

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS FILOSOFICO TEOLÓGICAS
ESCUELA DE TEOLOGÍA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SAGRADA TEOLOGÍA

“LA CONFESIÓN SACRAMENTAL COMO RECONCILIACIÓN CON EL
CHRISTUS TOTUS.”

Por:

Johnny Rafael Suquillo Yáñez

Director: Mgt. David de la Torre SSCC.

Quito, 2015

PARA TÍTULOS PROFESIONALES DE LICENCIATURA (TERCER NIVEL)

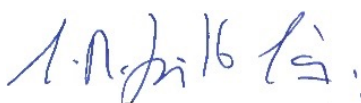
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo, **JOHNNY RAFAEL SUQUILLO YÁNEZ**, con cédula de ciudadanía No. **1803313269**, autor del trabajo de graduación intitulado **“EL SACRAMENTO DE LA CONFESIÓN COMO RECONCILIACIÓN CON EL CHRISTUS TOTUS”**, previo a la obtención del título profesional de **LICENCIADO EN TEOLOGÍA** en la Facultad Eclesiástica de **Ciencias Filosófico-Teológicas**:

- 1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENECYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación, para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador, para su difusión pública respetando los derechos de autor.
- 2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través del sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de la Universidad.

Quito, 04 de marzo del 2016



Johnny Rafael Suquillo Yáñez
C.C. 1803313269

ABSTRACT

El Misterio soteriológico se inserta en la dimensión social del ser humano, al que Dios ha querido redimir haciéndolo participe de un Pueblo a través de la Alianza que entabla con ellos. Cuando la persona humana comprende que el pecado está en el rechazo al Dios de la Alianza, cae en la cuenta de la importancia que tiene para su vida frecuentar el Sacramento de la Penitencia como fuente de Gracia capaz de santificarle, es decir, de unirle más a Dios: ayudándole a “encarnar” el plan divino en su vida; haciéndole ver sus actos desde la óptica de Dios y, de este modo, reconocerse pecador necesitado del perdón divino. Por tanto, es necesaria una reevangelización del Sacramento de la Confesión que ha de incluir la conciencia de pertenencia a un Pueblo, de modo que el ser humano insertado nuevamente en la comunidad de los creyentes, se hace testigo y misionero de la Misericordia divina de la que ha sido objeto.

ABSTRACT

The soteriological Mystery is inserted into the social dimension of human beings, whom God wanted to redeem making them members of a holy People through the Alliance that make with them. When the person understands that sin is the rejection from God of the Alliance, he realizes the importance for his life to frequent the Sacrament of Penance as a source of Grace able to sanctify him, adding him closer to God: helping to "incarnate" the divine plan in his life, and seeing his actions from the perspective of God and, thus, recognized himself as a sinner in need of God's forgiveness. Therefore, a reevangelization of the Sacrament of Confession, which should include awareness of belonging to a People, is necessary, so the human being will be reinserted into the community of believers as a witness and missionary of God's Mercy that has been done.

Índice

DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN.....	II
ABSTRACT.....	III
ABSTRACT.....	IV
Índice.....	V
Introducción	1
1 El hombre es <i>capax entis</i> porque es <i>capax Dei</i>.....	4
1.1 Un ser corpóreo llamado a la trascendencia.....	5
1.1.1 <i>Concepción materialista</i>	5
1.1.2 <i>Concepción idealista</i>	6
1.1.3 <i>Concepción cristiana</i>	8
1.2 La impronta de su Creador	11
1.2.1 <i>La memoria como reflejo del Padre</i>	13
1.2.2 <i>La inteligencia como reflejo del Hijo</i>	14
1.2.3 <i>La voluntad como reflejo del Espíritu Santo</i>	15
1.2.4 <i>Corporeidad como expresión de la interioridad y fundamento de la sociedad</i>	16
1.3 La verdad de su ser	16
1.3.1 <i>Crítica Materialista (Fehuerbach-Marx)</i>	17
1.3.2 <i>Apologética cristiana</i>	19
2. “Y el Verbo era Dios[...] Y el Verbo se hizo carne” (Jn 1,1.14).....	22
2.1 Heridas en la <i>Imago Dei</i>: Origen, naturaleza y consecuencias del pecado original... 22	
2.1.1 <i>Ruptura del hombre con Dios</i>	25
2.1.2 <i>Ruptura del hombre consigo mismo</i>	26
2.1.3 <i>Ruptura del hombre con la naturaleza</i>	27
2.1.4 <i>Ruptura del hombre con los demás seres humanos</i>	27
2.2 “Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos mi pueblo” (Jr 31,33): El Dios que sale al encuentro del hombre.	29
2.2.1 <i>Noé: “no habrá más diluvio para destruir la tierra” (Gn 9,11)</i>	30
2.2.2 <i>Abrahán: “Te he constituido padre de multitud de pueblos” (Gn 17,5)</i>	31
2.2.3 <i>Moisés: Dios se constituye un pueblo (Ex 19,5)</i>	32
2.3 “Yo soy el camino, la verdad y la vida”: Jesucristo, imagen del Dios invisible	33
2.3.1 <i>Plenitud de la Alianza: nueva criatura</i>	35
2.3.2 <i>Culto y Alianza: nuevo sacerdocio</i>	36
2.3.3 <i>Cristo Total: nuevo pueblo</i>	37
3. “He aquí que yo hago nuevas todas las cosas” (Ap. 21,5)	41
3.1 “Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo” (Conf. X 27,38).....	42
3.1.1 <i>“Ateos anónimos”</i>	43
3.1.2 <i>Recomendaciones Pastorales</i>	44

3.2 “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no descansa en ti” (Conf. I,1,1).....	47
3.2.1 <i>Vida espiritual: comunión con Dios y con los hermanos</i>	48
3.2.2 <i>Recomendaciones pastorales</i>	49
3.3 “En el interior del hombre habita la verdad” (De vera religione 39,72).....	51
3.3.1 <i>La conciencia: “lugar teológico” de encuentro con Dios</i>	52
3.3.2 <i>Recomendaciones pastorales</i>	53
Conclusiones	55
Bibliografía	57
Libros	57
Revistas.....	59
Sitios Web.....	60

Introducción

En el año de la Misericordia, este trabajo pretende apuntar unas soluciones pastorales frente a una de las preguntas recurrentes a la hora de plantear la Confesión Sacramental a una persona con poca formación. En efecto, en la “pastoral del despacho” nos encontramos con personas que se acercan con cierta angustia al sacerdote, o a algún otro agente de pastoral, porque algún familiar o amigo cercano no quiere recibir al sacramento de la confesión, y es en este momento cuando aquel que ha sido consultado se ve en la necesidad de transmitir tranquilidad a esa persona angustiada, a la vez que ha de respetar la libertad de cada quien para acudir a los sacramentos y, por qué no, intentar un proceso de acompañamiento con fines apostólicos para ese hermano que se considera “buena gente” y rechaza tajantemente la gracia santificante de la Confesión sacramental.

De este modo, la pregunta de esta disertación pretende recoger una de las “excusas” al momento de plantear a una persona con poca formación la posibilidad de acercarse al Sacramento de la Penitencia. En efecto, ellos mismos creen que la Confesión es realmente necesaria cuando se ha ofendido al otro de un modo directo e irreparable, pero ignoran por falta de formación que el pecado es sustancialmente el rechazo del Don de Dios para sus vidas, y es este rechazo el que afecta de modo radical su relación con los demás hermanos, aunque él no sea consciente de ello y, del mismo modo, afecta también su relación con Dios en cuanto que él está presente en cada uno de ellos (cfr. Mt 25,40).

Siendo esta falta de formación en la mayoría de los casos la causa por la que pocas personas deciden no frecuentar la Confesión sacramental, este trabajo de investigación quiere hacer notar la importancia de la experiencia personal del Amor de Dios en el proceso de formación cristiana, ya que la enseñanza moral no es sólo saber qué está bien y qué está mal sino, -por una parte- aprender a conocer y aceptar el Don de Dios y -por otra- querer abrirse a él, “encarnarlo” en la propia existencia manifestándolo en las obras, sobre todo en el servicio a los hermanos. Sabiendo que el servicio no consiste en no hacerles daño alguno, sino en amarlos: anticiparnos a sus necesidades y trabajando por ellos como si lo hiciéramos por nosotros mismos (cfr. Mt 22,37) e incluso del modo en que

Dios obra por nosotros para nuestra propia santificación¹. Es decir, amarnos los unos a los otros como Cristo mismo nos ha amado (cfr. Jn 15,9-17).

Y es que sólo puede conocerse a ciencia cierta qué es el pecado cuando se lo opone al Amor de Dios, caso contrario se corre el riesgo de caer en moralismos o dogmatismos verdaderamente ridículos y extemporáneos para el momento de madurez actual que la humanidad ha alcanzado. El pecado, ontológicamente, no tiene una existencia por sí mismo, sino que se comprende como rechazo de toda la persona que lo comete, hacia todo lo que es el Ser de Dios, hacia todas las Personas divinas.

Consecuentemente, si una persona no toma conciencia de que el pecado es este “rechazo”, en el mejor de los casos, cuando tiene buena voluntad y conoce los preceptos de la Ley de Dios, no cometerá acciones malas pero concebirá las normas divino-positivas como expresión de lo que una divinidad iracunda quiere que hagamos, y no como lo que realmente son: explicitación del único mandato que resume la Ley y los Profetas: Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo (cfr. Mt 7,12; Mc 12, 28-34), lo que constituye el fin propio de su naturaleza, la razón más profunda de su ser en cuya realización encontrará la felicidad.

En este sentido, es totalmente necesario que se acompañe a la persona en un proceso de reconocimiento de sí mismo como ser llamado al amor porque ha recibido el amor de Dios². De este modo, será más fácil que esa persona quiera recibir el don que Dios le ofrece en el sacramento de la Penitencia para poder elevar el amor por sus semejantes al orden de lo sobrenatural. En pocas palabras, comenzará a amar a sus hermanos con y por el Amor divino. Por ello, se comprende que gran parte de la teología expuesta en éstas páginas esté inspirado en la filosofía y teología de san Agustín de Hipona, para quien El *Deus desideratus* purifica el amor humano y lo enriquece con la capacidad de donación y sacrificio propias del *ágape* cristiano. El desapego de uno mismo, no consiste en la auto-negación, sino más bien en la búsqueda del bien común y la gloria divina. En el amor a

¹ En este sentido, la Plegaria Eucarística sobre la reconciliación I en su prefacio reza: “*Oh Dios, que desde el principio del mundo haces cuanto nos conviene, para que seamos santos como tú mismo eres Santo...*” (cfr. Misal Romano, Plegaria Eucarística sobre la reconciliación I)

² El prefacio de la Santa Misa ritual para la celebración del matrimonio (formulario C: “el matrimonio signo del amor divino”) reza: “*y al que por amor creaste, no cesas de llamarlo a la vida del amor, a fin de hacerlo partícipe de la eternidad del tuyo*” (cfr. Misal Romano, Santa Misa ritual para la celebración del matrimonio, formulario C)

Dios, se resume pues la moralidad y tiene como fin la *societas dilectionis Dei* (De Doctrina Christiana, I 30.)

Por ello, cuando la persona humana comprende que el pecado está en el rechazo a Dios, cae en la cuenta de la importancia que tiene para su vida frecuentar el Sacramento de la Penitencia como fuente de gracia capaz de santificarle, es decir, de unirle más a Dios: ayudándole a “encarnar” el plan divino en su vida; haciéndole ver sus actos desde la óptica de Dios y, de este modo, reconocerse pecador necesitado del perdón divino.

De este modo, a lo largo de los capítulos de este trabajo se van analizando una serie de aspectos antropológicos y filosóficos que plantean cuestiones fundamentales sobre la persona, mismas que no pueden dejar de analizarse en el momento de responder lógica y sistemáticamente a esta pregunta. Seguidamente, se brindan las respuestas que Dios nos ofrece a través de la Sagrada Escritura en el seno de nuestra santa Madre la Iglesia para, finalmente, plantear una serie de aplicaciones pastorales en el proceso de acompañamiento de estos hermanos nuestros.

En este sentido, el trabajo de disertación se propone abordar la temática desde un punto de vista práctico, aunque se traten cuestiones que quizá parezcan demasiado trascendentales, alejadas de la realidad concreta en su inmediatez y finitud. No obstante, creemos que esas consideraciones son el punto de partida fundamental para poder iniciar la construcción de un pensamiento académico y sistemático sobre la relación de la persona humana con sus semejantes y con Dios que es, en el fondo, la temática fundamental en la que se articulan las ideas recogidas y propuestas en este trabajo.

1 El hombre es *capax entis* porque es *capax Dei*

En este primer capítulo se analizará el ser del hombre utilizando argumentos antropológicos para mostrar que la naturaleza humana está fundada sobre una concepción abierta a la trascendencia (1.1) lo que implica que una concepción materialista (1.1.1) y su contraria, la idealista (1.1.2) son reduccionismos que no logran dar cuenta de la realidad integral de la persona y, mucho menos la dimensión social de su ser. Posteriormente, se expondrá la concepción cristiana (1.1.3) como la postura que sienta las bases para la ulterior reflexión sobre el ser mismo de la persona: individuo que, gracias a su dimensión somática comunica su pensamiento, relacionándose con sus semejantes, es decir su cuerpo es el vehículo que posibilita las relaciones de la vida en sociedad.

En este sentido, la antropología agustianiana³ fundamenta el ser personal del hombre en su *imago Dei* de un Dios Trinitario, lo que a su vez, hace del hombre un ser llamado a la vida en sociedad, dado que las relaciones intratrinitarias constituyen las Personas divinas⁴. De este modo, se tiene al ser humano como un ser esencialmente social que encuentra la plenitud de su realidad en la relación con los otros, dado que es imagen y semejanza de la Trinidad.

Esta *imago Dei*, que establece el ser sociable del hombre, enseña san Agustín que hay que buscarla en el alma (1.2). Define tres potencias en ella que son la huella de la Trinidad. En este sentido, logra establecer la triple analogía *mens-notitia-amor*, de modo que, la memoria es reflejo del Padre (1.2.1); la inteligencia reflejo del Hijo (1.2.2); y la voluntad reflejo del Espíritu Santo (1.2.3). Ahora bien, dado que el hombre no es un espíritu puro, su corporeidad es necesaria para relacionarse con los otros. Y es en esta relación social, mediante su cuerpo donde el hombre encuentra la plenitud de su ser *imago Dei*.

Esta teoría ha encontrado un fuerte rechazo en la filosofía atea del siglo XIX, que es importante analizar para encontrar la verdad del ser del hombre (1.3). En ese sentido, se

³ En este trabajo se recurre a la Antropología de san Agustín para colocar al hombre como miembro de un cuerpo social en el que encuentra su realización. Así, la Iglesia será presentada como el Cuerpo Místico, que tiene por cabeza a Cristo, donde cada persona humana se injerta él como miembro, de modo que cada una de nuestras acciones repercuten en los demás miembros de ese Cuerpo. Por lo tanto, la reconciliación es eficaz cuando se la consigue con el Cristo total, Cabeza y miembros.

⁴ Porque *in Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio* (Cfr. Concilio de Florencia DZ 703)

expone la crítica materialista de Feuerbach y Marx (1.3.1) y la consecuente apologética cristiana (1.3.2) que muestra lo válido de la postura anterior y concluye que el Dios Trinitario es la plena realización del hombre y no su alienación. El hombre, por lo tanto, a través de la vida en sociedad, y gracias a su corporeidad desarrolla ser *imago Dei* en la relación con los demás.

1.1 Un ser corpóreo llamado a la trascendencia

Una de las cuestiones más importantes tratadas a lo largo de la historia de la antropología filosófica es, sin duda alguna, la naturaleza del ser humano. Se trata del problema sobre si esta naturaleza es corporal; espiritual; o un compuesto de esas dos realidades, lo que haría que en la naturaleza humana se tenga una dualidad de principios. Analizaremos estas tres posibilidades para demostrar que el ser humano es la dualidad de principios propuesta por la síntesis aristotélico-tomista, y las ventajas que ella presenta en relación a la vida en sociedad del ser humano. Este planteamiento es el que recoge la concepción cristiana del hombre.

1.1.1 Concepción materialista

Si se avanza en una concepción materialista del ser humano⁵, es decir, por la vía de afirmar únicamente la naturaleza corporal del hombre, se llega a lo que se ha llamado en la historia como “empirismo inglés”, que con David Hume (1711-1776) alcanzará su apogeo. Para el empirismo la experiencia sensible lo es todo. (Hirschberger, 2000, p. 103)⁶. Sin embargo, Hume se muestra escéptico frente a la causa de nuestras sensaciones: son una clase de percepciones que “*surge originariamente en el alma* a partir de causas desconocidas*” (Hume, 2005, p. 17):

Y aunque hipotéticamente cabe señalarles diversas causas (pueden surgir del objeto, pueden ser producidas por el poder de la mente, pueden deberse al autor de nuestro ser), resulta imposible decidirse por ninguna de ellas. Con lo cual estamos ante la pieza clave de la gnoseología de Hume, porque toda la seguridad de nuestras ideas depende de las sensaciones, pero sin que sepamos de dónde proceden o a qué se deben estas sensaciones. (Fernandez & Soto, 2006, p. 197).

⁵ Cuya antigüedad podría datarse ya con los físicos jónicos. De hecho, el materialismo consolida sus bases con el Demócrito de Abdera (s.IV aC), quien puede llamarse el primer ateo de la historia, al considerar la materia como autocreada.

⁶En este sentido, si bien comienza en las islas británicas, pronto influirá en el pensamiento continental europeo y, consecuentemente se volverá una teoría importante en la historia universal del pensamiento.

Consecuentemente lo único que el hombre puede conocer está limitado a su conciencia y sensaciones, de modo que, el escepticismo materialista de Hume no puede dar cuenta de la realidad del ser humano, dado que la experiencia de la propia persona carece de una impresión de la que se derivaría esta idea. Y como “nos resulta imposible pensar en nada que no hayamos sentido con anterioridad, mediante nuestros sentidos internos o externos” (Hume, 2005, p. 18), es imposible que se tenga una definición propia del ser humano y, menos aún de su ser en sociedad.

Es decir, la pregunta sobre la identidad del hombre no tendría otra respuesta que la memoria como causa de presentarnos a nosotros en una continua sucesión de acontecimientos. Respuesta que se muestra como insuficiente ante el problema de nuestra identidad, dado que esta facultad puede verse afectada por patologías clínicas como la enfermedad de Alzheimer. Es decir, una de las preguntas fundamentales de la filosofía “¿Quién soy?” queda con una respuesta incapaz de dar razón a la totalidad de la experiencia personal de nosotros mismos, ya que nos reduce a una “colección” de ideas y percepciones agrupadas por la memoria. Con ello, el cuerpo no se concibe como vehículo de comunicación con los demás, sino como receptáculo de ideas cuyo origen es la sensación.

