

## ESTUDIOS

## *Antropología teológica y psicología de la personalidad humana: encuentros sugestivos<sup>1</sup>*

Roberto Repole<sup>2</sup>

**E**l artículo trata acerca del hombre tal como aparece a partir de la revelación de Dios en la historia. Es un tema que compete a la antropología teológica y desde tal perspectiva trataré de afrontarlo. Pero desde el hecho de que he frecuentado también el Instituto Superior para Formadores lo afrontaré teniendo en cuenta la descripción que hace la psicología de la personalidad humana del mismo hombre, consciente de la diversidad de las disciplinas pero también de los inevitables puntos de contacto. Tendré entonces una doble atención: aquella de mostrar, por un lado, los cambios que han sido interesantes para la antropología teológica<sup>3</sup> especialmente en los últimos decenios, y, concomitantemente, aquella de al menos señalar los que pueden ser pistas de reflexión en orden a una indagación psicológica que quiera tener seriamente en cuenta la antropología teológica, y en orden a una antropología teológica que quiera ser estimulada por la psicología.

### *Antropología de los dos pisos y su debilidad*

Hasta las vísperas del Concilio Vaticano II, el modo en que la teología occidental y de escuela trataba el tema del hombre estaba fuertemente marcado por una polémica totalmente intra-teológica por un lado, y por la confrontación con la modernidad por el otro. Pero en última instancia, los dos aspectos se cruzan.

En cuanto al primer aspecto, hay que decir que el tratado teológico del hombre ha sufrido fuertemente la polémica con Bayo. Teólogo de Lovaina y agustiniano de formación, vivió en plena época de la Reforma protestante. Bayo, justamente para reaccionar al pesimismo antropológico de los reformados, insiste en considerar la condición del hombre precedente al pecado original (condición «pre-lapsaria») como la condición de la naturaleza inocente. Dicho sintéticamente: el ser humano tal como ha

<sup>1</sup> REPOLE, R. *Antropologia teologica e psicologia della personalità umana: incontri suggestivi*, en Tredimensioni 4(2007) 234-248. Traducción: Juan Pablo Dreidemie para el Seminario de Teología, de la Licenciatura en Ciencias Sagradas (Univ. Católica de Cuyo), Mendoza 2015.

<sup>2</sup> Docente de teología sistemática en la Facultad Teológica de Italia septentrional, sección de Turín.

<sup>3</sup> Para tal propósito, un texto sintético es aquél de F.G. Brambilla, *Dal soprannaturale all'uomo in Gesù Cristo*, in Facoltà Teologica Italia Settentrionale, *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, pp. 125-163. Para toda la cuestión, por las perspectivas específicas con las cuales la releo y por la ulterior bibliografía, me permito de sugerir también a R. Repole, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Glossa, Milano 2002 (Pueden resultar útiles sobre todo los capítulos 2 y 3).

sido creado por Dios se caracteriza por la presencia del Espíritu Santo y, por eso, de la relación con Dios; a esto Bayo lo considera el estado «natural» del hombre, porque reserva el término sobrenatural para indicar los dones de la gracia que son dados al hombre luego del pecado.

Se reacciona a Bayo para reaccionar al peligro de naturalizar la gracia, o bien de leer en términos «naturales» la relación del hombre con Dios desde la creación. Y se reacciona en primera instancia con una hipótesis de escuela, aquella de la llamada «naturaleza pura». Según tal hipótesis teológica, por «naturaleza pura» debe entenderse a aquél hombre que Dios habría podido hipotéticamente crear sin ordenarlo a un fin sobrenatural, o bien, sin ordenarlo a la relación con Él. Pero como es una hipótesis, está claro que no se está hablando del hombre que existe realmente, aquél que conocemos por la Revelación. Se está hablando de un hipotético hombre creado por Dios pero no ordenado a un fin sobrenatural. Esta hipótesis sirve para evitar el peligro de considerar como estado «natural», según lo que sostenía en cambio Bayo, la relación con Dios en la cual se encontraba el hombre antes del pecado original. Si es verdad, en otros términos, que hipotéticamente Dios podría haber creado al hombre sin darle como finalidad la relación con Él, entonces se debería deducir que no se puede hablar de «estado natural» para el hombre realmente existente y ya creado en la relación con Dios. Todavía en otros términos, esta hipótesis de trabajo sirve para explicitar de cara a los peligros que constituyen Bayo y su antropología, que si la creación es ya un don de parte de Dios, la llamada y la elevación a la vida divina es todavía un don más. Es una hipótesis que sirve para salvaguardar la gratuidad del sobrenatural, o bien, de la llamada y de la elevación del hombre a la vida divina.

