würde des Menschen in der scholastischen Theologie des Mittelalters*. (Artículo de una obra miscelánea que se va a publicar este año).

2 Picco Della Mirandola, *De dignitate hominis*. Lat.-Deutsch, eingeleitet von E. Garin. (Respublica literaria. Studien zur europ. Bildungs- tradition vom Humanismus bis zur Romanatik, hrsg. von J. Dyck u. G. List, Bd. 1) Hamburg-Berlin-Zürich 1968; vgl. Herschel Baker, *The Image of Man. A study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance*, New York 1961; L. Sozzi, *La «dignitas hominis» chez les auteurs Lyonnais du XVI s.* Actes du colloque sur l'humanisme lyonnais au XVI. s., Grenoble 1973, 295-338.

de recibir paciente y abiertamente de la historia de la espiritualidad. Tradición teológica no significa tanto mantener una formulación cuanto mantener y mantenerse en la verdad.

1. La doble tradición de la afirmación sobre la dignidad del hombre, imagen de Dios, en la teología de la Edad Media.

2. La dignidad de la persona humana en la Constitución Pastoral.

3. La revisión dogmática de estas afirmaciones conciliares por la teología.

1. La teología de la Edad Media ha interpretado la afirmación bíblica de que el hombre, originalmente, es imagen de Dios, según diversas tradiciones histórico-espirituales, basándose en diferentes corrientes filosóficas.

a. En todas las escuelas de la Edad Media se mantuvo constantemente la convicción neoplatónica-dionisiana: el hombre, por el hecho de ser imagen de Dios, es pensador de la divinidad, y justamente así, en la realización de un pensamiento divino-unitivo, se asemeja a Dios. Al pensar y conocer lo divino-uno y simple, el que conoce tras-pasa su propia limitación individual y su finitud, entrando y desarrollándose en el intelecto que se nos comunica sin cesar. Allí no hay un «yo», un sujeto que conoce y sabe algo objetivamente, sino que, al conocer, participamos en el Intelecto que nos rodea, en el «*Logos*» que se nos revela. Allí, todo lo objetivo deja de distinguirse del sujeto y pasa a ser su contenido y su vida.

Los filósofos cristianos, desde Juan Eriugena hasta Nicolás de Cusa pasando por el Maestro Eckhart, eran demasiado teólogos: por esto, no podían analizar el movimiento enajenador del intelecto según la distinción entre «intelecto», «inteligible» e «*intellegere*» sin peligro para la revelación histórica del Logos eterno en Jesucristo³. Y los teólogos —también Alberto el Grande— estaban demasiado familiarizados con la filosofía neoplatónica: por esto, no podían interpretar el misterio salvífico de la Encarnación del Logos sin peligro para la doctrina sobre el intelecto. El intelecto, en la unidad e identidad entre el conocimiento y lo cognoscible, es anterior y está por encima de nosotros. Por el conocimiento transcendente participamos en la realidad inteligible y llegamos a la cumbre del ser. Esta elevación del espíritu

3 Cfr. L. Hödl *Das «intelligibile» in der scholastischen Erkenntnislehre des 13. Jahrhunderts*, en: Freib. Zeitschr. Phil. theol. 30 (1983) 345-372.

no sólo es debida al recto pensar, sino también al recto actuar. El Logos hecho Hombre es el Camino, la Verdad y la Vida. (*Joh* 14,6) y el Logos encarnado no es otro que el Intelecto cósmico. Aquel es el verdadero Mediador y Salvador, que concentra todo conocimiento en Sí, lo unifica y así une con Dios.

El Maestro Eckhart no olvidaba, en ningún momento, la diferencia entre Dios y el hombre. Por su naturaleza espiritual, el hombre es imagen de Dios. «Una imagen no es por sí misma ni para sí misma, sino que procede de aquel cuya imagen es, y a él pertenece con todo su ser. No pertenece a algo ajeno a aquel cuya imagen es, ni proviene de ello. Una imagen toma su ser inmediatamente sólo de aquel cuya imagen es y tiene su mismo ser y es el mismo ser»⁴. Una imagen ha de formarse con todos los rasgos según la realidad de su original. Esta formación no es un mero proceso racional, sino un proceso de la vida espiritual, en la que el espíritu finito creatural se trasciende a sí mismo hacia el Espíritu infinito creador. Este Espíritu creador de Dios hace del espíritu creatural (de los ángeles y de los hombres) una revelación de Sí mismo. Lo finito y pequeño según Eckhart nunca puede ser suficientemente pequeño para revelar la grandeza y el esplendor del Espíritu increado y eterno. La llamada a seguir a Cristo, que ha recibido un hermano predicador, va unida a la llamada del Espíritu a la trascendencia, porque la espiritualidad del Logos exige una entrega total. Esta entrega no se disuelve en algo confuso y místico, sino que es plenamente racional y real. La dignidad del hombre consiste en la alta espiritualidad de su pensamiento capaz de unirlo y hacerlo uno con Dios. Aquel conocimiento pleno y cumplido, lleno de luz y fuerza que tiene lo inteligible, lleva el sello de la divinidad: origen, efusión y abundancia rebosante son una misma cosa en el conocimiento divino y también determinan la dinámica de la vida espiritual. Vida y Logos han de llegar a ser uno, como en la revelación del *Logos* encarnado y del Intelecto cósmico.