En este sentido, la comunicación con otros seres humanos se reduciría a una simple transmisión de los acontecimientos que se guardan en la memoria y, de este modo, no habría comunicación sino simplemente transmisión de datos. Por lo que la vida en sociedad carece de centralidad en el ser del hombre, y se reduce a la distribución de tareas para garantizar la supervivencia. De modo que la sociedad no es sustancial al ser humano, sino relativa a las necesidades que encuentra (Scarcia Bilbao, 2007, p. 123)

Desde esta postura es imposible rescatar la dimensión social del hombre como connatural a su propio ser. De aquí el carácter reduccionista del materialismo

1.1.2 Concepción idealista

La segunda posibilidad –concebir al hombre y a toda la realidad como puramente espiritual- es menos antigua que la anterior⁷ y desemboca en el **idealismo alemán** del siglo XIX que en Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) tiene a su más grande y genial exponente. Hegel concibe al universo como un despliegue del espíritu, una objetivación

⁷ Puede encontrarse su inicio en el idealismo platónico

del logos eterno: “la idea divina es justamente eso, resolverse, desentrañarse y sacar de sí ese ‘otro’ y reasumirlo de nuevo en sí y, por esta vía hacerse subjetividad y espíritu” (Moreno Villa, 2003, p. 245). Es decir, la naturaleza es evolución, pero no la evolución mecánica y “desalmada” del materialismo, sino llena del sentido que le da el logos, es decir, con una finalidad propia: objetivarse en la realidad para resurgir completamente nueva (Hirschberger, 2000, pp. 269-270).

Por su parte, el hombre no está exento de ese proceso evolutivo, sino que su espíritu constituye la más plena realización de la objetivación de la idea:

La filosofía del espíritu sigue necesariamente a la filosofía de la naturaleza, puesto que el espíritu es la meta del proceso mundano. “El fin de la naturaleza es matarse a sí misma, quemarse como el ave fénix, para resurgir, rejuvenecida, de esta exteriorización, en forma de espíritu.” El espíritu es el “ser dentro de sí” (*bei sich*) de la idea, es la idea retornada en sí misma (Hirschberger, 2000, p. 270)

Esta visión parece aclarar un poco el panorama: al menos se tiene ya una identidad del ser humano –objetivación más perfecta del logos– y un sentido de la existencia –retornar a la idea original pero de un modo renovado–. Sin embargo, puede objetársele a Hegel aquello mismo que el cientificismo materialista opuso en su momento: “hablar a cada paso simplemente de la sustancia es demasiado vacío de contenido y extraño a la realidad. Es preciso ver la medida, la determinación, la plenitud de lo finito en su inmediatez” (Hirschberger, 2000, p. 278).

Es decir, una visión idealista hegeliana suscita el problema de la experiencia maravillosa de “sentirnos” nosotros mismo en nuestro cuerpo. En palabras poéticas de Meinrad Dufner: “no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo” (Dufner, 2014). Se echa en falta, por tanto, una visión más acorde con la realidad propia y con nuestra experiencia somática como mediación con la realidad exterior y material.

En otro sentido, la propuesta hegeliana tampoco puede dar cuenta de la comunicación existente entre dos individuos de nuestra especie, puesto que parece carecer de sentido pretender comunicarse con otra objetivación del logos divino puesto que ambos son lo mismo y, por tanto, nada hay que pueda aportar el uno al otro en la realización de su ser, sino que su plenitud estriba en que debe retornar cada uno al logos divino hegeliano.

Con lo cual, la vida en sociedad sería solamente el conjunto de miembros para satisfacer las necesidades mutuas (Olivas, 2012, pp. 107-110)

Por tanto, esta visión idealista del ser humano sigue sin explicar la totalidad de la naturaleza humana y la dimensión social como elemento sustancial de su ser, sino que la vuelve relativa a las necesidades. Por ello, hemos de recurrir a otra visión que, creemos, se ajusta más a la realidad que experimenta el hombre al saberse parte del cosmos pero distinto del resto de seres –el más especial de ellos– que, a su vez, entabla naturalmente una relación con sus semejantes en quienes se complementa, plenificando su naturaleza.

1.1.3 *Concepción cristiana*

En este sentido, la tradición **aristotélico-tomista** propone el hilemorfismo, que reconoce en toda la realidad sensible dos coprincipios inmanentes responsables de la existencia de cada cosa en cuanto tal (Aristóteles, 2010, p. 28). En el caso del hombre, al ser su cuerpo el compuesto material y su alma el formal, tenemos por primera vez en la historia del pensamiento una definición del ser humano que pretende dar cuenta de la totalidad de la persona, partiendo de la experiencia física y metafísica del ser humano.

Así, es paradigmática la definición del hombre como ‘animal racional’ (Aristóteles, 2010, p. 77)⁸, donde **Aristóteles** (384 a.C. - 322 a.C.) reconoce que la propia naturaleza humana está abierta al conocimiento de la realidad gracias a sus sentidos corporales y a su “alma”. Es decir, la íntima conexión existente entre los sentidos externos y el alma racional (Aristóteles, 2010, pp. 109-117)⁹ es lo que hace posible la abstracción de las formas propias de la realidad para llevarlas al intelecto e imprimir el conocimiento. Esta afirmación coloca las bases para la concepción de la naturaleza humana como una realidad dual, propia de la escuela tomista que inaugura la antropología cristiana de la alta escolástica.

Es evidente, por otra parte, que lo primero por que el cuerpo vive es el alma, y como la vida se manifiesta por operaciones diversas en los diversos grados de los seres vivientes, aquello por lo que primariamente ejercemos cada una de estas funciones vitales es el alma. Ella es, en efecto, lo primero que nos hace nutrirnos y sentir y movernos localmente, como también entender. Este primer principio de nuestro entendimiento, llámasele entendimiento o alma intelectual, es,

⁸ Sobre esta definición, existe un sucinto y práctico estudio histórico del Profesor Ignacio García Peña, publicado en los “*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*” Vol 27 (2010) pp. 295-313.

⁹ Porque “*nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*”.

por lo tanto, la forma del cuerpo, y esta demostración es de Aristóteles en el tratado *Del alma*, lib. 2, tex. 24.” (STh. I,76,1)

Aunque para el Estagirita el alma racional propiamente no sea inmaterial ni inmortal¹⁰, **Tomás de Aquino** (1224/1225-1274) aplicará estas categorías filosóficas para exponer racionalmente la existencia del alma humana unida al cuerpo como dos coprincipios sustanciales de la *hypóstasis*. (STh I, 76,1). Tal visión permite dar cuenta de los dos aspectos de nuestro ser que experimentamos cotidianamente en nuestra vida; alma y cuerpo.

En este sentido, la respuesta a una de las preguntas fundamentales de la filosofía *¿Quién soy?*, estaría contestada mediante el concepto de ‘espíritu encarnado’, ampliamente desarrollado por Ramón Lucas¹¹. Así, para este autor la ventaja de esta perspectiva antropológica radica en que se puede considerar al hombre como un ‘sujeto personal’ poseedor de una autoconciencia, resaltando el aspecto personalista de la existencia del ser humano en el mundo mediante un cuerpo (Lucas, 2005, p. 380). Con lo cual se responde la cuestión fundamental sobre la identidad del sujeto, a la que el materialismo inglés no supo solventar.

Si bien san **Agustín de Hipona** (354-430) ya advirtió que el primer paso es la interioridad, esta interioridad no se queda en el sujeto, sino que lo trasciende para encontrar su fundamento. Pero nunca deja de lado la corporeidad a favor de la interioridad, sino todo lo contrario: aprovecha la interioridad del sujeto para fundamentar su exterioridad:

Así renace el hombre interior, y el exterior mengua de día en día. Pero el interior, examinando al exterior, lo halla deforme en su parangón, sin embargo de ser en su género hermoso, y que se complace en la conveniencia de los cuerpos (...) Ya en el seno materno, durante un determinado tiempo, el germen va tomando la proporción local conveniente de modo que cada miembro ocupe su puesto; y si guardan la ley de la armonía y se les añade la luz del color, nace un cuerpo, que es considerado como hermoso...(De vera Religione 39,73)

¹⁰ De hecho, los textos son contradictorios: mientras que en el *De Anima*, p. 66. I,5 (411b) parece hablar de una subsistencia del alma después de la muerte del cuerpo, en la misma obra, p. 75-76. II,2 niega la existencia de ambos compuestos de modo separado

¹¹ Ramón Lucas (Zamora, 1955) es un filósofo español, PhD por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Catedrático de “Antropología filosófica” en la Facultad de Filosofía en la misma Universidad desde 1992.

Es así que san Agustín señala la importancia de la corporeidad en el ser de la persona y la fundamenta en la propia interioridad. De modo que el cuerpo no es algo secundario, sino exigencia de su propia naturaleza humana y se constituye en elemento de mediación con la realidad física del mundo y con los otros seres humanos.

Es decir, el ser humano expresa y realiza su propio ser mediante actos concretos espacio-temporales, con lo cual la corporeidad adquiere un valor fundamental pasando del “ser-en-sí”, al “ser-en-el-mundo”, que se relaciona con otros hombres y se siente interpelado por ellos (Lucas, 2005, p. 170), . De este modo, el cuerpo se concibe como el vehículo para expresar la interioridad del sujeto y poder comunicarse con los demás (Lucas, 2005, p. 174), para fundar una sociedad sobre la base de la comunicación de la propia intimidad.

En este sentido, se puede afirmar la existencia de seres semejantes pero no iguales, puesto cada uno posee su propia autoconciencia existencial, superando así la dificultad del idealismo alemán. De este modo, se posibilita también la comunicación entre los semejantes. Este concepto de ‘comunicación’ se verá plenificado en la antropología teológica mediante el concepto de ‘comunidad’ entre los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, la vida en sociedad de los cristianos.

De este modo, la antropología cristiana puede dar cuenta de los dos aspectos del ser humano que son constitutivos a su naturaleza: una corporalidad abierta a la trascendencia espiritual, y desarrollada a través de la experiencia de la vida en sociedad del ser humano.

San Agustín encuentra en la doctrina de la *imago Dei*, el fundamento del ser personal y social del hombre: “La inspiración personalista del cristianismo reside en el Dios Padre que marca sobre los hijos su impronta personal; en la Verdad identificada con la Persona misma de Cristo (*Ego sum veritas*)...En la espiritualidad personal de Dios, toma su modelo en san Agustín, la espiritualidad personal del hombre” (Stefanini, El problema de la Persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo, 1956, p. 140).

De este modo se puede concluir que el ser humano es un ser social porque expresa, a través de sus relaciones humanas, las relaciones las Hypóstasis divinas que fundan el ser Trinitario de Dios. En definitiva, persona es relación (Figari, 1991, p. 13) porque "el misterio de la Trinidad nos ha abierto una perspectiva completamente nueva: que el fondo del ser es comunión” (De Lubac, La fe cristiana, 1970, p. 13).

1.2 La impronta de su Creador

San Agustín utiliza las categorías del idealismo platónico para exponer la reflexión judeocristiana con el ‘Logos’ clásico (Estermann, 2001, p. 73), y así expresar la Revelación en un lenguaje lógico, y conforme a lo que pudiéramos denominar como pensamiento ‘koiné’ de la época. Es decir, acepta con docilidad la Revelación que coloca al hombre como la criatura más excelsa de toda la creación, y se preocupa por profundizar lógicamente en el “ser creado” para dar respuesta a la primera pregunta filosófica: ¿Quién soy?. De este modo, despliega una antropología original que está entreverada por la teología que desarrolla a la par, ya que trata de dar razón de la fe (1Pe 3,15). Lo que ha quedado expresado en la célebre sentencia *crede ut intelligas* y, a la vez, *intellige ut credas* (González García, 2004, p. 128)

En este sentido, la doctrina antropológica de san Agustín se caracteriza por colocar el fundamento del ser personal del hombre en que éste ha sido creado a imagen y semejanza Dios: “La esencia de la tesis agustiniana podríamos resumirla diciendo que el hombre es persona y ocupa el lugar más alto de la Creación precisamente por ser imagen y semejanza de Dios, pero no de un dios cualquiera sino del Dios Trinitario” (Dolby Múgica, 2006, p. 23). Consecuentemente, responde a la pregunta afirmando que el ser humano es ante todo un ser creado a imagen y semejanza de un Dios que, no sólo es personal, sino que son tres Personas compartiendo una única Esencia, con lo cual el ser humano es imagen y semejanza de una comunión que se desarrolla en la vida íntima del Creador. En esta Comunión divina se puede encontrar también el fundamento de la vida en sociedad del hombre que, siendo *imago Dei* despliega su ser en la relación con sus semejantes

De este modo, san Agustín partiendo del principio de unidad de la Sagrada Escritura, hace una exégesis original del texto veterotestamentario predicando del Dios creador del Génesis (Cfr. Gn. 1,26) la categoría de “Trinitario” apuntada en los Evangelios (Cfr. Mt 28,18-19; Mc 1,10-11; Jn 16,13-15). Para san Agustín, el ser humano debe reproducir de algún modo y en su misma esencia, la Trinidad revelada por Jesucristo, a cuya imagen fue creado. De este modo, la reflexión teológica de la persona se fundamenta sobre la concepción cristiana propia de la Trinidad. Con ello, la antropología cristiana adquiere su matiz propio diferenciándose de la judía y la clásica helénica. Consecuentemente, el primer corolario es la realidad social del hombre, que nunca puede concebirse en solitario, sino como concebido y realizado personalmente en la sociedad.

Así, se entiende la importancia del contexto familiar en el continuo desarrollo y despliegue del ser personal del hombre.

En ese sentido, para san Agustín la imagen de la Trinidad en el ser humano hay que buscarla en el alma: “¿Qué cosa tiene el hombre de más excelente en este caso sino el haber sido creado a imagen de Dios? Pero esta imagen no la tiene en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma” (De Gen. ad litt. VI,XII,22). Es decir, puesto que las obras *ad extra* (Trinidad económica) son comunes a las tres Personas divinas, el alma humana debe reflejar en sí misma la vida íntima de la Trinidad inmanente. Esta es la denominada analogía psicológica: *mens, noticia, amor*: “... la imagen de Dios, que es el hombre según la mente, y en la mente encontramos una cierta trinidad: la mente, la noticia por la que se conoce a sí misma y el amor con que se ama a sí misma y a su noticia; y estas tres cosas son iguales entre sí, y su esencia se demuestra que es una.” (De Trinitate XV, III, 5).

Así, al final del tratado *De Trinitate*, san Agustín establece una analogía entre las tres facultades de la mente y las tres personas divinas. De este modo, la memoria sería el reflejo del Padre; la inteligencia del Hijo; y la voluntad del Espíritu Santo: “Es, pues, cierta imagen de la Trinidad la mente, su noticia, hijo y verbo de sí misma, y en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una sola substancia.” (De Trinitate IX, XII, 18). Según este esquema, cada hombre puede ser considerado persona porque refleja, aunque de forma limitada, la Trinidad divina:

“He aquí por qué cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad. Y esta Trinidad, cuya imagen es la mente, es toda entera Dios y toda entera es Trinidad. Nada pertenece a la naturaleza de Dios que no pertenezca a la Trinidad; y las tres personas son una esencia, pero no a la manera que el hombre singular es una persona.” (De Trinitate XV, VII, 11).

Consecuentemente, el ser humano lleva en su propia alma una impronta del Creador ya que, para san Agustín, el ser personal del hombre participa análogamente del ser personal de Dios. Con la analogía de estas tres potencias del alma: memoria, inteligencia y voluntad, san Agustín de Hipona encuentra la huella de la Trinidad en el alma humana: “Al llevar la mente en su memoria la impronta de Dios, deseará la felicidad. Al llevar en su inteligencia la impronta de Dios, deseará la Verdad y al llevar en su voluntad la impronta de Dios deseará el Bien, pues el deseo de felicidad es deseo o recuerdo de Dios, el de Verdad es deseo de Dios porque él es la Verdad y el deseo de Bien

y Belleza es deseo de Dios porque Él es el Bien máximo y la Belleza suprema” (Dolby Múgica, 2006, p. 25).

1.2.1 La memoria como reflejo del Padre

“Aunque la memoria del hombre, especialmente aquella que no poseen los animales, es decir, la que contiene las especies inteligibles no percibidas por medio de los órganos sensoriales, ofrece, conforme a su capacidad, una semejanza muy imperfecta del Padre, es, cierto, incomparablemente inferior al original, pero al fin semejanza, en esta imagen de la Trinidad” (De Trinitate XV, XXIII,43).

San Agustín discurre sobre la memoria intelectual que va más allá de lo percibido por los sentidos externos y que constituye todo aquello que podría ser reflexionado con el pensamiento: “Aquí están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado. Mas aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas” (Conf. X,IX,16). Esta memoria es tan profunda que inclusive hay ‘lugar en ella’ para aquello que se ha olvidado (Cfr. Conf. X,IX,25).

Al descubrir en esa memoria una huella de Dios, consecuentemente existe en el ser humano un deseo profundo de felicidad, que sería el anhelo por el regreso a Dios. De aquí todo ser humano quiere ser feliz porque quiere regresar a Dios de donde salió. Es decir, hay dos pasos fundamentales en este punto de la antropología agustiniana: el deseo que todos los hombres tienen de felicidad (universal antropológico) y este deseo se deriva del recuerdo de Dios:

“-¿Qué debe buscar, pues, el hombre para alcanzar su dicha (felicidad)... ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talento, ni al tiempo que nos plazca...-¿Dios les parece eterno y siempre permanente? -Tan cierto es eso -observó Licencio- que no merece ni preguntarse. Los otros, con piadosa devoción, estuvieron de acuerdo. -Luego es feliz el que posee a Dios.” (De beata vita, II,11).

Ahora bien, para San Agustín, este deseo de la felicidad es un recuerdo de la memoria y no una simple idea. Esto se comprende si se analiza la operación de la memoria en general, el autor se pregunta el modo en cómo recuerda la vida feliz:

“¿Será por ventura como cuando recordamos el gozo? Tal vez sea así. Porque así como estando triste recuerdo mi gozo pasado, así siendo miserable recuerdo la vida bienaventurada; por otra parte, por ningún sentido del cuerpo he visto, ni oído, ni olfateado, ni gustado, ni tocado jamás el gozo, sino que lo he

experimentado en mi alma cuando he estado alegre, y se adhirió su noticia a mi memoria para que pudiera recordarlo”. (Conf. X,XXI,30).