No obstante aquella había sido propuesta como una hipótesis de trabajo teológico, con el pasar del tiempo comienza a ser tomada como realidad. Y aquí se cruza el segundo aspecto que influye el modo en el cual la teología habla del hombre. La modernidad tiende a interpretar al hombre, con sus proyectos, sus relaciones, su futuro..., en términos de total autonomía teológica, metiendo así en crisis la misma propuesta teológica. Es entonces para responder a los desafíos de la modernidad que la teología decide tratar al hombre con un esquema de dos pisos: naturaleza y sobrenaturaleza, acabando, por otro lado, por confirmar así a la modernidad en sus proyectos “autonomistas”. El hombre de la «naturaleza pura» es perfectamente cognoscible con la razón natural, o bien, por la razón moderna si se piensa en modo absolutamente independiente y extrínseca respecto a la fe. Es un hombre que, a la par de todos los seres de la naturaleza, tiene un fin natural: puede encontrar en el horizonte de su naturaleza su propia felicidad y la propia realización, y lo puede hacer recurriendo a las solas fuerzas humanas. El razonamiento que justifica este hombre de la «naturaleza pura» está extraído del *De coelo* de Aristóteles, según el cual todo ser de la naturaleza tiene que tener un fin proporcionado a su naturaleza, o bien, realizable con sus solas fuerzas naturales. Los teólogos de la naturaleza pura dirán que si esto vale para todos los seres creados, debe valer también para el hombre: también él tiene que tener un fin alcanzable con sus solas fuerzas humanas. A este hombre se agregaría luego aquella que, poco a poco, será llamada la sobrenaturaleza, o en otros términos, la llamada a la vida divina, a la relación con Dios y la posibilidad de realizarla. Si el hombre tiene un fin natural, si tiene una beatitud y una felicidad naturales, tiene luego un fin, una beatitud y una felicidad sobrenaturales.

Esta configuración contesta y al mismo tiempo favorece la visión moderna. De hecho, salva la gratuidad del sobrenatural, la absoluta gratuidad de la llamada a la vida divina y de la elevación del hombre a la relación con Dios (es un don realmente diverso

de la creación), pero termina por confirmar justamente el proyecto antropológico moderno, según el cual el hombre puede encontrar una felicidad propia y una realización dentro de esta vida y de este mundo limitados. Ciertamente se hablará todavía de otro mundo y de otra vida, de otra beatitud y de otra felicidad: pero serán a este punto algo que se agrega desde afuera a un hombre que puede encontrar su realización a nivel natural. Entre un piso y el otro, entre la naturaleza del hombre y la vida divina y la comunión con Dios no existe ninguna relación intrínseca: existe, como máximo, una *no repugnancia*. Es decir, no le repugna al hombre el hecho de ser llamado a la comunión con Dios. Pero «no repugna», ¿es algo muy distinto que decir que el hombre «desea» con todo su ser la comunión con Dios! Una antropología de dos pisos ciertamente salva la gratuidad del sobrenatural, de la llamada a la vida divina y de la realización de tal vida, pero estas realidades resultan tan gratuitas que se vuelven superfluas para el hombre. Como ya se ha indicado, tal perspectiva antropológica ha marcado la manualística teológica hasta el Concilio Vaticano II y, dado que las cosas no cambian en un parpadeo, ha marcado también el modo de hablar teológicamente del hombre hasta no hace tanto. Incluso hoy puede estar presente explícita o implícitamente en ciertos modos de impostar la cuestión.