Esta teoría cristiano-neoplatónica y esta práctica de alta espiritualidad no tienen ni necesitan una psicología o antropología filosófica. Sus representantes concentran la atención en la dignidad del hombre. «*Dignitas*» significa el rango, la dignidad y altura que el pensamiento divino proporciona al hombre. Con esto, no se puede prescindir del aspecto crítico-social que tiene el hablar sobre la «*dignitas*»

4 Meister ECKHART, *Predigt 16*, ed. J. Quint München 1969, 226.

del hombre, tanto menos cuanto que este concepto, en el lenguaje latino de la Edad Media, incluye también precisamente esta significación de un alto rango social-eclesiástico.

b. Tomás de Aquino ha crecido en la escuela de esta elevada espiritualidad; pero comprendía los signos de su tiempo lleno de revoluciones sociales, económicas y culturales, e interpretó la *perfectio* de la alta espiritualidad según la perfectibilidad de la naturaleza espiritual humana. No empujaba la vida espiritual y tampoco la acomodaba a las circunstancias de su época, sino que la fundamentaba en la naturaleza del hombre. La imagen de Dios en el hombre tiene su sede en el alma racional (a), su realización en el conocimiento y en el querer (b) y su cumplimiento en la visión eterna de Dios (c). Por su naturaleza espiritual, el hombre es *capax Dei*, es capaz de conocer a Dios y de decidirse por El. En la actualización de esta capacidad, el hombre encuentra su verdadero ser y consigue su perfección eterna⁵.

a) El alma racional, sede de la imagen original y natural de Dios en el hombre, siempre es alma de un cuerpo y lo convierte de este modo en figura reveladora de la imagen divina⁶. Esto quiere decir según Tomás: el alma espiritual no se proporciona ella misma el fondo material de la realidad corporal y, al revés, la realidad material no dispone ella misma de la forma que es el alma espiritual. La diferencia entre el alma espiritual y el cuerpo es inalterable; es el *signum* de la condición creatural del hombre. Y en cuanto que el alma espiritual recibe a través de la materia, que es diferente a ella, su corporalidad, su apertura al mundo y su ser concreto, esta realidad corporal —concreta, mundana e histórica— participa en el ser imagen de Dios⁷. La vida física y psíquica del hombre alcanza así una nueva dignidad. Y la primera tarea de la persona es integrar todo lo material de la realidad mundana y vital, bajo la forma de la libertad, independencia y responsabilidad del espíritu, imagen de Dios.

b) La imagen divina que es el hombre por naturaleza, se actualiza mediante el conocimiento y el querer libre. Nuestro conocimiento actual está orientado hacia lo particular, no al Ser divino. De hecho,

5 Una amplia presentación de la doctrina católica sobre el hombre, imagen de Dios, la ofrece G. SOHNGEN, *Die bibl. Lehre von der Gotteben-bildlichkeit des Menschen. Die Einheit der Theologie*, München 1952, 173-211.

6 TOMAS DE AQUINO *S.Th.* I q.93 a.6.

7 *Ibid.*

Tomás de Aquino «des-divinizó» el intelecto humano. El acto de conocer pertenece a la naturaleza del hombre y ha de entenderse desde las condiciones naturales de acto y potencia, sujeto y objeto. El sujeto del conocimiento —la sustancia individual de naturaleza racional (según la definición de persona de Boecio)— y el objeto del conocimiento —la cosa particular en su *rationabilitas*— son los que determinan el proceso del conocimiento natural que se constituye por la experiencia (el experimento), la demostración y la teoría⁸. Tomás distinguía entre el saber demostrativo y la sabiduría, y relacionaba ambos con los principios del conocimiento y con la perfección escatológica de nuestro conocer. Todo conocimiento de objetos se basa en algo que no tiene carácter de objeto y llega a su perfección en la visión de Dios que tampoco tiene carácter de objeto⁹. Condición para cualquier conocimiento posible es la verdad ontológica que se expresa en los principios de no-contradicción y de identidad. La perfección de todo conocer es la visión permanente de lo verdadero y real. En este origen de lo verdadero, que precede y supera todo conocimiento, conocemos a Dios, pero no como objetivo, sino como principio, no como ente, sino como Ser.