En este sentido, la *memoria Dei*, no puede confundirse con una invención humana sino que es una experiencia interna que va más allá de los sentidos y que hace que el alma se mueva constantemente hacia ella. El recuerdo de Dios hace que el hombre anhele la vida bienaventurada.

1.2.2 *La inteligencia como reflejo del Hijo*

“Aunque la inteligencia del hombre, informada por la atención del pensamiento, cuando se dice lo que se sabe, verbo ideal que no pertenece a idioma alguno, ofrezca una cierta semejanza del Hijo en medio de una acentuada diferencia” (De Trinitate XV, XXIII,43).

San Agustín trata aquí sobre la inteligencia humana en cuanto capacidad antropológica de abstracción de conceptos (logos) que no pertenece a ningún lenguaje en específico, sino que es el fundamento de todos ellos. Es decir, se distingue del pensamiento (que en la práctica para san Agustín se identifica con la memoria) pero está íntimamente unido a él. Así, la verdad se convierte en requisito fundamental de la felicidad:

“-Ciertamente, bienaventurados queremos ser; y si podemos serlo sin la verdad, podemos también dispensarnos de buscarla...añadí yo. ¿Creen que podemos ser dichosos aun sin hallar la verdad?...-¿Qué piensas, dije yo, que es vivir felizmente, sino vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre?...¿te parece que sin hallar la verdad, con sólo buscarla, puede vivir uno dichosamente?...dijo él; de ningún modo me parece.” (Contra Academicos,I,II,5-6).

El ser humano, pues, busca la Verdad a lo largo de su vida porque lleva en su inteligencia la imagen de la Dios. De hecho, al propio Autor se le ha calificado varias veces como “el más apasionado buscador de la verdad” (Hessen, 1962, p. 35), y es el deseo de la felicidad el comienzo de la filosofía (Cfr. De Civitate Dei, XIX,I,3). De modo que felicidad y verdad están íntimamente entrelazados. Se trata de una verdad que es el fundamento de las verdades matemáticas, morales y estéticas, y que es capaz de dar el sentido último de la vida, y que identifica desde el principio con Dios mismo (cfr. Soliloquiorum, I,I,3).

Es, por tanto, la verdad algo que trasciende al hombre que la descubre, y al mismo tiempo inmanente porque esa imagen de Dios es el motor que impulsa la misma búsqueda de la verdad. Este deseo por encontrar la Verdad, y que san Agustín lo relaciona como imagen de Dios, destruye desde dentro el relativismo metafísico ya que la verdad, en

cualquier circunstancia se manifestará como independiente del hombre aunque unida a él. Ese es el gran logro filosófico del Obispo de Hipona (Dolby Múgica, 2006, p. 29).

1.2.3 *La voluntad como reflejo del Espíritu Santo*

“y el amor del hombre, procedente de la ciencia y lazo de unión entre la memoria y la inteligencia, como algo común al padre y a la prole, de donde se deduce que ni es padre ni es prole, tenga en esta imagen cierta semejanza, llena de imperfecciones, con el Espíritu Santo” (De Trinitate XV, XXIII,43).

Al hablar de voluntad, necesariamente tenemos que hacer referencia a la libertad pero, san Agustín entiende la libertad mucho más profundamente que la mayoría de nuestros contemporáneos: la libertad no se reduce a la libertad de elección como capacidad de elegir entre el bien y el mal, puesto que el hombre no puede querer objetivamente lo malo, sino como “el deseo de felicidad que podemos convertir en realidad si hacemos el bien y pasamos al estadio de la libertad verdadera...es la búsqueda y realización del bien que descubre el anhelo profundo de Bien o de Dios que llevamos en nuestro interior por el hecho de ser imágenes de Dios” (Dolby Múgica, 2006, p. 29).

El Santo Obispo termina diciendo: “Misterio en verdad maravillosamente inefable o inefablemente maravilloso, pues siendo la imagen de la Trinidad una persona, la Trinidad excelsa son tres personas; con todo, esta Trinidad de tres personas es más indivisible que la trinidad de una sola persona.”(De Trinitate XV, XXIII,43).

De todo esto puede afirmarse con seguridad que existe una correlación entre Bien, Verdad y Felicidad: el deseo de felicidad impulsa al hombre a la posesión del Bien sumo y la Verdad última que es Dios. De aquí que el ser personal del hombre radica en su ser imagen y semejanza de Dios. Hombre y mujer son personas por su religación con lo divino (Zubiri, 1999, pp. 429-433).

Consecuentemente, el alma que tiene las potencias necesarias para conocer la realidad, está penetrada de toda la teología de la imago Dei. Y de este modo se puede concluir no sin razón, que el ser humano puede conocer la realidad solo en tanto ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Es decir, el hombre es *capax entis* porque primero es *capax Dei*. Así cuando conoce las cosas las mira como buenas y verdaderas en la medida en que reflejan aunque pálidamente, la Bondad y Verdad divinas; y ellas le llevan también al deseo de la felicidad eterna, que es Dios mismo.

1.2.4 Corporeidad como expresión de la interioridad y fundamento de la sociedad

Esta impronta trinitaria del Creador en el alma humana informa todo el accionar del hombre de modo que, dada la unidad antropológica del ser humano, su cuerpo se convierte en vehículo de expresión de las relaciones en el ser de Dios (Lucas, 2005, p. 172):

“El hombre es por esencia intimidad; a diferencia de todas las realidades del universo, lo humano es un arcano secreto que se revela mediante la corporeidad. La intimidad del hombre no ocupa espacio; por ello necesita de la materia para revelarse y se hace presente mediante el cuerpo; en él se proyecta, en él se imprime, en él se manifiesta”. (Lucas, 2005, p. 174)

La sensibilidad es, por tanto una nota característica del espíritu a tal punto que éste tiene acceso a él gracias al cuerpo, de donde se tiene que el ser humano es, en palabras de Karl Rahner, un “ser-en-el-mundo” (Pié-Ninot, 2002, p. 132)

“RAHNER viene a definir el espíritu por la sensibilidad y, la sensibilidad por el espíritu. El espíritu es «origen originante de la sensibilidad»; la sensibilidad es «origen originado respecto del espíritu». Hay así una especie de correlación dialéctica entre ambos” (Rodríguez Molinero, 1979, p. 180).

Alma y cuerpo no serían dos partes del ser humano, sino que su unión posibilita que ese ser humano exista, de donde se tiene que cada uno es él mismo gracias a esta unión, disoluble sólo con la muerte (Santamaría, 2012, p. 100). En este sentido, percibo a los demás también como conjunción de alma y cuerpo como distintos de mi ser, y respecto de los cuales, me encuentro en relación gracias a mi cuerpo. Esa apertura natural hacia el otro es el fundamento de la vida en sociedad porque reconoce a los demás como distintos de uno mismo, más aún, el ser humano logra comprenderse a sí mismo en la relación con los demás, como necesitado de su compañía (Lucas, 2005, pp. 209-218).

Para el entonces Cardenal Joseph Ratzinger, esa apertura a la relación es connatural a la naturaleza humana dado el concepto de la *imago Dei*: En Dios no hay accidentes, sino sustancia y relación, y como la relación no es accidental porque no es mudable (De Trinitate V,V,6), la relación está al mismo nivel que la sustancia. Y como la sustancia del hombre es imagen y semejanza de la divina, el hombre entraña en su naturaleza la relación, sobre todo con sus semejantes (Ratzinger, Introducción al Cristianismo, 2002, p. 156).

1.3 La verdad de su ser

La teoría del hombre como creado a *imago Dei* suscitó durante varios siglos hasta entrado el modernismo, fascinación en el mundo académico, hasta tal punto que era

comúnmente aceptada en todos los círculos de pensamiento. Si bien es cierto se puede otorgar el crédito de este hecho a la hegemonía del cristianismo en la Europa medieval, no es menos cierto que el pensamiento cristiano logró en esa época grandes avances en el ámbito cultural y humanista (Belda Plans, 2010, pp. 37-39): el concepto del hombre como creado “a imagen y semejanza de Dios” busca, entonces como ahora, el antropocentrismo teónimo de la creación. No obstante lo anterior, esta teoría ha recibido en la historia moderna serias críticas. Sobre todo por el hecho de que el mundo moderno ha intentado una autoafirmación de la persona humana prescindiendo de Dios, es decir, afirmando una visión antropológica emancipada de Dios:

“...el factor más significativo entre los que han minado la teología de la *imago Dei* ha sido la noción del hombre como sujeto autónomo que se constituye a sí mismo, separado de cualquier relación con Dios. Un desarrollo de este tipo no permitía mantener la noción de *imago Dei*. De aquí a dar la vuelta a la antropología bíblica solo había un pequeño paso, paso que asumió diversas formas en el pensamiento de Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Sigmund Freud: no es el hombre el que ha sido hecho a imagen de Dios, sino que Dios es simplemente una imagen proyectada por el hombre. Al final, para que el hombre se pudiera declarar autoconstituido el ateísmo resultaba un presupuesto necesario” (Comisión Teológica Internacional, 2004).

Este afán del pensamiento moderno por emanciparse de Dios, y en general de toda ley y autoridad para afirmar su propia autonomía, acaba por destruir el propio ser del hombre ya que se está negando la sustancia misma de su naturaleza:

La variante jacobina de la idea de liberación (llamemos así a los radicalismos de la modernidad) es una rebelión contra el ser mismo del hombre, una rebelión contra la verdad, que por consiguiente conduce al hombre, como Sartre vio con gran penetración, hacia una existencia contradictoria en sí misma, que llamamos infierno. (Ratzinger, Verdad y Libertad, 1999, p. 10)

1.3.1 Crítica Materialista (Feuerbach-Marx)

Quizá la crítica más importante es la que hace Karl Marx (1818-1883) sirviéndose de la filosofía atea de Ludwig Feuerbach (1804-1872). Este último autor declara que Dios es solamente un ser pensado y su existencia en la realidad es concebible sólo por vía de la imaginación. La teología es la que le otorga a Dios una existencia formal pero no real, como distinto del hombre (Feuerbach, 2009, pp. 154-158). De aquí se concluye que Dios no existe por sí mismo, sino sólo como una separación voluntaria y deliberada de la idea que el hombre tiene de sí mismo. Dicho en una frase atribuida a Nietzsche, “el hombre, en su orgullo, creó a Dios a su imagen y semejanza” (Nieves, 2006, p. 266), con lo cual la

divinidad no es más que la enajenación de la persona humana (Feuerbach, 2009, pp. 176-179).

Esta premisa sobre Dios como enajenación del hombre no solo que lleva a negar la existencia de Dios, sino que postula a esa negación como el primer paso para la autoafirmación del hombre. De aquí que sea necesario acabar con la religión puesto que sólo ella defiende la existencia real de ese ser que, para Feuerbach, no pasa del plano ideal, y que su concepción impide la autonomía del ser humano. Principalmente, hay que dar por terminado el cristianismo:

“Dios es, para Feuerbach, la reunión de los atributos que constituyen la grandeza del hombre. El Dios cristiano es su máxima, y por ello el hombre no se alienó nunca tanto como en el cristianismo, la peor de las religiones, por ser la más alta” (De Lubac, El drama del humanismo ateo, 2012, p. 8).

Karl Marx, siguiendo a Feuerbach, sostiene que la idea de la religión constituye una de las más peligrosas alienaciones del hombre puesto que, al presentarle al propio hombre un consuelo frente al sufrimiento de esta vida, anula la capacidad que éste tiene para mediante la revolución, terminar con la verdadera causa del sufrimiento, que sería la opresión de la clase dominante sobre el proletariado.

“La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el *opio del pueblo*.” (Marx, Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, 2009, p. 7).

De este modo, el único camino para lograr la síntesis deseada que acabaría con la opresión, es la lucha de clases que da como resultado el socialismo. La religión por tanto, es enemiga del ser humano ya que no propugna esta lucha de clases y, por el contrario, siempre está aliada con la clase dominante, legitimando el *statu quo* de la burguesía sobre el proletariado (Cerdeja Gutiérrez, 2013, pp. 158-159).

Para Marx, el problema fundamental que objeta a los principios cristianos y que atañe a este trabajo de investigación, es su concepción de Dios como contrapuesta y, si cabe el término, enfrentada al propio hombre al que pretende defender. Para este autor moderno, Dios no constituye la plena realización del hombre, sino una suerte de limitante a la hora de salvaguardar la autoafirmación de la persona humana:

“La profesión de fe de Prometeo: "En una palabra, ¡yo odio a todos los

dioses! ", es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nada debe permanecer junto a ella" (Marx, Diferencia de la Filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro, 1971, p. 7).

Esta postura marxista que, en sus orígenes no era la afirmación defensiva de un ateísmo militante, sino simplemente la defensa del hombre contra una sociedad que le oprime y que ha hecho necesaria la religión para esa opresión (Marx, Sobre la Cuestión judía, 2011, pp. 13-15), ha sido tomada como base para postular la inutilidad de la idea de Dios en el desarrollo del ser humano, e inclusive concebirlo como un obstáculo a la hora de la realización personal y social del hombre.

1.3.2 Apologética cristiana

Se trata, por tanto, de mostrar cómo el Ser tripersonal de Dios, lejos de ser algo extraño al hombre y mucho menos su más profunda alienación, constituye la plena realización de la persona humana a través de su apertura a la relación con los demás, como consecuencia de la teoría de la *imago Dei*.

En este sentido, no hay que olvidar que desde la perspectiva del humanismo cristiano, forjada ya en la edad media, la teoría de la *imago Dei* permite a la antropología fundar la grandeza del hombre no en sí mismo, lo que constituiría una *petitio principii*, sino en algo externo a él y superior. En este sentido, Friederich Nietzsche se acercó bastante y formuló su teoría del Superhombre y la Voluntad de poder, en defensa del humanismo (Nietzsche, 2011, pp. 3-5), pero a esta teoría puede objetársele el hecho de que, en un sentido cronológico el Superhombre vendría después del ser humano con lo cual no puede constituir su fundamento y en todo caso, de aceptarse por válida la propuesta, sería una especie de resultado evolutivo como consecuencia de la muerte de Dios: Dios ha muerto, viva el Superhombre (Nietzsche, 2011, pp. 3-4).

No obstante, es necesario hacer hincapié que inclusive el mismo concepto de persona que pretenden defender Feurbach, Marx y Nietzsche, nace del cristianismo. Para los filósofos griegos, la persona no entrañaba necesariamente la perfección del ser por participación, menos aún el ser en sí¹². Mientras que el cristianismo abiertamente propone

¹² Aristóteles señala que "Hay otras cosas más divinas por naturaleza que el hombre, como, para limitarnos a las más visibles, los astros que componen el universo" (*Ética a Nicómaco*, VI 7). Y Plotino más claramente sostiene que "el hombre no es el mejor de los seres vivientes" (*Enéadas*, III 2, 10).

la superioridad del hombre sobre todos los seres de la creación visible, con lo cual se concluye el valor absoluto que el hombre tiene como persona, y que defenderá acertadamente Inmanuel Kant al declarar que todo ser humano es un fin en sí mismo:

Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin. (Kant, 2006, p. 41)

De este modo, la autonomía e importancia de la persona humana quedan subrayadas. No obstante, Joseph Ratzinger percibe el peligro de que el ser humano quede en su concepción misma como aislado del universo y, para salvar la relación propone la consideración de dos dimensiones en el ser humano: el teólogo alemán pasa del *ser para sí* de Sartre, al *ser con* y *ser para* (Fernández Ochoa, 2014, pp. 9-12), lo que resalta la dimensión social del ser humano al inscribir en el propio concepto de persona humana la relacionalidad, esta exigida por el propio concepto de libertad, más aún por el hecho de que existen tantas libertades, cuantas *personas* y que cada uno debe “vivir mi libertad no como competencia, sino con espíritu de mutuo apoyo” (Ratzinger, Verdad y Libertad, 1999, p. 11)

Por otra parte, para san Agustín, el fin último del hombre es la felicidad. Ese es el anhelo común y más profundo del hombre se ve plenamente satisfecho con la posesión del Bien supremo y la Verdad absoluta; y puesto que lo único eterno y permanente es Dios, es feliz el que posee a Dios (De beata vita II,11).

Este argumento en apariencia sencillo, se ve reforzado si se lo analiza en el contexto de la escuela filosófica que predominantemente sigue el Hiponense: el neoplatonismo. Para esta corriente de pensamiento el *exitus* y *reditus* constituye una constante en el devenir de los entes. No se trata tanto de la cuestión sobre el eterno retorno, superada ya por los mismos filósofos neoplatónicos, sino de una evolución y despliegue de los seres que termina en el origen:

“El esquema circular de los neoplatónicos con el *exitus* y *reditus* de todo lo cósmico. Nos resulta inteligible. La realidad se nos ofrece en un círculo dinámico: todo tiene un principio, un proceso, y al final vuelve a su origen, sin que haya un eterno retorno de lo mismo, sino un despliegue de las potencias y las posibilidades de los entes. En el principio era el acto. Es el mismo hombre que recorre ese

itinerario, es en todo momento el mismo, pero en proceso; y por ello no es lo mismo, varía, se renueva, crece o muere” (Lobato, 1977, pp. 123-124)

De este modo, para san Agustín, la concepción del hombre como ser creado a *imago Dei* en el contexto de la doctrina sobre el retorno al origen de los neoplatónicos, y la Revelación judeocristiana, hace posible que Dios, Ser supremo y origen de todo ser, sea al mismo tiempo el fin al que tienden todos los seres y que, a su vez los plenifica porque despliega todas sus capacidades. En el caso de san Agustín, el determinismo es sustituido por el concepto de libertad, de este modo, el deseo de “volver a Dios” si bien es cierto sería una necesidad ontológica, no lo sería moral: “Cuando el hombre se aleja de Dios, se aleja también de sí mismo; y, cuando retorna a sí, se acerca a Dios. El hombre es, así, un ser inquieto, que busca la paz y el sosiego en la unión con su Creador” (Goñi, 2010, p. 68).

De este modo, Dios se yergue como el fin último al que la persona tiende por naturaleza, y que constituye también el término de su proceso existencial. Con lo cual, Dios no es extraño al hombre, sino su más plena realización.

Por lo expuesto, se puede concluir que la verdadera esencia del hombre es ser un ente *capax Dei*, lo que sienta las bases para la antropología teológica. Es decir, se puede llegar a ser *Filius Dei* por la gracia ya que mediante la naturaleza es *Imago Dei* (Aranda, 2007, p. 166).

