

**“Y DIOS CREÓ AL HOMBRE A SU IMAGEN Y SEMEJANZA”
VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LA CONDICIÓN HUMANA EN SU RELACIÓN CON LOS SEMEJANTES, LA HISTORIA Y LA CREACIÓN
“AND GOD CREATED MAN IN HIS IMAGE AND LIKENESS”
THEOLOGICAL EVALUATION OF THE HUMAN CONDITION IN ITS RELATIONSHIP WITH ITS PEERS, HISTORY AND CREATION**

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE¹

Resumen

A partir de un acercamiento bíblico, se pretende proponer algunas reflexiones teológicas y antropológicas en torno a la cuestión de la condición humana definida como creación bondadosa de Dios, derribando así la falsa comprensión de que el cuerpo, y toda la humanidad, es contraria a Dios a modo platónico. La humanidad, proyecto amado por Dios, permite que el ser humano singular pueda relacionarse consigo mismo, pero también con los otros humanos, con la historia, con la creación y con su Creador, del cual es ante todo su imagen. Dicha multirelacionalidad propia del ser humano es propiciada por el mismo Dios Creador que se relaciona constantemente con el ser humano, que actúa en la historia y que ha creado un espacio ecológico en

el cual la creatura humana experimenta las vinculaciones anteriormente nombradas.

Palabras clave

Génesis – Antropología Teológica – Jesucristo – ecología – condición humana

Abstract

From a biblical approach, it is intended to propose some theological and anthropological reflections on the question of the human condition defined as the kind creation of God, thus demolishing the false understanding that the body, and all humanity, is contrary to God to Platonic mode. Humanity, a project loved by God, allows the unique human being to relate to himself, but also to other humans, to history, to creation and to his Creator, of whom his image is first and foremost. This multirelational nature of the human being is propitiated by the Creator God himself who is constantly related to the human being, who acts in history and who has created an ecological space in which the human

¹ Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía, Universidad Católica del Maule. Magíster en Teología Fundamental, Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico Instructor Adjunto en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile y de la Universidad Alberto Hurtado. e-mail: jpespinosa@uc.cl

creature experiences the aforementioned connections.

Keywords

Genesis – Theological Anthropology – Jesus Christ – ecology – human condition

Fecha de recepción: 29 de diciembre del 2017

Fecha de aprobación: 04 de mayo del 2018

La siguiente contribución, proveniente de la teología cristiana, busca presentar algunas claves para comprender cómo, para la fe cristiana, el cuerpo, la humanidad, la historia, la cultura o el mundo, constituyen espacios llenos de positividad en cuanto representan *condiciones de posibilidad para la Revelación*. Por Revelación o por autocomunicación de Dios al mundo, se puede entender, desde la etimología, la “remoción de un velo que esconde algo a la vista. En el contexto religioso indica la manifestación de Dios y de sus decretos” (Ruiz Arenas, 1994, p. 55). Aunque la definición de Ruiz Arenas está dentro de las comprensiones clásicas de lo que es la revelación, es necesario hacer notar que la acción de Dios en el mundo es, ante todo, un acontecimiento profundamente gratuito y no meramente jurídico o intelectualista, decreto dirá Ruiz Arenas. La autocomunicación divina se entiende como el movimiento de salida que Dios realiza hacia el mundo, la historia y el ser humano.

A partir de esta definición *paradigmática*, debemos volver sobre el texto bíblico y comprender que el Dios de Israel, que es el Padre de Jesús, es ante todo un Dios que dialoga y que escucha a su pueblo. No estamos en presencia de un mutismo divino, sino que la revelación nos posiciona en una dinámica que tiene como condición de posibilidad un interlocutor que sea *capax Dei*, es decir, que esté capacitado para acoger o rechazar la llamada de Dios. Es por ello que la revelación acontece en la historia y en el mundo como lugares teológicos. Y por ello, la voz de Dios se hace escuchar por un ser que está en el mundo, con su cuerpo y su espíritu, o más precisamente, porque el espíritu nos es revelado gracias

al cuerpo. En palabras de Rino Fisichella (1989, p. 28), “el horizonte en que se mueve (la revelación) es el histórico, ya que la historia constituye la plataforma hermenéutica sobre la que se desarrolla toda la economía salvífica de la revelación”².