El saber mundano y el juicio de experiencia no abarcan todo el conocimiento del hombre. El saber exacto ha de considerar no solamente sus límites objetivos, sino también sus fundamentos que no pueden hacerse objetivos. Dios sólo puede conocerse como principio. En lo que se refiere a la experiencia e investigación, el conocimiento humano es autónomo y responsable por sí mismo, porque también el ente particular tiene una significación de principio; en las cuestiones fundamentales de la metafísica del conocimiento, nuestro conocer remite a la profundidad y apertura que tiene el misterio del Espíritu divino que nos rodea. La autonomía, el trabajo y la responsabilidad de nuestro saber no se perjudican por la referencia fundamental de nuestro conocimiento al Dios creador, y tanto menos cuanto que, por esta referencia, todo saber manifiesta la apertura, provisionalidad e imperfección del intelecto creado.

c) No somos espíritu, sino que estamos dotados de espíritu, y justamente por ello somos capaces de conocer a Dios. Esta capacidad

8 Ibid. q.85 a.1.

9 Ibid. 9.84 a.5: «Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati... Unde in Psalmo 4 (6-7) dicitur: ... 'Signatum est super nos lumen vultus tui Domine'. Quasi dicat: Per istam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur».

del intelecto no le viene de fuera ni está por encima de sus fuerzas, sino que le es propia según su esencia ya que el ser imagen de Dios pertenece a la naturaleza del espíritu creado. El último impulso para buscar su realización propia, lo recibe el espíritu creado del hecho de ser imagen de Dios. Esta energía divina del espíritu influye, de modo original y principal, en el *desiderium naturale Deum videndi*, en el deseo y la aspiración por encontrar un sentido permanente y la seguridad en la verdad¹⁰. Este buscar y preguntar no es una tendencia vacía, vaga y caprichosa por la verdad, pues en la pregunta recta y honrada sobre la verdad ya se insinúa la respuesta. La verdad está y permanece oculta bajo los múltiples conocimientos particulares que como singulares o todos juntos manifiestan la certeza, belleza y felicidad de la verdad. Toda la Edad Media desconoce la idea de «verdad neutra», objeto del saber exacto. La verdad es el misterio de Dios en el fondo del ser.

En la gracia de la fe —plenitud del espíritu, literalmente: «llena de espíritu»—, de la esperanza y del amor, el espíritu creatural, imagen de Dios, madura en su semejanza divina¹¹. Esta elevación del ser espiritual y sobreabundancia de libertad y decisión están marcados por la dinámica intrínseca del espíritu divino, que no puede ni pensarse sin su Palabra y el Amor que se da a Sí mismo. La entrega de la libertad personal al desear la semejanza divina, nunca es un precio demasiado alto, porque ha de ser medida por el anonadamiento del Amor de Dios en la Encarnación del *Logos* eterno. La autotranscendencia por la elevación del espíritu consigue su fuerza y medida en la entrega de todas las fuerzas del cuerpo y del alma al Amor de Dios. La semejanza y unión escatológica de Dios, la revelación definitiva de Dios ilumina y eleva todas las potencias del alma espiritual, y las une para la visión indivisa y beatificante de Dios.

Tomás de Aquino no interpretaba el mensaje bíblico de que el hombre es imagen de Dios, según la filosofía neoplatónica de la identidad; distinguía claramente entre el deseo natural de ver a Dios, entre la semejanza con Dios por la gracia de la fe y la perfección escatológica de la *visio beatifica*. Según estas diferencias, analizaba el intelecto creatural como potencia natural a la que corresponde el ente particular como objeto del pensar universal. Todo conocimiento se

10 Ibid. q.12 a.1; q.62 a.1; q.94 a.1; I,II q.3 a.8.

11 Ibid. I q.93 a.9. Detrás de la distinción lingüística entre *imago* y *similitudo*, toda la filosofía escolástica busca el perfeccionamiento esencial de la imagen creatural de Dios.

basa en algo que no tiene carácter de objeto y llega a su plenitud igualmente al recaer sobre algo que tampoco tiene carácter de objeto. La historia del espíritu tiene un gran fundamento en el hecho de que el hombre es imagen de Dios; se desarrolla grandemente en la historia de la salvación; y llega a su plenitud grandiosa en la escatología. En esta historia, se ha vencido de una vez para siempre la historia de la culpa, del mal y de lo que se opone al espíritu. Pero la historia de los desastres no se deja de lado sin más: la historia del espíritu la atraviesa, unidas las fuerzas de la ciencia y de la sabiduría, del conocimiento y de la fe. La historia del espíritu no puede dividirse en una historia de salvación y desgracia, de saber y sabiduría, de conocimiento y fe; pero tampoco puede verse como historia de identidad entre esas realidades. Este testimonio de la tradición es digno de atención.