2. “Y el Verbo era Dios[...] Y el Verbo se hizo carne” (Jn 1,1.14)

Se ha concluido que, desde la perspectiva cristiana, el hombre ha sido creado ha imagen de Dios; y que ese Dios que la filosofía concibe como el Supremo Hacedor, quiere establecer desde los orígenes una relación con los seres humanos. Esta iniciativa divina se lleva a cabo a través de la Alianza que pone de manifiesto la esencia misma del ser humano, llamado a vivir y desarrollarse en sociedad. Los personajes concretos que Dios escoge para entablar las Alianzas, constituyen representantes de un cuerpo social, y es mediante la pertenencia a este cuerpo, como los hombres se hacen portadores de las promesas divinas. En este sentido, se entiende la necesidad de la mediación de ese cuerpo social para la salvación.

En este capítulo analizaremos desde el punto de vista bíblico y teológico la respuesta que tiene la Revelación judeocristiana al misterio soteriológico del hombre: el origen del mal y del pecado; sus consecuencias (2.1) y la iniciativa divina por salvar al hombre mediante sucesivas Alianzas (2.2). Iniciativa que llega al momento culminante en Jesucristo (2.3), imagen del Dios invisible (Col 1,15) hecho hombre (Jn 1,4; Heb 4,5), quien re-crea al hombre haciéndolo hijo de Dios por adopción (Ef 1,5). El muestra al hombre el camino para la unión con Dios, camino que es Cristo mismo (Jn 14,6). El constituye al hombre en miembro de un nuevo pueblo, la Iglesia (1 Pe 2,6), con una nueva ley: el mandamiento del amor (Jn 13,34).

Jesucristo, anunciado y prefigurado en el Antiguo Testamento, revela que Dios es amor (1 Jn 4,6) y la vida del hombre está llamada a ser la respuesta de la criatura al Amor creador de Dios. Esa respuesta se manifiesta, sobre todo, en servicio a los hermanos, miembros también del nuevo pueblo, conforme al nuevo mandamiento del amor. Con lo cual se concluye que la santidad no es fruto de un trabajo en “solitario”, sino de la comunión con el *Christus Totus*.

2.1 Heridas en la *Imago Dei*: Origen, naturaleza y consecuencias del pecado original.

Se ha dicho que uno de los atributos divinos por excelencia es la Bondad. Entonces surge la pregunta sobre la realidad de la existencia del pecado en el ser humano: puesto que Dios es bondad infinita y de esa bondad participa el ser humano, no puede proceder de

su naturaleza el pecado. Es decir, desde la concepción cristiana del ser humano como *imago Dei*, es imposible deducir que Dios mismo haya puesto el pecado en la naturaleza del ser humano. Dicho en otras palabras: ya que el ser humano es imagen y semejanza de Dios, que es bondad, no puede entrañar en su naturaleza la maldad. Tampoco puede estar en las criaturas, puesto que también provienen de Dios. San Agustín hace la siguiente reflexión:

Buscaba yo el origen (...) y decía: He aquí a Dios y he aquí las cosas que ha creado Dios, y un Dios bueno, inmenso e infinitamente más excelente que sus criaturas; pero como bueno, hizo todas las cosas buenas (...) ¿dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colado en el mundo?. (Conf. VII,5,7)

De donde se concluye que el pecado no puede haber sido ni creado, ni querido por Dios, sino que proviene de “un movimiento defectivo de la voluntad (...). En la comisión del pecado la voluntad no es causa eficiente, sino deficiente” (Moriones, 2004, p. 74). El pecado, por tanto, es un apego desordenado de la voluntad: “Porque el que peca hace una opción libre y consciente, contraria a la bondad de Dios, y Dios, que es bondad, no puede admitir la ausencia de bondad. Ahora bien, el pecado es justamente la ausencia de bondad (Bogaz & Signorini, 2011, p. 18; Concilio Ecu­ménico Vaticano II, 2014)”. Esa ausencia de bondad implica una ruptura en la relación que Dios mismo ha establecido con el ser humano.

La Bondad divina ha sido puesta de manifiesto para el hombre en el propio acto de su creación, haciéndole partícipe a él de la misma bondad, pero al mismo tiempo en el resto de la creación, en tanto que toda obra divina participa asimismo de la bondad creadora de Dios. En este sentido, la ley de Dios inscrita en el corazón del hombre (Conf. II,4,6) participa de la bondad divina; es más, su observancia es garantía de la felicidad. Así, se entiende la definición clásica que expresa el mismo san Agustín: “Pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna” (Contra Faustum XXII,27).

“En moral se define la ley eterna como la ordenación de las criaturas dirigidas por la Sabiduría de Dios. En consecuencia, traspasar la ley moral supone ir contra la ley eterna y una ofensa a Dios. San Agustín constata que se peca mediante hechos y también con palabras y deseos” (Gay Bochaca, 1998).

Esta ley eterna, según san Agustín, es “la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo” (Contra Faustum XXII,27). En palabras de Cicerón, que recoge el Catecismo de la Iglesia Católica:

«Existe ciertamente una verdadera ley: la recta razón, conforme a la naturaleza, extendida a todos, inmutable, eterna, que llama a cumplir con la propia obligación y aparta del mal que prohíbe. [...] Esta ley no puede ser contradicha, ni derogada en parte, ni del todo» (Marco Tulio Cicerón, *De republica*, 3, 22, 33).” (n. 1956)

Ese acto consciente y deliberado de la voluntad humana lesiona gravemente la imagen de Dios que es el ser humano, es decir, el pecado tiene como consecuencia principal la desemejanza del hombre respecto de Dios, lo que implica –siguiendo el esquema de la doctrina agustiana– un estado de indigencia en el plano ontológico que verdaderamente aliena y destruye al hombre, en tanto él mismo va separándose de su fin último. En la medida en que el ser humano se va limitando en su propia autoafirmación en independencia respecto de Dios, se aparta de la unión con su mismo Principio creador.

Esta verdadera alienación del hombre que constituye el pecado tiene su origen en el pecado original (Gn 3) cuando el ser humano, tentado por el Diablo, abusó de su libertad y desobedeció deliberadamente el mandato del Creador. La raíz de este pecado está en la propia soberbia del hombre “Seréis como Dios” (v. 5): En su intento por perfeccionar su ser, se precipita en la destrucción de sí mismo puesto que niega su ser creatural.

Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Obscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador.” (GS 13)

El Diablo, que “ha pecado desde el principio” (1Jn 3,8), se acerca a Eva y le presenta la tentación apuntando directamente a su soberbia. Le quiere hacer entender que Dios, pese a la dignidad que les ha dado, no respeta la libertad de su ser personal, sino que la atropella dándole razones insuficientes (“si coméis de ese árbol, moriréis” Gn 2,17). El Diablo, padre de la mentira, presenta un argumento más convincente (“Seréis como Dios” Gn 3,5) con lo que el pecado entra en la historia del mundo por la soberbia de nuestros primeros padres, que pretenden encontrar la plenitud de su ser en la emancipación de Dios.

La falacia del Diablo presenta la Ley de Dios como un límite extraño a la libertad del ser humano y una violación a su dignidad, en lugar de presentarla como su propio fundamento:

La serpiente suscita la sospecha de que la alianza con Dios es como una cadena que ata, que priva de la libertad (...) La tentación se convierte en la de construirse solos el mundo donde se vive, de no aceptar los límites de ser criatura,

los límites del bien y del mal (...); la dependencia del amor creador de Dios se ve como un peso del que hay que liberarse. (Benedicto XVI, Audiencia general: Adán y Cristo. Del pecado (original) a la libertad , 2008)

Como consecuencia fundamental, el hombre se aparta de la comunión a la que ha sido llamado conforme su propio ser creado a imagen y semejanza de Dios. La ruptura de esta comunión, ha sido vista por los teólogos y el Magisterio de la Iglesia como una ruptura en cuatro dimensiones: con Dios, con la naturaleza, con los demás seres humanos y consigo mismo.

Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación. (GS 13)

Estas cuatro heridas que el pecado original ha provocado en la naturaleza humana, lesionan la misma esencia del ser humano, que es relación. (Benedicto XVI, Audiencia general: Yo creo en Dios: el Creador del cielo y de la tierra, el Creador del ser humano, 2013). Alterando la relación fundamental con Dios, se enturbian las otras relaciones que constituyen la esencia del hombre.

2.1.1 *Ruptura del hombre con Dios*

Al oír la voz del Señor Dios que se paseaba por el jardín, a la hora en que sopla la brisa, se ocultaron de él, entre los árboles del jardín. Pero el Señor Dios llamó al hombre y le dijo: "¿Dónde estás?". "Oí tus pasos por el jardín, respondió él, y tuve miedo porque estaba desnudo. Por eso me escondí". Él replicó: "¿Y quién te dijo que estabas desnudo? ¿Acaso has comido del árbol que yo te prohibí?". (Gn 3,8-11)

Antes del primer pecado, nuestros primeros padres gozaban de una relación de amistad con Dios, en la que el Creador directamente le da al ser humano el deber del trabajo (Gn 2,15); el primer mandamiento (v. 16); y la creación de la mujer (v. 22) constituye el momento álgido en la comunicación del hombre con Dios (cfr. CCE n. 378). En este sentido, se sabían criaturas respecto del Creador y estaban en lo que se denomina como "estado de justicia original" (CCE n. 379).

El momento en que el hombre quiere constituirse como 'señor y dueño' de su propia existencia (cfr. Gn 3,5) desconociendo a Dios y pretendiéndose adueñar de la vida que les había sido dada, eligieron el camino de la muerte separándose del Autor de la vida. Esta alienación ontológica si bien lesiona la *imago Dei* en la naturaleza del hombre, no la destruye y, por el contrario, esta misma naturaleza anhela su restablecimiento definitivo.

Esta ruptura es la más grave y se produce por tentación del Diablo y la soberbia del hombre que no se acepta como criatura, pretende ser Dios y se constituye en rival de su Creador perdiendo la amistad con él y los dones de los que gozaba. (Calvo, 2011, p. 19). En este sentido, el ser humano pretende constituirse autónomo respecto de Dios y niega su ser relacional con el que fue creado y quiere alcanzar la plenitud él solo sin depender de Dios y mucho menos de las demás personas. Así, el ser humano inaugura la soledad como fenómeno contrario a la sociedad, a la que ha sido llamado.

2.1.2 Ruptura del hombre consigo mismo

La Escritura muestra las consecuencias dramáticas de esta primera desobediencia. Adán y Eva pierden inmediatamente la gracia de la santidad original (cf. *Rm* 3,23). (...) La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra” (CCE nn. 399-400)

En el estado original, los dos coprincipios del ser humano, alma y cuerpo, estaban unidos armónicamente, de suerte que el alma ejercía en pleno control sobre todas sus facultades y sobre el cuerpo. Después del pecado esta armonía interior del hombre se rompe:

El espíritu tiende hacia Dios, mientras la carne busca la satisfacción de los apetitos que le apartan de Dios y amenazan de muerte el espíritu. El hombre se convierte así en un campo de batalla y sufre bajo la tensión de la lucha entre estos dos contendientes que pelean a muerte y sin tregua (Moriones, 2004, pp. 105-106)

La desobediencia a Dios que constituye el pecado original, encarna en su misma esencia y como consecuencia, el desorden de las facultades. En este sentido, el pecado original originante es un acto de desobediencia fruto de la soberbia, mientras que el pecado original originado no puede ser concebido con las connotaciones de un pecado personal, sino como heredado.

Por otra parte, el cuerpo del hombre también sufre las consecuencias del pecado: es susceptible ahora del sufrimiento, el dolor y la muerte. Si bien es cierto, el ser humano no ha sido destruido, está gravemente herido en su naturaleza.

Aunque propio de cada uno (cf. *ibid.*, DS 1513), el pecado original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal. Es la privación de la santidad y de la justicia originales, pero la naturaleza humana no está totalmente corrompida: está herida en sus propias fuerzas naturales (...) El Bautismo, dando la vida de la gracia de Cristo, borra el pecado original y devuelve el hombre a Dios, pero las consecuencias para la naturaleza, debilitada e inclinada al mal, persisten en el hombre.” (CCE n. 405)

Esta naturaleza herida es la que se transmite a cada individuo de la especie humana, y está lesionada tanto en sus facultades espirituales como en su cuerpo, dado que en el ser humano, estos dos coprincipios fundan su propio ser.

Esta ruptura le impide al hombre encontrar su propia armonía interior, lo que enturbiará las relaciones a su alrededor, haciéndole incapaz de encontrar la comunión de la vida en sociedad, como se verá en los apartados siguientes.

2.1.3 Ruptura del hombre con la naturaleza

Y dijo al hombre: "Porque hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol que yo te prohibí, maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida. Él te producirá cardos y espinas y comerás la hierba del campo. Ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, de donde fuiste sacado. ¡Porque eres polvo y al polvo volverás!" (Gn 3,17-19)

El Señor, Dios, había dotado al hombre del gobierno de toda la creación visible, lo había constituido en señor de la tierra (Gn 1,28), y la tierra había sido hecha para ayudar al hombre y para que éste la dominara en nombre de Dios. Por ello, la consecuencia de su elección por el pecado que conlleva la muerte; arrastra a la creación visible a la "servidumbre de la corrupción" (Rm 8,21); y pierde el control que sobre ella le había dado Dios. Mas aún, deja de ser la ayuda que el hombre necesita y su trabajo demandará fatiga; pasa de ser su hogar y se convierte en el lugar que reclamará su cuerpo cuando la muerte lo llame, haciendo ésta su aparición en la historia del ser humano como un proceso que siendo contrario a la naturaleza humana, se vuelve inevitable.

El mundo exterior, en consecuencia, se vuelve un lugar hostil para el hombre. En este sentido, afirma el Papa Francisco que: "Dios perdona siempre, nosotros los hombres perdonamos algunas veces, pero la creación no perdona nunca, y si tú no la cuidas ella te destruirá" (Francisco, Audiencia general miércoles 21 de Mayo del 2014, 2014) De ahí todos los males que aquejan al ecosistema, que el Papa Francisco llama 'nuestra casa común' y nos urge a protegerla (LS, 13)

2.1.4 Ruptura del hombre con los demás seres humanos

Entonces se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos. Por eso se hicieron unos taparrabos, entretejiendo hojas de higuera (...) La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí (...) A la mujer le dije 'multiplicaré los dolores de tus embarazos; con dolor darás a luz tus hijos; sentirás atracción por tu marido, y él te dominará.' (Gn 3,7.12.16)

El Señor miró con agrado a Abel y su ofrenda, pero no miró a Caín ni su ofrenda. Caín se mostró muy resentido y agachó la cabeza. (...) Caín dijo a su hermano Abel: ‘vamos al campo’. Y cuando estaban en el campo, Caín se alzó contra su hermano Abel, y lo mató. (Gn 4,4.8)

Después del pecado original las relaciones entre los hombres están marcadas por el instinto, la lucha por la supremacía y el crimen. El ser humano se muestra como ajeno a sus semejantes y nace la envidia como fruto de la soberbia; inclusive aquel mandato divino de la unión entre el hombre y la mujer se ve ensombrecido por el dominio del varón sobre la mujer. Además, el misterio de la generación humana, acto por el cual el hombre se acerca a la imagen del Dios creador, se somete al dolor como castigo por el pecado. En definitiva, la vida del hombre en sociedad se vuelve un desafío, al perder la armonía original de la que gozaba fruto de la cercanía con Dios: a lo largo de la historia de la salvación es una constante el hecho que, mientras más el hombre se aleja de Dios, más se aleja de sus semejantes. Las infidelidades al Dios de la Alianza originan la rivalidad entre los hijos de Israel. De aquí una dimensión social del pecado que es el que interesa a este trabajo de investigación.

Se ha hablado hasta ahora del pecado original originante, lo que permite sentar las bases para el posterior análisis sobre el modo en cómo el pecado original originado y los pecados personales inciden en la dimensión social del hombre y, cómo según el orden de la gracia, afectan éstos al Cuerpo Místico de Cristo.

Pese al gran genio de san Agustín, él confiesa que la transmisión del pecado original a todos los individuos de la especie humana es una difícilísima cuestión (De Anima et eius origine, I,1,6) a la cual no se atreve a dar una explicación. En el catecismo de la Iglesia podemos leer:

La transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamente (...) cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un *pecado personal*, pero este pecado afecta a la *naturaleza humana*, que transmitirán *en un estado caído* (cf. Concilio de Trento: DS 1511-1512). Es un pecado que será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana. (CCE n. 404)

El misterio del pecado original, por lo tanto, es una realidad que rodea al ser del hombre y las relaciones que lo constituyen. Su naturaleza se encuentra herida y experimenta en su ser la propia contradicción entre el bien que quiere hacer y el mal que hace (Rm 7, 18-19). Esta contradicción la experimenta frecuentemente, de hecho, cada ser

humano a lo largo de su vida, y constituye hecho empírico innegable, y la fe cristiana lo explica desde el dogma del pecado original (Benedicto XVI, Audiencia General: El pecado original en la enseñanza de San Pablo, 2008), que hiriendo nuestra naturaleza, desordena las facultades del alma.

No obstante, como enseña san Pablo en la Carta a los romanos (5,12-21), este misterio de iniquidad está indisolublemente unido al misterio de la salvación operada por Cristo. El Apóstol hace un paralelismo entre Adán, por quien entró el pecado en el mundo (v. 12) y Cristo, que trae una gracia sobreabundante (v. 20). Es decir, el único principio divino, es mucho más grande que el misterio del pecado y Dios mismo ha puesto el remedio para el pecado original, enviando a su Hijo:

El hombre no sólo se puede curar, de hecho está curado. Dios ha introducido la curación. Ha entrado personalmente en la historia. A la permanente fuente del mal ha opuesto una fuente de puro bien. Cristo crucificado y resucitado, nuevo Adán, opone al río sucio del mal un río de luz. (Benedicto XVI, Audiencia General: El pecado original en la enseñanza de San Pablo, 2008).

2.2 “Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos mi pueblo” (Jr 31,33): El Dios que sale al encuentro del hombre.