### ***El inconveniente del dualismo en psicología***

Desde el punto de vista de la relación entre antropología teológica y psicología, la lectura y la crítica de esta impostación puede dejarnos perplejos respecto a aquella impostación de la relación que sufre de tal dualismo antropológico. Esperando no simplificar excesivamente las cosas, se podría decir que una visión de este tipo es aquella subyacente al pensar que la dimensión psicológica y la espiritual del hombre estén totalmente separadas y, en el fondo, yuxtapuestas una a la otra. De este punto de vista, la búsqueda de una madurez psicológica y de una madurez espiritual serían dos caminos totalmente diversos, sin posibilidad de influencia recíproca; la fragilidad psicológica sería exhaustivamente iluminada por una lectura que se contente con detenerse en este nivel y, por otro lado, cada potencialidad psicológica encontraría su justificación y su sentido en este nivel considerado en sí mismo. En un esquema así no se podría ni siquiera pensar que las virtualidades en el plano expresamente espiritual puedan ser terapéuticas a nivel más específicamente psicológico o que las enfermedades espirituales puedan contribuir a enfermar la psiquis. Por no mencionar el hecho de que una impostación de este tipo se encuentra en el origen de aquellas perspectivas psicológicas que propugnan una autorrealización del hombre actuable sólo en el horizonte de la naturaleza, o incluso en la negación del sobrenatural. En otros términos, una propuesta psicológica que razonara pensando que una cosa es la realización del hombre y la búsqueda de la felicidad desde el punto de vista estrictamente psicológico, mientras que otra cosa es la dimensión religiosa, perteneciente a un ámbito decididamente extraño, sería una propuesta perfectamente en línea con la perspectiva antropológica de los dos órdenes. Justamente la crítica que se debe realizar desde un punto de vista teológico a esta impostación valora la necesidad de pensar la psicología en un horizonte interdisciplinar. De hecho, una yuxtaposición de naturaleza y sobrenatural no puede dejar de repercutir en una yuxtaposición de las disciplinas antropológicas. Una psicología que, aunque sea sólo implícitamente, se inspire en un modelo dualista se constituye en un problema para la antropología teológica, sobre todo si aquella psicología se adentra en la explicación de la psicodinámica de la existencia cristiana.

## *El único orden sobrenatural*

Para volver al discurso explícitamente teológico, se debe sin dudas a Henri De Lubac (jesuita francés que vivió a lo largo de casi todo el siglo XX) el mérito de haber mostrado como tal dualismo antropológico no sea para nada tradicional. Artífice, junto a otros, de un retorno a las fuentes, de Lubac ha mostrado cómo para las Escrituras, sobre todo, y luego para la patrística y el pensamiento teológico hasta el siglo XVI valga la tesis de que el hombre tal como ha sido creado por Dios no tiene más que un único fin: y tal fin es sobrenatural. No existen entonces dos finalidades, una natural y otra sobrenatural, sino una única finalidad sobrenatural. El hombre tal como ha sido creado por Dios es un hombre marcado por el deseo de ver a Dios, de la comunión con Él. Desea a Dios con todo su ser. No se realiza a sí mismo si no es alcanzando a Dios. El hombre tiene necesidad de Dios para ser hombre.

Pero llegados a este punto nos encontramos con el gran punto en cuestión: ¿no será, ésta, una perspectiva que lee en términos de exigencia el don de la vida divina y de la comunión con Dios, que en cambio es don sólo y absolutamente gratuito? El punto, que no escapa a la reflexión teológica de de Lubac, es cómo justificar la gratuidad del sobrenatural, como justificar que la llamada a la vida divina y su consecuente realización, no obstante sea el único fin del hombre, es gratuita; que si la creación es un don, la finalidad a la vida divina es “otro” don.

Para lograrlo, de Lubac recorre justamente la analogía del don. Dice que a primera vista podemos considerar la creación del hombre por obra de Dios como un primer don. A este don, que es el don de existir, se le hace un segundo don constituido por la finalidad sobrenatural, es decir, por la llamada a la comunión con Dios. Queda claro entonces, manteniéndonos en la analogía, que si la creación es un don, la llamada a la vida divina es otro don y no es en modo alguno una cosa debida por parte del hombre.