2. Junto con todos los contemporáneos que se interrogan con esperanza y temor por el futuro de la humanidad, el Concilio pregunta por el hombre en la historia, en el origen del mundo¹². La doble afirmación del Génesis sobre la elección del hombre como imagen de Dios, y su caída y su ruina en la culpa del mundo forma el contexto de la antropología cristiana, dentro del cual la tradición ha considerado la naturaleza y el estado del hombre en la historia del mundo. El carácter racional-personal, la responsabilidad de la conciencia y el libre albedrío determinan la esencia permanente del hombre en la historia y causan su dignidad como imagen de Dios. La culpa y la muerte y el olvido de Dios (el ateísmo) determinan la condición de la vida del hombre en el mundo, son el destino desastroso que ningún poder del mundo puede desterrar. La esencia permanente del hombre en cuanto tal está determinada históricamente y no debe ser fijada en un nivel ideal. El estar en una historia que se caracteriza por amenazas de muerte y de culpa y por el ateísmo, constituye nuestra situación no original, pero determinada existencialmente. Sólo en la perspectiva doble —no «duplicada»— de una elección y vocación todavía mayor y, al mismo tiempo, del peligro y ruina de la imagen de Dios en el hombre, se puede comprender rectamente nuestra situación histórica y nuestras posibilidades de futuro. Esplendor y miseria de la historia del espíritu no pueden repartirse, al modo marxista, en el futuro y el pasado. No pueden solucionarse dialécticamente, como si

12 *Past. Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, traducción alemana por encargo de los obispos de Alemania. *Lex. Theol. Kirche* Bd. III, Kap. 1 des 1. Teiles, Art. 12-22 con comentarios de J. Ratzinger (S. 313-354).

la miseria no fuera nada más que una sombra fugaz del esplendor del espíritu que se podría vencer al final. La libertad del espíritu y la historia del pecado son los antagonistas, forman la verdadera disputa de la historia humana, una controversia que se decide con la intervención del Espíritu Santo.

a. Para comprender al hombre que es imagen de Dios por su razón, responsabilidad y libertad, el Concilio, en primer lugar, recuerda sólo el testimonio veterotestamentario del Gen 1,26 (Sap 2,23) y Ps 8,5-7¹³. El destino y la vocación creatural del ser humano pertenecen a la auto-comprensión del hombre en la cultura occidental. El carácter racional personal, la responsabilidad de la conciencia y la libertad moral señalan la dignidad del hombre y su capacidad de desarrollar la existencia en el misterio de lo verdadero y bueno que nos rodea. El creyente comprende esta capacidad como guía hacia Dios. La capacidad de llegar a Dios, que tiene el hombre, no es otra cosa que la facultad de conocer la verdad, de ser responsable ante la conciencia y de actuar libremente. Por ello, el sujeto traspassa los límites de su propio ser para encontrar el sentido y fundamento de la vida en la verdad y la libertad. La capacidad de Dios, por tanto, es la capacidad para una vida personal entera y completa. El carácter social pertenece inseparablemente a la vida personal del hombre, porque el conocimiento, la responsabilidad y la decisión libre son determinados personalmente hasta el fondo. Servir a los hombres no es sin más, servir a Dios; pero la participación en lo bueno y verdadero —comunes a todos—, la comunicación en lo verdadero y bueno, siempre es glorificación y revelación del único y verdadero Bien. El Concilio pudo hablar en general y con todos los hombres sobre una participación y comunicación intensa y libre en lo verdadero y bueno, porque el creyente, con estas palabras, está refiriéndose a Dios. Pero este diálogo presupone tres cosas.

1) Hoy en día, ni siquiera en la filosofía hacen falta largas consideraciones para demostrar que la espiritualidad no puede identificarse simplemente con la actuación de la razón. Al distinguir entre *spiritus*, *intellectus*, *sapientia* y *scientia*, el Concilio deja el lugar necesario para la investigación científica y la formación de teorías y, a la vez, señala el fondo de lo científicamente impenetrable como misterio del espíritu y de la sabiduría¹⁴. Pero el saber objetivo y el saber

13 Ibid. Art. 12,319.

14 Ibid. Art. 15,325 f.

sapiencial, no se sustituyen simplemente y tampoco (para dividir el trabajo) pueden distribuirse a sujetos diversos (quizás a filósofos y teólogos), sino que se condicionan, fundamentan y penetran mutuamente. El saber objetivo (de las ciencias exactas) toca a los *intelligibilia* de las ideas y premisas que tienen una significación de principio y una dignidad ontológica; y esta comprensión de la estructura esencial mete el saber objetivo en el contexto amplio y sapiencial del sentido de la realidad. El misterio incomprensible e insondable del Espíritu, que no puede considerarse sin la Palabra personal y el Amor unido, no es el «resto» que queda para la investigación, sino el núcleo de su sentido.

