

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TRUJILLO

“BENEDICTO XVI”

FACULTAD DE TEOLOGÍA

CARRERA PROFESIONAL DE TEOLOGÍA



**EL HOMBRE COMO «IMAGEN DE DIOS» EN EL PENSAMIENTO
TEOLÓGICO DE SAN AGUSTÍN**

**UNA APROXIMACIÓN A SU ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DESDE EL
*DE TRINITATE***

AUTOR:

Fr. Roberto Andrés Ugaz León, OSA

ASESOR:

Pbro. Dr. Marcoantonio Pacherres Torrejón

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:

Teología dogmática: Antropología teológica

Moche - Trujillo

2023

AUTORIDADES ACADÉMICAS DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TRUJILLO

Excmo. Mons. Dr. Héctor Miguel Cabrejos Vidarte, OFM

Arzobispo Metropolitano de Trujillo

Fundador y Gran Canciller de la Universidad Católica de Trujillo “Benedicto XVI”

Dr. Luis Orlando Miranda Díaz

Rector de la Universidad Católica de Trujillo “Benedicto XVI”

Dra. Silvia Ana Valverde Zavaleta

Vicerrectora Académica

Dr. Francisco Alejandro Espinoza Polo

Vicerrector de Investigación

Pbro. Mg. Adolfo Guevara Zagaceta

Decano Facultad de Teología

Pbro. Jorge Castillo Lamadrid

Director de Estudios de la Facultad de Teología

Dra. Teresa Sofía Reategui Marín

Secretaría General

CONFORMIDAD DEL ASESOR

Yo, Pbro. MARCOANTONIO PACHERRES TORREJÓN con DNI 18217475, asesor del trabajo de investigación de la Facultad de Teología:

“EL HOMBRE COMO «IMAGEN DE DIOS» EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE SAN AGUSTÍN. UNA APROXIMACIÓN A SU ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DESDE EL *DE TRINITATE*”, presentado por el seminarista Roberto Andrés Ugaz León, OSA, con DNI 70616657.

En cumplimiento de las normas establecidas en el Reglamento de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Trujillo “Benedicto XVI”, en mi calidad de asesor, me permito conceptuar que el trabajo de investigación de pregrado reúne los requisitos técnicos, metodológicos y científicos de investigación exigidos por la Facultad de Teología.

Por lo tanto, el presente trabajo de investigación está en condiciones para su presentación y defensa ante un jurado.

Trujillo, 13 de diciembre de 2023

Asesor

DEDICATORIA

A la memoria de mi hermano Félix Eduardo, quien me enseñó que la plenitud de la vida se haya en el servicio a los demás.

A mis padres y familiares, y a mis hermanos de la Comunidad de Formación Santo Tomás de Villanueva y docentes. Sin ellos, estas líneas nunca habrían sido posibles

AGRADECIMIENTOS

A Dios y a mis padres, por haberme otorgado la vida y por haber dado la suya por amor.

A mis padres y familiares, por todo el amor que han dado en todos estos años y a quienes debo todo lo bueno que en mí puede haber.

A mis amigos, por haberme dado la inquietud de «aterrizar» la reflexión teológica y buscar nuevos modos de acercar las personas a Dios y Dios a las personas.

A los padres de la Orden de San Agustín, mis formadores y hermanos de comunidad, por haberme brindado la oportunidad de pertenecer a tan hermosa familia que, con una sola alma y un solo corazón, camina al encuentro del Señor.

A los docentes del Seminario Mayor San Carlos y San Marcelo, por su incansable labor educadora; de modo muy especial, a mi asesor, el padre Marcoantonio Pacherras, cuyo ejemplo y dedicación a la búsqueda de la Verdad inspiraron el presente trabajo.

DECLARATORIA DE AUTENTICIDAD

Yo, **ROBERTO ANDRÉS UGAZ LEÓN** con DNI 70616657, egresado del Programa de Estudios de Pregrado de Teología de la Universidad Católica de Trujillo “Benedicto XVI”, doy fe que he seguido rigurosamente los procedimientos académicos y administrativos emanados por la Facultad de Teología, para la elaboración y sustentación del trabajo de investigación titulado: **“EL HOMBRE COMO «IMAGEN DE DIOS» EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE SAN AGUSTÍN. UNA APROXIMACIÓN A SU ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DESDE EL *DE TRINITATE*”**, el cual consta de un total de 89 páginas.

Dejo constancia de la originalidad y autenticidad de la mencionada investigación y declaro bajo juramento en razón a los requerimientos éticos, que el contenido de dicho documento, corresponde a mi autoría respecto a redacción, organización, metodología y diagramación. Asimismo, garantizo que los fundamentos teóricos están respaldados por el referencial bibliográfico, asumiendo un mínimo porcentaje de omisión involuntaria respecto al tratamiento de cita de autores, lo cual es de nuestra entera responsabilidad.

Se declara también que el porcentaje de similitud o coincidencia es de 20 %, el cual es aceptado por la Universidad Católica de Trujillo.

El autor

DNI 70616657

SIGLAS Y ABREVIATURAS

I. Siglas de los libros de la Biblia citados

Para los libros de la Biblia se utilizan las abreviaturas de la Biblia de Jerusalén.

II. Fuentes de los Padres anteriores a san Agustín

Clemente Romano

1Clem. Primera Carta de Clemente a los Corintios

San Ireneo

Adv. Haer. *Adversus Haeresis* (Contra los herejes)

Tertuliano

De an. *De anima* (Sobre el alma)
De car. Chr. *De carne Christi* (De la carne de Cristo)
De car. res. *De carnis resurrectione* (La resurrección de la carne)
De res. mort. *De resurrectione mortuorum* (La resurrección de los muertos)

III. Fuentes de san Agustín

C. acad. *Contra academicos* (Contra los académicos)
Conf. Confesiones (Confesiones)
Solil. *Soliloquia* (Soliloquios)
De b. vita *De beata vita* (La vida feliz)
De civ. Dei *De civitate Dei* (La ciudad de Dios)
De div. quae. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas cuestiones).
De doctr. christ. *De doctrina christiana* (La doctrina cristiana)
De Gen. Man. *De Genesi contra Manichaeos* (Del Génesis contra los maniqueos)
De Gen. ad litt. imp. *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (Del Génesis a la letra incompleto)
De Gen. ad litt. *De Genesi ad litteram* (Del Génesis a la letra)
De lib. arb *De libero arbitrio* (El libre albedrío)
De mor. eccl. cath. *De moribus ecclesiae catholicae* (Sobre las costumbres de la Iglesia católica)
De Trin. *De Trinitate* (La Trinidad)
De vera rel. *De vera religione* (Sobre la verdadera religión)
Ep. *Epistulae* (Carta)
In Io ev. tr. *In Ioannis evangelium tractatus* (Tratados sobre el evangelio de san Juan)

<i>In ep. Io. tr.</i>	<i>In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem</i> (Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos)
<i>En. in ps.</i>	<i>Enarrationes in psalmos</i> (Enarraciones a los salmos)
<i>Retract.</i>	<i>Retractationes</i> (Retractaciones)
<i>Serm.</i>	<i>Sermo</i> (Sermón)

IV. Documentos eclesiales

GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo)
VS	<i>Veritatis splendor</i> (El esplendor de la verdad)
RH	<i>Redemptor hominis</i> (El Redentor del hombre)
FR	<i>Fides et ratio</i> (Fe y razón)

ÍNDICE

Dedicatoria.....	vii
Agradecimientos.....	ix
Declaratoria de autenticidad.....	xi
Siglas y abreviaturas.....	xiii
Índice.....	xv
Resumen.....	xix
Abstract.....	xx
Introducción.....	21
Capítulo I El hombre como «imagen de Dios» en la Sagrada Escritura y en la tradición anterior a san Agustín.....	23
1. Sagradas Escrituras.....	23
1.1 En el Antiguo Testamento: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra» (Gn 1,26).....	23
1.1.1 Génesis.....	24
1.1.2 En el resto del Antiguo Testamento.....	30
1.1.3 Conclusión.....	33
1.2 En el Nuevo Testamento: Jesús como imagen de Dios y nuevo Adán, y el hombre como imagen de Cristo.....	33
1.2.1 En los Evangelios.....	34
1.2.2 Cartas paulinas: hombre viejo-nuevo y hombre exterior-interior. Cristo, imagen de Dios.....	35
1.2.3 Conclusión.....	38
1.3 Reflexión sistemática.....	38
2. «Imagen de Dios» en los Padres anteriores a san Agustín.....	39
2.1 Los Padres apostólicos.....	39
2.1.1 Clemente Romano.....	39

2.1.2	Ignacio de Antioquía.....	40
2.2	Los Padres apologistas griegos	41
2.2.1	San Justino	41
2.3	San Ireneo.....	42
2.4	Teología africana prenicena	44
2.4.1	Tertuliano (c. 160 – c. 220).....	44
2.5	Orígenes (185 - 253)	48
2.6	San Ambrosio de Milán (c. 337 – 397).....	49
2.7	Síntesis de los Padres anteriores a san Agustín: corrientes antropológicas del pensamiento eclesiástico en los cuatro primeros siglos	50
Capítulo II El hombre como «imagen de Dios» en el pensamiento teológico de san Agustín a partir del <i>de Trinitate</i>		54
1.	Antropología de san Agustín a partir de el <i>De Trinitate</i>	55
1.1	Antecedentes antropológicos de la doctrina del hombre como «imagen de Dios»	55
1.1.1	Principios gnoseológicos y metodológicos.....	55
1.1.2	Principios filosóficos	61
1.1.3	Principios teológicos.....	62
1.1.4	Antecedentes antropológicos	64
1.2	El hombre como «imagen de Dios» en el <i>De Trinitate</i>	72
1.2.1	Contexto del libro (399-420)	73
1.2.2	Contenido del libro	73
2.	Exposición sistemática del hombre como «imagen de Dios» en san Agustín: el alma como «imagen de Dios» en Agustín	84
2.1	Hombre: criatura	84
2.2	Hombre: cuerpo y alma.....	85
2.3	Hombre: imagen y semejanza de Dios.....	85

2.3.1	Imagen de Dios	85
2.3.2	Semejanza	86
2.3.3	Hombre: su vocación y escatología: de la región de la desemejanza hacia la región de la semejanza.....	86
Capítulo III El hombre como «imagen de Dios» en el Magisterio posterior a san Agustín		89
1.	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> del Concilio Vaticano II: la antropología cristocéntrica del Concilio Vaticano II	90
1.1	El hombre, objeto central de la reflexión conciliar en <i>Gaudium et spes</i>	90
1.2	Jesucristo: clave, centro y fin del hombre	91
1.3	El hombre, imagen de Dios	94
2.	Juan Pablo II	96
Conclusiones.....		101
Referencias bibliográficas		107

RESUMEN

Recientemente el Concilio Vaticano II ha retomado la visión del hombre como «imagen de Dios», especialmente en su constitución pastoral *Gaudium et spes*. También ha manifestado la necesidad de un renovado interés en el estudio de la antropología en la Iglesia. De entre las grandes mentes que examinaron al ser humano desde la visión teológica en la historia de la teología católica, resalta de modo eminente la figura de san Agustín. El presente trabajo de investigación busca realizar una aproximación al concepto del hombre como «imagen de Dios» en la antropología teológica del Santo de Hipona, a partir de su obra *De Trinitate*.

Palabras claves: hombre, *imago Dei* (imagen de Dios), semejanza, antropología, teología, Agustín, cuerpo, alma, relación, Trinidad, restauración.