Pero, continúa de Lubac, para comprender a fondo y concretamente qué cosa significa que no hay más que un fin sobrenatural y que es gratuito, es necesario entonces contestar la analogía del doble don, aquél de creación y aquél de finalización sobrenatural. De hecho, sostiene el teólogo jesuita, sólo por una ficción del pensamiento puedo pensar que la creación es el primer don que se me hace: de hecho, yo hombre no existo previamente a la creación. La creación, es decir, aquél don absolutamente único y singular con el cual soy donado a mí mismo. La creación es la condición de posibilidad de que otros dones se me den: si no fuera creado, simplemente no sería en cuanto “Yo”, y ningún otro don podría serme ofrecido. Pero para permanecer en el hombre concreto, es necesario contestar también el segundo polo de la analogía, aquél que me ha hecho imaginar que al hombre creado antes, Dios le habría impreso luego un fin sobrenatural, el fin de la comunión con Él, de la visión beatífica... ¿Por qué? Porque en la realidad, la finalidad es dada con la misma creación. Dicho de otro modo: mi Yo y mi identidad serían simplemente diversos en caso de que se me hubiera dado otra finalidad. Si tuviera otra finalidad, sería simplemente otra creatura, otro tipo de hombre.

Es verdad, entonces, que teóricamente el don de la creación y aquél de la finalización sobrenatural son dos dones, uno no necesariamente consecuente del otro. Pero es también verdad que, en la realidad, un hombre creado con otro fin no sería más el hombre que realmente conocemos; aquél hombre no sería más yo. Por lo tanto, hay que reconocer que en la misma creación del hombre ya existe un fin que va más allá de la naturaleza, de lo mundano, lo finito, lo inmanente... Con una expresión espléndida, de Lubac afirma que «*prius intenditur deiformis quam homo*»: la forma divina se piensa

todavía antes que el hombre, ¡el fin de la vida divina es aquello que determina al hombre mismo y la razón de su creación!

¿Qué significa esto? Significa que el *hombre es un ser paradójico*. Está impregnado por un deseo, que es la vida divina, que lo constituye y lo determina en cuanto hombre, en el sentido de que no realiza su ser si no lo hace realizando tal deseo. Pero la realización de tal deseo desborda sus capacidades sólo humanas. Desea con todo su ser la vida divina, la comunión con Dios, para ser hombre: pero no puede realizar este deseo por sí mismo. Dicho de otro modo: el hombre se realiza solamente con el auxilio de cuanto trasciende sus fuerzas humanas. Vive de un deseo que solamente Dios, que lo ha puesto en él, puede realizar. Entonces no hay más que un fin, y es un fin sobrenatural. Dios no es una sobreestructura; la libertad y la dignidad humana crecen en manera directamente proporcional a la relación con Dios. Pero –y aquí está la estructura de la paradoja- el hombre no puede pretender alcanzar tal dignidad y tal libertad en sí mismo y por sí mismo.

¿Por qué este tipo de discurso, que puede parecer muy formal, es fruto de un retorno a las fuentes constituidas por la Escritura, la patrística y la teología medieval? Porque éste no es, visto correctamente, otra cosa que la proposición en términos más sistemáticos de una lectura atenta del tema bíblico –luego profusamente comentado por los padres- del hombre como “imagen de Dios”. El hombre realmente existente no tiene más que un fin sobrenatural, justamente porque él es, desde la mañana de la creación, imagen de Dios; mejor aún (como dirán muchos padres articulando lo dicho por el Génesis acerca del hombre creado “a imagen y semejanza de Dios”), el hombre es desde la creación imagen de Dios llamado a crecer en la semejanza con Él. En el ser imagen está inscrita la llamada a volverse semejantes a Dios: pero eso se puede realizar sólo por gracia. ¡He aquí la paradoja del hombre!

La especificación puede ser incluso muy sugerente respecto a la relación entre antropología teológica y psicología. De hecho, el hombre imagen de Dios es aquél ser tripartito del que habla San Pablo en 1Tes 5,23. El hombre es una unidad: en cuanto tal es imagen de Dios. Pero se pueden ver en él como tres dimensiones: éstas son el *soma*, el cuerpo, la *psyché*, el alma y el *pneùma*, el espíritu. Esto es lo que lo hace un ser aparte respecto a todas las otras creaturas, es justamente esta dimensión del espíritu que algunos, ya en la patrística, interpretan como la presencia del Espíritu Santo y otros, como Orígenes por ejemplo, como aquél espíritu que más que ser “del hombre” es puesto “en el hombre”. Éste es justamente el signo de la llamada que Dios mismo ha puesto en el hombre, por el hecho que él es imagen de Dios; una llamada que sólo Dios puede responder.