2) Tampoco hacen falta hoy en día discusiones particulares sobre la cuestión de que el saber humano siempre es a la vez saber práctico. Los conocimientos prácticos no son de ningún modo insignificantes o menos importantes que los conocimientos teóricos. Ni el saber de las ciencias naturales es independiente del saber práctico, ni éste puede prescindir del saber experimental. El saber práctico se actualiza en la voz de la conciencia donde, por un lado, se manifiesta la dependencia principal del sujeto con respecto a la verdad que lo fundamenta; y, por otro lado, se muestra en la decisión de la conciencia la autonomía, libertad y responsabilidad del individuo¹⁵. El saber práctico es totalmente objetivo, en cuanto y en lo que se refiere al sujeto; ha de integrar todo lo objetivo, dado de antemano y por realizar, en la forma del sujeto. La conciencia es objetiva, porque es radicalmente subjetiva. La subjetividad no disuelve la objetividad. Esta dependencia intrínseca que guarda el sujeto, a través de su conciencia, con la verdad y realidad del misterio del Espíritu creador, en el que estamos inmersos, la comprende el creyente como voz de Dios, porque a través de la semejanza con Dios, la existencia de la conciencia, se hacen personales.

La expresión alegórica de la «voz de Dios» en la conciencia, del «santuario interior» del hombre¹⁶, no puede interpretarse simplemente en sentido figurado como una superestructura religiosa de la conciencia. En esta imagen, se trata de una metáfora absoluta, que no puede superar ni sustituir ninguna explicación conceptual¹⁷. En el

15 Ibid. Art. 16,329 F.

16 Ibid.

17 H. Blumenberg *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Sonderdruck aus: Arch. f. Begriffsgesch. Bd. 6, Bonn 1960, en un ensayo brillante ha explicado la significación principal de las metáforas.

saber práctico, el sujeto experimenta y conoce su orientación intangible hacia la verdad y realidad en la que estamos inmersos, y es precisamente ahí donde encuentra también su libertad irrenunciable. Libertad es esencialmente libertad de espíritu, pertenecer a sí mismo, autonomía en la interioridad del espíritu. En esto, experimenta el sujeto su inmediatez con Dios. La exigencia y la promesa del espíritu son la voz de Dios, que no puede ser escuchada sino como algo que acompaña a la autoexpresión del sujeto. El Concilio opone la libertad y verdad de conciencia a cualquier subjetivismo malentendido. No dice nada sobre la conciencia errónea, el conflicto de conciencia y la necesidad de formarla —!esto realmente podría lamentarse!—; antes bien se refiere a la unidad, profundamente escondida, entre la verdad y la libertad del espíritu, en la que se funda la conciencia. !Al escuchar cuidadosamente la verdad, en la reflexión de la conciencia, nos pertenecemos a nosotros mismos y somos libres! !Es la verdad en lo hondo de la conciencia la que nos hace libres!.

3) La libertad del hombre tiene su origen en el hecho de elegir, querer y decidir¹⁸; se manifiesta en la actuación moral y tiene por fin la realización del ser propio personal. La libertad de elección, de la que habla el Concilio, no es meramente la libertad de escoger, esto o aquello. Elección y decisión son propias de la autodeterminación y autorealización libres. En la elección, el sujeto se compromete con lo verdadero y bueno, es decir, el sujeto se deja comprometer por el misterio de lo verdadero en el que estamos inmersos, para poder disponer de todo lo objetivo y material. El sujeto, por el hecho de ser él mismo verdaderamente imagen de Dios, es el objeto de la decisión libre.

La elección libre y la decisión siempre son complejas, multidimensionales, porque abarcan toda la vida. La decisión realista, necesita de una motivación múltiple que tiene en cuenta todos los aspectos. La autodeterminación no se consigue en un acto único, ni el dominio de sí mismo en una decisión solitaria; sólo se logra querer bien, cuando se mueve libre y continuamente en lo verdadero y real. La motivación no es un complemento cualquiera del querer libre, sino su realización. El poder reunir y unificar todas las motivaciones, impulsos y aspiraciones en el amor indiviso de Dios y del prójimo, es gracia. Esta orientación de la decisión libre hacia Dios, su continuo *oriri* a partir de Dios, está amenazado, puesto en peligro y limitado de

18 *Past. Konst. loc. cit.*, Art. 16,329f.

muchas maneras en el momento actual: el hecho de que el hombre está bajo la esclavitud de la culpa y de la muerte y el ateísmo son *signa*, que no pueden olvidarse de nuestro tiempo e historia.