“Y cuando por desobediencia [el hombre] perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de salvación.” (Anáfora IV)

Tras la expulsión del paraíso y el crimen de Caín contra su hermano Abel, la Sagrada Escritura narra lo que aconteció con la humanidad. En los capítulos 5 y 6, el autor sagrado utiliza dos imágenes quizá tomadas de la mitología de la antigüedad: 1) la duración de la vida del hombre va menguando en la medida en que se aleja del estado original de la creación (Gn 5) porque; 2) se acerca al mal que se va generalizando en la tierra (Gn 6,1-8). De este modo, es bastante ilustrativo el mito descrito en el v. 2 y la explicación global de la situación de pecado descrita en el v. 5. El hombre tiene las pasiones desordenadas. No obstante, Dios sale al encuentro del hombre:

Tras la caída, el hombre no fue abandonado por Dios. Al contrario, Dios lo llama (cf. *Gn* 3,9) y le anuncia de modo misterioso la victoria sobre el mal y el levantamiento de su caída (cf. *Gn* 3,15). Este pasaje del Génesis ha sido llamado

"Protoevangelio", por ser el primer anuncio del Mesías redentor, anuncio de un combate entre la serpiente y la Mujer, y de la victoria final de un descendiente de ésta. (CCE n. 410)

Después del Diluvio universal, que tiene connotaciones purificadoras y no destructivas gracias a la justicia de Noé, Dios establece la primera Alianza con este Patriarca (Gn 6,9) y sus hijos (Gn 9). Esta Alianza, que alcanza a toda la creación, es la primera de las tres grandes que Dios establece con la humanidad en el Antiguo Testamento: con Abrahán (Gn 17), que se limita a él y sus descendientes; y con Moisés en el Sinaí (Ex 19), que concierne exclusivamente al pueblo de Israel. Estas alianzas, a través de las cuales Dios sale al encuentro del hombre, encarnan el deseo divino por permanecer junto al hombre, para llevarlo a la plenitud de su ser que, por lo tanto, contiene una dimensión social. Estas manifestaciones tendrán su pleno cumplimiento con la “Alianza nueva y eterna” mediante el misterio Pascual de Jesucristo.

2.2.1 Noé: “no habrá más diluvio para destruir la tierra” (Gn 9,11)

Noé es “hombre justo e íntegro entre sus contemporáneos” (Gn 6,9) en quien Dios confía para repoblar la tierra tras el diluvio. Se trata de la primera persona con quien Dios entabla una Alianza después de la expulsión del Paraíso. Se introduce aquí el tema de la representación vicaria desarrollado por Hans Urs Von Balthasar (von Balthasar, 1998, pp. 199-195), que aplicado en clave positiva a Noé, le convierte en prototipo de la Iglesia (Schönborn, 1997)

Esta Alianza con Noé se extiende a toda la creación y resuena como eco del mandato original: Dios llama al hombre a la fecundidad y le vuelve a entregar la tierra para que la sometan. No obstante, es interesante notar que no se ha restablecido el estado de justicia original, y se siente en el texto el efecto de la ruptura del orden entre el hombre y la creación (Gn 9,2).

El precepto divino se completa con dos prohibiciones: consumir la sangre de los animales y el homicidio. En este sentido, se puede decir que el autor sagrado, mediante concepciones propias de su tiempo, señala que la vida pertenece a Dios, puesto que la vida está en la sangre (Lv 17,11); y recalca el carácter especialmente sagrado de la vida humana.

El signo de la Alianza es el arcoíris. Algunos Padres de la Iglesia supieron ver en él, una figura de la Alianza de Cristo. En este sentido, Ruperto de Deutz (*ca.* 1075-1129)¹³ hace la siguiente exégesis:

Por tanto, aquel arco que aparece en las nubes es signo del Hijo de Dios. (...) el Hijo de Dios mismo, a quien una nube recubrió, y el que está elevado más allá de las nubes, por encima de todos los cielos, es para siempre un signo recordatorio a los ojos de Dios Padre, un memorial eterno de nuestra paz: después de que Él en su carne destruyó la enemistad, está firme la amistad entre Dios los hombres, que ya no son siervos, sino hijos y amigos de Dios (Comentarium in Genesim 4,36) (Facultad de Teología. Universidad de Navarra, 2010, p. 37).

Esta Alianza es uno de los ejemplos sobre los que se cimenta la teoría de las *semina verbi*, según la cual, el Espíritu Santo obra en la historia de la humanidad fuera de los límites visibles de la Iglesia (Juan Pablo II, Cruzando el umbral de la esperanza, 1994, p. 96). En este sentido, el Catecismo enseña que: “De esta manera, la Escritura expresa qué altura de santidad pueden alcanzar los que viven según la alianza de Noé en la espera de que Cristo "reúna en uno a todos los hijos de Dios dispersos" (Jn 11,52)” (CCE n. 58).

2.2.2 Abrahán: “Te he constituido padre de multitud de pueblos” (Gn 17,5)

Esta Alianza tiene dos momentos principales. En el primero (Gn 15,18) donde se le pide exclusivamente el *obsequium fiedi* en la promesa de una descendencia a la que Dios entregará la tierra (v. 18), razón por la cual el Patriarca es recordado por los judíos como el Padre en la fe. Abrahán deja su tierra natal de Ur de los Caldeos, situada al sur de Mesopotamia en las orillas del río Éufrates, y parte a la tierra de Canaán (Gn. 12,5). Esa tierra es la que será objeto de la Alianza para reunir a la humanidad dispersa tras la confusión de las lenguas en Babel (Gn 11).

El pueblo nacido de Abraham será el depositario de la promesa hecha a los patriarcas, el pueblo de la elección (cf. *Rm* 11,28), llamado a preparar la reunión un día de todos los hijos de Dios en la unidad de la Iglesia (cf. *Jn* 11,52; 10,16); ese pueblo será la raíz en la que serán injertados los paganos hechos creyentes (cf. *Rm* 11,17-18.24). (CCE n. 60)

El hecho de que Abrahán no tenía hijos, supone la prueba más grande de fe en esa Alianza; y en el diálogo que entabla se ve cómo por primera vez un hombre se dirige a Dios, y lo hace en términos familiares después de la expulsión de Adán del jardín del Edén (Nee, 1997, p. 72). Resulta de capital importancia señalar la dimensión gratuita de la Alianza, desde el hecho de su vocación, hasta la promesa: es la iniciativa divina la que

¹³ Monje valón y luego abad en la ciudad alemana de Deutz. Fue teólogo, exégeta y místico.

marca, como es una constante en la Escritura, la intervención de Dios en la historia humana para hacerla historia de salvación.

El segundo momento (Gn 17) tiene lugar después del nacimiento de Isaac: Dios ha cumplido su promesa y le ha dado la descendencia que tanto significaba para el Patriarca. Ahora le indica que su linaje no terminará en el hijo de la promesa, sino que será el “padre de una multitud de pueblos” (vv. 5-6) y que esa promesa permanecerá en el tiempo (v. 7). La novedad de este momento radica en que ahora se somete a Abrahán y a su descendencia a tres cláusulas: santidad de vida (v. 1); Monoteísmo, y la consecuente monolatría (v. 7); y circuncisión (v.10). Ésta última es, a su vez, signo de la Alianza, tanto así que su incumplimiento entraña la expulsión del pueblo (v. 14)

El mandato de la perfección va acompañado de la invitación a vivir en la presencia de Dios, es decir “Ésta es la única manera de mantenerse sin tropiezo –enseña Clemente de Alejandría–: tener presente que Dios está siempre a nuestro lado (*Paedagogus* 3,33,3)” (Facultad de Teología. Universidad de Navarra, 2010, p. 43). Con lo cual, se explicita el hecho de que la santidad personal, la vida feliz, es fruto de la unión con Dios.

2.2.3 *Moisés: Dios se constituye un pueblo (Ex 19,5)*

Concluida la etapa de los Patriarcas, a los cuales la Iglesia venera como santos (CCE n. 61), Dios llama a los hijos de Israel para que sean los herederos de la promesa hecha a Abrahán, y constituirse así un pueblo. Esta iniciativa divina, establece el momento culminante de la Alianza de Dios con los hombres: al constituirse Dios mismo un pueblo entre los pueblos de la tierra, dándole a ese pueblo su propia identidad y comenzando así la historia misma de este pueblo (Ex 19,24), Dios muestra su interés por llevar a cabo la obra de la redención iniciada en los albores de la creación. En este sentido, Dios mismo respeta la identidad del hombre como ser social, salvándolo con la mediación de un pueblo que, por estas mismas connotaciones soteriológicas, se le define a ese pueblo como propiedad de Dios (Dt 7,6). De hecho, la historia misma de Israel se va fraguando en sucesivas renovaciones de la Alianza (Dt 28-32; Jos 24; 2Re 23; Ne 8-10), hasta que se instaure la nueva y definitiva Alianza, que anuncian los profetas (Os 2,20-24. Jr 31,33; 32,37-41. Ez 6,26; 16,60; 36,26. Is 54):

Por los profetas, Dios forma a su pueblo en la esperanza de la salvación, en la espera de una Alianza nueva y eterna destinada a todos los hombres (cf. *Is* 2,2-

4), y que será grabada en los corazones (cf. *Jr* 31,31-34; *Hb* 10,16). Los profetas anuncian una redención radical del pueblo de Dios, la purificación de todas sus infidelidades (cf. *Ez* 36), una salvación que incluirá a todas las naciones (cf. *Is* 49,5-6; 53,11). (CCE n. 64)

En la Alianza del Sinaí, Dios promete al pueblo de Israel su constante protección, puesto que Él es su Dios y ellos su pueblo (*Lv* 26,12). A cambio, el pueblo se compromete a observar una serie de cláusulas morales y culturales (*Ex* 19,1-6) que tienen por objeto mostrar la gratitud del pueblo hacia su Dios, que le ha elegido por amor y le ha rescatado de la esclavitud del Faraón (*Dt* 7,8), y le promete la prosperidad (*Dt* 7,12-15).

El signo de esta Alianza es el Decálogo que Dios da a Moisés en el Sinaí (*Ex* 20,1-17), y su observancia es característica del pueblo de Israel entre las demás naciones semíticas, sobre todo en lo que respecta a la doctrina monoteísta, enfatizada también en el libro del Deuteronomio. Los diez mandamientos pretenden regular la relación del Pueblo con el Dios de la Alianza y entre los miembros de ese pueblo.

El Decálogo es la guía práctica de esa libertad. Es la respuesta de la fe a la acción salvadora de Dios. Es, en definitiva, el seguimiento de Dios. Así, en el Nuevo Testamento, el Decálogo es asumido como creer en Cristo y seguir a Cristo. De este modo el Decálogo significa vivir en la libertad recibida como don de Dios en Cristo Jesús. La libertad humana, don de Dios, no es nunca una libertad vacía, ni caprichosa. (Jiménez Hernandez, 2007, p. 53)

De este modo, el Decálogo no es para salvarse, puesto que Dios da la salvación gratuitamente, sino que estos mandamientos son la respuesta del hombre a Dios, que lo ha salvado y lo llama a vivir junto a Él. Es decir, la observancia de los mandamientos no constituyen el origen de la salvación, sino la consecuencia: los cumpla puesto que Dios nos ha salvado. En este sentido, el Pueblo seguirá siendo pueblo mientras sea fiel a la Alianza, cuando la quebrante se dispersará, ejemplo célebremente triste fue lo que ocurrió con la destrucción de Jerusalén y la deportación a Babilonia de sus habitantes, a manos de Nabucodonosor II (*2Re* 24; 25,1-21).

2.3 “Yo soy el camino, la verdad y la vida”: Jesucristo, imagen del Dios invisible

La plenitud de la Alianza llega a través del Misterio de Jesucristo, su vida, pasión, muerte y resurrección. En efecto, lo anterior se consideraba figura de la realidad que había

de venir con Cristo, la máxima autorrevelación de Dios a los hombres, no ya con palabras, sino mediante¹⁴ su Palabra:

En diversos momentos y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo (Hb 1,1-2).

Es en esta Carta a los Hebreos donde encontramos desarrollada la teología bíblica de la Nueva Alianza que establece Jesucristo. Este tema es central en el estudio de este trabajo de investigación, puesto que especifica la obra de Cristo cuando vino a la tierra: la redención universal y definitiva del género humano (CCE n. 432); y la misión de la Iglesia, como Cuerpo Místico de Cristo, no es otra que continuar en el tiempo esa obra de Cristo. De modo que la reconciliación con Dios, pasa necesariamente por la reconciliación con el Cristo Total.

Es decir, en la unión con el Cristo Total, la Iglesia, los hombres participamos de los frutos de la Redención. Ahora bien, la Iglesia nace de la Eucaristía, de modo que Iglesia y Eucaristía son dos conceptos que se refieren mutuamente puesto que, como dice Henri De Lubac:

La Iglesia y la Eucaristía se hacen la una a la otra todos los días: el concepto de la Iglesia y el de la Eucaristía deben apoyarse y profundizarse el uno al otro, con la ayuda recíproca de ambos (De Lubac, *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, 2006).

Esta “eclesiología eucarística” encuentra en Joseph Ratzinger uno de los pensadores cristianos que, junto con H. De Lubac, buscan poner de manifiesto la unión de los elementos visibles e invisibles de la Iglesia en torno al Sacramento de la Eucaristía. En efecto, la Iglesia sería el Pueblo de Dios porque es el Cuerpo “místico” de Cristo: la dimensión unitiva de la Eucaristía hace de la Iglesia sacramento de comunión (Blanco, 2011, pp. 103-105). De este modo, se entiende también la misión de la Iglesia dentro de la misión soteriológica de Cristo.

¹⁴ Es interesante notar que este adverbio expresa también la misión de Cristo como Mediador de la Nueva Alianza. A su vez, el concepto de Mediador, es el que engloba a nuestro juicio, la obra redentora de Cristo pues, siendo verdadero Dios y verdadero hombre, es capaz de restablecer la relación del hombre consigo mismo, con sus semejantes, con la naturaleza y con Dios.

2.3.1 *Plenitud de la Alianza: nueva criatura*

A lo largo del Antiguo Testamento encontramos, como se señaló anteriormente, diversos momentos de renovación de la Alianza hecha con Abraham y los primeros patriarcas, no obstante, la Alianza de Jesucristo es el momento culminante de autocomunicación de Dios con los hombres. En ese sentido, el autor de la Carta a los Hebreos comienza citando completa la profecía de Jeremías (8,8-12 cfr. Jr 31,31-34), y recalca al final del capítulo que se trata de una Alianza nueva porque la anterior estaba destinada a desaparecer dadas las circunstancias de pecado en las que estaba el pueblo durante el ministerio profético de Jeremías. La Carta a los Hebreos, identifica el cumplimiento de la profecía en Cristo Jesús.

Ahora bien, es probable que los judíos de la época de Jeremías entendieran el oráculo del capítulo 31 como una necesidad de volver a la Alianza de Moisés, pero el Profeta es bastante claro en señalar que se trata de algo completamente novedoso: no son necesarias las Tablas de la Ley, puesto que la Alianza se escribirá en el corazón de cada uno; además la Alianza antigua ha sido rota. (Jr 31,31-32). Si bien es cierto, el carácter comunitario permanece –casa Israel y de Judá (v. 31)–, la ley no es externa sino interior (v. 32), algo completamente inconcebible en la mentalidad semítica de la época. El Señor está señalando implícitamente el cambio de corazón al que hace referencia el mismo Texto sagrado (Jr 24,7), con lo cual se deduce la necesidad de una transformación total de la persona gracias a la Nueva Alianza.

En efecto, enseña san Pablo que “Si uno está en Cristo, es una nueva criatura: lo viejo pasó, ya ha llegado lo nuevo”. Esta contraposición entre nuevo y viejo marca la radical diferencia entre el resultado de la Antigua y la Nueva Alianza: “No se trata, pues, del mismo hombre rejuvenecido, sino más bien de un hombre transformado totalmente, que ha recibido un modo nuevo de existencia”. (Martini & Vanhoye, 1983, p. 187)

Este hombre nuevo es el prototipo de una nueva Creación efectuada por Cristo: si en la Creación del Génesis, Adán hecho a imagen y semejanza de Dios cae en el pecado por su debilidad, Cristo, el hombre nuevo, restaura todas las cosas con su sangre. Es el centro de esta nueva creación, recuperando así para el hombre, la imagen del Creador, mediante la acción transformadora del Espíritu Santo (Alonso, 2009, p. 64):

El hombre viejo o deteriorado por el pecado es el que procede de Adán, creado por Dios del barro de la tierra, e inclinado al barro tras el pecado. El hombre nuevo es el recreado por la acción del Espíritu a imagen de Cristo. Un linaje viene por la carne y trae consigo las limitaciones de la carne; está realmente sometido a la concupiscencia, al dolor y a la muerte. El otro linaje viene por el Espíritu y trae consigo la fuerza del Espíritu. El orden de la carne o puramente animal es realmente terreno y mortal; el del Espíritu lleva un principio real y eficaz de resurrección (Lorda, Antropología bíblica. De Adán a Cristo, 2005, p. 314)

Por lo tanto, al ser injertado en el Cuerpo Místico de Cristo, el bautizado –que ha renacido por el agua y el Espíritu Santo– es hecho hijo de Dios, dejando atrás los “deseos de la carne” (Gal 5,16), y obrando conforme al Espíritu (Gal 5,22). De aquí que el resultado de la Nueva Alianza es la transformación del hombre a imagen y semejanza del Hijo, pero nunca aisladamente, sino en el contexto del nuevo Pueblo. Entonces, la soteriología cristiana se desarrolla en el marco de la propia antropología que concibe al hombre como un ser social, y más aún desde la perspectiva de la Revelación cristiana, como miembro de un Cuerpo Místico cuya cabeza es Cristo (1 Cor 12), de modo que lo que cada miembro haga afecta a toda la estructura social-corporal, de donde se tiene una dimensión social del pecado, a cuya raíz apunta este trabajo de investigación.

Al *re-hacer* al hombre, el Espíritu como don de la Nueva Alianza, restaura la relación del hombre consigo mismo, que había sido rota con el pecado original originante.

2.3.2 *Culto y Alianza: nuevo sacerdocio*

El nexo invariable que existe entre Alianza y culto se encuentra ya establecido desde el Pentateuco con los primeros Patriarcas: junto al pacto que Dios propone, está irrevocablemente unido el sacrificio que hace el hombre, como respuesta a la iniciativa divina. En este sentido, el culto tiene una dimensión ascendente, que sube de los hombres a Dios, pero también descendente, en cuanto inspirado por Dios, es decir, pretende tener un esquema de mediación (Martini & Vanhoye, 1983, pp. 195-196).