ABSTRACT

Recently, the Second Vatican Council has resumed the man's vision as the «image of God», especially in its pastoral constitution *Gaudium et spes*. It has also expressed the need for a renewed interest in the study of anthropology in the Catholic Church. Among the great minds that examined the human being since the theological vision in the history of Catholic theology, the figure of Saint Augustine stands out in an eminent way. This research work seeks to make an approach to the concept of man as «image of God» in the theological anthropology of the Saint of Hippo, based on his work *De Trinitate*.

Keywords: man, *imago Dei* (image of God), likeness, anthropology, theology, Augustine, body, soul, relationship, Trinity, restoration.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la humanidad, el hombre ha sido una incógnita para sí mismo. En todas las culturas, religiones y civilizaciones, se repiten siempre las mismas preguntas: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, ¿cuál es el sentido último de mi vida? Como una de las grandes religiones del mundo, el cristianismo no es ajeno a estas cuestiones. En su reflexión teológica, también ha tratado de dar respuesta a ellas.

En la historia de la teología, han existido diversos enfoques desde los que se ha iluminado la concepción del hombre y de su relación con Dios. Pero, recientemente el Concilio Vaticano II ha retomado la visión del hombre como «imagen de Dios», especialmente en su constitución pastoral *Gaudium et spes* (Comisión Teológica Internacional, 2004). También ha manifestado la necesidad de un renovado interés en el estudio de la antropología en la Iglesia.

De entre las grandes mentes que examinaron al ser humano desde la visión teológica en la historia de la teología católica, resalta de modo eminente la figura de san Agustín. Él, al igual que los Padres que lo precedieron, adoptó la visión del hombre como «imagen de Dios», heredada del libro del Génesis.

El objetivo de la presente investigación es poder descubrir determinar la vigencia de la visión agustiniana del hombre como «imagen de Dios» para la teología actual, o qué dimensión es más resaltante de este concepto.

En el primer capítulo, se tratará de examinar las fuentes bíblicas que fundamentan la visión del hombre como «imagen de Dios», buscando descubrir los principales lineamientos que guían esta perspectiva. También se pasará revisión a la doctrina de los santos Padres que precedieron a Agustín, y de cuyo pensamiento él mismo bebió.

En el segundo capítulo, se estudiará a fondo la doctrina antropológica de san Agustín, desde la visión del hombre como «imagen de Dios», para descubrir las principales enseñanzas, buscando nuevas luces para el hombre de todos los tiempos, también de hoy.

En el tercer capítulo, se verá la evolución de este concepto y su recepción en el Magisterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II y en la figura del papa Juan Pablo II.

CAPÍTULO I

EL HOMBRE COMO «IMAGEN DE DIOS» EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LA TRADICIÓN ANTERIOR A SAN AGUSTÍN

Antes de iniciar con el estudio de la doctrina antropológica agustiniana del hombre como «imagen de Dios», siguiendo el método sistemático, se verán las fuentes bíblicas y de la Tradición anterior a san Agustín. Ambas han precedido al doctor hiponense, de ellas e inspiran su enseñanza teológica a lo largo de su vida.

Por ende, parece pertinente dividir el presente capítulo en dos grandes apartados: Sagradas Escrituras y la Tradición anterior a Agustín. La revelación bíblica muestra que el comienzo del hombre está determinado decisivamente por un aspecto sobrenatural (Seibel, 1992): por la decisión de Dios de crearlo, y por su intervención directa en la creación del mismo. Por otro lado, los Padres que antecedieron a Agustín le prestarán los elementos que le permitirán desarrollar su doctrina sobre el hombre: su origen, su ser y su destino.

1. Sagradas Escrituras

1.1 En el Antiguo Testamento: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra» (Gn 1,26).

A pesar de que sea mencionada pocas veces en la Sagrada Escritura, la doctrina del hombre como «imagen de Dios» es el núcleo de la antropología del Antiguo Testamento. Entre estas menciones, se encuentran las referencias que encontramos a ella en el libro del Génesis. Incluso en él, solamente se menciona expresa y propiamente en los primeros capítulos del relato sacerdotal (Gn 1, 26ss; 5, 1-3; 9, 6).

Para nuestro estudio, se tomará el relato sacerdotal de la creación del cosmos, de la que se toma como base fundamental la afirmación en la que Dios crea al hombre a imagen y semejanza (Gn 1, 1 - 2, 4a). Sin embargo, aparte de analizar este relato, se verá cómo la narración sacerdotal se complementa con el relato yahvista del Génesis (Gn 2, 4b-25); y,

finalmente, cómo se ha interpretado este texto en el resto de la literatura veterotestamentaria que alude a él.

1.1.1 Génesis

El libro del Génesis presenta las narraciones israelitas de la creación del cosmos y del hombre. Los exégetas han hecho notar que existen dos relatos de la creación, uno puesto a continuación del otro; y en ambos figura el tema del hombre con diferentes acentos. Por ende, la reflexión debe distinguirlos y trabajarlos por separado. El primer relato que se encuentra pertenece a la denominada tradición sacerdotal (P); y el subsiguiente, a la tradición yahvista (J).

1.1.1.1 Relato sacerdotal de la creación (Gn 1, 1 - 2, 4a)

El relato sacerdotal de la creación es una cosmogonía en todo el sentido de la palabra. Félix García López (2014) hace notar que el Génesis, siguiendo los mitos cosmogónicos de las culturas circundantes a él, narra juntos el origen del mundo y el origen del ser humano; y, además, los seres humanos aparecen en la tierra no por casualidad, sino por voluntad divina. Concretamente, del hombre se afirma en el relato sacerdotal de la creación en el libro del Génesis, que este es creado como imagen de Dios y semejante a él: Dios crea al ser humano como imagen o copia suya semejante a él (Gn 1,26ss).

La investigación crítica ha hecho ver que el tema del hombre como imagen de Dios (imagen de la divinidad) puede encontrarse también en las tradiciones míticas de Oriente antiguo. En la literatura del entorno mesopotámico y egipcio de Israel, algunos hombres - especialmente, los reyes- son presentados como «imagen de Dios». Esta designación les concedía el derecho de gobernar y dominar sobre sus reinos o imperios: ellos eran los gobernantes, porque eran procedentes de Dios, una imagen de Dios en la tierra (Sattler & Schneider, 1996) (Comisión Teológica Internacional, 2004).

Se ve que el hombre como «imagen de Dios» enlaza con ideas de los pueblos circundantes al ambiente israelita. Sin embargo, existen elementos que hacen de la designación bíblica algo distinto y nuevo. Se afirma que «imagen de Dios» es cada ser humano, y ya no

únicamente los reyes o gobernantes; y, por otro lado, el ser «imagen de Dios» se vincula a la creación de los hombres (Sattler & Schneider, 1996). Por lo que la obra creadora del hombre está unida inseparablemente al concepto de «imagen de Dios».

Al prestar atención al contenido del relato, salta a la vista, en primer lugar, que la creación es realizada en una serie de etapas: siete días. Se presenta la creación como procedente de un plan divino y en una escala ascendente de dignidad. Como coronación de la creación, aparece el hombre (*'adam*) (Biblia de Jerusalén, 2017):

«Dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra; que manden en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra.” Creo, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó» (Gn 1,26-27).

Según von Rad (1993), este orden ascendente de dignidad procede de la relación de las cosas creadas con el Creador. En esta relación existe una múltiple gradación.

Antes del primer día, como algo ya preexistente, se encuentra el caos informe, acuoso, tenebroso y abismal. Este versículo (v. 2) tiene una función teológica particularmente importante: el caos es presentado como la amenaza por excelencia de la creación. El caos

«es, en efecto, una de las experiencias primordiales del hombre y la piedra de toque de todas las afirmaciones de la fe en la creación: Dios sacó el mundo de lo informe y lo mantiene sin cesar sobre su propio abismo.» (von Rad, 1993, pág. 193)

Von Rad hace notar también que las plantas, al brotar de la tierra – a la cual dio el encargo de colaborar en la creación–, tienen una relación muy indirecta con Dios. Lo mismo ocurren con las bestias del campo, pero estas reciben una bendición especial que les da fecundidad para reproducirse.

«Sin embargo, en la cima de esta pirámide y en una relación totalmente inmediata con Dios se encuentra el hombre; más aún, el mundo, que había sido creado para el

hombre, alcanza en él su inmediatez más absoluta con Dios. No lo creó tampoco, como a las otras criaturas, mediante su palabra; Dios tomó en este caso una decisión particular y solemne en el profundo de su corazón. Pero sobre todo, el creador buscó el modelo para esta, su última obra, en el mundo celeste. No existe otra criatura como el hombre en el cual todo se refiera de una manera tan inmediata a su Dios.» (von Rad, 1993, pág. 193).

También, la situación especial de superioridad del hombre con respecto al resto de lo creado, se deja ver en que, antes de la creación del ser humano, el veredicto de Dios sobre la creación se expresa del siguiente modo: «[...] y vio Dios que estaba bien» (Gn 1,10.12.18.21.25). Sin embargo, después de la aparición del ser humano en el cosmos, Dios cambia súbitamente sus palabras: «Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien.» (Gn 1,31)

Además, se encuentra expresada la condición especial del hombre con respecto al resto de la creación en el Sal 8:

«Apenas inferior a un dios lo hiciste,
coronándolo de gloria y esplendor;
señor lo hiciste de las obras de tus manos,
todo lo pusiste bajo sus pies.» (Sal 8, 6-7)

¿Qué es lo que le da al hombre esa condición de superioridad de la que no goza ningún otro ser creado? Lo especial se encuentra en la frase: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra». Incluso la bendición y el mandato de ser fecundos son dados a los animales; pero de ellos no se ha dicho que sean imagen y semejanza de Dios. De aquí surge la pregunta: ¿qué entiende el escritor sagrado por «imagen de Dios»? ¿en qué sentido es todo ser humano imagen de Dios?

Los exegetas coinciden en que la imagen y semejanza del hombre con Dios se encuentra en los siguientes puntos:

1) Dominio sobre el mundo

Para muchos exegetas –entre ellos von Rad (1993) y Wolff (1997)–, la imagen de Dios en el hombre se realiza en la capacidad que tiene el hombre de dominar sobre el resto de la creación. Una autoridad que le es propia al mismo Dios: «[...] que manden en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra» (Gn 1,26b). El mismo mandato aparece en la fórmula de bendición contigua: «[...] hinchen la tierra y sométanla; manden en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptan sobre la tierra.» (Gn 1,28)

El contexto de este fragmento deja claro que este mandato es dado a todo el género humano, por el uso del colectivo *'adam*, y por el número en plural del verbo «mandar»: «manden». Esta es una tarea de todos los seres humanos. Todos los humanos están siendo llamados a ejercer dominio y participar del proyecto que Dios da al hombre. Así todo hombre se convierte en vicario de Dios, porque ejerce poder en representación del Creador, único Señor de la creación.

Esta perspectiva empata con el paralelo que encontramos en los pueblos que rodeaban a Israel. Las estatuas –o imágenes– del rey se encontraban en las ciudades donde él no podía encontrarse para representar su presencia y su autoridad en aquel lugar. El hombre haría la misma función como «imagen de Dios»: hacerlo presente en la tierra y ejercer el poder que solo procede de Dios en su nombre.