La indicación por lo hermenéutico, tiene su correlato con las implicancias antropológicas que el hombre tiene cuando conoce. Es por ello, que la revelación tiene un profundo sentido antropológico y humano. De acuerdo a lo anterior, Corrado Pastore (1981) reconoce que es imposible dissociar conocer y comprender. En sus palabras, “en la vida real no intervienen sólo objetos, sino sobre todo sujetos; lo que encuentro en mi camino no son cosas, sino seres que existen” (p. 51). En este sentido, el acontecimiento de la revelación es diálogo, encuentro, llamado e interpelación, aventura de fe y seguimiento comunitario del Dios que se hace encontradizo en la historia³.

A partir de estas indicaciones, queremos ofrecer algunas ideas para pensar una teología del cuerpo y de la condición humana. La tesis central de nuestra propuesta es que el cuerpo, la humanidad, la sexualidad, la creación, las relaciones interpersonales, no constituyen realidades negativas para la fe cristiana. Por el contrario, estas situaciones son condiciones de posibilidad para experimentar la presencia de Dios. Hay una positividad en el cuerpo y en la condición humana. Para comprender esta dimensión teológica del ser humano, en el presente artículo volveremos sobre la antropología cristiana para entender el carácter creatural del hombre que es formado a imagen y semejanza de Dios. En la creación del

2 Cuando hablamos de “economía salvífica de la revelación”, estamos haciendo mención a la manifestación de la revelación del Dios Trino en la historia. Desde el momento en que Dios entra en la historia, creándola, comunicándose a través de profetas, reyes y jueces, y sobre todo en el Misterio de la Encarnación (Dios haciéndose verdadero hombre en Jesús de Nazaret), esa historia toma carácter soteriológico o salvífico. Es la única historia del hombre y del mundo el escenario donde Dios actúa salvando.

3 Podemos hacer el paralelo con el encuentro de Jesús resucitado con los discípulos de Emaús narrado en Lucas 24. Jesús se pone a caminar con dos discípulos, uno de ellos llamado Cleofás. Dios trabaja con la angustia del ser humano, con las contradicciones de la vida y con los fracasos. Y, en este contexto de dolor, Jesús dialoga, se encuentra y convierte el corazón de los discípulos.

ser humano, comprendemos cómo nuestro cuerpo, nuestro espíritu, nuestra convivencia son queridas por Dios. El cuerpo, para la fe en el Dios revelado, es profundamente positivo y querido por Él. En un segundo momento, entraremos en el centro mismo de la fe cristiana y comprenderemos aquello que constituye su eterna novedad: la Encarnación del Hijo de Dios. En Jesús de Nazaret, Dios se ha hecho presente de manera inaudita. Finalmente, algunas pistas que recapitulan nuestro esfuerzo de pensar cómo una teología que hable correcta y positivamente del cuerpo humano debe estar íntimamente ligada a la humanidad de Dios.

“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”: El ser humano, su cuerpo y su espíritu como creación bondadosa

En la Biblia hebrea, lo que nosotros conocemos como el Antiguo Testamento, encontramos dos relatos de la creación en el libro del Génesis. Según las teorías exegéticas, existe un relato llamado “sacerdotal” (Génesis 1) y un segundo relato llamado yahvista (Génesis 2). En ambos relatos, el ser humano hace su aparición en la historia gracias a un proceso de creación. En el caso del relato sacerdotal, con su secuencia de siete días, la aparición del ser humano acontece al día sexto. Todo está dispuesto para recibir al ser humano. Dice el relato: “Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (...) Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Varón y mujer los creó” (Génesis 1,26-27).