### ***Encuentros sugerentes entre teología y psicología***

La afirmación de la antropología teológica acerca del único fin sobrenatural del hombre que sin embargo el hombre no puede alcanzar por sí mismo es un fructífero terreno de confrontación con la psicología de la personalidad cuando ésta indaga en el desear humano y su modo de operar. Nacen preguntas interesantes. La visión finalista de la teología y aquella estructural de la psicología, ¿encuentran nexos en la vivencia concreta de las personas? En el yo humano, ¿existen signos que reflejen su dimensión “deiforme”, pero que sin embargo surgen y pertenecen a la realidad concreta de la persona singular que se desarrolla? En el mundo de los significados y de las

intencionalidades, ¿se realiza también el encuentro con un horizonte autotranscendente? ¿Se puede documentar la afirmación de que el hombre, para ser sí mismo, tiene necesidad de otro y de un Otro? La inquietud que lo caracteriza, ¿puede ser un síntoma de su ser estar hecho de deseo y espera? Su vivir entre dos mundos, aquel del límite y aquél del deseo, ¿puede ser la traducción visible y psicológica de su naturaleza paradójal?

### *Misterio como categoría psicológica*

Puede ser oportuno ver las fuertes afinidades entre cuanto sugiere la antropología teológica cuando afirma que no hay más que un fin sobrenatural para el hombre, que esto determina la condición paradójal de su ser y que eso está radicado en el hecho de que es *imago Dei* y la categoría de misterio como categoría psicológica y no sólo filosófico-teológica, y que por ello puede ser usada como instrumento interpretativo de las operaciones psíquicas<sup>4</sup>. Hasta donde puedo entender, el hecho de que Imoda<sup>5</sup> articule su discurso acerca del desarrollo humano a partir del asunto de fondo de que el hombre sea misterio y que tal misterio resuene o se dé a conocer en “parámetros” psíquicos bien observables “en laboratorio”, me parece en la línea de la única finalidad sobrenatural del hombre. De hecho, Imoda asume esta categoría justamente a partir de la famosa distinción de Gabriel Marcel entre problema y misterio. Entonces, para el filósofo francés, el problema era aquella pregunta en la cual el sujeto está enteramente delante del sujeto que pone la pregunta; y el sujeto es, por consecuencia, totalmente extraño a la pregunta hecha. Son problemas, desde este punto de vista, todas las cuestiones típicamente científicas. El misterio es, en cambio, aquella pregunta en la que yo, sujeto que interroga, soy profundamente implicado y solamente por una ficción puedo sentirme excluido de ella. La cuestión de la identidad del Yo, desde este punto de vista, es verdaderamente un misterio. Un misterio que resuena y al mismo tiempo se manifiesta en los diversos misterios en los cuales estamos inmersos: aquél de la muerte, aquél de la persona amada, aquél de un encuentro que me ha cambiado la vida, aquél de la intersubjetividad... Seguir hasta el final este misterio significa arribar a aquella que ha sido definida como una “ontología de la invocación”, o bien, al hecho de que la respuesta a la pregunta sobre quién soy yo hombre no puede encontrarse más que en la espera del Tu absoluto. Imoda se pone justamente en este camino, en una perspectiva que revela al hombre como “ser de deseo”: “Por esto se habla de deseo, porque, aunque quisiera conocerse y adherir plenamente a sí mismo, el hombre no lo consigue ni lo conseguirá totalmente. La respuesta buscada permanece entonces siempre como un bien ausente, al menos en parte, y por lo tanto el deseo está destinado a permanecer deseo. El corazón inquieto encuentra aquí su fundamento”.<sup>6</sup>

### *Una lectura más amplia de las dificultades psíquicas*

Si es verdad que no existe más que un único fin sobrenatural para el hombre, que justo esto determina el misterio en el sentido antes expresado y que esto radica en el hecho de que el hombre, en todo su ser de cuerpo, psiquis y espíritu, es imagen de Dios, entonces se debería deducir que en la misma psiquis se pueden encontrar los rastros de este dinamismo constitutivo del hombre. Una de estos rastros podría ser aquello que la psicología llama “inconsistencias”. Si por una parte ellas indican aquello que impide

---

<sup>4</sup> Ver sobre esto la editorial, *Mistero*, en «Tredimensioni», 4 (2007), pp. 4-7.