2) Relación con el Creador

Para otros autores, como Ladaria (1993), no hay que centrarse en qué aspecto particular del hombre lo asemeja con Dios, sino que es necesario prestar atención esta semejanza debe estar referida a todo el hombre, en todas sus dimensiones. Por otro lado, dado que la condición especial del hombre frente al resto de la creación es resultado de la acción de Dios, la pregunta que debe guiar la interpretación es para qué Dios crea de este modo, es decir: ¿qué pretende Dios al crear al hombre así, como «imagen» suya?

La respuesta que se da es que Dios lo ha hecho de este modo porque el hombre –y todo el hombre– ha sido creado *para* existir en relación con Dios; en esto consiste su condición de «imagen».

Para sustentar esta postura, refieren otros pasajes de la Escritura como Sal 8, el cual presenta al hombre como cuasipartícipe de la condición divina y dominador de la creación.

Por lo tanto, la imagen se ve en conexión con la capacidad del hombre de relacionarse con Dios, con su capacidad de ser propiamente un «tú» ante Dios, y al cual este último puede dirigirse y entablar un diálogo, dirigirle su palabra, darle mandatos y ser un interlocutor con Dios. En esta capacidad de relación, surge una dignidad que hace de la vida humana algo que tiene que cuidarse.

1.1.1.2 Relato yahvista de la creación (Gn 2,4b - 2,25)

El relato de la tradición yahvista tiene notables diferencias del de la tradición sacerdotal. Según su género literario es un relato popular con elementos extraídos de fuentes extrabíblicas (Maly, 1986): la imagen del jardín paradisíaco en el Oriente en los poemas sumerios, el árbol de la vida presente en los mitos babilónicos como símbolo de vida larga o inmortalidad (García López, 2014).

A pesar de estos elementos repetitivos, la narración es de originalidad incuestionable. En el conjunto de la narración yahvista, se ha tomado la parte correspondiente al relato de creación, que precede al de la caída (Gn 3, 1-24). En ella, se tiene como protagonistas a Dios y a la primera pareja humana. El marco que se menciona es que la tierra era infértil o estéril. Maly comenta que «para P, el caos de las aguas primordiales será sustituido por un cosmos organizado; para J, el caos de la esterilidad sería sustituido por un jardín fecundo.» (1986, pág. 71)

En este escenario, aparece la actividad divina que tiene como centro de interés y primer objetivo al ser humano (Maly, 1986). De la creación de este se menciona: «Entonces Yahvé Dios modeló hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente» (Gn 2, 7).

Entre el vocablo hebreo para «hombre» (*'adam*) como «polvo del suelo» o «arcilla» (*'adamah*), existe una similitud evidente. La asonancia entre *'adam* y *'adamah* denota la vinculación entre el hombre y el suelo del que procede y al que volverá (Gn 3,19). Pero el hombre únicamente viene a ser un ser viviente cuando Yahvé Elohim insufla en esta arcilla «aliento de vida». Mediante esta expresión, se refuerzan los vínculos entre el hombre y Dios (García López, 2014). Por lo tanto, si bien el hombre procede del polvo del suelo, a la vez es distinto de él por que ha recibido en sus mismas narices el aliento de vida del propio Dios. A diferencia de la narración sacerdotal, en el relato yahvista se ve una acción directa del mismo Dios, quien moldea e insufla su aliento en el hombre.

A continuación, Dios plantó un jardín¹ en Edén², donde colocó al hombre. Del suelo de este jardín, Dios hace brotar los árboles (de entre los que destacan el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal) y, al ver la soledad del hombre y pensar para sí mismo que no es bueno que el hombre esté solo, decide modelar del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo, los cuales llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba (Gn 2,18-19).

De estos versículos, tres elementos son resaltantes. En primer lugar, tanto el hombre como los animales han sido formados y modelados del suelo por Dios. No obstante, solo al hombre le es soplado en sus narices aliento de vida. Además, el hombre no encuentra entre los animales que Dios le presenta una «ayuda adecuada» que pueda anular la soledad en la que se encontraba el varón y de la que Dios se ha percatado (Gn 2,18)³. Esto parece indicar que los animales no poseen una naturaleza proporcionada al propio hombre. Solo la mujer, creada a partir de la costilla del propio varón, será capaz de colmar esta necesidad. Finalmente, el hombre aparece como capaz de dar nombre a los animales, como signo de dominio. El dar nombre a las cosas es algo propio de la divinidad. Pero el relato nos lo presenta como una tarea también humana y querida por Dios.

¹ En la literatura mesopotámica, el jardín es símbolo de las bendiciones divinas (Maly, 1986).

² El vocablo «Edén» es una palabra tomada del acádico y que significa «estepa». Pero en la Biblia, aparece como un lugar geográfico. Quizás, como plantean algunos exégetas el autor se proponía que sus lectores lo refirieran también a una palabra hebrea semejante: *'eden*, que significa placer (Ladaria, Introducción a la antropología teológica, 1993) (García López, 2014).

³ Innumerables autores se han basado en este pasaje para presentar al hombre como ser social por naturaleza.

Habiendo puesto de relieve estos aspectos, es visible que el hombre también es presentado como un ser superior al resto de la creación, sin posibilidad de tener parangón alguno con otro ser creado; y también un ser vinculado especialmente a Dios, con quien comparte el aliento de vida.

Cuando se afirma «vinculado», se afirma «en relación». Esta capacidad de relación, según la revelación bíblica, es parte constitutiva del ser humano, intuido ya en el mismo concepto de «imagen», en cuanto a que la imagen refiere siempre un modelo; modelo sin el cual la imagen no tendría sentido, porque, ¿de qué cosa se sería imagen entonces? En suma, el hombre no ha sido creado por Dios como un ser aislado, sino que se encuentra en relación con otras personas (de entre ellas, destaca la relación con un *partner* del otro sexo), con Dios, con el mundo y consigo mismo. En esta misma línea, la Comisión Teológica Internacional afirma que: «Según esta noción, el hombre no es un individuo aislado, sino una persona: un ser esencialmente relacional» (Comisión Teológica Internacional, 2004). Y agrega que: «Lejos de significar un actualismo puro que negaría el estatus ontológico permanente, el carácter fundamentalmente relacional de la *imago Dei* constituye la estructura ontológica, es el fundamento para el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad» (Comisión Teológica Internacional, 2004). Términos que también serán importantes al ver el desarrollo de la doctrina del hombre como «imagen de Dios» en la teología contemporánea (capítulo III).

1.1.2 En el resto del Antiguo Testamento

Como se ha visto, el libro del Génesis presenta las nociones esenciales de la doctrina del hombre como «imagen de Dios». Estas aseveraciones serán confirmadas y desarrolladas en el resto de los escritos del Antiguo Testamento, los cuales aportan elementos muy interesantes que pueden continuar iluminando la reflexión. Por ello, aparte del libro del Génesis, se contempla repasar aspectos importantes de los otros libros veterotestamentarios.

1.1.2.1 En el resto del Pentateuco, los libros históricos y proféticos

La palabra «imagen» en el resto del Pentateuco aparece ligado a la prohibición de Dios al hombre de hacer imágenes de Dios. En la alianza en el monte Sinaí, Dios da esta prohibición unida a su deseo que Israel no tenga otros dioses: «No te harás escultura ni

imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ella, los las servirás, pues yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso» (Ex 20,4-5). Entre los pecados más graves que narra el Pentateuco se encuentra el pecado de idolatría (cf. Ex 33, 31), pecado en el incurre inmediatamente Israel y que atrae castigo por parte de Dios sobre los que lo cometieron (cf. Ex 33,35).

En la misma línea se mantienen los libros históricos, para los cuales entre los pecados más graves también se encuentra el de realizar imágenes o ídolos. Sin embargo, hay que hacer la precisión de que esta prohibición se refería no a obras de arte, que sí eran aceptadas en el judaísmo, sino que afectaba sobre todo a la plástica monumental y a las imágenes culturales (Schade, 1973).

Sí resulta abominable para el pueblo de Israel la adoración idolátrica de las imágenes que representan la divinidad. Este tipo de adoración podía incluir presentarle holocaustos (Os 4,13) y libaciones (Jer 7,18); se preparaban mesas en su honor (Is 65,11; Bar 6,26); se besaba y acariciaba a los ídolos (Os 13,2; 1 Re 19,18); se les tendían las manos (Sal 44,21); se los llevaba en procesión (Is 46,7; Jer 10,5); los fieles se arrodillaban y se prosternaban ante ellos (1 Re 19,18) (Monloubou, 1993).

Particularmente interesante resulta la finalidad con la que parece ser existía tal prohibición: «El fin de la ley era mantener el carácter de imagen de las realidades primeras de la creación: hombre y cielo (en contraposición a la realidad secundaria de la obra de arte)» (Schade, 1973, pág. 849)

Siguiendo a la ley dada en el Pentateuco, Israel interpreta la idolatría como una traición a la alianza. Este pueblo interpreta su historia siguiendo la doctrina de la retribución: cuando el pueblo y sus gobernantes eran fieles a Dios y a la alianza, todo Israel gozaba de bienestar y prosperidad; pero cuando eran infieles –cometiendo idolatría, por ejemplo– eran castigados por Dios con desgracias, incluyendo el terrible destierro en Babilonia.

1.1.2.2 Sapienciales y poéticos

Del conjunto de libros sapienciales y poéticos, el escrito más sobresaliente para el tema que se está abordando, lo constituye el salmo 8. Los versículos 2 y 10 de este, definen el salmo como alabanza a Dios. La pregunta qué es el hombre, enmarcada en la alabanza, es la sustancia del salmo.

Es una pregunta de estupor. El hombre es a la vez la pregunta y el que pregunta. El hombre es el único animal capaz de preguntar. El salmo saca a escena un ser anónimo para que pronuncie la gran pregunta y, así, represente a la humanidad.

La pregunta es provocada por una contemplación, porque el hombre conoce primero lo externo antes de volverse sobre sí. No es simple mirada, sino contemplación. En este caso es una contemplación nocturna, como si la noche provocara y cubriera la mirada silenciosa.

En la bella obra, el hombre contempla al artesano. Artesano minucioso, cariñoso, que no solo trabaja con las manos, sino con los dedos.

El orante contempla admirado la serenidad nocturna, se deja envolver e inundar de una calma misteriosa. De repente, la mirada lo desasosiega; se siente inundado de estupor: en ese cosmos que no es caos, creado y mantenido por Dios, ¿qué es el hombre?

Quizá la pregunta contiene oblicuamente una respuesta. No es que el hombre sea grande e importante, y que por ello ocupe la atención de Dios, sino que Dios se ocupa del hombre, y por eso es importante. El hombre es el ser del que Dios se ocupa. Es verdad que Dios se ocupa de todos, pero del hombre de una manera distinta: «Tú socorres a hombres y animales...», pero «los humanos se acogen a la sombra de tus alas» (Sal 36,7-8). Dios aparece como el que hace interlocutores suyos a los hombres. El hombre es el ser del que Dios se ocupa.