Un primer dato redaccional: el ser humano es la única creatura a la que el autor sagrado le adjudica tres veces el verbo creó. En hebreo se dice *bará*. Es un verbo que únicamente es aplicado a Dios, por lo cual ha sido llamado *verbo creacional*. Hay una dignidad esencial en el ser humano por ser imagen de Dios. Pero, no por ello, ha de entenderse un antropocentrismo despótico, mala interpretación que ha traído consecuencias en la ecología y en la convivencia de grupos humanos entre sí. No. La Biblia enseña que el ser humano, al ser imagen de Dios, debe poseer un sentido de responsabilidad con el mundo creado, es decir, que su actuar sea reflejo

de la co-creación de Dios, lo cual ha sido tomado de manera clave en el Magisterio del Vaticano II, sobre todo en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965).

Pero volvamos sobre estos primeros versículos y veamos cuál es la teología y la antropología que está detrás de él. En primera instancia, el ser imagen y semejanza de Dios implica que “para el autor bíblico, la definición del hombre gira en torno a esta idea básica: el hombre es en la creación el que dialoga con Dios” (Castel, 1987, p. 38). El ser humano es, para el texto creacional, el tú de Dios y Dios, a su vez, es el Tú del hombre. Hay, por lo tanto, una relación interpersonal entre Creador y creatura. Hay una dinámica existencial en cuanto Dios deposita en el ser humano la *ruah*, o el Espíritu –con características femeninas– que permite que el hombre escuche y responda al Dios que interpela. Y la *ruah* permite recrear nuestras relaciones con los otros, con la creación, con nosotros mismos y también con Dios⁴.

La antropología hebrea –para referirse al cuerpo– posee tres conceptos fundamentales y, dada la amplitud del párrafo anterior, merece la pena una aclaración terminológica. Estos son: *basar*, *nefesh* y *ruah*. Para desarrollar y explicar cada uno de ellos, seguiremos de cerca la excelente exposición de Juan Luis Ruiz de la Peña (1988).

En primer lugar, el concepto *basar*, que significa originariamente, la carne que posee cada ser vivo, hombre o animal. También ha designado al ser humano en su totalidad que, para la antropología bíblica, es definido como una estructura *psicoorgánica*. Es, por lo tanto, una antropología unitaria, dual pero no dualista. Con ello, estamos derribando el concepto negativo que muchas veces se ha impuesto contra el cuerpo humano. Si Dios ha creado al ser humano con un cuerpo y un espíritu, es porque esa creación es buena. No estamos, por tanto, en

4 Como sostiene la teóloga feminista Nancy Elizabeth Bedford (2013) “la Ruaj/Espíritu se esmera por transformar nuestra forma de actuar y de pensar, de maneras concretas, o por decirlo en términos cristológicos, de modo encarnado. Por eso, la “subjetividad alternativa” a la que quiere llevarnos el Espíritu de la Vida, tiene necesariamente una dimensión política y material” (p. 216).

presencia de una antropología dualista al estilo platónico. Por otro lado, *Basar* tiene otra connotación, a saber, la convivialidad del ser humano con sus semejantes. Como sostiene Ruiz de la Peña (1988), “el hombre es un ser social cuya realidad no se agota en la frontera de su piel, sino que se prolonga en el tú próximo” (p. 21). La misma convivencia en la diferencia, ha sido bendecida por Dios desde el primer momento de la creación. Finalmente, *basar* –carne– da a entender la debilidad creatural del hombre, su mortalidad, su limitación ontológica. El hombre no es Dios pero puede dialogar y relacionarse con Él reconociéndolo en la historia.