En esta nueva Alianza, la dimensión litúrgica es también completamente nueva, y el sacrificio adquiere connotaciones de eternidad por el Sacerdote que lo ofrece, por la Víctima ofrecida y por el Tabernáculo:

El [Cristo], a través de un Tabernáculo más excelente y perfecto que el antiguo (...) entró de una vez por todas en el Santuario, no por la sangre de machos cabríos y becerros, sino por su propia sangre, obteniéndose así una redención eterna. (...) Por eso, Cristo es mediador de una Nueva Alianza entre Dios y los hombres, a fin de que, habiendo muerto para redención de los pecados cometidos

en la primera Alianza, los que son llamados reciban la herencia eterna que ha sido prometida. (Heb. 9,11-15)

Cristo es constituido, así en Sacerdote, víctima y altar, de esta Alianza que promete borrar los pecados: Es el siervo sufriente de Isaías que con la ofrenda sacrificial de sí mismo en el Ara de la Cruz borra el antiguo pecado. En este sentido, es indisoluble del Misterio Pascual de Cristo, el Sacramento de la Eucaristía, memorial de su Pasión, Muerte y Resurrección (Lc 22,17-20; 1 Cor 11,24-24). En ella Cristo mismo entrega a la Iglesia la misión de perpetuar en el tiempo su único sacrificio. Es interesante notar que san Pablo reconoce en el convite eucarístico la dimensión de comunión entre los hombres: “Puesto que el pan es uno, mucho somos un solo cuerpo, porque todos participamos de un mismo pan” (1Cor 10,17).

De aquí se tiene que Cristo, la víctima agradable al Padre; y el Mediador perfecto permite restaurar la relación del hombre con Dios y nos indica el camino de la relación entre los hombres, a través de la unión como miembros a su Cuerpo Místico. Esta unión queda sacramentalmente significada en la comunión del “Pan único y partido” (Prefacio Dominical X). “Con él (el gesto de la fracción del pan) se quiere significar que todos los que comen de este único pan, partido, que es Cristo, entran en comunión con él y forman un *solo cuerpo* en él (cf 1 Co 10,16-17).” (CCE n. 1329).

2.3.3 *Cristo Total: nuevo pueblo*

Como corolario de lo anterior, se tiene la constitución de un nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia que surge íntimamente unida a la Eucaristía y de ella se alimenta (Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 2003):

La expresión (...) quiere decir que la Iglesia, con todo lo que significa y comprende para cada uno de sus miembros, tiene vida, la vida *eterna* que posee el Padre y que está también en plenitud en el Hijo (cf. Jn 5,21; 6,33; 10,10.28; 1Jn 4,9). Y porque la Iglesia tiene esa vida, existe como realidad de salvación a favor de todos los hombres (López Martín, 2005, pp. 371-372)

En ese sentido, el Nuevo Pueblo de Dios, se erige como sacramento de salvación (LG 1, 48, 59; GS 45; AG 1, 5) que permite la unión de Dios con los hombres y de todos los hombres entre sí (LG 1). De este modo, si bien es cierto que la Iglesia surge como Institución divina, se puede afirmar también que la vida del hombre como “Iglesia” y dentro de ella constituye, en cierto sentido, la respuesta del hombre al amor de Dios que lo ha creado, re-creado y llamado a desarrollar en sociedad todas sus dimensiones

antropológicas, en inclusive la sobrenatural soteriológica. Por lo tanto, su crecimiento ontológico exige necesariamente la mediación eclesial.

La iglesia, en tanto cuerpo social, está regulado también por la Ley entendida como concreción del Espíritu y no como norma, en el sentido de la escuela jurídica positivista, esto es, aceptar la norma como tal sin un fundamento real (positivismo jurídico). Es decir, para la Iglesia el valor de la norma no radica precisamente en ser expresión de la Voluntad divina, sino en que la Ley explicita la auténtica naturaleza humana y la protege. En este sentido, el cuerpo social que es la Iglesia busca, ante todo, resguardar el bien común en el que el ser humano encuentra su pleno desarrollo, en armonía con sus semejantes. En este sentido, Cristo mismo declara que no ha venido a abolir ni una sola letra de la ley, sino a darle su pleno cumplimiento (Mt 5,17).

Jesucristo, en el Sermón de la Montaña, se sitúa más allá del papel de intérprete auténtico de la Ley mosaica y se convierte en legislador. No está bajo la ley sino sobre ella. En este sentido, la contraposición entre “han oído que se dijo” y “pero yo les digo” (vv. 21-47), no se trata de una reforma a lo establecido por Dios a los antiguos hebreos, sino de enseñar el auténtico valor de la Ley, y entresacar su auténtico significado encerrado en las mismas normas del decálogo: Jesucristo intenta dar plenitud a la ley en lo que san Agustín llama “el modo perfecto de la vida cristiana” (De Sermone Domini in Monte 1,1,1). Por ello, es significativa la explicación que Jesús da cuando más adelante el mismo evangelista recoge la pregunta de los fariseos sobre el divorcio: “Moisés les permitió repudiar a sus mujeres a causa de la dureza de su corazón” (Mt 19,5 Cfr. Mc 10,5).

Es claro que Dios mismo no podría ‘abrogar’ la Ley que Él mismo dio. Pero puede –como hace Jesucristo– *aclarar su pleno significado*, hacer comprender su justo sentido, corregir las falsas interpretaciones y las aplicaciones arbitrarias, a las que la ha sometido el pueblo y sus mismos maestros y dirigentes, cediendo a las debilidades y limitaciones de la condición humana (Juan Pablo II, *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo*, 1998, pp. 154-155).

En efecto, el Señor Jesús presenta lo que se suele denominar como “Pedagogía divina” con la que Dios mismo se abaja al nivel hombre para enseñarle, paso a paso, y en un lenguaje apropiado a cada época, los misterios divinos, hasta la llegada de Jesucristo, plenitud de la revelación del Padre, revelación que la Iglesia debe ir progresando en su comprensión y definiéndola en los detalles pero sin alterar en lo sustancial el depósito de la fe (CCE nn. 66-67).

Por otra parte, la aparente oposición que san Juan en el prólogo de su Evangelio hace entre Ley y Gracia (Jn 1,17), al igual que san Pablo en la carta a los Romanos (6,14) hay que entenderla en el contexto del concepto de la justificación que el mismo san Pablo desarrolla, y que invita a vivir conforme a esa condición del hombre bueno, de modo que, como enseña san Juan Crisóstomo:

Nuestros antiguos pecados han sido eliminados por obra de la gracia. Ahora, para permanecer muertos al pecado después del Bautismo, se precisa el esfuerzo personal aunque la gracia de Dios continúe ayudándonos poderosamente (In Romanos 11,1)

De aquí se tiene que los conceptos de gracia y ley están íntimamente relacionados, de modo que la gracia ayuda a vivir en la Ley y la ley es considerada como concreción positiva de la vida de la gracia: el cuerpo jurídico que garantiza la vida personal y social del pueblo santo de Dios. De modo que el pecado no viene exclusivamente por contravenir la norma en sí misma, sino sobretodo por lo que ella representa, al arremeter en contra del Espíritu de esa ley y lo que ella garantiza: al ser humano y su vida en sociedad.

De este modo, el pecado se concibe como autodestructivo para el hombre y sus relaciones sociales, al alzarse contra su propio ser antropológico y sobre la vida de la gracia que ha recibido.

No obstante la gravedad del pecado para el ser humano y sus relaciones sociales, sucede que a partir de la segunda mitad del siglo XX, se ha venido agudizando un fenómeno que el Papa Pío XII ha denominado como la “pérdida del sentido del pecado”¹⁵ (Pío XII, Radio Message of His Holiness Pius XII to Participants in the National Catechetical Congress of The United States in Boston, 1946), y que se da dentro del nuevo Pueblo de Dios: no obstante la gracia recibida de Cristo por su Misterio Pascual en el momento de nuestro Bautismo, y las gracias que dimanar de los demás sacramentos, la concupiscencia permanece en nuestra naturaleza, como la inclinación al pecado.

Ahora bien, desde la perspectiva de este trabajo, el pecado debe entenderse como el rechazo al don que Dios ha hecho en las sucesivas Alianzas y, en especial, al don que hace de sí mismo en Jesucristo. Es decir, el pecado no se concibe aquí como con una realidad propia, sino como directamente proporcional al alejamiento del corazón del hombre respecto de Dios: cuanto más se aparta el ser humano de su Creador, haciendo que

¹⁵ Este fenómeno ha sido recordado también por San Juan Pablo II y el Papa Francisco

el Reino de Dios decrezca en el corazón del hombre. En este sentido comenta el Papa Francisco respecto del episodio del rey David con Betsabé, esposa de Urías, y como David prácticamente lo mandó a matar para cubrir su pecado, ya que no lo veía como tal, sino como un problema (2Sm 11, 1-4a. 5-10a. 13-17):

«cuando el rey David supo cómo había terminado la historia, permaneció tranquilo y continuó su vida». ¿La razón? David «había perdido el sentido del pecado, y en aquel momento el reino de Dios comenzaba a disminuir» en su horizonte. Lo demuestra el hecho de que David no «hizo referencia a Dios», no dijo: «Señor, mira qué hice: ¿cómo hacemos?». En él, en cambio, predominó «esta visión antropológica superpotente: ¡yo puedo hacer todo!». Es la actitud de la «mundanidad».

El Pontífice dijo que lo mismo «puede sucedernos a nosotros cuando perdemos el sentido del reino de Dios y, en consecuencia, el sentido del pecado». Al respecto, recordó las palabras de Pío XII: «en la pérdida del sentido del pecado consiste el mal de esta civilización: se puede todo, resolvemos todo. La potencia del hombre en lugar de la gloria de Dios». (Francisco, Misas Matutinas en la Capilla de la Domus Sanctae Marthae, 2014)

De lo anterior se desprende que, mientras el Reino de Dios crece en el interior del hombre –por efecto de la Gracia–, el corazón humano se vuelve mucho más sensible por la presencia misma de Dios, ante las realidades sobrenaturales. Con lo cual se comienza a ver el pecado repudio de los dones de Dios, incluido el don de Jesucristo al injertarnos en su Cuerpo Místico. Esa herida en el Pueblo de Dios debilita la comunión apartándonos de Dios y de los hermanos, es decir, dando paso nuevamente a las *vulnera peccati*, que Cristo vino a subsanar.

La acción del Espíritu Santo, permite que el hombre reconozca el valor negativo que tiene el pecado personal, y sin caer en escrúpulos, mirarse como necesitado de la Misericordia de Dios que, siendo mucho más grande que cualquier pecado, no deja de llamarnos nuevamente a renovar de un modo personal la Alianza, a través del Sacramento de la Confesión. Consecuentemente, este sacramento deja de concebirse como un tribunal de justicia, y se entiende como momento de misericordia que restaura la propia *imago Dei* del ser humano.

3. “He aquí que yo hago nuevas todas las cosas” (Ap. 21,5)

Esta es la parte pastoral del trabajo, donde se quiere manifestar la necesidad de re-evangelizar el Sacramento de la Penitencia, apuntando algunas sugerencias pastorales concretas en el acompañamiento espiritual de las personas que miran a la Confesión como un Tribunal de justicia donde el penitente acude con su lista de pecados exclusivamente para que se le perdone. Inclusive alrededor del siglo VII se utilizaban libros penitenciales donde a cada pecado le correspondía una determinada penitencia (penitencia por tasación) que, en ocasiones, podía ser conmutada hasta por limosnas económicas. Esta práctica se fortaleció con el Renacimiento carolingio hasta que el Concilio de Letrán (1215) cae en desuso. El Concilio de Trento (1545-1563), finalmente, fija la práctica de la confesión y penitencia privada (Verheul, 1979, pp. 30-32)

Sin quitar valor a la gracia sacramental para el perdón de los pecados, se quiere hacer especial énfasis en el efecto de este Sacramento como reconciliación con la Iglesia y medio para recobrar la gracia santificante que transforma al hombre. En este sentido, la Confesión asume, superándolo, el modelo de tribunal para ser un lugar de encuentro con Dios, donde él mismo sale al encuentro del hombre, es decir, como medio de santificación.

La historia nos da muestra que siempre estuvo consciente en la vida de la Iglesia el hecho del pecado y la gracia como dimensiones sociales en la soteriología cristiana: hasta el siglo VI la penitencia era pública y la remisión también. Después de Trento, esta dimensión eclesial, aunque no desaparece, se le resta importancia en la reflexión y en la vida de la Iglesia. Henri de Lubac, el movimiento litúrgico y el Vaticano II pretenden restaurar esta dimensión. (Verheul, 1979, p. 40)

En este capítulo se tratará, en primer lugar el fenómeno que se puede denominar como “ateos anónimos” (3.1) lo que sería el primer paso para el trabajo con las personas que no ven la práctica de la confesión como necesaria para su vida espiritual; seguidamente, se analizará la primacía de la unión con Dios que es capaz de elevar al hombre a la comunión con Él (3.2), que es el fin al que aspira toda la creación desde el inicio y que se ha hecho posible gracias al Misterio Pascual de Cristo, con el que nos ha constituido a todos los bautizados miembros de un solo Cuerpo y, como tales, llamados a buscar la perfección del otro. Es decir, la unión personal con Dios exige la dimensión

antropológica de la vida en sociedad. En la parte final, se estudiará la conciencia como lugar privilegiado de encuentro del hombre con Dios (3.3) y medio para encontrar la verdad. De ahí la importancia y responsabilidad que cada uno tiene en la formación de su propia conciencia.

3.1 “Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo” (Conf. X 27,38)

Hay personas que confesándose creyentes y con poca experiencia de fe se acostumbran a vivir en la práctica ‘*sicut Deus non daretur*’¹⁶ (Corbic, 2002, p. 53). Es decir, se trata de fieles cristianos que están firmemente adheridos al aspecto teórico de sus creencias religiosas básicas, pero no avanzan más allá de esa simple formulación sintética de la fe. Estas personas procuran asistir a las celebraciones litúrgicas; llevan a cabo obras filantrópicas y, cuando se les pregunta sobre la existencia de Dios, la afirman rotundamente. No obstante, Dios siempre pasa a “segundo plano” en su fuero interno para finalmente, convertirse en un corolario lógico del enunciado de su fe¹⁷. Es decir, para estas personas Dios es siempre un “*Deus absconditus*”, que no puede entrar en contacto con los seres humanos y, peor aún, entablar una relación personal con ellos.

Se trata de una concepción de la divinidad como irrelevante para el desenvolvimiento de la vida normal del creyente. Un Dios a quien se invoca a lo mucho en los momentos de dificultad que salen de las propias manos. Por lo tanto, es un Dios que no se revela, sino que permanece escondido y que actuaría –si así lo desea su libérrima voluntad– únicamente cuando se pide su intervención para solventar una situación puntual desfavorable. En este sentido, el papel de Dios en la vida del ser humano no es absoluto y determinante sino como una suerte de comodín cuando ya todas las demás posibles soluciones a los problemas se muestran insuficientes. Siguiendo estos postulados, se tiene un divorcio irreconciliable entre la vida del individuo –inclusive en el aspecto moral– y Dios mismo, que recuerda a la teodicea leibniziana del ‘dios relojero’, donde no cabe una relación personal con Dios puesto que él no puede comunicarle nada al hombre que no le

¹⁶ Frase acuñada en 1625 por el filósofo y iusnaturalista Hugo Grocio en su libro “*De Iure Belli ac pacis libri tres*”, utilizada también por el teólogo luterano alemán Dietrich Bonhoeffer, pero en un sentido completamente distinto al que aquí se hace utiliza. Con ella, pretendo hacer una clara alusión al hecho que, a lo largo de la historia, se ha pretendido formar personas buenas prescindiendo de la posibilidad de la existencia de Dios.

¹⁷ En este punto, quisiera hacer notar que “*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*” (S. Th. II-II, q. 1, a. 2)

haya dado ya al dotarle de su propia naturaleza corporal en armonía con su espíritu (Copleston, 1972, p. 290).

3.1.1 “Ateos anónimos”

A este tipo de personas creyentes que se ha descrito en los párrafos precedentes les llamo, cambiando el sentido y los términos de la famosa frase del teólogo Karl Rahner (Rhaner, 1969, pp. 534-544), “ateos anónimos”.

Una causa de esta realidad puede encontrarse en una antigua herejía, el pelagianismo. En efecto, para este tipo de creyentes la salvación si es que existe, la va ganando cada uno en la medida de sus buenas obras, propugnando un ascetismo rigorista (Lorda, Antropología Teológica, 2006, p. 319) y, desconociendo por tanto la acción de la gracia divina en sus vidas: en el mejor de los casos obrarán conforme a su conciencia, pero desconocerán que es en ese espacio privado y sagrado donde el ser humano descubre la dimensión más humana de sus propios actos, la dimensión moral (Izquierdo, Burgraff, & Arocena, 2007, p. 149). Es también el lugar donde Dios habla a cada hombre, y por tanto la norma moral última. No obstante, en nuestra cultura actual de occidente, se ha perdido el sentido de Dios, el Absoluto ya no cuenta y no tanto porque se haya tergiversado su imagen, sino más bien, porque se ha perdido el sentido del pecado (Benedicto XVI, Discurso del Papa Benedicto XVI al Cuarto grupo de Obispos de Canadá en visita "Ad Límina", 2006):

No es de extrañar que este fenómeno (la pérdida del sentido del pecado) esté particularmente acentuado en sociedades marcadas por una ideología post-iluminista. Cuando Dios es excluido de la esfera pública, desaparece el sentido de la ofensa contra Dios —el verdadero sentido del pecado—; y precisamente cuando se relativiza el valor absoluto de las normas morales, las categorías de bien o mal se difuminan, juntamente con la responsabilidad individual (Benedicto XVI, Discurso del Papa Benedicto XVI al Cuarto grupo de Obispos de Canadá en visita "Ad Límina", 2006).

Entonces, la conciencia del “ateo anónimo” ha perdido una importante dimensión: la de espacio de diálogo con su Creador y se ha reducido, siendo optimistas, a la norma moral que viene inscrita en su naturaleza. Por tanto, una referencia al Absoluto queda sin fundamento y la existencia humana se concibe como autónoma si acaso sólo referida a su propia naturaleza. Consecuentemente, se pierde del horizonte una relación existencial con los seres humanos, con los cuales sólo se entablarían relaciones de conveniencia, dado que pasarían a ser “complementos circunstanciales” de la propia existencia, y no elementos

constitutivos de la propia esencia. Al emanciparse el ser humano de su Creador, se aísla también de las otras personas pretendiendo con ello encontrar su propia esencia.