<sup>5</sup> F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, EDB, Bologna 2005.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 42.

seguir con decisión el bien que se profesa, por otra parte son también los signos psíquicos de nuestro ser hechos para un encuentro que no está a nuestro alcance realizar. ¿No se podría dar una lectura de las patologías psicológicas que en los términos de un deseo infinito pero dirigido a un objeto finito? A esta sospecha ya nos conducía Blondel cuando decía que la acción humana mueve siempre desde el salto de voluntad queriente que tiende hacia el infinito y la voluntad querida que se aplica a lo finito, y justamente por esto el hombre puede llegar a ser, en sus perversiones, mucho más “bestial” que cualquier otra creatura: porque es la única creatura capaz de pedirle infinito a algo que es finito. Quizás, en esta línea, está el espacio para una relectura de aquello que son las patologías, las inconsistencias o los conflictos...: no sólo el obstáculo hacia la realización del fin trascendente, sino también, *sub contrario*, el signo de que cuanto nos hace hombres está más allá de lo humano. Ellas podrían leerse también como fruto de un deseo auténtico, profundo y constitutivo del hombre, pero dirigido hacia el “lugar” equivocado.

### *En búsqueda de lo virtual*

Me pregunto si más allá de concentrarse sobre el ámbito “conflictual” no pueda darse todo un estudio capaz de sacar a la luz lo “virtual”, por así decir, de nuestra psiquis: no solamente cuanto de nuestras fuerzas psíquicas pueda constituir una potencialidad respecto al fin sobrenatural que nos constituye como hombres, sino todo cuanto, en nuestra misma estructura psíquica está “marcado” por el constitutivo deseo de Dios. Si es cierto, en otros términos, que somos –en la unidad de nuestro ser- imagen de Dios y que esto determina la paradoja de nuestro ser, debería ser por consecuencia verdad que, también a nivel de nuestra dimensión más típicamente psíquica, hayan rastros no sólo de cuanto obstaculiza el camino o de cuanto lo favorece, sino de cuanto ya orienta y dirige a la vida divina y a la comunión con Dios independientemente (y a veces, no obstante) la intencionalidad del sujeto, sin violar por esto las leyes que lo gobiernan: en tal caso, la operación psíquica no es sólo un acontecimiento psíquico comprendido por el sujeto, sino también una vía que ofrece la ocasión de expresarse al único orden sobrenatural que nos constituye. En esta perspectiva el sujeto es pasivo, asiste –por así decirlo- al misterio que quiere hacerse camino en él.<sup>7</sup> Esta última perspectiva se puede especificar mejor justamente afrontando el último giro de la renovación teológica de la antropología.

### *El hombre en Cristo*

El último gran giro de la antropología teológica ha sido propiciado por el hecho de que se ha reenviado a lo concreto el discurso de la única finalidad sobrenatural del hombre. De hecho, el sobrenatural, o bien la gracia, en definitiva es Cristo mismo. Decir entonces que el hombre no tiene más que un fin sobrenatural significa decir que no está orientado sino a Cristo. No hay otro fin para el hombre que no sea Cristo; el hombre, cada hombre, no tiende más que a Cristo.

Pero esto se ha podido especificar ulteriormente (con un retorno a los himnos de Efesios y Colosenses, donde se afirma que hemos sido elegidos en Él y que en Él hemos sido creados, y con el retorno a algunos padres asiáticos y africanos, como Ireneo y Tertuliano), se ha podido explicitar que estamos orientados a Cristo porque desde el

---

<sup>7</sup> Hacia esta perspectiva nos conduce el estudio de A. Manenti, *Il pensare psicologico*, EDB, Bologna 1997.

inicio somos creados en Él. Esto significa que para permanecer fieles al dato revelado no es suficiente afirmar que somos creados a imagen de Dios, como afirma el Génesis: sino relejendo esto a la luz del cumplimiento de esta revelación en Cristo, hay que decir que somos creados a imagen de Cristo, o bien, a imagen del Hijo de Dios que tenía que hacerse hombre. Es mirando al Hijo de Dios que se haría hombre que el hombre ha sido creado en la mañana de la creación. Lo dice muy bien Tertuliano en un pasaje significativo y retomado en una nota por GS 22: «*Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*»<sup>8</sup>. Porque Dios ha pensado y decidido hacerse hombre, es que ha sido creado el hombre. Rahner dice que el hombre es aquello que surge cuando Dios decide salir al vacío del no-Dios. Es verdad entonces que, cronológicamente, la encarnación del Hijo viene luego de la creación del hombre y de su pecado; pero es también verdad que lógicamente, teológicamente, la creación del hombre ha sucedido sólo porque debía existir la encarnación del Hijo.