Un modo de ocuparse de él es haciéndolo administrador (representante de Dios, quien es rey) suyo en la tierra. Después del acordarse y ocuparse, sucede un rito de entronización en cuatro fases. La primera define el rango, no aumentando, sino disminuyendo: «lo has hecho poco menos que dios». Son las divinidades las que permiten calcular la dimensión del hombre. En la segunda, aparece el rito de coronación: «de gloria y esplendor lo has

coronado». Son dos atributos que se suelen aplicar a Dios, y algunas veces al rey, e incluso al hombre. Dios le ha impuesto una corona de dignidad y prestigio. La tercera presenta la entrega del mando: «Le has dado el mando sobre las obras de tus manos, todo lo has sometido bajo sus pies». Por eso, el hombre es un ser cósmico que tiene que vivir en relación con las criaturas. Todo lo creado es para el hombre, el cual tiene que señorearlo. Finalmente, en la cuarta, aparece el gesto de dominio. Esta última parte del rito es colocar el escabel donde se apoyan los pies en gesto de dominio. Simbólicamente el hombre apoya los pies encima de «ovejas y bueyes en masa, las bestias del campo, las aves del cielo, los peces del mar que surcan las sendas del mar». Los animales aparecen divididos en ganado menor y ganado mayor; domésticos y salvajes; de tierra, de cielo y de mar. El hombre no señorea y administra lo suyo, sino que administra la obra de las manos de Dios. No debe portarse como déspota ni señor absoluto; es solo «virrey», administrador en representación del rey.

1.1.3 Conclusión

La revisión de los versículos principales referidos al hombre como «imagen de Dios», ha llevado a descubrir que, independientemente de las respuestas dadas por los exégetas a la cuestión de dónde reside en el hombre su aspecto de imagen de Dios, lo que parece claro es que el ser imagen de Dios es algo que constituye específica al ser humano y lo define como tal. Por esta determinación dada por Dios, el hombre se coloca en relación efectiva con Dios. Si bien el hombre es criatura, es también una criatura capaz de relacionarse con el Creador y, más aún, quien participa de la esfera divina porque así Dios lo ha querido. Porque le es dado participar de lo divino, el hombre tiene la capacidad de realizar obras que le competirían únicamente a Dios: dominar sobre la creación, dar nombre a las criaturas, ser inmortal. Además, el hombre también se encuentra en relación esencial con otras personas, con el mundo y consigo mismo. El hombre es un ser esencialmente relacional.

1.2 En el Nuevo Testamento: Jesús como imagen de Dios y nuevo Adán, y el hombre como imagen de Cristo

En el Nuevo Testamento, son, sobre todo, los escritos paulinos los que reasumen el tema de la «imagen de Dios» de Gn 1,26ss, leyéndolo a la luz de la revelación de Jesucristo. La doctrina judía del hombre como «imagen de Dios» recibe en los escritos paulinas una

interpretación cristológica: Jesucristo es la imagen perfecta del Dios invisible (cf. 2Co 4,4; Col 1, 15). Esta perspectiva se verá en el presente apartado de este capítulo.

1.2.1 En los Evangelios

No se puede dejar de lado otro filón de la doctrina veterotestamentaria del libro del Génesis. Como se ha visto, en este libro el hombre al ser presentado como imagen y semejanza de Dios, es vinculado directamente a la manera de dominar de Dios, haciendo las veces de virrey en la tierra. El hombre es llamado a ejercer dominio como Dios. Teniendo en cuenta el posterior desarrollo de la idea de Dios como rey de Israel, es lógico suponer en palabras de los escritores del Antiguo Testamento, podría afirmarse que el hombre, como vicario de Dios en la tierra y llamado a ejercer dominio sobre la creación como él, está llamado también a ser rey como Dios es rey de la creación. No obstante, a lo largo de la historia de la Israel, muchos personajes fallaron en esta misión de ser rey como Dios es rey, pasando él mismo a prometer un rey mesiánico que ejercería dominio como Dios mismo lo haría. Los evangelistas vieron en Jesús a aquel rey mesiánico que traía a la tierra la soberanía de Dios mismo, ejerciéndola y trayendo el reino de Dios a la historia.

En los cuatro evangelios (los sinópticos y el evangelio de Juan), Jesús se presenta como el rey mesiánico que viene a traer el reino de Dios. En el misterio de la Encarnación, Dios se une a la humanidad en la persona de Jesucristo. Él muestra al hombre cómo luce ejercer dominio como humano. La imagen de gobierno que trae Jesús según el reino de Dios es un gobierno de servicio y que busca lo mejor para los demás. Jesús se pone debajo de ellos y ama no solo a sus amigos, sino también a sus enemigos. Él no realiza una forma común de gobernar como someter a los demás hombres bajo su poder y, con frecuencia, oprimen a sus súbditos. Jesús se presenta como el servidor más grande que se hace esclavo de todos; porque «tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate de muchos» (Mc 11,45). Estas es su manera particular de gobernar y reinar (cf. Mc 10,42; y par. Mt 20,24-28; Lc 22,24-27; también Jn 13,12-16)

Aquí sale a la luz otra relación, el servicio de Jesús –su forma específica de gobernar a imagen de Dios– se encuentra en estrecha relación con «dar la vida como rescate de muchos», como se ha mencionado anteriormente. Jesús confronta las consecuencias de toda

la maldad y la muerte que el hombre ha creado por su mala manera de ejercer dominio. Él lo aguanta y permite que lo maten. Esta es la razón por la que Juan incluye el relato del lavatorio de pies en el marco de la cena pascual última de Jesús con sus discípulos. El servicio que ejerce Jesús es un servicio de amor hasta el extremo, hasta las últimas consecuencias y hasta el último momento de su existencia que le lleva a dar su propia vida en la cruz.

Con este panorama general, es posible entender que, cuando los escritores del Nuevo Testamento – entre ellos, los evangelistas – presentan la figura de Jesús y su victoria en la resurrección, ellos ven un nuevo futuro abriéndose para toda la humanidad. Jesús es una nueva manera de ser humano. Esta es la razón por la que Pablo hablará de él como la «imagen de Dios» perfecta o un «nuevo humano».

1.2.2 Cartas paulinas: hombre viejo-nuevo y hombre exterior-interior. Cristo, imagen de Dios

Pablo era un fariseo converso al cristianismo a partir de un encuentro personal con Jesús. Él mismo se confiesa fariseo en lo que respecta a la ley, por lo que, como buen conocedor de la Ley, es obvio que la perspectiva del Génesis del hombre como «imagen de Dios» no le resulta extraña. Sin embargo, a partir de su conversión, el punto de a partir del cual interpreta la Escritura, solo será Cristo. Por ello, «el concepto clave, en torno al cual debe organizarse toda la teología de Pablo, es Cristo. La teología de Pablo es cristocéntrica» (Fitzmyer, 1975, pág. 71).

En Cristo, la visión del hombre como imagen de Dios tomará características nuevas. En el prisma cristológico, los términos «imagen de Dios» adquieren perspectivas cristológicas, soteriológicas y escatológicas. Así «la aportación más original del apóstol al tema de la imagen se localiza en el giro cristocéntrico que le imprime» (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 78). Para los judíos, Adán definía la idea de hombre y de imagen de Dios. Pero Pablo menciona:

«Por un hombre entró el pecado en el mundo y, por el pecado, la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que todos pecaron. Ciertamente, hubo

pecado en el mundo antes de la llegada de la ley, pero el pecado no puede imputarse cuando no hay ley. Con todo, desde Adán hasta Moisés reinó la muerte aun sobre aquellos que no cometieron un pecado semejante al de Adán, el cual es figura (*týpos*) del que había de venir.» (Rm 5,12-19)

El apóstol afirma que Adán no llevó acabo su vocación de ser imagen de Dios, sino que, por el pecado, terminó deformándola. De modo interesante, Pablo menciona que Adán era *týpos* (figura) del que había de venir. Así el relato de la creación remite otra creación distinta. El paradigma ya no es Adán, sino “el que había de venir” es decir Cristo. Cristo lleva a cabo la labor de reformarla y de conformarla según la voluntad de Dios, de ser plena imagen de Dios.

Las frases centrales de la teología paulina se encuentran en los himnos cristológicas mencionados por Pablo en sus cartas. En la carta a los Colosenses, Pablo dice que Cristo es la imagen verdadera de Dios: «Él es imagen de Dios invisible» (Col 1,15). Una afirmación igual aparece en 2 Co 4,4: «El dios de este mundo cegó a estos su entendimiento, para impedir que vean el resplandor del glorioso Evangelio de Cristo, que es imagen de Dios». Cristo, como imagen de Dios, es puesto por Pablo como mediador entre Dios y la creación; y, como hombre perfecto, meta al que la creación – y dentro de ella, el ser humano– tiende.

En la carta a los Colosenses, Pablo también desarrolla su teología del hombre viejo y el hombre nuevo. En Cristo, por el bautismo, los hombres han sido constituidos como hombres nuevos, como nueva creación, así como Cristo es una nueva creación. Así la semejanza divina del hombre es participación en la semejanza divina de Cristo por la gracia y por la fe. El hombre, al seguir a Cristo, participa por el *Pneuma* en la semejanza con Él y, por extrapolación, en la semejanza con Dios (Col 3,9ss).

Además, el pecado es aquello que ha hecho perder al hombre su semejanza originaria (Rom 1,23; 3,23). Pero el hombre vinculado a Cristo recobra su dignidad originaria que había perdido u oscurecido con el pecado. Esto es una nueva creación que consume y supera la primera (2 Co 4,4-6; Ef 4,23ss). Por ello, Cristo es el nuevo Adán. «Porque si hemos sido injertados en él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos por una resurrección semejante a la suya» (Rom 6,5). El primer Adán, con quien se comparte el

pecado, pasa a un segundo plano con Cristo, con quien el hombre llega a compartir la vida divina y en quien se restituye la semejanza originaria que el hombre tenía con Dios.

«Por tanto, la *imago* es, en último término, un sinónimo de los demás conceptos del Nuevo Testamento para expresar la gracia, y se halla en la misma tensión de todos ellos entre la realidad presente y la consumación escatológica todavía por llegar» (Rom 8,29; 2 Co 3,18; Col 3,19; 1 Co 15,49) (Seibel, 1992).

Esta gracia santificante nos va confiriendo procesualmente el Espíritu de vida dado por el Padre en Cristo Jesús para que el cristiano sea conformado a ya no a imagen de Dios, sino a imagen de Cristo. «A partir de aquí, el destino del hombre ya no es ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. O mejor, el único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo, que es “imagen de Dios”» (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 79) (2 Co 3,18).

En Col 3,10, se subraya nuevamente este carácter procesual de la participación de la *imagen-gloria* del Señor: «[revístanse del hombre nuevo, que se va renovando... según la imagen de su Creador]». Aquí hay una dimensión importante a resaltar: «[la] imagen de Dios en el hombre no es, por tanto, una magnitud estática, dada de una vez por todas; es más bien una realidad dinámica, cuya acuñación paulatina va teniendo lugar en la relación interpersonal del cristiano con Cristo» (Ruiz de la Peña, 1988, pág. 79).

Esta relación interpersonal del cristiano con Cristo es lo que va realizando la unión del primero con el último. Esta relación se inicia con la escucha del *kerygma* y su acogida obediente (Rom 10,7; 1,5; 16,26; 1 Tes 2,13). Así se da comienzo a la experiencia de fe que es «[para] Pablo, la experiencia por la que el hombre hace suyos los efectos del acontecimiento Cristo» (Fitzmyer, 1975, pág. 169). Esta fe se expresa en el bautismo, que incorpora a Cristo y a su cuerpo que es la Iglesia, pasando a ser miembros de su cuerpo.

Esta injertación o unión sacramental (y real) con Cristo es lo que va configurando al hombre con Jesús y lo que lo va haciendo imagen de él. Jesús comunica su vida y su Espíritu para hacer al hombre semejante a Dios. De este modo se realiza el plan originario de Dios para el ser humano: «recapitular en Cristo todas las cosas» (Ef 1,10).