b. En el artículo 18, el Documento del Concilio trata el misterio de la muerte, y en los artículos siguientes (19-21), trata de la esencia y las manifestaciones del ateísmo. La esclavitud de la muerte y de la culpa y el ateísmo, ponen un límite claro a la libertad del espíritu en todas sus dimensiones: autodeterminación, responsabilidad ante el mundo y carácter de imagen de Dios. Los Padres del Concilio no trataron de solucionar esta situación límite del hombre. No repitieron aquí la afirmación dogmática de la *anima spiritualis et immortalis* del artículo 14, sino que hablaron del misterio que no puede explicarse directamente por el intelecto. El ser-uno-mismo en libertad, dignidad y confianza en Dios, tiene en sí la promesa vital del espíritu, ¡por su esencia, el alma espiritual es vida, inmortal!; el destino de la muerte, por tanto, que tiene el hombre, no puede entenderse según la idea de una muerte total. En este destino, la claridad y oscuridad que producen la promesa del espíritu y la amenaza de una aniquilación en la muerte, entrechocan vehementemente e implacablemente. Pero toda la oscuridad del temor y miedo a la muerte no puede apagar la luz de la promesa. Por el contrario, en el contrapunto del juicio de la muerte resplandece la promesa del espíritu, brota la eternidad como una semilla. Este rayo de esperanza en el misterio de la muerte es una condición del misterio pascual, y algo que Dios ha puesto en el fondo y núcleo de la creación para revelar su gloria. La verdad creatural del alma espiritual en una racionalidad sustancial, en sustancialidad racional —como dice la definición de persona de Boecio— es *preambula fidei*, «preambulum», es una verdad precedente y preliminar a la fe en el mensaje pascual.

El ateísmo es, para los Padres del Concilio, la sombra que acompaña, oprime y oculta la fe y el conocimiento de Dios. En este tiempo del tiempo del mundo y también en esta historia de la fe cristiana, la sombra del ateísmo se adhiere a la luz y a la revelación de la fe divina. Pero el ateísmo no es nada originario; según su naturaleza, es ajeno al misterio del espíritu, imagen de Dios¹⁹. La historia de las religiones y de la fe de los hombres es también la historia del ateísmo. Y viceversa, en el contrapunto de la oposición y del juicio del ateísmo, la fe y el conocimiento de Dios deben obtener sus rasgos

19 Ibid. Art. 19,3339.

propios. El ateísmo es una continua provocación a las religiones y teologías. Salvaguardando la libertad, dignidad y vida del espíritu, la religión y la teología, de hecho, rechazan toda forma de ateísmo.

c. En el número 22 del primer Capítulo, la Constitución Pastoral eleva la antropología a la altura de la Cristología, y se atreve así a hacer una teología cristocéntrica como antropología, como J. Ratzinger afirma²⁰. La antropología teológica se funda en Cristo, y, en su orientación cristocéntrica, debe referirse también a Dios en sus afirmaciones sobre la esencia y dignidad del hombre. Así, los Padres evitaron un doble peligro: por un lado, el de separar la antropología dogmática (teología) de la Cristología como una pretendida verdad natural, filosófica; y, por otro, el peligro de reducir la Cristología a una antropología. ¡Hay que considerar también hoy en día ambos peligros! La afirmación antropológica de que el hombre, por su naturaleza espiritual y libre, es imagen de Dios, tiene un contexto teológico en la teología de la creación que es absolutamente necesario para la comprensión de esta verdad natural. Y todo lo que, con esfuerzo filosófico, se puede decir sobre el poder y la libertad del espíritu humano, sólo sirve en la teología para comprender la dignidad y vocación del hombre. La palabra «sólo» no supone un menosprecio de la filosofía, sino que significa su orientación al misterio del Espíritu creador. A la filosofía cristiana tampoco se le puede impedir comprender el misterio del espíritu creatural con referencia al Espíritu creador divino. La «des-divinización» de nuestro intelecto según Tomás de Aquino no tiene nada que ver con la profanación de la razón discursiva y técnica de la Edad Moderna.

Hoy en día, la reducción antropológica de la teología en la Cristología se ha difundido ampliamente. Cuando todo lo dicho, de alguna manera, ya implica el nombre de Dios, cuando el hombre se realiza en su plena autoconciencia; cuando la Voluntad divina no contiene otra cosa que lo que la justicia y responsabilidad del hombre significan desde siempre; y cuando la soberanía de Dios es idéntica al reino de la libertad del espíritu: entonces, la teología traiciona el Evangelio, aunque hable mucho de Cristo. En la Cristología se decide lo que han

20 Ibid., Art. 22,350: «Se podrá decir que aquí, por primera vez en un texto del magisterio, se muestra un nuevo tipo de teología totalmente cristocéntrica, que se atreve a hacer teología, a partir de Cristo, como antropología y justo por ello llega a ser radicalmente teológica...».

de ser teología y antropología cristianas. El número 22 de la Constitución Pastoral es buena Cristología, que se atreve a hacer teología antropológica.