### ***Implicaciones para la psicología de la personalidad humana***

□ *Pasividad.* La especificación cristocéntrica significa que la única vocación del hombre, la única finalidad sobrenatural se especifica como vocación filial. Si es verdad, en otros términos, que el hombre ha sido creado a imagen del Hijo unigénito de Dios que debía hacerse carne, entonces esto significa que esta misma imagen del Hijo en su carne es impresa en el hombre: y que ser uno mismo para el hombre, ser hombre para el hombre significa siempre más el tomar la forma del Hijo, volverse siempre más hijo en el Hijo. El hecho de que hayamos sido pensados en vista no sólo del Logos sin carne, sino del Logos/Hijo encarnado significa que tal vocación filial comprende todo nuestro ser, carne y cuerpos incluidos<sup>9</sup>. Y probablemente no es casualidad que, para mantenernos lo más posible en un horizonte interdisciplinar, la fenomenología atenta a la dimensión corpórea del hombre y de su conocimiento pueda evidenciar siempre más que quizás más radical todavía que nuestra actividad es nuestra pasividad originaria: leyendo esto desde el punto de vista teológico no se puede más que ver el signo de aquella pasividad dada por el ser hijos, por el no tener la vida por sí mismos sino por recibirla continuamente, para que seamos imagen precisamente del Hijo que tenía que hacerse carne.

□ *Relación.* Pero hay un segundo significado estrictamente conectado al precedente, quizás no siempre puesto en su debida importancia por los estudios de antropología teológica y que, personalmente, creo relevante. Si es cierto que hemos sido creados a imagen del Hijo Unigénito que tenía que hacerse carne, entonces quiere decir que hemos sido creados y pensados llevando con nosotros la imagen del Hijo Unigénito que ha decidido hacerse, para decirlo con la Carta a los Romanos, el “primogénito de muchos hermanos”. Él que en el corazón de Dios es el Hijo unigénito del Padre cuando se manifiesta y se revela, haciéndose carne, lo hace volviéndose el primogénito de muchos hermanos. Esto es un aspecto de su salir-de-sí-mismo. Pero si el hombre lleva consigo la imagen del Hijo de Dios que tenía que hacerse hombre, entonces significa que lleva consigo la imagen del Hijo que se hizo su hermano. Y entonces conformarse siempre más a Cristo significa sí, volverse siempre más hijo en el Hijo, pero significa también volverse siempre más su hermano, volverse siempre más conformes a Aquél que se ha hecho hermano del hombre. Dicho en otros términos, no hay más que una

---

<sup>8</sup> Tertullianus, *De carnis resurrectione*, 6.

<sup>9</sup> Acerca de este significado del cuerpo, cf. Y. Ledure, *Dio e il corpo; per una rifondazione antropologica*, en «Tredimensioni», 4 (2007), pp. 122-134.



única vocación del hombre, de todo hombre: tal vocación es aquella de ser siempre más conformes a Cristo, o bien, hijos en el Hijo y hermanos entre nosotros. Lo dice muy bien de nuevo Rahner cuando define al hombre como posible hermano de Cristo. El tiempo que se nos ofrece sirve para esto: para permitirnos crecer en la cristificación y, entonces, en el volvernos siempre más hijos y hermanos. Aquí se está tocando el tema que la psicología llama la elaboración de la identidad de sí y que las recientes orientaciones de la intersubjetividad nos dicen que sea más una elaboración relacional que un producto de la mente aislada<sup>10</sup>.