1.2.3 Conclusión

Pablo sitúa el tema de la semejanza divina en el contexto del pecado y de la redención. Él entiende que por el pecado se ha perdido la semejanza originaria (de los orígenes paradisiacos). Al darle esta connotación, va más allá del sentido inmediato de las palabras de Gn 1,26s, dándole un nuevo sentido. Esto se ha visto en el primer apartado del presente capítulo al analizar la narración sacerdotal de la creación en el libro del Génesis. Para el Génesis esa semejanza se conserva también después del pecado (Gn 5,3; 9,6).

1.3 Reflexión sistemática

«Imagen de Dios» es un término que en la Sagrada Escritura expresa la esencia misma de la naturaleza humana. El hombre es creado, en primer lugar, por decisión de Dios mismo. No procede del azar o del destino. Es fruto de un acto libre y amoroso de Dios. Además, al crear al hombre, Dios lo hace de una manera peculiar y distinta al del resto de la creación. El relato sacerdotal del Génesis lo expresa como: «imagen de Dios». Esta expresión indica que el hombre es, aunque distinto de Dios porque es creado por su palabra (Gn 1,26) y del polvo del suelo (Gn 2,7), partícipe e invitado a continuar participando de la vida divina. Con Dios el hombre comparte el don de dar nombre a los animales y ejercer poder sobre ellos como soberano y vicario del poder de Dios. Con Dios también comparte la inmortalidad a la que fue destinado (Sab 1,13; 3,4).

No obstante, por el pecado el hombre oscureció algo de esta imagen, queriendo imponerse como soberano frente a otras imágenes de Dios, frente a otros seres humanos. Cristo, «imagen de Dios» es quien restablece esta semejanza divina y muestra en qué consiste la misma al hombre, para que todo el que decida seguirlo pueda, en el Espíritu, ser constituido como nueva creación, revestirse del hombre nuevo y participar junto con Cristo de ser hijos de Dios.

En estas mismas coordenadas de creación y redención, se situará san Agustín al reflexionar sobre el hombre como «imagen de Dios» y que se reflexionará en el siguiente capítulo. Unas coordenadas que tienen su centro en la persona de Jesucristo: nueva y perfecta

imagen de Dios que realiza la redención de Adán y de todos sus descendientes. Él mismo es el nuevo Adán.

2. «Imagen de Dios» en los Padres anteriores a san Agustín

En este apartado, se recorrerá los aspectos más importantes del pensamiento antropológico de los Padres que precedieron a Agustín, con el fin de ver los elementos que influyeron en su pensamiento. Así también, dará una visión más amplia de la terminología «imagen de Dios» antes que él. En primer lugar, se estudiarán los Padres apostólicos, rescatando, de entre ellos, la antropología que se encuentra en Clemente Romano, San Ignacio de Antioquía. Después, se revisará los Padres apologistas griegos; de entre todos ellos, se ha seleccionado a san Justino, mártir; y se terminará con el estudio de la antropología de san Ireneo de Lyon y de Tertuliano. A continuación, se realizará una revisión de la teología africana prenicena, tomando como referencia a Tertuliano; siguiendo, finalmente, con la antropología de Orígenes hasta llegar a san Ambrosio de Milán.

2.1 Los Padres apostólicos

2.1.1 Clemente Romano

En la Primera Carta de Clemente a los Corintios, aparecen los aspectos esenciales de una antropología cristiana: la creación del ser humano por Dios; sus dimensiones corpóreo y espiritual; la primacía del ser humano por encima del resto de las creaturas; y la vocación del hombre a la inmortalidad divina (García Grimaldos, 2005). El siguiente párrafo lo ilustra:

«Finalmente, con sus sacras e intachables manos, plasmó al hombre, la criatura más excelente y grande por su inteligencia, imprimiéndole el cuño de su propia imagen.

Efectivamente, Dios mismo habla de esta manera: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra. E hizo Dios al hombre, varón y hembra los hizo» (1 Clem. 33,4-5).*

La imagen del hombre que presenta esta carta es la de un ser complejo, constituido por cuerpo y alma el cual ha sido plasmado por Dios, «con sus sacras e intachables manos». En el hecho de que Dios mismo haya moldeado al hombre con sus manos, y en que es puesto

como paradigma de la relación que existe entre los cristianos, una valoración positiva del cuerpo (García Grimaldos, 2005). La imagen de Dios queda impresa en el hombre al dársele la inteligencia, la cual, hace al hombre la «la criatura más excelente y grande».

Por su parentesco con la tierra, de la cual ha sido formado, el hombre sigue siendo un ser débil. Sin embargo, Clemente invita a recapacitar

«de qué materia fuimos formados, qué tales éramos antes de entrar en este mundo, de qué sepulcro y tinieblas nos sacó Dios, que nos plasmó y crio para introducirnos en su mundo, en el que de antemano, antes de que naciéramos, nos tenía preparados para sus beneficios» (1 Clem. 38, 3-4).

Con beneficios, Clemente hace referencia a la vida inmortal propia de Dios. Entonces, el hombre es un ser llamado a la comunión con la vida inmortal de Dios. Ella no es posible ser alcanzada por los méritos propios del hombre, sino que es dada gracias a Jesucristo, camino de salvación. «Así pues, para 1 Clemente, el hombre es, ante todo, la criatura destinada, en la totalidad de su ser corpóreo-espiritual, a compartir la vida inmortal del Creador, de donde resulta la necesidad de la resurrección de los muertos [...]» (García Grimaldos, 2005).

2.1.2 Ignacio de Antioquía

En sus cartas, San Ignacio no proporciona explícitamente una antropología. Sin embargo, es posible deducir de sus escritos una antropología implícita. En ellos, y referidos al hombre, se encuentra los vocablos «carne» y «espíritu», así como sus derivados, con unas connotaciones existenciales, religiosas generales, cristológicas y morales.

En la connotación existencial, Ignacio se percibe a sí mismo como carne y espíritu. La primera se caracteriza por ser frágil, perecedera, transitorio. Este modo de existencia acaba con su muerte. Sin embargo, su existencia como hombre no termina con la desaparición de su carne, sino que se contempla abierto al encuentro con el Señor. Muere Ignacio, pero todo su ser no se acaba, su espíritu aún continúa viviendo. La muerte solo es un parto para ir al encuentro y unión con el Señor. Por lo tanto, Ignacio es a la vez «carne», porque es un ser temporal, pero también es «espíritu», porque su existencia puede perdurar gracias al espíritu.

En sentido religioso, «carne» y «espíritu», vienen a designar dos dimensiones en las que se desenvuelve el ser humano: la primera designa la esfera de lo humano; y la segunda, la esfera de lo divino. No se perciben como elementos constitutivos, sino como dos esferas de una misma existencia humana. Por lo tanto, en Ignacio, hay una mentalidad antropológica unitaria, para la que el hombre uno solo e indivisible. Es el mismo ser humano quien vive moviéndose en dos dimensiones: lo humano y lo divino.

Una aplicación semejante se da en su cristología. «Carne» y «espíritu» vienen a designar tanto la humanidad, como la divinidad de la persona de Cristo, respectivamente .

2.2 Los Padres apologistas griegos

2.2.1 San Justino

Justino era un filósofo platónico convertido al cristianismo. Una vez hecho seguidor de Cristo, lleva a cabo el esfuerzo de armonizar el dualismo antropológico propio de la doctrina platónica con la concepción unitaria del hombre recibida del cristianismo, en la que el cuerpo es indispensable.

La doctrina de la creación recibida de las Sagradas Escrituras resulta fundamental para desacralizar al mundo: este no es divino, sino que ha sido hecho por Dios para el bienestar del hombre. Justino concibe al hombre como animal compuesto de alma y cuerpo en unidad armónica. Es el alma la que vivifica al cuerpo; y el cuerpo es vivificado por el espíritu de vida, una vida que participa de Dios.

La doctrina de la creación también es aplicable al mismo hombre, con lo cual se aleja del platonismo: el alma del hombre no es divina e inmortal, como emanación divina. El hombre pasa a ser también creación de Dios; y, por ende, no es identificable meramente con la sustancia divina. En vez de ello, Justino adopta la filosofía aristotélica que le permite armonizar mejor con el cristianismo: según esta, el hombre es «animal racional». Esto implica que el hombre es cuerpo, hecho por Dios, mediante el Logos. En la muerte, el

hombre deja de existir; su alma pasa a estar de algún modo sujeta a Dios, a la espera de la resurrección de los muertos, donde cuerpo y el alma volverán a unirse y a constituir nuevamente a tal hombre (García Grimaldos, 2005).

2.3 San Ireneo

Para Ireneo, el hombre es creación de Dios, incluida también su corporalidad. Dios ha dejado impresa su imagen en el cuerpo humano: lo más característico del hombre. Este cuerpo es animado por el alma racional, destinado por Dios a la salvación.

Para este padre de la Iglesia, el hombre es imagen de Dios por su cuerpo animado y semejanza de Dios por su alma, que recibe el don del espíritu para todo el hombre (alma y cuerpo), como principio de vida natural y de vida divina. Dios modeló por sí mismo, con sus propias manos (el Verbo y el Espíritu). Por medio del Verbo – imagen primigenia del Padre – tomó el polvo más puro y más fino de la tierra, y formó el cuerpo del hombre en el que imprimió su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, llevara su imagen.

Luego, por medio de su Espíritu, sopló en su rostro un hálito de vida y lo convirtió en un ser viviente, dotado de razón, aunque todavía hombre animal, de forma que el todo del hombre quedara configurado a semejanza de Dios, tanto en el soplo como en la carne plasmada. El hombre es, pues, imagen de Dios por su cuerpo animado y semejanza de Dios por su alma, que recibe el don del espíritu para todo el hombre (alma y cuerpo), como principio de vida natural y vida divina.

La acción del Espíritu de Dios en el hombre fue, pues, doblemente vivificante: primeramente, en el orden de la naturaleza, infundiendo en el cuerpo humano vida racional, a la que corresponde un comportamiento libre, que le otorgaba una cierta semejanza con Dios – quien también es libre –, y lo capacitaba para ser rey de todos los seres del cosmos, incluso de los ángeles. En segundo lugar, en el orden de la gracia, por el don de la participación en la vida divina.

Pues Dios creó al hombre para hacerlo partícipe de sus beneficios por la comunión con Él; por ello cual le infundió su Espíritu que, mezclado con el alma, se uniera a la carne, en la que Dios plasmó su imagen.

«Convenía fuese primero modelado el hombre y, plasmado, acogiese el alma, y así luego recibiese la comunión del Espíritu. Por esto mismo, “el primer Adán fue convertido” por el Señor “en alma viviente; el segundo Adán en Espíritu vivificante” (cf. 1 Co 15,45)» (*Adv. Haer.* V, 12, 2).

Resulta así hombre por la sustancia de la carne vivificada; y hombre viviente por la participación del Espíritu, que le infunde la vida de Dios. En consecuencia, se entiende que la imagen radica en la naturaleza del hombre, como principio de trascendencia, y no puede perderla por el pecado; y la semejanza indica especialmente el nivel sobrenatural, que es don del Espíritu, se pierde por el pecado y se recupera gracias a Cristo.

En esta semejanza divina del hombre, ve Ireneo la causa de la divinización y el principio de su salvación completa. Pues, si le falta al alma, el hombre permanece en una condición animal, abandonado a merced de la carne, «como quien posee en el plasma la imagen, mas no da cabida, mediante el espíritu a la semejanza»; y si le falta a la carne, esta persiste en la muerte y no puede heredar el Reino de Dios.