No obstante la negación práctica de Dios no hace que él deje de existir o se despreocupe de sus criaturas, sino que aunque el hombre se empeñe en no contar con él, él no lo abandona (cfr. Is 49,14-16): Dios nunca abandona al hombre a su propia suerte (Juan Pablo II, Audiencia General de Juan Pablo II, 2003). Es decir, la voz de Dios que habla en el interior del hombre no se calla aunque el hombre se empeñe en reconocerla sólo como un imperativo de su naturaleza y se niegue tácitamente a atribuirle al Creador: “*el Espíritu Santo habla en todo ser razonable a través de la conciencia*”, decía san Máximo el Confesor (Cantalamessa, 2009) y eso hace que todos los hombres puedan alcanzar la salvación si siguen rectamente el dictamen de su conciencia:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal (...) La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. (GS n. 16)

3.1.2 Recomendaciones Pastorales

Estos apuntes han de ser tenidos en cuenta a la hora de atender pastoralmente a este tipo de personas que frecuentan nuestra comunidad. Ahora bien, una línea pastoral fundamental es el respeto a la conciencia de esas personas: esto no quiere decir dejarles a la deriva cuando están persistiendo en el error¹⁸, sino que el pastor, reconociendo que delante tiene a una persona, ha de hacer lo posible por ir formando su conciencia para que reconozca que en ella le habla su Creador. Ayudar a formar la propia conciencia no significa persuadir a alguien para que comience a creer algo, sino que se trata más bien, de ayudarle para que él mismo aprenda a reconocer que en su interior habita la verdad (De vera Religione, 39,72).

Para ayudar a formar la propia conciencia el pastor debe considerar, en primer lugar, aquello que se contiene en una frase atribuida a san Agustín de Hipona: “*reza como si todo dependiera de Dios y actúa como si todo dependiera de ti*”. Por tanto, a continuación se presentan dos líneas pastorales que se pueden aplicar para ayudar a que la

¹⁸ El tema de verdad y conciencia se tratará en el apartado 3.3

persona en estas circunstancias, reconozca que Dios está presente en su vida como lo más interior de sí mismo y lo más supremo (Conf. I,7,11)

- a) Es esencial que esa persona acepte ser acompañada espiritualmente para buscar la perfección y no contentarse con lo que ha venido haciendo. En el momento en que esta persona acepta un proceso de acompañamiento espiritual deja de ser un “ateo anónimo” y puede ir avanzando poco a poco en el reconocimiento del carácter personal de Dios, que quiere entablar una relación con él. Sabiendo que el comienzo de esa relación es aquello primero que le comunica en su conciencia: ‘eres un ser humano, tus acciones han de ser humanas’. Principalmente, en lo que se refiere a las relaciones con los demás. En este sentido, la existencia humana se ve como referida necesariamente a la dimensión relacional, puesto que las acciones que el ser humano realiza tienen una repercusión en las demás personas, a quienes debe tratar siempre, en palabras de Kant, como fines en sí mismo.

Cuando esta persona vaya avanzando en el camino cristiano, irá redescubriendo su propia vocación como criatura de Dios, lo que le hará redescubrir a su vez, la presencia de Dios en su vida que nunca lo ha dejado. De este modo, podrá confesar con san Agustín: “*Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo*” (Conf. X,27,38).

Para no caer en pelagianismo, es necesario recordar que la gracia ejerce un papel fundamental y, fuentes de gracia son la oración y los sacramentos. Por tanto, no hay que tener miedo a animarle a esa persona buena que comience a tener momentos, aunque sean breves, a lo largo del día que los dedique a pedirle al Señor que le envíe su gracia. De este modo, comenzará a entablar una relación con Dios, y Dios a quien hace lo que puede, no le niega su gracia (Royo Marín, 1997, p. 180).

El objetivo al que se pretende llegar en esta primera parte de acompañamiento es hacer notar a la persona que su acto de fe no termina en el enunciado (S.Th. II-II,q.1, a.2.): que creer en Dios no significa enunciarlo sino vivirlo. Y vivirlo es, para los cristianos, dejar que Cristo habite en nosotros (cfr. Gal 2,20), para poder comunicarlo a los demás.

Consecuentemente, la Iglesia se vuelve el lugar privilegiado donde el ser humano encuentra a Dios: la persona irá descubriendo en los momentos de acompañamiento espiritual, la dimensión misionera de cada uno de los cristianos, de donde se tiene una profundización cada vez mayor en el concepto de comunión como una característica esencial del Pueblo de Dios que, unido a su Cabeza, está llamado a conservar la unidad entre sus miembros.

Juntamente con ello, el pastor no deberá descuidar su obligación fundamental para con los fieles a su cuidado encomendados:

- b) En su oración personal y comunitaria debe tener un protagonismo la Iglesia Universal y Particular, y singularmente, la porción del pueblo de Dios que le ha sido confiada. Dentro de esta porción, aquellas personas que buscan a Dios con un corazón sincero¹⁹, y no lo han encontrado todavía presente en la Iglesia, comunidad de fieles. La oración del pastor ha de buscar obtener para esas personas el don de la fe y, para los demás cristianos, la gracia de ser auténticos testigos de Jesucristo de modo que aquellos hermanos que están en búsqueda de la autenticidad puedan encontrar en la comunidad una guía segura.

En este sentido, la comunidad de fieles se vuelve referencia necesaria en la búsqueda de Dios y, por tanto, elemento fundamental en el proceso de reconciliación. Baste recordar como ejemplo la práctica de la Iglesia en la época carolingia como signo de reconciliación: los penitentes, después de recibir la absolución de sus pecados (siempre en el contexto de una celebración litúrgica comunitaria), recibían el abrazo fraterno de aquellos cristianos que estaban en gracia de Dios (Verheul, 1979, p. 33).

Estas dos líneas pastorales pueden ayudar a que el cristiano que es objeto de la inspiración de este trabajo de disertación, pueda ir tomando conciencia progresivamente que el pecado es, sobre todo, rechazo del don de Dios y no solamente cometer acciones malas que no quisiera hacer. En este sentido, comenzará a cambiar el esquema que tenía en su mente (y quizás en su corazón) de agradar a Dios haciendo cosas buenas por los

¹⁹ En el memento *pro vivis* de la Plegaria Eucarística IV, del Misal Romano se encuentra una fórmula bastante bien lograda sobre la oración por estas personas.

hermanos, y terminará reconociendo que el justo es quien hace fructificar el don de Dios que ha recibido (cfr. Mt 25,14-30) poniéndose él mismo en servicio de la comunidad.

Así, estará dando los primeros pasos para, en su vida diaria, reconocer los momentos en que ha desperdiciado la gracia recibida y rechazado a Dios con sus acciones para, en un segundo momento, arrepentirse y confesar humildemente sus pecados (Luna y Luca de Tena, *Cómo confesarse Bien*, 2005, p. 70).

En este primer momento del proceso de acompañamiento espiritual, no es necesario plantear la Confesión Sacramental. Lo interesante es iniciar el diálogo para que sea la misma persona quien, a través de sus propias conclusiones se acerque al Sacramento como fuente de la gracia divina que lo llama a unirse con Dios.

3.2 “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no descanse en ti” (Conf. I,1,1)

El fin último de la Creación, la Alianza y su plenitud, es decir el Misterio de Cristo, y la acción de la Iglesia es la unión del hombre con Dios, y dado que el hombre es un ser libre racional y relacional, esta unión debe entablarse en línea con su ser antropológico. Es decir, debe haber un acto consciente por parte del hombre de su vinculación en el plano existencial con el Ser Divino, sin olvidar la dimensión relacional que se ha venido resaltando, como constitutiva de la personalidad de cada ser humano.

La unión con la Divinidad, por lo tanto, engloba su dimensión intelectual, volitiva, afectiva, relacional y libre. Con lo cual no se trata sólo de buscar las normas buenas para cumplirlas, sino encontrarles el sentido y en ellas la perfección evangélica: “Sean, pues, perfectos como su Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48)

De aquí que, en este segundo momento del acompañamiento espiritual, es fundamental hacer notar a la persona que su fin último no es hacer cosas buenas –en todo caso ese puede ser el principio– sino que ha de procurar la unión con Dios, que comenzó en su Bautismo y se consumará en su escatología intermedia y final, a través del proceso de la vida. Porque la caridad cristiana no es filantropía, sino comunión: el ser humano se compadece porque quien sufre no es un extraño sino su hermano y, a semejanza de Jesucristo, debe hacer propio el dolor del otro. Como puede verse, la teología del Cuerpo Místico subyace en la concepción de este trabajo.

De este modo, se señala que el fin último no está en hacer bien las cosas en esta tierra, sino en utilizar los medios necesarios para incoar, ya en esta vida, la unión con Dios que es el Paraíso. Es decir, vivir esta vida que se acaba con un sentido de eternidad:

La santidad humana consiste ontológicamente en la plena comunión con Dios Uno y Trino en el Cielo, pero, al mismo tiempo, esta comunión tiene su inicio ya en la vida presente porque, en su designio salvífico Dios ha querido hacer partícipe al ser humano de su misma vida intratrinitaria, mediante las misiones invisibles del Verbo y del Espíritu Santo en el alma del justo. (Belda, 2006, p. 77)

3.2.1 *Vida espiritual: comunión con Dios y con los hermanos*

La obra Redentora de Jesucristo puede expresarse sintéticamente en la re-creación del ser humano. En este sentido, Jesucristo restaura la *imago Dei* en el hombre, y lleva la naturaleza humana a una concepción que, apuntada en el relato de la creación, encuentra su plenitud en la Nueva Alianza. “Jesucristo, imagen de Dios invisible” (Col 1,15) otorga al hombre la verdad imagen transmitiéndole la vida divina:

Mediante él (el Verbo) Dios no se limita a asegurarnos una próspera asistencia paterna, sino que comunica su misma vida, haciéndonos «hijos en el Hijo». Es lo que subraya con emoción y gratitud el apóstol san Juan: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, y ¡lo somos!» (1 Jn 3, 1). (Juan Pablo II, 1999)

De lo anterior se tiene que el Hijo es el prototipo de la imagen de Dios en la naturaleza humana. Así la imagen natural del hombre ha sido transformada en imagen filial (Gal 3,26; 4,5). Somos *hijos en el Hijo* (Jn 14,15-26; 20,17. Rom 5,5; 8,11-17. 15-17,26-29; 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 1,21-22; 6,16; Gal 4,4-7; Ef 1,4-6; 2,18). La Voluntad divina en la creación del género humano encuentra su plena realización en la obra Redentora de Cristo que realiza el *admirable intercambio*:

El Verbo se encarnó *para hacernos "partícipes de la naturaleza divina"* (2 P 1, 4) (...) "Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios" (San Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54, 3: PG 25, 192B) (...) "El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres" (Santo Tomás de Aquino, *Oficio de la festividad del Corpus*, Of. de Maitines, primer Nocturno, Lectura I). (CCE n. 460)

Consecuentemente, la vida de caridad es la manifestación particular de la unión con Dios, dado que reconocemos en los hermanos la misma imagen divina que tenemos en nosotros. Esta vida de caridad impulsa la búsqueda de la unidad entre nosotros y entre todos los hombres (Jn 17,21) de modo que la caridad fraterna constituye el lazo con la

identificación posible con Dios y, como consecuencia práctica, identificar su voluntad con la Voluntad divina. (Jiménez Duque, 1991)

3.2.2 *Recomendaciones pastorales*

Se ha dicho que crecer en caridad es crecer en la unión con Dios y con los hermanos, dado el carácter personal del hombre, llamado a la comunión: “Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de *persona*; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas” (CCE n 357). En este sentido, es en su propia dignidad personal donde encontramos el fundamento de la moral y, específicamente de la moral cristiana:

En efecto, los diversos mandamientos del Decálogo no son más que la refracción del único mandamiento que se refiere al bien de la persona, como compendio de los múltiples bienes que connotan su identidad de ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo material. Como leemos en el Catecismo de la Iglesia católica [n. 2070], «los diez mandamientos pertenecen a la revelación de Dios. Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto, indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana» (VS 13)

De aquí, podemos sacar dos líneas pastorales fundamentales en este segundo momento del acompañamiento espiritual en lo que se refiere a las normas morales y a la libertad en seguirlas:

- a) La normal moral no es algo añadido al ser del hombre, sino que está en su propio fundamento; su definición positiva no es fruto del deseo de una divinidad caprichosa, sino que va en la misma línea ontológica del ser humano, de donde se tiene que su seguimiento y observancia constituye la plenitud de su ser.

En este momento, es interesante hacer notar a la persona el corolario fundamental de la moral como inscrita en su dimensión óptica, de modo que el crecimiento de la santidad no se trata en saber qué está bien y qué está mal y cumplirlo, sino aceptar el Don de Dios –que es su propio ser y el de sus semejantes– y encarnarlo a través de las obras.

Es verdad que desde esta perspectiva se consigue lo mismo que desde la clásica dogmática y parenética, pero al ser el proceso distinto, no se encasilla a la

persona en un conjunto de normas morales a las que ella debe dirigirse, sino que la norma moral viene a ser el impulso de su actuar. Con ello, la vida del hombre se protege ante el peligro de convertirse en un auténtico infierno puritanista, que busca ante todo “cumplir y hacer cumplir”, porque se entiende el fundamento último de la norma moral en la antropología y se actúa consecuentemente “encarnando” su respuesta al don de Dios en sus obras concretas.

- b) En el mundo contemporáneo se tiene una concepción absolutista de la libertad, según la cual puedo hacer todo y sólo lo que me plazca en cada instante. De aquí que se conciben los códigos morales como una suerte de “camisa de fuerza” que impide el completo desarrollo de la persona. Según esta concepción, la libertad sería auténtica si no tiene límites posibles, con lo que se abriría la puerta para cualquier clase de abusos contra las otras personas.

Ante esta concepción, hay que recordar la distinción que san Agustín hace entre libre albedrío y libertad: el primero es netamente la libertad de elección (sin condicionamientos) con el que el ser humano busca la felicidad temporal; y la auténtica libertad es perfección del libre albedrío porque además de ser un medio para alcanzar la felicidad temporal, le permite alcanzar el sumo Bien, la plenitud de vida: la felicidad eterna, que es el fin propio del hombre (Pegueroles, 1985, pp. 233-235). De donde se tiene que “la libertad del hombre no es algo absoluto, sino relativo al bien moral”. (Sayés, 2002, p. 28):

La libertad es la facultad para obtener el Bien y que la Ley señala cómo conseguirlo, por lo que la Ley necesariamente será una aliada de la voluntad para lograr su fin propio, es decir, su Bien. Así, pues, la verdadera libertad no está “contra” la Ley sino “para” la Ley y, además, tratará de librarse de los obstáculos que la impiden cumplir la Ley, que para San Agustín serán el mal moral, el pecado y el egoísmo. (Alonso García, 2009, p. 194)

La elección del bien moral necesariamente pasa por el bien común: “El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral.” (Compendio DSI n. 164) El ser humano al buscar lo que es bueno para él, engloba su dimensión antropológica social. Del mismo modo –y bajo el mismo principio– la unión con Dios pasa también a través de la unión con los hermanos (1Jn 4,7.20). “Uno puede querer la libertad sólo para sí mismo, pero ésta sólo puede ser digna de consideración cuando está en relación y al servicio de la humanidad entera” (Blanco Sarto, 2011, p. 177)

Con lo expuesto anteriormente, se puede avanzar en el camino del acompañamiento espiritual, haciéndole ver a la persona que su santidad personal exige y, al mismo tiempo, contribuye a la santidad del resto de miembros: no se puede ser santos en solitario, puesto que fuimos redimidos en sociedad.

3.3 “En el interior del hombre habita la verdad” (De vera religione 39,72)

En este último momento del proceso de acompañamiento de una persona que no ve la confesión como necesaria si no ha cometido una falta grave contra un hermano, se explica la importancia que tiene la conciencia y su propia formación en la búsqueda de la perfección cristiana. A la luz de su propia conciencia, el hombre valora moralmente sus acciones y aplica la ley a sus actos concretos, de modo que está obligado a seguirla fielmente. Es un juicio práctico que ordena obrar el bien y evitar el mal (VS n. 59). Ciertamente, ese juicio práctico va más allá de la aplicación de la ley al caso concreto porque tiene un elemento interior, el juicio sobre la conformidad o disconformidad de sus actos con la norma moral. La conciencia moral, en definitiva es una convicción, y ahí radica su importancia a la hora de acudir a la Confesión sacramental, puesto que se va por propia convicción al encuentro con Dios para recibir su Gracia

La conciencia «es una ley de nuestro espíritu, pero que va más allá de él, nos da órdenes, significa responsabilidad y deber, temor y esperanza [...] La conciencia es la mensajera del que, tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la gracia, a través de un velo nos habla, nos instruye y nos gobierna. (...)» (Juan Enrique Newman, *Carta al duque de Norfolk*, 5). (CCE n. 1778)

Ahora bien, para no caer en relativismos, hay que decir que la verdad de la naturaleza está presente en la misma conciencia, de modo que la intrínseca relación entre ellas (verdad y conciencia) garantiza la plenitud de la auténtica libertad que no se volvería esclava del propio ser humano, sino que le posibilita a encontrar el Bien y dirigirse hacia él.

Así como el concepto de conciencia en la edad moderna supone la canonización del relativismo, la imposibilidad de criterios comunes morales y religiosos, por el contrario –para Pablo y toda la tradición cristiana– permanecía la garantía de la unidad del hombre y de la capacidad de percibir a Dios, del carácter vinculante del bien único e igual. (Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las otras religiones*, 2013, p. 218)

Por lo tanto, la conciencia no es autónoma respecto de la ley moral, sino que está subordinada a la verdad de la propia naturaleza del hombre en donde, subordinada a ella, la

conciencia encuentra su carácter normativo. De aquí que ella no sea fruto de una arbitrariedad subjetiva, sino en relación a la verdad que es el propio bien del hombre.

La persona siente que, al hacer el bien del hombre, dirige su acto últimamente a Dios y siente con ello la aprobación de Dios. En caso contrario siente la desaprobación. Por eso la conciencia es el lugar del diálogo del hombre con Dios (VS 58). (Sayés, 2002, p. 101)

3.3.1 *La conciencia: “lugar teológico” de encuentro con Dios*

El Concilio Vaticano II, en concreto en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* enseña una nueva forma de ver la conciencia mucho más antropológica, y desde el punto de vista de la gracia y la soteriología, es decir una definición teológica. En efecto, el Concilio determina a la conciencia como el *sagrario del hombre* donde puede encontrarse a solas con el Creador. Porque, si bien es cierto que la conciencia es ley moral, no es menos cierto es ella la que muestra a Dios como Señor, Creador y Salvador porque relaciona al ser del hombre con el ser de la divinidad, y es esa dimensión interior donde el ser humano descubre la verdad de su naturaleza en contraste con la verdad de la naturaleza de Dios.