### ***Implicaciones para la psicología de la personalidad cristiana***

□ *De la trascendencia teocéntrica al cristocentrismo trinitario.* Cuando decimos que el hombre está orientado a Dios y que esta presuposición caracteriza todo hombre, no hemos asumido todavía en profundidad la perspectiva cristológico-trinitaria. Porque aquél Dios hacia el cual nos trascendemos lo podemos conocer, según la teología cristiana, sólo a través de su revelación en Cristo; y lo conocemos precisamente en cuanto Padre de Jesucristo; y podemos ir sólo por Cristo, con Cristo y en Cristo, de quien portamos la imagen y según quien somos conformados por la acción del Espíritu en nosotros. Esto, sin embargo, no tiene pocas pretensiones de universalidad. Pero el escándalo del cristianismo está precisamente aquí: que en el fragmento está el todo, por decirlo con Balthasar; que en aquél segmento de carne y de historia constituido por Jesús de Nazareth está la revelación del Dios de todos y a quien tienden todos y que constituye el salvador de todos. No hay ningún otro nombre en el que encontremos la salvación, dice Pedro en los Hechos, sino en el nombre de Jesucristo. Él es realmente el particular universal. Una psicología que quiera tener en cuenta la antropología teológica cristiana y que quiera mostrar la universalidad del dinamismo de trascendencia del hombre no puede dejar de considerar que a partir de Cristo y del hombre en Cristo es que esto puede ser hecho. ¿Todo esto puede aportar algo nuevo también al modo de ver y valorar los dinamismos más típicamente psíquicos? Yo pienso que sí, sobre todo en el sentido de que puede ayudar a evitar cierta abstracción en el pensar la dimensión real del Yo. Sostengo entonces que todo el discurso de los valores hacia los que estaría orientado el hombre puede sufrir de aquella abstracción teológica dada por el pensar en un hombre que se trasciende hacia un Dios no bien definido. La perspectiva de un hombre que es creado desde el inicio en la relación intrínseca con Cristo orienta en cambio a pensar que aquello hacia lo que primaria y concretamente nos trascendemos no son tanto los valores sino los rostros. Personalmente considero cada vez más que los valores sean una dimensión segunda y conceptual de cuanto experimentamos existencialmente en el encuentro con otros tú. Desde este punto de vista, entonces podría ser mucho más útil la mediación de filosofías atentas a la fenomenología del otro y del rostro o, en general, más atentas a la existencia (como aquellas con las cuales me parece que se relaciona Imoda en el volumen antes citado), y no tanto a la mediación de filosofías interesadas en clarificar la esfera de los valores.

□ *La relación de la psiquis con Cristo, por lo tanto, en la perspectiva filial y fraterna.* Una segunda y breve reflexión retoma y especifica mejor cuanto se decía antes. Si es verdad que somos creados en Cristo y que en todo aquello que somos, el cuerpo, la psiquis y el espíritu, está impresa la imagen de Dios, entonces se puede presumir que sea posible una búsqueda de los dinamismos psíquicos en la línea de su orientación a Cristo. A la luz de cuanto se ha dicho, podría ser estimulante una búsqueda en todos

---

<sup>10</sup> A. Manenti, *Intersoggettività*, en «Tredimensioni», 3 (2006), pp. 277-287.

aquellos aspectos de nuestro dinamismo psíquico que nos orientan en sentido filial y fraterno, con todo el peso que estos dos términos tienen para el discurso teológico.

□ *Una posible relectura de las necesidades del hombre y, en la raíz, una mayor visión crística de la madurez humana.* Una última breve reflexión podría ser la siguiente. El Concilio Vaticano II, en un texto verdaderamente importante como GS 22, afirma que Jesucristo es el hombre verdadero. Esto significa que crecer en humanidad, para el hombre, significa crecer en la filiación divina y en la fraternidad con los otros hombres. Pero esto puede ser un estímulo para liberar a fondo la misma lectura de la madurez psicológica de aquellas herencias de la modernidad que inducen siempre a ver al hombre maduro como el hombre que es “en sí y por sí”. En perspectiva crística el hombre es “del Otro y con el otro”, si se nos permite expresarnos así. Esto es un estímulo para asumir este constitutivo “co-existir” como criterio fecundo para pensar la calidad de nuestras mismas fuerzas psíquicas. Trato de decir, por ejemplo, que pueden existir necesidades del hombre que, si nos inclinamos por la visión antropológica típicamente moderna, pueden ser vistas como extremadamente peligrosas o inmaduras; mientras que, a la luz de una visión crística y por lo tanto intrínsecamente relacional del hombre, pueden asumir un color incluso positivo. Las necesidades psicológicas pueden pensarse no como energía descompuesta y por corregir en segunda instancia con inyecciones de racionalidad y socialidad, sino más bien como fuerzas al servicio del “co-existir” del hombre que se vuelven obstáculos sólo cuando actúan por sí mismas, sin respetar la calidad humana que están en grado de vehicular.