Ireneo menciona que la obra divina de la creación del hombre «a su imagen y semejanza» (Gn 1,26ss), alcanzó toda su verdad en la encarnación del Hijo de Dios, en la que unió «el Espíritu de Dios Padre» con el cuerpo plasmado por Dios para que el hombre fuera a imagen y semejanza de Dios.

La encarnación puso de manifiesto lo que el pecado había velado y restauró el desperfecto que había ocasionado en la imagen de Dios. Es decir, que, al hacerse carne el Logos de Dios, mostró que la carne humana llevaba impresa su propia imagen desde la creación, pues Él mismo le había servido de modelo; y, al asumirla en la encarnación y unirla con su Espíritu, la hizo partícipe de la semejanza perfecta de Dios – que Él ostenta –, y, por medio de sí, el Verbo visible asemejó al hombre con el Padre invisible.

La obra de la regeneración del a imagen de Dios en el hombre alcanzará su consumación en la gloria, por obra de Jesucristo, el primogénito de entre los muertos, elevado hasta el cielo, en el que los hombres serán introducidos con su verdadero ser, sin pérdida de su sustancia material, de suerte que el plasma del hombre será dotado de la misma forma y cuerpo glorioso que el Hijo.

El hombre espiritual y perfecto, creado a imagen y semejanza de Dios, es el que resulta de la unión del espíritu – mezclado con el alma – al plasma, merced a la efusión del Espíritu. «Hay, a la vez, una doble relación del alma unida al cuerpo y al Espíritu, y del Espíritu unido al alma y, por ella, al cuerpo» (¿?). La oposición entre el hombre espiritual y el hombre carnal, no estriba en que el primero sea un espíritu incorpóreo, sino que, en el hombre espiritual, la sustancia humana (la comunión de alma y carne) asume el Espíritu de Dios, en tanto que el hombre carnal desecha el consejo del Espíritu y sirve a los deleites de la carne. El hombre espiritual viene a ser el hombre piadoso, que mantiene un cuerpo puro y justo, y su alma, en la verdad de la fe en Dios, y el hombre carente del Espíritu de Dios es el hombre animal, opuesto al hombre espiritual.

2.4 Teología africana prenicena

2.4.1 Tertuliano (c. 160 – c. 220)

Tertuliano afirma que la aportación de la carne a la construcción humana es tan decisiva como el alma: subraya que sin la carne ni puede alcanzar este la salvación. Tertuliano proclama la corporeidad del hombre.

Tertuliano entiende la corporeidad como la trama de toda la realidad, la consistencia del ser, o aquello por lo que algo existe. De ahí se eleva a una afirmación universal: «Todo lo que existe es, de alguna manera, cuerpo. No hay nada incorporeal, sino lo que no existe» (*De car. Chr.* 11,3-4).

Tertuliano afirma que la aportación de la carne a la construcción humana es tan decisiva como el alma: subraya que sin la carne ni puede alcanzar este la salvación. Tertuliano proclama la corporeidad del hombre.

Tertuliano entiende la corporeidad como la trama de toda la realidad, la consistencia del ser, o aquello por lo que algo existe. De ahí se eleva a una afirmación universal: «Todo lo que existe es, de alguna manera, cuerpo. No hay nada incorporeal, sino lo que no existe» (*De car. Chr.* 11,3-4).

En lo que se refiere al hombre, Tertuliano define explícitamente el cuerpo humano en los siguientes términos:

«Por cuerpo humano no entiendo otra cosa que todo este hacinamiento de carne, de toda clase de materias, armoniosamente dispuesto en su variedad, que se ve, se toca y, finalmente, puede ser matado por los hombres» (*De res. mort.* 35,3)

Para Tertuliano, el cuerpo humano es la carne animada, originada según la generación humana, o sea, la completa realidad del hombre o sustancia humana, que puede ser designada simplemente con el vocablo «carne».

En cuanto al alma, Tertuliano afirma:

«Establecemos que el alma ha nacido del soplo de Dios y que es inmortal, corpórea, dotada de forma, de sustancia simple, sabia por naturaleza, que se diversifica al transmitirse, dotada de libre albedrío, sujeta a accidentes, mudable por sus cualidades naturales, racional, soberana, adivina, procedente de una cosa» (*De an.* 22,2).

La reflexión de Tertuliano sobre el hombre parece el intento cristiano más profundo de comprensión de la realidad del ser humano, en el que se muestra compatible la dualidad de sus elementos constitutivos (lo cual representa un logro de la común cultura griega de la época) con la unidad del existente humano (aportación de la religión judeo-cristiana), el sujeto llamado por Dios a la salvación.

Se dice dualismo y no tricotomía, pues, se cree que el teólogo norteafricano no atribuye al espíritu la condición de elemento constitutivo del hombre. En cambio, tanto el cuerpo como el alma son considerados por él como verdaderas sustancias, realmente diferenciadas,

aunque no independientes, sino recíprocamente ordenadas En el fragor de la polémica, unas veces pondera tanto la corporalidad humana, que llega a identificar al hombre con su cuerpo, como cuando dice que Adán fue llamado hombre aun antes de haberle sido infundida e alma y que Cristo es considerado hombre por la sustancia de su cuerpo.

Otras veces, sin embargo, no tiene empacho en decir que todo lo que es el hombre es su alma la cual ostenta la primacía ontológica por la que el hombre se hace participe de la forma divina, viniendo a ser imagen de Dios. Por el alma racional, el hombre es no sólo animal, so racional, y adquiere su rango de señor de la creación y de sí mismo, come ser libre e interlocutor de Dios, destinado a la salvación". Afirmaciones tan tajantes y tan poco matizadas nos dejan la sensación de incoherencia y nos producen la perplejidad de no saber si Tertuliano quiere decir Dios creo al hombre al modelar el limo o cuando infundió el alma a la figura de barro para que viviera. Duda que, por otra parte, él mismo disipa con una afirmación igualmente rotunda, al decir que tan hombre es el cuerpo como el alma. Lo cierto es que ambas sustancias se encuentran tan admirablemente mezcladas la una con la otra para formar al hombre, que resulta difícil decir cuál de ellas contiene a cuál alma y cuerpo se caracterizan por tener los mismos rasgos físicos, que el alma adquiere al ser vaciada en el cuerpo, como en un molde. De hecho, el Creador las ha ordenado para la mutua unión, a fin de que ambas constituyan al hombre. Una y otra son producidas y sembradas juntas, sin lapso temporal, en la única semilla de hombre, transcurren la vida íntimamente enlazadas y sólo se separan en la muerte, de forma provisional, hasta la resurrección.

Aun cuando atribuye al alma cierta capacidad para obrar autónomamente y, por tanto, para merecer, sin embargo, ésta tiene su asiento en el cuerpo, y hasta lo que hace ella sola, como es el pensar, se residencia en el centro del cuerpo: el corazón. El alma manda por que el cuerpo obedece, y es señora porque tiene quien le sirva. Y no puede salvarse sino en la carne y por la carne; por eso dirá Tertuliano que la carne es el quicio de la salvación. Los que pretenden salvar al alma sola, tan sólo salvarían a medio hombre. Ahora bien, es al hombre entero a quien Dios llama a la salvación, por lo que se impone la fe en la resurrección de la carne.

Sólo así se hará justicia en el juicio de Dios, en el que los hombres recibirán la sentencia del premio o castigo por lo que merecieron mientras vivían en la carne. Pues la sentencia,

para ser justa, habrá de recaer sobre el mismo sujeto del mérito o demérito, que se constituye necesariamente a partir de un cuerpo y un alma determinados, y no otros.

Desde el punto de vista teológico, el hombre es, para Tertuliano, la criatura preferida de Dios, imagen de su Hijo; un ser compuesto y heterogéneo, pero dotado de unidad, llamado a la vida, mas sujeto a la muerte, a causa del pecado, Ahora bien, la muerte ha sido vencida por Cristo, garantía de la resurrección del hombre, de todo el hombre, que se hará partícipe -también en su carne- de la inmortalidad divina.

Bajo una consideración filosófica, creemos que la unidad según la cual concibe Tertuliano al hombre es una unidad sustancial (según su concepto de sustancia), pues de la unión de las sustancias de un cuerpo humano y un alma humana se origina una nueva realidad, un individuo humano por disposición del Creador, no por ordenación metafísica recíproca de dos coprincipios de ser. Prueba de ello es que considera posible que un ángel asuma verdadera carne humana, o sea, el hombre exterior, sin dejar de ser ángel ni hacerse verdadero hombre. Para tal ángel, la carne humana no pasa de ser un revestimiento accidental. La condición indispensable para ser verdadero hombre es la de haber nacido como descendiente de Adán por generación humana.

Así pues, según nuestro autor, un sujeto puede asumir accidentalmente la carne humana sin constituir un hombre, pero no puede hacer suya la carne de un hombre real, pues le pertenece a él inalienablemente puede asumir el espíritu de un hombre, que no entra en su configuración ontológica, sino que es de Dios, pero no puede tomar el alma de un hombre, que es el fundamento de su personalidad, Por lo tanto, la carne humana sólo contribuye a formar un hombre unida a un alma humana: la carne humana puede obtenerse fuera del nacimiento; el alma, no. Luego el alma es más determinante que la carne en la constitución del ser humano y en la identidad del hombre individual.

La unidad que representa el existente humano es el resultado de la unión de dos verdaderas realidades, que no se diluyen al unirse, sino que se enlazan como con un broche o se entrelazan como en un tejido. Este y no otro es el hombre destinado a la salvación (García Grimaldos, 2005).

2.5 Orígenes (185 - 253)

Para el sabio alejandrino, los hombres preexisten a su vida en la tierra. Forman el grupo de los «inteligentes» que contrajeron deméritos similares para atraerse el castigo medicinal de la encarnación en cuerpos carnales, a fin de hacerse dignos de reintegrarse a su situación original. Hay algunas preguntas sobre la concepción de la vida en la tierra como ría de la contemplación de Dios etapa de purificación, para las que no he encontrado respuestas, como son: ¿es la vida terrestre una oportunidad irrepetible para recuperar el estado original?, pues el nacimiento no señala el comienzo de la existencia: ¿con qué criterios es determinado el orden en que los hombres han de aparecer en la tierra?; ¿dónde se encuentran hasta ese momento y qué hacen?; se van trasvasando los hombres desde el lugar de su preexistencia (cada vez más vacío) al lugar en que esperan su destino eterno?; si el número de los hombres preexistentes es fijo, ¿por qué cada vez es mayor el número de los que pueblan la tierra?

Según el pensamiento de Orígenes, los hombres mantienen la misma esencia en el mundo terrestre que en el celeste. Si, en el mundo celeste, consistían básicamente en el «νοῦς», en el terrestre, el «νοῦς» se llama alma racional. En el mundo preexistente, el «νοῦς» se unía al cuerpo pneumático de forma inmediata, pero, en el mundo terreno, la distancia entre el alma racional y el cuerpo carnal hace necesaria la mediación del alma irracional o animal, que vivifica y mueve al cuerpo, poniéndolo al servicio del alma racional. Como la razón de ser del alma irracional es su función mediadora, su duración está limitada a la vida del cuerpo. Hasta aquí, hemos indicado dos niveles de comprensión del hombre: esencialmente consiste en su «inteligencia», y, según su naturaleza, es alma y cuerpo. En lo primero, se asemeja a Platón; difiere de él en que Orígenes, para armonizar dicha concepción con la fe cristiana en la resurrección de los cuerpos, vincula las almas necesariamente a un cuerpo, aunque de forma accidental.