En este sentido, la conciencia en primer lugar es una experiencia del encuentro con Dios Padre, Creador, que invita a la salvación a través del Hijo. En esta dinámica de la soteriología, el Espíritu Santo se muestra como dinamizador del proceso al indicar la voluntad divina a la que el hombre debe conformar la suya. Por ello, se le puede definir como un “lugar teológico”. (Concha, 2008)

La conciencia es como el núcleo más íntimo y secreto del hombre. Es en ella donde se refugia con sus facultades espirituales, en soledad absoluta: (...)solo con Dios —de cuya voz es un eco la conciencia— y consigo mismo. (...) La conciencia es, por lo tanto, para expresarlo con una imagen tan antigua como exacta, un *ἄδυτον*, un santuario, en cuyo umbral todos deben detenerse (...) Sólo el sacerdote entra allí como médico de almas y como ministro del sacramento de la penitencia. (Pío XII, La Familia. Radiomensaje sobre la conciencia y la moral, 1952)

Dada la importancia y sacralidad que reviste la conciencia, es imprescindible que el Ministro Sagrado al entrar en ella, actúe con la reverencia debida y del mismo modo en como ha actuado Dios al entrar en la historia humana y en la vida de cada uno de nosotros. En este sentido, el Ministro debe volverse Ministro de la Misericordia, tal como enseñó San Juan XXIII:

En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas. (...) la Iglesia Católica (...) quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad” (Juan XXIII, 1962)

Por ello, se presentan a continuación dos líneas pastorales en este último paso del comienzo del acompañamiento espiritual de estas personas que tienen por objeto subrayar la importancia de la formación de la propia conciencia y redefinir el Sacramento de la Confesión como lugar privilegiado de encuentro con la Misericordia de Dios para el hombre.

3.3.2 *Recomendaciones pastorales*

- a) El acompañante espiritual, debe hacer hincapié en la importancia y obligación que cada uno tiene de formar la propia conciencia, dado que ella es la que nos guiará por los caminos de esta tierra hasta la plena comunión con Dios en la Patria del Cielo y, dado que el hombre es un ser libre y racional, es en su conciencia donde recae finalmente la responsabilidad moral sobre sus actos. La conciencia pues, no actúa como legislador²⁰, sino como juez de los propios actos.

Formar la propia conciencia significa que la persona pasará del asentimiento intelectual de las verdades morales reveladas por Dios y que están inscritas en su naturaleza, a un asentimiento volitivo, esto es, conformar su voluntad con la Voluntad divina. Se trata tanto de lo primero como de lo segundo: al conformar su inteligencia con la divina, se esforzará por conocer y comprender los mandatos divinos; y al conformar su voluntad con la divina identificará aquello que hace con aquello que cree. Es un error separar la fe de las obras (Luna y Luca de Tena, *La Confesión*, 2001, p. 25)

De lo expuesto anteriormente, se tiene que la conciencia tiene fuerza de ley cuando no procede de la voluntad caprichosa del hombre, sino en la medida en que es un eco fiel de la Ley de Dios.

- b) Dado todo lo anterior de este trabajo; expuestas las razones a la persona en cuestión, y ella misma inspirada por Dios en la oración a la que se le ha movido,

²⁰ Como en algún momento de la historia se creyó al hablar de la “nueva moral” capaz de crear leyes morales conforme a la circunstancia.

es buen momento para que el acompañante espiritual le anime a acercarse al Sacramento de la Confesión y presentarlo como la fuerza de Dios que todo lo vence, la cualidad por excelencia de la omnipotencia divina porque Dios no se da por vencido hasta superar el rechazo con la compasión y la Misericordia (MV nn. 6 y 9)

Al contrastar la propia vida con la Misericordia de Dios que sobrepasa cualquier bondad humana, la persona identificará las ocasiones en que ha rechazado el don de Dios y comprenderá la dimensión de su pecado. Al mismo tiempo que verá a la Misericordia de Dios que acoge como la última tabla de salvación, lo que le permitirá vivir la alegría de su propia existencia con dimensiones antes insospechadas. En ese sentido, el Papa Francisco señala que el Año Santo de la Misericordia que estamos viviendo es una ocasión privilegiada para dejarse tocar por la compasión de Dios y, consecuentemente ser compasivos con los demás (MV n. 14). En este sentido, añade el Santo Padre:

En este Jubileo la Iglesia será llamada a curar aún más estas heridas, a aliviarlas con el óleo de la consolación, a vendarlas con la misericordia y a curarlas con la solidaridad y la debida atención. (...) Abramos nuestros ojos para mirar las miserias del mundo, las heridas de tantos hermanos y hermanas privados de la dignidad, y sintámonos provocados a escuchar su grito de auxilio. (MV n. 15).

Por ello, la llamada ante todo es para los confesores quienes, mediante su ministerio, han de mostrarse como auténticos signos de la Misericordia del Padre que perdona y salva. En ese sentido, sobran las preguntas impertinentes (MV n. 17) por más buena intención que tengan. Lo fundamental es estar dispuesto a la escucha y acogida con la esperanza propia de quien se siente objeto de la Misericordia del Padre.

Consecuentemente, y gracias a una frecuencia en los sacramentos, el penitente llegará a tomar conciencia de que acude a la confesión, ante todo para encontrarse dejarse tocar el corazón por Dios, experimentando la ternura del perdón, lo que le llevará a comportarse del mismo modo con los demás. En ese sentido todas las buenas obras que haga adquirirán el matiz de la auténtica caridad cristiana; se transformará, a su vez, en testigo de la misericordia y; practicará la misericordia con alegría (Rm 12,8) hacia las demás personas, que considerará sus hermanos

Conclusiones

El ser humano posee una dimensión antropológica social, dado su ser creatural a imagen y semejanza de Dios, lo que exige una relación interpersonal con sus semejantes para lograr la plenificación de su naturaleza. El hombre lleva a cabo esta relación interpersonal gracias a su cuerpo, que se concibe como el vehículo adecuado para comunicarse. En este sentido, Dios ha insertado el Misterio Soteriológico en la misma dimensión antropológica social del ser humano que había creado y, para ello, establece la Alianza con el Pueblo elegido al que hace destinatario de la salvación. De aquí que se tiene que la santidad no puede ser fruto de un trabajo “en solitario”, sino que se alcanza en la medida en que el sujeto es insertado en el cuerpo social que Dios mismo ha constituido y que, gracias al Misterio Pascual de Cristo, subsiste en la Iglesia Católica, Cuerpo Místico de Cristo.

Por lo tanto, el pecado tiene una dimensión social que sobrepasa la tradicional concepción como transgresión de una norma divino positiva, y se yergue como herida en todo ese Cuerpo Místico. De ahí que la reconciliación con Dios, pasa necesariamente por la reconciliación con sus semejantes, a quienes el pecado personal ha afectado, en tanto miembros de ese mismo cuerpo social.

En este sentido, es necesario que la reevangelización del Sacramento de la Penitencia incluya la reflexión del pecado personal como ruptura no sólo de las relaciones del hombre con Dios, sino de aquel con sus semejantes. Estas heridas han sido restauradas mediante la obra salvadora de Cristo, y la Iglesia, que es Sacramento universal de salvación es la “institución visible que sirve a Cristo para realizar su obra universal de salvación” (Collantes, 1984, p. 5). Por ello, se debe hacer especial hincapié en el aspecto sacramental de la Confesión, es decir, como lugar de encuentro del hombre con Dios, donde éste dispensa su gracia para levantar al hombre y ayudarlo en su vida cristiana y comunitaria.

Así, se debe fomentar la celebración de liturgias penitenciales comunitarias, con la respectiva confesión y absolución personal, para significar la alegría de la Iglesia entera por la reconciliación de sus hijos. Éste esquema puede estar animado por la parábola del hijo pródigo, donde el Padre Misericordioso hace una fiesta cuando el hijo pródigo regresa,

fiesta a la que también está invitado el hijo mayor, junto a todos los de la casa (Cfr. Lc 15,11-32).

Para ello, se requiere despojar al acompañamiento espiritual de cualquier tipo enfoque juricista clásico y, revestirlo de humanidad. De modo que el acompañante espiritual y, con mucha más razón el confesor, se acerque desde un punto de vista humano que jamás condena las flaquezas del acompañado, sino que comprende, anime, y perdona. Se necesita que el confesor transparente el rostro de Dios, rico en Misericordia (cfr. Ef 2,4) y, a su vez, se vea reflejado en el penitente, objeto de la Misericordia del Padre.

De ese modo, se puede conseguir que la persona en cuestión se convierta en testigo y misionero del amor misericordioso de Dios.

Bibliografía

Libros

- Aquino, S. Tomás de. (2001). *Summa Theologiae*. Madrid: BAC.
- Aranda, A. (2007). *Identidad Cristiana. Coloquios Universitarios*. Pamplona: EUNSA.
- Aristóteles. (2010). *De Anima*. Madrid: Gredos.
- Belda, M. (2006). *Guiados por el Espíritu de Dios: Curso de Teología espiritual*. Madrid: Palabra.
- Belda Plans, J. (2010). *Historia de la Teología*. Madrid: Palabra.
- Blanco Sarto, P. (2011). *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*. Madrid: Palabra.
- Bogaz, A., & Signorini, I. (2011). *Creo en el perdón de los pecados*. Bogotá: San Pablo.
- Calvo, M. (2011). *¿Pecador, yo?* Bilbao: Grafite.
- Collantes, J. (1984). *La fe de la Iglesia Católica* BAC: Madrid.
- Cerda Gutiérrez, H. (2013). *Mitos de la sociedad moderna: un negocio lucrativo*. Bogotá: ECOE.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (2014). *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: BAC.
- Copleston, F. (1972). *Historia de la filosofía. De Descartes a Leibniz* (Vol. IV). Barcelona: Ariel.
- De Lubac, H. (1970). *La fe cristiana*. Madrid: Secretariado Trinitario.
- De Lubac, H. (2006). *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*. Londres: University of Notre Dame Press.
- De Lubac, H. (2012). *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Encuentro.
- Estermann, J. (2001). *Historia de la Filosofía*. Quito: Abya-Yala.
- Facultad de Teología. Universidad de Navarra. (2010). *Sagradas Escrituras. Comentario*. Pamplona: EUNSA.
- Fernandez, L., & Soto, M. J. (2006). *Historia de la Filosofía Moderna*. Pamplona: EUNSA.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Figari, L. F. (1991). *La dignidad del hombre y los Derechos Humanos*. Lima: FE.
- Gay Bochaca, J. (1998). *Curso Básico de Ética Cristiana*. Madrid: RIALP.

- González García, J. C. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: EDAF.
- Goñi, C. (2010). *Breve historia de la Filosofía*. Madrid: Palabra.
- Hessen, J. (1962). *La Filosofía de san Agustín*. Murcia: Athenas.
- Hipona, S. Agustín de. (1957). *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- Hirschberger, J. (2000). *Historia de la Filosofía (Vol. II)*. Barcelona: Herder.
- Hume, D. (2005). *Investigación sobre el entendimiento humano. Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Tecnos.
- Izquierdo, C., Burgraff, J., & Arocena, F. M. (2007). *Diccionario de Teología*. Pamplona: EUNSA.
- Jiménez Hernandez, E. (2007). *Historia de la Salvación*. Madrid: EDIBESA.
- Juan Pablo II, P. (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Juan Pablo II, P. (1998). *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (Vol. II)*. Madrid: Palabra.
- Kant, I. (2006). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Lobato, A. (1977). *Dignidad y aventura humana*. San Esteban : EDIBESA.
- López Martín, J. (2005). *La celebración Eucarística, centro de la vida cristiana*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- Lorda, J. L. (2005). *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*. Madrid: Palabra.
- Lorda, J. L. (2006). *Antropología Teológica*. Pamplona: EUNSA.
- Lucas, R. (2005). *El Hombre, espíritu encarnado*. Salamanca: Sígueme.
- Luna y Luca de Tena, F. (2001). *La Confesión*. Madrid: Palabra.
- Luna y Luca de Tena, F. (2005). *Cómo confesarse Bien*. Madrid: Palabra.
- Martini, C., & Vanhoye, A. (1983). *La llamada en la Biblia*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas.
- Marx, K. (1971). *Diferencia de la Filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Ayuso.
- Marx, K. (2009). *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Clinamen.
- Marx, K. (2011). *Sobre la Cuestión judía*. Buenos Aires: Anarrés.
- Moreno Villa, M. (2003). *Filosofía IV. Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Sevilla: MAD.

- Moriones, F. (2004). *Teología de San Agustín*. Madrid: BAC.
- Nee, W. (1997). *El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob*. Anaheim , California: Living Stream Ministry.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Nieves, J. M. (2006). *Hablemos de ciencia*. Madrid: EDAF.
- Pegueroles, J. (1985). *San Agustín, un platonismo cristiano*. Barcelona: PPU.
- Pié-Ninot, S. (2002). *La Teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Rhaner, K. (1969). *Escritos de Teología* (Vol. IV). Madrid: Taurus.
- Ratzinger, J. (2002). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, J. (2013). *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las otras religiones*. Madrid: Sígueme.
- Rodríguez Molinero, J. L. (1979). *La antropología filosófica de Karl Rhaner*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Royo Marín, A. (1997). *¿Se salvan todos?* Madrid: BAC.
- Santamaría, M. (2012). *¿Qué y quienes somos?* Madrid: SEKOTIA.
- Sayés, J. A. (2002). *Antropología y moral. De la "nueva moral" a la Veritatis Splendor*. Madrid: Palabra.
- Von Balthasar, H. U. (1998). *Tu tienes palabras de vida eterna*. Madrid: Encuentro.
- Zubiri, X. (1999). *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid: Alianza.

Revistas

- Alonso García, A. (2009). Libertad y Gracia en San Agustín de Hipona. *Cuadernos de Anuario Filosófico* , 193-200.
- Alonso, J. (2009). Conversión y hombre nuevo. Teología de la conversión en San Pablo. *Scripta Theologica* (41), 47-84.
- Corbic, A. (2002). Dietrich Bonhoffer. Cristo, Señor de los no-religiosos. *Selecciones de Teología* (161), 51-58.
- Dolby Múgica, M. d. (2006). El ser personal en San Agustín. *Revista española de filosofía medieval* , 21-30.
- Olivas, E. (2012). La teoría hegeliana de la sociedad civil: la primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad. *Nómadas* , 102-120.
- Ratzinger, J. (1999). Verdad y Libertad. *Humanitas* , 1-11.

Scarcia Bilbao, L. (2007). El origen de la sociedad según David Hume y Jean-Jacques Rousseau. *Logói* (12), 119-130.

Stefanini, L. (1956). El problema de la Persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo. *Augustinus* , 139-152.

Verheul, A. (1979). El Sacramento de la Reconciliación a través de los siglos. *selecciones de teología* , 118 (69).

Sitios Web

Benedicto XVI, P. (9 de octubre de 2006). *Discurso del Papa Benedicto XVI al Cuarto grupo de Obispos de Canadá en visita "Ad Limina"*. Recuperado el 23 de noviembre de 2015, de La Santa Sede:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061009_western-canada_sp.html

Benedicto XVI, P. (3 de diciembre de 2008). *Audiencia General: El pecado original en la enseñanza de San Pablo*. Recuperado el 9 de diciembre de 2015, de La Santa Sede:
http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081203.html

Benedicto XVI, P. (6 de febrero de 2013). *Audiencia general: Yo creo en Dios: el Creador del cielo y de la tierra, el Creador del ser humano*. Recuperado el 9 de diciembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130206.html

Cantalamesa, R. (27 de marzo de 2009). *Tercera predicación de Cuaresma*. Recuperado el 23 de noviembre de 2015, de Zenit: <http://www.zenit.org/es/articulos/tercera-predicacion-de-cuaresma-del-padre-cantalamesa>

Comision Teológica internacional. (23 de julio de 2004). *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios*. Recuperado el 7 de noviembre de 2015, de Santa Sede:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html#La_critica_moderna_de_la_teorolog%EDa_de_la_%ABimago_Dei%BB

Concha, P. (2008). *La Conciencia: sagrario del hombre*. Recuperado el 25 de noviembre de 2015, de Mercaba:
http://mercaba.org/ARTICULOS/L/la_conciencia_sagrario_del_hombre.htm

Dufner, M. (18 de agosto de 2014). *Incursiones-excursiones*. Recuperado el 18 de agosto de 2014, de Blogspot: <http://inout-incursiones-excursiones.blogspot.com/2011/01/no-tengo-un-cuerpo-sino-que-soy-cuerpo.html>

Fernández Ochoa, L. F. (2014). *La Antropología de Joseph Ratzinger*. Recuperado el noviembre de 29 de 2015, de Fondazione Ratzinger:
<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&>

ved=0ahUKEwjw2YWWWh7jJAhXEwiYKHepLChsQFggdMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.fondazioneratzinger.va%2Fcontent%2Fdam%2Ffondazioneratzinger%2Finterventi%2520Me
dellin%2FLA%2520ANTROPOLOG%25C3%258DA%2520DE%2520JOSEPH%2520R
ATZINGER.docx&usg=AFQjCNFnYzLdA2J0Kv05xiD3pMhPNucrKQ

Francisco, P. (21 de mayo de 2014). *Audiencia general miércoles 21 de Mayo del 2014*. Recuperado el 10 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140521_udienza-generale.html

Francisco, P. (31 de enero de 2014). *Misas Matutinas en la Capilla de la Domus Sanctae Marthae*. Recuperado el 21 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2014/documents/papa-francesco_20140131_nuestros-pecados.html

Jiménez Duque, B. (1991). *Union con Dios*. Recuperado el 24 de noviembre de 2015, de Mercaba: http://www.mercaba.org/Rialp/U/union_con_dios.htm

Juan XXIII, P. (11 de octubre de 1962). *Gaudet Mater Ecclesia*. Recuperado el 25 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html

Juan Pablo II, P. (13 de enero de 1999). *Audiencia General de Juan Pablo II*. Recuperado el 23 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1999/documents/hf_jp-ii_aud_13011999.html

Juan Pablo II, P. (17 de abril de 2003). *Carta Encíclica Ecclesia de Eucharistia*. Recuperado el 20 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_sp.html

Juan Pablo II, P. (2 de julio de 2003). *Audiencia General de Juan Pablo II*. Recuperado el 23 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/2003/documents/hf_jp-ii_aud_20030702.html

Pío XII, P. (26 de octubre de 1946). *Radio Message of His Holiness Pius XII to Participants in the National Catechetical Congress of The United States in Boston*. Recuperado el 21 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19461026_congresso-catechistico-naz.html

Pío XII, P. (23 de marzo de 1952). *La Famiglia. Radiomensaje sobre la conciencia y la moral*. Recuperado el 25 de noviembre de 2015, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520323_la-culla.html

Schönborn, C. (1997). *Amar a la Iglesia*. Recuperado el 11 de noviembre de 2015, de Mercaba: http://www.mercaba.org/FICHAS/Schonborn/2-3_alianza_con_noe.htm