El segundo concepto hebreo es *nefesh*, que significa personalidad o idiosincrasia. Es el concepto central en la antropología hebrea y también designa al alma o al espíritu pero no desligado del cuerpo. No hay cuerpo sin alma, no hay alma sin cuerpo. Por ello el ser humano es una unidad psicósomática, un cuerpo animado o un alma encarnada. El mundo, la historia, la tierra, son condiciones de posibilidad para comprender el cómo del ser humano y de su situacionalidad en el mundo. Con ello, los conceptos hebreos posibilitan una comprensión pluridimensional del cuerpo en su relación con la tierra, los otros, con Dios y con el ser humano en su propia identidad.

Finalmente tenemos la *ruah*. La *ruah Elohim* o el espíritu de Dios que es insuflado en las narices de la creatura según el relato yahvista (Génesis 2,7), es aquella condición que le permite al ser humano dialogar y encontrarse con Dios, tener experiencia de Él y reconocer su acción en la historia y en su propia historia. Así como *basar* indicaba la horizontalidad a la que estaba abierto el ser humano, por la *ruah* comprendemos la verticalidad de la experiencia creacional del hombre. En palabras de Ruiz de la Peña (1988), el ser humano “es el ser capaz de sostener una relación dinámica con Dios, quien por la colación del *ruah* sostiene su precariedad connatural, apuntala su debilidad y posibilita el trascendimiento de la nativa condición carnal por la participación del don divino” (p. 25). Aquí, estamos en presencia de lo que en teología llamamos la gracia, a la vez que comprendemos su accionar fundamental: sostener la finitud del ser humano. La gracia no actúa desen-

carnadamente, sino que necesita a un ser en el cual actuar. Por ello el cuerpo, el espíritu y la socialización natural del ser humano están animadas por la gracia de Dios que ha creado las condiciones por medio de las cuales el ser humano se relaciona consigo mismo, con los demás seres humanos, con el medio ambiente y con el Creador.

“Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros”: La Encarnación del Verbo o la humanización de Dios

La Encarnación de la segunda Persona de la Trinidad, del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret, supone un punto de inflexión en la historia de la salvación. En la Encarnación, Dios se ha humanizado y a entrado en la historia del mundo tomando un cuerpo real, compartiendo todo lo nuestro con excepción del pecado (Cf. Hebreos 4,15). Ahora bien, ¿por qué la excepción del pecado? Se podría pensar que ésta situación es algo propiamente humano, y hemos de conceder que los seres humanos vivimos el pecado. Pero, si uno busca más atentamente en los planteamientos bíblicos y teológicos, el pecado constituye, antes bien, una deshumanización del propio hombre.

Anteriormente, habíamos sostenido que Dios había creado al ser humano para vivir cuatro relaciones fundamentales: consigo mismo, con los demás seres humanos, con el medio ambiente y con Dios. Ahora, el pecado es aquello que rompe y enemista las relaciones anteriormente descritas. Y será la Encarnación, la que vendrá a dar nuevo sustento a dichas relaciones. En palabras del teólogo jesuita Jorge Costadoat (1997) “no es necesario hacer de Jesús un pecador como nosotros para que sea más humano, porque el pecado no constituye un ingrediente que perfeccione nuestra condición, sino que la degrada. Encarnándose, el Hijo de Dios compite con el pecado para salvar a la humanidad del sufrimiento y de la muerte” (p. 163). Por ello, la Encarnación es, ante todo, un proyecto de humanidad. En ella, Dios se compromete con el ser humano y con su felicidad. Por ella comprendemos cuán importantes somos para el Creador y por ella es que creemos que la justicia y la fraternidad, sobre todo con los últimos, no es utopía, sino que debe

constituir un proyecto histórico. Con la Encarnación, la liberación y la verdadera humanización son acontecimientos posibles.

Es por ello, que autores como Edward Schillebeeckx (1969) reconocen cómo la idea antropológica de la Encarnación posibilita un sentido más vivo de la condición humana. Hay un reconocimiento explícito de la condición humana, del cuerpo, de la situacionalidad, del contexto cultural y social, del alma, de los sentimientos y emociones del hombre ya que ellos fueron asumidos para siempre por Dios. Es lo que en teología se llama *asumptio creativa*: Dios en Jesús se hace verdaderamente hombre y lleva en sí la condición humana más allá de la muerte en la Cruz. Nuestra humanidad pasa la muerte y, con Dios, comparte una vida nueva más allá de la limitación creatural del espacio y del tiempo.