Pero el hombre fue creado por Dios desde el principio, en su existencia celeste, para un fin que supera su capacidad natural: para vivir contemplando y amando a Dios, es decir, en comunión de vida con Él. De ahí la necesidad de un principio trascendente, el «πνεῦμα», don de Dios por su participación del Espíritu Santo, y principio de la vida divina en el hombre, que, en cierto modo, viene a ser un elemento de la constitución del hombre elevado.

No podemos evitar el asimilarlo a lo que, en teología, se llama la gracia creada. El espíritu ejerce en el hombre un papel de pedagogo, a modo de conciencia que le inspira el bien y le reprocha el mal.

La muerte física pone fin a la presencia del hombre en el mundo: el alma racional se despoja del cuerpo terrestre y del alma irracional, pero no queda absolutamente espiritualizada, sino revestida de su cuerpo, de naturaleza sutil. Sustancialmente, el cuerpo pneumático de la vida preexistente el cuerpo carnal de la vida terrestre es uno mismo. La meta del hombre es alcanzar el estado primitivo de su unión con Dios, lo que sucederá en los santos de forma plena en la resurrección final, cuando el alma, hecha un espíritu con el Espíritu de Dios, transmita las cualidades espirituales a su cuerpo.

No nos queda claro el estado actual del cuerpo de los justos -que ya gozan de la visión beatífica- hasta la resurrección de los cuerpos; ni si los cuerpos que habrán de resucitar al fin del mundo guardarán relación con los cuerpos terrenos que fueron depositados en la sepultura. El recurso a la espera de la resurrección, de los cuerpos de los santos, para ser espiritualizados, cuando ya su alma, necesariamente rodeada de su cuerpo, se encuentra unida espiritualmente con Dios, se nos antoja un artificio para hacer valer el acontecimiento de la resurrección de Cristo.

Al fin del mundo, todas las cosas, de alguna manera, serán restablecidas en su ser original, por cuanto que todos los espíritus retornarán a Dios, que es quien los dio. Pero los hombres justos correrán diversa suerte que los impíos (García Grimaldos, 2005).

2.6 San Ambrosio de Milán (c. 337 – 397)

El discurso antropológico de san Ambrosio es primordialmente espiritual, tomando en consideración al hombre que Dios llama a la salvación y que vive inmerso en situación de pecado.

Éste es un ser complejo, que consta de alma y cuerpo, es decir, una sustancia espiritual, proveniente de Dios, y una sustancia material, el barro de la tierra, de la que Dios formó el cuerpo humano, al que infundió vida por el sople de su espíritu.

Lo más noble del hombre es el alma, por la que se asemeja a Dios y en la que eminentemente consiste. En ella, reside su superioridad respecto a los animales, que le da el señorío sobre la creación y lo constituye en su razón de ser. Por ella, es ciudadano del cielo, arrojado en esta tierra, de la que legítimamente aspira a desterrarse para habitar con el Señor.

El cuerpo no parece sino un compañero necesario del alma en su estancia en el mundo, su habitación e instrumento, comparable a la cápsula que el astronauta necesita para sobrevivir en el espacio. E incluso la relación del cuerpo y el alma resulta inamistosa por causa del pecado, y su salida de él es considerada como un beneficio. No obstante, originalmente cuerpo y alma fueron unidos por el Creador para vivir en armonía; reconciliados por el Salvador, y destinados juntos a la vida eterna.

Hasta aquí, tenemos una antropología dualista que salva la unidad existencial del hombre por la reivindicación de su integridad en cuerpo y alma, según propone la fe en la creación y, sobre todo, en conformidad con el hecho incontestable desde el punto de vista bíblico-teológico, de la resurrección de Cristo. Lo que distorsiona la antropología de Ambrosio, haciéndola parecer una pura psicología es la transposición de la reflexión espiritual a los conceptos antropológicos, equiparando hombre espiritual a «alma» y hombre pecador a «carne». De donde se sigue que el hombre, para alcanzar el cielo, ha de desprenderse de todo lo corpóreo y terreno-con lo que quiere referirse a lo pecaminoso, adhiriéndose a lo divino y celestiales. Según esta perspectiva, el alma es sublimada hasta identificarla con el hombre y el cuerpo, postergado a un estorbo o enemigo. Mas, en su justa apreciación, el hombre constituye de hecho una unión heterogénea del alma y del cuerpo, el cual tendrá cabida en la vida eterna revestido de incorruptibilidad (García Grimaldos, 2005).

2.7 Síntesis de los Padres anteriores a san Agustín: corrientes antropológicas del pensamiento eclesiástico en los cuatro primeros siglos

El estudio realizado de los Padres de la Iglesia ha mostrado que la teología patristica del hombre en cuanto imagen de Dios, se desarrolla entre dos corrientes principalmente: la teología del judaísmo tardío y las teorías platónicas. El concepto de «imagen de Dios» es

fundamental en la doctrina antropológica de los Padres. Ellos encuentran esta concepción del hombre en las Sagradas Escrituras, y tomándola de ellas, la desarrollan incorporándole elementos de las reflexiones filosóficas de su tiempo, pero sin perder la especificidad del cristianismo (Seibel, 1992).

En general, para hacer justicia al pensamiento de los Padres, parece oportuno compartir la opinión dada por la Comisión Teológica Internacional (2004): «La teología patristica y medieval en algunos aspectos se separó algo de la antropología bíblica, y en otros la desarrolló».

La ha desarrollado en cuanto a que la teología patristica de la imagen anteriores a san Agustín concibe el tema de la imagen en relación con los pares prototipo-imagen y modelo-imagen. Esto significa que uno de los polos constituye el referente a partir del cual el otro se configura (y debe configurarse). No obstante, esta relación se da sin perder la distancia entre el modelo y la imitación. Teniendo en cuenta que Dios es el modelo, y el hombre, la imagen, el hombre participa de la naturaleza de Dios; pero, en cuanto criatura, a la vez, se haya fundamentalmente separado de él (Seibel, 1992). Se ha separado en cuanto a que algunos de los Padres, no consideran plenamente la visión bíblica que identifica la imagen con la totalidad del hombre. Ciertos Padres oscilan en afirmar que la imagen de Dios en el hombre se encuentra o bien solamente el alma, o bien el alma y el cuerpo.

Entonces, por un lado, importa el mismo modelo; con respecto a este, la teología patristica se pregunta si es trinitario o cristológico. En conexión con el modelo, se encuentra el sujeto de la semejanza, del cual los Padres oscilan en afirmar, unos solamente el alma, y otros tanto el alma como el cuerpo.

En las respuestas a esas preguntas, se puede distinguir dos direcciones:

1. El *Logos* invisible como prototipo. Esta línea de los Padres, plantea que el hombre ha sido hecho a imagen del *Logos* invisible (antes de la encarnación), imagen del Padre: en cuanto a que es esencialmente igual a Él. El hombre es imagen por el alma, que es igualmente invisible y espiritual. En la encarnación, el prototipo viene a su imagen para restaurar su dignidad originaria. La semejanza se muestra en que el hombre posee las potencias

cognoscitivas para contemplar a Dios y la libertad responsable para asemejarse a Él mediante la virtud. El cuerpo cumple aquí un papel secundaria y marginal. Es un *vestigium* de la imagen, en cuanto que en él se hace visible cierto resplandor del alma. Dentro de este pensamiento se alude con frecuencia a la figura erguida y a la mirada dirigida hacia arriba como signo de su origen divino, siguiendo una idea que se encuentra documentada en otros lugares. A esta dirección pertenece Orígenes, y a partir de él casi todos los Padres griegos y la mayor parte de los Padres latinos.

2. El *Logos* encarnado como prototipo. Para los Padres seguidores de esta línea de pensamiento, Adán fue creado con vistas a Cristo, que había de venir en la carne. Esa es la opinión de Tertuliano y, sobre todo, Ireneo, como se ha visto previamente. Según este último, el cuerpo lleno de Espíritu de Cristo glorificado es el modelo según el cual formaron al hombre las dos «manos» de Dios: el Hijo y el Espíritu. Por tanto, la imagen es sobre todo el cuerpo dotado de espíritu. El cuerpo lo posee el hombre a diferencia de los ángeles. En él se anuncia ya en el paraíso la encarnación del Logos, que es en su humanidad glorificada la realización perfecta de Gn 1,26ss y la meta de toda la historia de la salvación.

La pregunta acerca de la relación entre la imagen (*imago* en latín, *eikon* en griego) y la semejanza (*similitudo* en latín, *homoiosis* en griego) lleva al punto central de la doctrina patrística sobre la semejanza. El fundamento objetivo de esta diferenciación lo constituye la seguridad de que la semejanza implica una orientación dinámica que tiene un progreso interno, un progreso universal histórico-salvífico de Adán a Cristo y un progreso propio de cada persona, que va de la semejanza originaria a la consumación escatológica.

Puesto que en la filosofía platónica desempeña un papel decisivo el concepto de la *homoiosis*. Este término se entiende como el proceso del hombre de irse asemejando a la divinidad. Este vocablo llegó a la reflexión cristiana por la traducción de los LXX de las Sagradas Escrituras. De esta fuente es tomada por los Padres. Los primeros que la sacaron de Gn 1,26 fueron los gnósticos, y en sus disputas con ellos, la adoptaron también los Padres. *Eikon* designa, según eso, el estado inicial en el que creó Dios al hombre; y la *homoiosis*, la consumación y el camino para llegar a ella. Aunque es raro el empleo consecuente de esta terminología, el contenido que quiere expresarse así está presente en toda la patrística y constituye el núcleo de su teología de la imagen.

La semejanza divina no es una propiedad estática del hombre –hecha de una vez para siempre–, sino una orientación (un *thelos*) dinámica hacia la consumación de sí mismo en el «parecido» con el prototipo divino. La imagen tiende a volver a su origen, y este retorno es al mismo tiempo el camino hacia un cumplimiento cada vez más perfecto de esa ley bajo la que se encuentra el hombre desde el comienzo de una evolución ascendente que nos lleva de Adán a Cristo, de la imagen originaria del *Logos* a la «semejanza» divina consumada que no se alcanza sino en la imitación de Cristo, hombre perfecto (Schade, 1973).

«El mismo punto inicial del ser imagen pertenece al ámbito de lo sobrenatural, y el origen contiene en sí ya el germen de la plenitud. El movimiento hacia la semejanza perfecta no es sino el desarrollo del comienzo instituido por Dios» (Seibel, 1992, pág. 628).

CAPÍTULO II

EL HOMBRE COMO «IMAGEN DE DIOS» EN EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE SAN AGUSTÍN A PARTIR DEL *DE TRINITATE*

San Agustín es, sin duda, el más grande de los Padres y uno de los genios más eminentes de la humanidad. Su influencia sobre la posteridad ha sido continua y profunda (Quasten, 1986). Dentro de su amplia doctrina teológica que abarca prácticamente todos los campos de la ciencia teológica (Fundamental, Trinidad, Cristología, Antropología, Eclesiología, Sacramentología, Moral, etc.), la pregunta por el hombre ocupa un lugar central.

Ya en escritos muy tempranos, anticipa que su preocupación central es tanto Dios como el alma del hombre:

«R. – ¿Qué quieres, pues, saber? [...] Resúmelo brevemente.

A. – Quiero conocer a Dios y al alma.

R. – ¿Nada más?

A. Nada más.» (Solil. I, 2, 7)

Para Agustín, el hombre siempre se ha presentado como un enigma y grande milagro: *magnum miraculum*. En sus Confesiones, el santo, en medio de su oración, se pregunta: «¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál naturaleza soy?» (*Conf. X, 17, 26*). «¿Qué es lo que eres para mí? [...] ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo hago te aires contra mí y me amenaces con ingentes miserias?» (*Conf. I, 5, 5*). Admiración, asombro y extrañeza son los sentimientos que pueden intuirse de esta pregunta y otras semejantes que se encuentran a lo largo de su obra.