1) «...El mismo, el Hijo de Dios, con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»²¹. La afirmación de Calcedonia de que la naturaleza divina y humana se unen en el *Logos* hecho carne, es interpretada por el Concilio de modo personal. Una consideración esencial de esta unión —que sólo trata de qué y cómo las dos naturalezas subsisten en la persona del *Logos*, de qué y cómo el *Logos* eterno existe en la naturaleza humana— desconoce el verdadero misterio. Por el milagro de la Encarnación, Dios no creó la persona del Superhombre, sino que llevó a su plenitud la historia de la Alianza: Dios está con nosotros. Lo que está implicado y lo que da eficacia a cada palabra de Dios en la entera historia de la antigua Alianza, se realiza plenamente en la Encarnación del Verbo. En cada palabra de la promesa, Dios se compromete y mantiene su palabra, verdadera y eficaz para el Pueblo de Israel, palabra que es luz y vida, camino y apoyo para el hombre. La palabra de Dios es señal y testimonio de que Dios se inclina hacia los hombres: en la Encarnación, ha asumido de una vez para siempre la vida humana con el fin de revelarnos, donarnos y comunicarnos su Vida. En el Hijo de Dios, hecho hombre, nuestra vida brota de nuevo, porque Dios, en su Hijo, la hizo Vida suya. Esta es la idea patristica del *sacrum commercium*, de la feliz y santa comunión de vida entre Dios y los hombres en Jesucristo. Este es también el fundamento de la Cristología tomista: la *unio gratiae*, la unión creadora, libre y gratuita («gnadenhaft») entre la naturaleza humana y divina, es formal y esencialmente el proyecto de la *gratia unionis*, de la gracia de la filiación divina²².

2) A la idea de la *unio*, el Concilio añadió el concepto patristico del *assumere*²³. Al unirse con la vida humana, el Verbo de Dios se hizo nuestro protector, cuando estábamos bajo la esclavitud de la culpa y de la muerte. Esta historia de la asunción de nuestra vida, su introducción en el Amor de Dios que salva y redime, no se realizó en un instante; se trata de toda la historia de la vida y del sufrimiento de Jesucristo, de su humillación y elevación. En la Pasión, Cristo sufre plenamente, en el amor de Dios, las penas y la muerte, consecuencias

21 Ibid. Art. 22,353.

22 TOMAS DE AQUINO, S.Th. III q.6 a.; q.2 a.10. Cfr. Gerd. Lohaus, *Die Mysterien des Lebens Christi*. Bochum Dissertation SS 1984.

23 *Past. Konst. loc. cit.*, Art. 22, 353.

del pecado, y pone así la vida entera del hombre a la disposición de Dios. En la Pasión de Cristo, el Amor de Dios es sólo sufrimiento, más fuerte que la muerte. En el Corazón de Dios, en el sufrimiento del Crucificado, el destino desastroso del hombre se invierte. En el Corazón del Hijo de Dios hecho hombre, se manifiesta la nueva justicia, que es redentora, liberadora y salvadora. Este también, es el fundamento de la tipología patrística según la cual Dios ha resucitado al hombre nuevo desde el costado abierto de Adán muerto en la Cruz.

3) El Concilio —por el hecho de cambiar la afirmación ontológica sobre la Unión Hipostática en una afirmación personal, y de añadir el concepto de «unión» el término bíblico de «asunción»— interpretó de modo soteriológico el misterio de la Encarnación unido al de la pasión y Enalzamiento de Cristo; «El que es 'imagen de Dios invisible' (Col 1,15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado». «Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre»²⁴. La entera historia de nuestra vida queda asumida y elevada en la historia de la vida eterna de Dios y de su Amor. En la Encarnación no se revela un nuevo modelo de unión de una naturaleza humana con Dios, sino que comienza la historia concreta de una vida nueva. Hasta la Cruz, Cristo cuidó del hombre, y puso la vida diaria a la disposición libre de Dios. La existencia de Jesús en favor únicamente del hombre —por su solidaridad fraterna, sustitución libre y entrega— es eficaz desde el principio de su vida, culmina en la Pasión y se nos manifiesta en la Resurrección como la nueva justicia. Bajo la forma de Siervo obediente de Dios, que Jesucristo lleva a su plenitud en la forma de Cordero sacrificado, y en la imagen del Hijo libre, Jesús dió a la vida humana su forma nueva e íntegra: y ésta no solamente como un modelo (Vorbild) que nunca alcanzamos, no solamente como una guía poderosa, sino como un ejemplo que nos asume a nosotros (Imbild) y en el que conformamos y realizamos plenamente nuestra existencia. En su Pasión —pero no sólo entonces, *ex nunc*, sino más bien desde el principio, *ex tunc*— Jesucristo desliga la vida humana de ataduras falsas, de complejas culpas, de errores y fallos, asumiéndola en solidaridad verdadera y sincera con el hombre, y en obediencia muda, indefensa y confiada. Ahí, la vida entera es