Lo cristológico se entiende desde la Encarnación. Y su afirmación fundamental está contenida en el Evangelio de Juan: “Kai ó logos sarx egéneto kai eskenosen en emin” (Jn 1,14), “Y la Palabra carne se hizo y acampó entre nosotros”⁵. La Palabra de Dios, el Verbo, la segunda Persona de la Trinidad, asumió un cuerpo humano igual al nuestro, no al modo de una apariencia o mera actuación como sostuvo la herejía del docetismo. *Dokeo*, en griego, significa máscara o apariencia. Es la herejía que sostuvo que Jesucristo no tuvo un verdadero cuerpo humano, sino que fue sólo apariencia. Lo que Jesús experimentó fue sólo una actuación, interpretó un papel. Como veremos más adelante, esta herejía contradice el principio soteriológico por el cual Dios salva lo que ha asumido. En otras palabras, si Dios quiere salvar al ser humano, con cuerpo y

alma, sentimientos, alegrías y tristezas, debe haber conocido verdaderamente —y no como actuación— lo que significa ser humano. Y asumió verdaderamente el cuerpo para salvarnos con nuestro cuerpo. La Encarnación, así, manifiesta la antropología unitaria que el cristianismo asume como acontecimiento fundamental.

Por ello, es que la acción de Dios se verifica en la historia como único lugar posible de dicha manifestación. El despliegue de la salvación operada por Dios en Jesucristo, su mediador gracias a la humanidad (Cf. Timoteo 2,4-5), acontece en las coordenadas espacio-temporales. En palabras de Costadoat (1997), “el misterio de la Encarnación se verifica muy por dentro, y no por encima de la historia humana, desde fuera, desde arriba y autoritariamente, como si fuese posible rescatarla sin contaminarse con ella, pretendiendo liberarla del dolor sin compartir su dolor y sin sufrir” (p. 171). Por lo tanto, Dios salva a la humanidad con el hombre Jesús, con su cuerpo entregado, con su Espíritu derramado, con su dolor y alegría. El compromiso es hasta el extremo, o como dice el Himno cristológico que San Pablo recupera, “hasta una muerte de cruz” (Filipenses 2,6-11).

La plenitud de la revelación, que es el Cristo que nos salva, se hace no gracias a una teoría explicada o una ciencia externa. Más bien, se nos revela gracias a que Dios mismo, la segunda persona de la Trinidad, se hizo uno de nosotros. Es, ante todo, una experiencia histórica y encarnada, por lo cual no podemos reducir la revelación a una situación meramente intelectualista o jurídica. Dicho en otros términos, sin el cuerpo no tenemos acceso a la buena noticia, pues es el modo en que la acción de Dios interviene en la historia; y más radicalmente el cuerpo deviene el medio privilegiado para conocer dicha revelación. Finalmente, existe una invitación implícita a toda la humanidad de que el cuerpo nos hace capaces de vivir la vida al modo de Jesús, la actualización de la buena noticia en el creyente. De este modo, se suprime un dualismo teológico: Dios y la historia, pues no hay un supramundo en el cual se conozca la revelación, sino que ella nos ha llegado en plenitud gracias al modo como

5 La referencia a la tienda proviene desde el Antiguo Testamento, especialmente con el libro del Éxodo. En el peregrinar por el desierto, Moisés construye una tienda especial donde coloca el arca de la alianza y los diez mandamientos. Esta tienda fue conocida como “tienda del encuentro” (Ex 33,7.9). El Cristo que acampa, que coloca la tienda, es ahora el nuevo espacio de encuentro entre Dios y los hombres en su única persona. Este Dios que se instala con su tienda, muestra que el que se autocomunica es un peregrino, un nómada, un migrante. Podríamos, incluso, aventurar, una teología de la migración en clave de Encarnación. Dios se ha comprometido con la historia y por ese compromiso, ha puesto su tienda en medio de las nuestras, no como apariencia, sino como una realidad concreta y salvífica.

Jesús habitó su cuerpo. Y por ello, hay una única historia que es historia de salvación. Asimismo, se suprime un dualismo antropológico: el cuerpo no es una coraza manejada por un espíritu. Más bien, la manifestación espiritual del ser humano supone lo concreto del cuerpo, lo que a su vez, corresponde al modo en que podemos relacionarnos en los niveles propuestos, nosotros al modo de Cristo.

Una teología del cuerpo animada por la humanidad de Dios

No hemos pretendido realizar un tratado bíblico o teológico en torno al tema del cuerpo y de la humanidad. Hemos ofrecido algunas pistas para pensar y tratar de quebrar el prejuicio de que para el cristianismo, el cuerpo representa una dimensión negativa en lo humano, como es el estilo platónico. Cabe mencionar, al menos en notas, que desde las primeras páginas del Génesis hemos comprobado cómo la creación que brota de las manos de Dios es esencialmente bondadosa. El cuerpo y el espíritu del hombre hablan de la bondad de Dios. Y hemos visto también, como la novedad del cristianismo, la Encarnación, supone un proyecto de humanidad por el cual Dios, haciéndose hombre y tomando un cuerpo verdaderamente humano, posibilita la salvación de todo el hombre. Ambos casos manifiestan una antropología unitaria y dual, no dualista o fragmentada. Finalmente queremos, y a partir de las indicaciones reseñadas anteriormente, ofrecer algunas pistas para seguir pensando una teología del cuerpo que respete el valor sagrado de la persona humana y que reconozca en la corporeidad, signos de la presencia creacional de Dios.

En primer lugar, la consideración de la visión integral sobre el ser humano. Esta visión, sostiene Sergio Canals (2015), “concibe al hombre como un solo todo indisociable, de manera espiritualizada y espíritu materializado (...) es decir la materia se configura como materia siempre referida al espíritu y el espíritu siempre referido a la materia” (p. 41). La consideración de la capacidad de trascender o de lo espiritual, no es solo patrimonio del cristianismo. Todas las experiencias, de una u otra

manera, han buscado la trascendencia. Es como que el ser humano sabe que más allá acontece una realidad distinta, que traspasa los límites de su piel y busca el contacto con los otros y con el Otro. No somos solo materia, ni tampoco somos solo espíritu. Nuestra humanidad es unidad en la diferencia, nuestra convivencia es comunión en la diversidad.

Esta comunión en la diferencia afecta también a las relaciones que el hombre establece con el medio natural que lo rodea. Una teología del cuerpo también tiene que tomar en cuenta la cuestión ecológica, ya que nuestro cuerpo, como dice el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'* “está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (*Laudato Si'* 2). Somos la tierra que Dios modeló con sus manos y a la cual le otorgó el espíritu como aliento de vida (Cf. Génesis 1,25). La tierra, y al final de nuestros días, nos vuelve a acoger como madre y, gracias a los debidos procesos naturales, nuestro cuerpo vuelve a ella. En este sentido, existe una íntima relación con la naturaleza y por ello, debemos evitar un excesivo antropocentrismo y buscar los caminos para el logro de una ecología integral y humana. Hay que apostar por renovadas prácticas de bienestar, de un sano convivir y de la instauración de un paradigma que, asumiendo la técnica y su racionalidad, la utilice en beneficio de las grandes mayorías.