24 Ibid.

aprobada y bendecida por Dios, es salvada y redimida en el Espíritu Santo. De esta existencia en el cuerpo, por el Espíritu de Dios, hace Jesucristo la forma nueva y permanente de la vida del hombre; la única, intacta, libre y salvadora forma de vida, que somete a la forma del espíritu todo la aspereza de la amenaza del pecado y de la muerte a la forma del espíritu. En esta vida de Jesucristo, se esclarece verdaderamente el misterio del hombre, como dice la primera fase del artículo 22²⁵.

3. El teólogo J. Ratzinger alaba sin reservas este artículo 22 de la Constitución Conciliar; le dedicó un *Commentum* ingenioso que hace que el texto sea verdaderamente inolvidable. Pero criticó los artículos precedentes, es decir, el proceder de los Padres en estos artículos. Lo que él critica en estos artículos, es la reserva de los Padres en temas cristológicos y teológicos, por lo que la afirmación filosófica y teológica sobre la libertad de espíritu del hombre y su esclavitud respecto del pecado y de la muerte, resulta sin fundamento²⁶. Quien —incluso en una conversación con no-creyentes— no deja claro desde el principio qué es lo decisivo y propio del mensaje cristológico, tiene que ver si es capaz de dar a entender este mensaje de algún modo. Este procedimiento de reservarse conscientemente el mensaje bíblico sólo podría tener sentido si «realmente condujera de modo gradual hacia el núcleo del mensaje neotestamentario, descubriéndolo en medio de lo humano y abriendo así cada vez más la perspectiva hacia Cristo, pero no cuando uno se empeña en quedarse en lo precristiano y sólo al final y súbitamente hace referencia a Cristo»²⁷. Si se sigue esta orientación crítica, que en absoluto elude el esfuerzo filosófico, entonces el texto conciliar debe releerse críticamente, debe ser revisado.

a. La afirmación del Gen 1,26 no es una información sobre un aspecto de la esencia humana, sino un mensaje del volverse de Dios hacia el hombre y del hombre a Dios en la historia del espíritu y de la libertad. Y es por su naturaleza espiritual por lo que el hombre es capaz de llegar a Dios, siendo él mismo imagen de Dios. Pero «es-

25 Ibid.

26 Ibid., a.17,331: «La omisión de la Cristología en la doctrina sobre la imagen de Dios, con la que va unida la idea de la libertad, perjudica en este contexto otra vez la pretensión de llevar desde fuera a la antropología cristiana y de hacer accesible así paulatinamente la doctrina de la fe sobre Cristo, ha conducido aquí a falsas consecuencias que omiten desde el principio lo propio de la fe cristiana, suponiéndolo como menos apto para un diálogo».

27 Ibid.

píritu» no es idéntico a *ratio*, «razón», sino que es la fuerza de la interioridad, del encuentro, de la comunión. No somos espíritu, sino que tenemos espíritu en el mundo. La historia del espíritu en el mundo es la historia del mundo en la fuerza y libertad del espíritu. La «desdivinización» del espíritu «mundano» fue un proceso trabajoso, también para la teología. La profanación actual del espíritu alarma a la teología y a la Iglesia. Todo pensamiento, conocimiento, proyecto y trabajo temporal, comienzan de un modo no-objetivo (no-mundano) y llegan de un modo no-objetivo a la plenitud.

b. La historia de la inclinación de Dios hacia el hombre y la del hombre hacia Dios, con entendimiento y libertad, no es una historia de catástrofes ni de puros éxitos; sino que la historia del espíritu y de la libertad nunca se da sin la fuerza y la gracia de una posibilidad en el futuro. Pero las posibilidades se pierden igualmente, si el optimismo o el pesimismo carecen de fundamento. La libertad reconciliadora del hombre y la esclavitud del sufrimiento no se sustituyen ni anulan en la historia del espíritu de un modo simple, sino que coinciden en el Hijo que es Siervo, se unen en aquella *coincidentia oppositorum* del sufrimiento, del amor y de la vida, de la Pasión y Resurrección de Jesucristo.

c. La Pascua neotestamentaria es historia vital, es la historia del Espíritu vivo y creador de Dios que actúa por Jesucristo en nuestra vida. *Filii in Filio!* dice el acorde final del artículo 22²⁸. Esta *Summa* de la doctrina salvífica no ha de entenderse ni de un modo ejemplar-causal, ni causal-eficiente, sino que ha de interpretarse de un modo causal-formal. El Hijo de Dios humano vive y revela nuestra vida. Según esto, la participación en los misterios pascuales lleva a obras de servicio en la vida.