Estas prácticas de bienestar tienen que ver, a su vez, con la experiencia del placer, del gozo y del erotismo que nuestro intelecto y nuestro cuerpo experimentan, en cuanto el cuerpo y la humanidad es buena noticia, es Evangelio y es espacio para hacer presencia de Dios. Si Dios ha creado al hombre como un todo, también ha bendecido el placer y la sexualidad cuando ellas son utilizadas en beneficio de otro a quien acogemos en su libertad, conciencia y dignidad. Por ello, las relaciones entre la primera pareja humana son bendecidas por el Creador (Cf. Génesis 1,28). Y el cuerpo es lenguaje que es puesto al servicio del *ordo amoris*. Como sostiene Beatriz Zegers (2003),

la persona humana se manifiesta o se expresa a sí misma y su intimidad a través del cuerpo,

del lenguaje y de la acción. Al mismo tiempo es su cuerpo y lo tiene, siendo un medio de comunicación con el mundo y con quienes lo rodean, lo vincula a toda la realidad en medio de la cual y con la cual se realiza proyectivamente hacia algo y alguien, encontrando personas, que comparten el hecho de ser encarnados (p. 47).

La intencionalidad amorosa se expresa en el tacto, en el acto sexual, en la intimidad y en el pudor. Hay mecanismos de la propia biología que abren y cierran el cuerpo. Es un juego neuronal, hormonal y moral. Es un todo que es necesario comunicar. Es una realidad que es necesario valorar y respetar como lo que es: creación bondadosa de Dios y de la cual Dios, en Jesús, también ha experimentado.

Pueden existir muchas otras claves para pensar una teología del cuerpo y de la condición humana. Hemos querido recoger sólo algunas de ellas. Es un camino que aún estamos recorriendo y es necesario el apoyo de las demás ciencias para comprender al ser humano y a la corporalidad como un todo que no puede ser abordado de otra manera sino como unidad. Dios en Jesús ha dignificado el cuerpo humano. La humanidad para Dios ha asumido un lugar de importancia en el plan de la creación. Con ello, estamos invitados a derribar el prejuicio de que la fe cristiana asume una visión negativa del cuerpo, de la sexualidad, de la vinculación con la ecología, de la integralidad del ser humano. Las consideraciones negativas han sido efectivas, no se niega, pero los testimonios bíblicos y teológicos asumen una positividad del cuerpo y de la humanidad como creación querida y bendecida por Dios y puesta al servicio del ser humano, de sus semejantes y del espacio natural en el cual conviven. No hay visión que desintegre, sino que hay espacio de humanización y de prácticas de bienestar en cuanto designio originario del proyecto de creación que tiene como horizonte la Encarnación del Verbo y la plenitud de lo humano en su comunión con Dios.

Referencias

- Bedford, N. (2013). La subjetividad teológica en movimiento. Hacia una ecología teológica feminista de la migración. *Proyecto* 63-64, 215-234.
- Canals, S. (2015). *Algo resuena en lo profundo. La enfermedad, el sentido y la felicidad*. Santiago de Chile: Uqbar.
- Castel, F. (1987). *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*. Navarra: Verbo Divino.
- Costadoat, J. (1997). Características y alcances de la humanidad de Jesucristo. *Teología y Vida* XXXVIII (3), 163-174.
- Fisichella, R. (1989). *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Santiago: Ediciones UC.
- Pastore, C. (1981). Hacia una antropología filosófica latinoamericana. *Anthropos*, 1, 42-57.
- Ruiz Arenas, O. (1994). *Jesús, epifanía del amor del Padre. Teología de la revelación*. Bogotá: CELAM.
- Ruiz de la Peña, J. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.
- Schillebeeckx, E. (1969). *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme.
- Zegers, B., et al. (2003). *Descubrir la sexualidad*. Santiago de Chile: Ediciones UC.



AUTOR/A: CATALINA CAPENSIS



AUTOR/A: CAMILA BASUALTO



AUTOR/A: CAMILA BASUALTO



AUTOR/A: JORGE LUCERO

TÍTULO DE LA FOTOGRAFÍA: HACIA UNA MESTIZA