Basten los siguientes extractos aquí señalados para evidenciar la gran importancia que tiene para Agustín y su obra la pregunta acerca del hombre. En otras palabras, «el segundo epicentro del pensamiento agustiniano es el hombre» (Quasten, 1986, pág. 492), después de Dios mismo.

En el presente capítulo, se verá el pensamiento antropológico de san Agustín desde la perspectiva de la doctrina de *imago Dei*. Se revisará brevemente los principios generales que fundamentan su pensamiento, a continuación, se describirá su doctrina del hombre como «imagen de Dios», recorriendo los escritos más importantes para el presente tema. Como conclusión, se hará un balance de su pensamiento rescatando los elementos que, a juicio del autor, parecen más importantes.

1. Antropología de san Agustín a partir de el *De Trinitate*

1.1 Antecedentes antropológicos de la doctrina del hombre como «imagen de Dios»

1.1.1 Principios gnoseológicos y metodológicos (Reale & Antiseri, 1995) (Quasten, 1986)

1.1.1.1 Conversión

Antes de acoger la fe cristiana en su totalidad, Agustín fue influenciado por sus lecturas neoplatónicas. «Plotino modificó la manera de pensar de Agustín, ofreciéndole nuevas categorías que rompieron los esquemas de su materialismo y su concepción maniquea [...], con lo que todo el universo y el hombre se le aparecieron con una nueva luz» (Reale & Antiseri, 1995, pág. 379).

De Ambrosio, Agustín aprendió y posteriormente acogió la fe cristiana. «[...] la conversión y el acoger la fe de Cristo y de su Iglesia también cambiaron el modo de vivir de Agustín y le abrieron nuevos horizontes en su forma misma de pensar» (Reale & Antiseri, 1995, pág. 379). Con ello, la fe se convierte en algo central en la vida de Agustín y, dentro de su vida, algo central en su mismo pensamiento. «La conversión, junto con la consiguiente conquista de la fe, es por lo tanto el eje en torno al cual gira todo el pensamiento agustiniano y la vía de acceso para su entendimiento pleno» (Reale & Antiseri, 1995, pág. 380).

Por lo tanto, la conversión es lo primero a tener en cuenta como principio de camino de pensamiento agustiniano.

1.1.1.2 Relación entre fe y razón

La conversión lleva a la aceptación o asentimiento de los contenidos de la fe. Sin embargo, esto no significa en modo alguno la eliminación de la razón en el ser humano, sino que la fe ilumina la realidad entera, y es a partir de ella que se ve y se piensa el mundo. Por lo tanto, para Agustín «fe y razón son complementarios» (Reale & Antiseri, 1995, pág. 380); o, como él mismo dijo: «[...] *intellege, ut credas: crede, ut intellegas* (Serm. XLIII, 9). La fe ayuda a comprender la realidad desde una nueva perspectiva, y descubre, bajo esta, nuevos caminos; y, por otra parte, la razón discierne los motivos de asentimiento a la autoridad, porque no se debe creer algo contrario a la razón.

Para Agustín, el verdadero y gran problema no es el cosmos, sino el mismo hombre. No es que el mundo no sea un misterio, sino que más misterio es el hombre para sí mismo. Pero decir que el hombre sea un misterio o problema, no quiere decir que sea el hombre en abstracto, o en su esencia general. El modo como Agustín plantea el problema es desde el «yo», desde el hombre como individuo irrepitible y autónomo, como persona. Es en este último, punto en el que se distingue de los neoplatónicos (Reale & Antiseri, 1995).

Planteadas la situación en el seno de la misma persona, ella puede percibir en sí misma sus tensiones, sus desgarramientos más íntimos de su voluntad, en contraste con la voluntad de Dios. «La problemática religiosa, el enfrentarse la voluntad humana con la voluntad divina, es lo que nos lleva por tanto al descubrimiento del ‘yo’ como persona» (Reale & Antiseri, 1995, pág. 383). Es en el interior del hombre donde se desarrolla el escenario de la investigación del cosmos, del hombre y de Dios.

1.1.1.3 Interioridad (primer principio metodológico)

Este principio Agustín lo descubrió leyendo a los neoplatónicos. También Plotino predica la necesidad para el hombre de apartarse de las cosas exteriores y de retirarse al interior de uno mismo. En su alma, el hombre halla la verdad. Sin embargo, para los neoplatónicos, las cuestiones del alma y de la interioridad lo son del hombre en abstracto, despojando al alma de su individualidad y sin personalidad (Reale & Antiseri, 1995).

La novedad de Agustín radica en que él profundizó en su interioridad guiado por la doctrina de la creación: «Amonestado por aquellos escritos que me intimaban a retornar a mí mismo, penetré en mi intimidad guiado por Ti. Lo puede hacer porque Tú me prestaste apoyo» (*Conf.* VII, 10, 16). Agustín emprende su quehacer filosófico con una invitación al sujeto que filosofa:

«No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón.» (*De vera rel.* XXXIX, 72).

Quien filosofa entra dentro de su propia alma no para detenerse en uno mismo, sino para constatar que en él hay algo que lo trasciende: la verdad. Esta es interior al hombre: más interior que lo más interior del hombre y más superior que lo más superior del hombre (cf. *Conf.* III, 6, 11). A la vez, esta verdad no se deja percibir meramente por los sentidos, sino únicamente por la inteligencia. La verdad, al estar sustraída del mundo mutable de lo material, tiene determinadas notas: objetividad, la necesidad, la universalidad y, por tanto, la irrefutabilidad.

Afirma con acierto E. Gilson:

«Conocerse a sí mismo, como nos invita a llevar a cabo el consejo de Sócrates, consiste según Agustín en conocerse en tanto que imágenes de Dios. En este sentido, nuestro pensamiento es recuerdo de Dios, el conocimiento que se encuentra con Él es inteligencia de Dios y el amor que procede de uno y de otro es amor de Dios. En el hombre, por lo tanto, hay algo más profundo que el hombre mismo. Lo que de su pensamiento permanece oculto (*abditum mentis*) no es más que el secreto inagotable de Dios mismo; al igual que la suya, nuestra vida interior más profunda no es otra cosa que el desplegarse dentro de sí misma del conocimiento que un pensamiento divino posee de sí, y del amor que se dirige hacia sí»⁴.

⁴ Cita extraída de Reale & Antiseri, 1995

1.1.1.4 Verdad e iluminación

«La noción de ‘verdad’ actúa como eje de esta temática alma-Dios» (Reale & Antiseri, 1995, pág. 384). Pero, ¿cómo llega el hombre a la verdad?

La filosofía de Agustín puede ser considerada de eudemonista, en cuanto a que su interés por la verdad se encuentra en que considera que «el hombre que busca la verdad, pero aún no la ha encontrado no puede llamarse verdaderamente feliz. [...] la sabiduría pertenece a la felicidad y que el conocimiento de la verdad pertenece a la sabiduría» (Copleston, 1994, pág. 61). Agustín constata esta experiencia, pues después de verse desengañado de la doctrina maniquea, pensó en caer en el escepticismo académico. Por ello, para él es fundamental tratar acerca del problema de la certeza: ¿es posible conseguir la certeza?, ¿cómo podemos conseguirla? Copleston (1994) resume bien el dilema: «¿Cómo es que la mente humana, finita, mutable, alcanza cierto conocimiento de verdades eternas y trascendentes a la misma mente?» (pág. 61)

La mente humana es de naturaleza inteligible, y se encuentra en relación con las realidades inteligibles e inmutables (*Retract.* I, 8, 2 y I, 4, 4). De ello, deriva la verdad universal y permanente de los axiomas de la matemática, las reglas de la dialéctica y los principios fundamentales de la ética. No obstante, el hombre también posee la certeza de vivir y pensar. Es posible dudar incluso de las verdades matemáticas. Pero al menos el hombre puede estar seguro de su impresión subjetiva; por lo que este es un caso particular de esta irrefutable percepción de la verdad: «Sé que vivo, sé que pienso» (*De b. vit.* 7; *Solil.* II, 1, 1). Todo el que duda está al menos cierto de que duda. Entonces, al menos tiene certeza de esta verdad, «[...] de modo que su misma capacidad de dudar debe convencerle de que hay una cosa como la verdad. Por ello, Agustín referirá en varios de sus escritos: «si dudo, vivo» (*De Trin.* X, 10, 14; XV, 11, 21), «si me engaño, existo» (*De civ. Dei* XI, 26) (cf. también *Contra acad.* III, 10, 23).

Esta es la respuesta a la insidiosa pregunta de los escépticos. «¿Y si te engañas?», decían. Agustín responde: «Si me engaño, quiere decir que soy. Quien no es no puede engañarse. Por tanto, soy si me engaño; y si es verdad que soy si me engaño, ¿cómo puedo engañarme de que soy, si es cierto que soy si me engaño? Y, dado que yo sería quien se engaña, aunque

me engañase, cuando sé que soy, ciertamente no me engaño» (*De civ. Dei* XI, 26). Con la misma certeza sabe que piensa y ama. Esta triple certeza constituye un arma eficaz contra el escepticismo, por ser indudable; contra el materialismo, porque revela la naturaleza inteligible de la verdad, y contra el subjetivismo, por ser certezas de verdades que la mente «descubre, no crea» (*De vera rel.* XXXIX, 73); reconoce que son, no hace que lo sean (*Ep.* 162,2, *De lib. arb.* II,12,34).

El principio de la interioridad es de alcance metafísico y no psicológico. Esto fundamenta en la realidad de las cosas tres de las tesis fundamentales de la filosofía agustiniana: la demostración de la existencia de Dios (*De lib. arb.* II, 15, 39), la prueba de la espiritualidad del alma (*De Trin.* X, 8, 11 – 10, 16) y de su inmortalidad (*Solil.* II, 13, 24).

Ahora, bien, en base a este principio, Agustín interpreta así el proceso cognoscitivo (en este apartado, se seguirá las obras de Copleston (1994) y Reale & Antiseri (1995):

a) La sensación. La sensación es el nivel más bajo del conocimiento. Este nivel es común tanto en el hombre como en los brutos (en los animales). Agustín sigue a Plotino en cuanto que la sensación no es una afección padecida por el alma. Los objetos sensoriales excitan sus sentidos. Esta afección del cuerpo no escapa al alma, que «reacciona» sacando de su propio interior aquella representación del objeto, llamada sensación. Por tanto, en la sensación es el alma la que está activa.

b) La sensación, como se ha mencionado, es el nivel más bajo del conocimiento; y, por ello, el primer escalón de la conciencia. Comparte este nivel con los animales, pero el hombre puede tener un conocimiento racional de las cosas corporales. Los animales no son capaces de confiar las sensaciones a la memoria deliberadamente, ni recordarlas a voluntad, ni ejecutar alguna operación que necesita el uso de la razón (cf. *De Trin.* XII, 2, 2).

El alma tiene espontaneidad y su autonomía con respecto a las cosas corpóreas. Además, el hombre es capaz de formar juicios de razón sobre las cosas corpóreas: las juzga con la razón, y las juzga basándose en criterios que el alma juzga como inmutables y perfectos.

c) Aquí surge el problema acerca de dónde llegan al alma estos criterios de conocimiento con los que juzga las cosas y que son superiores a las cosas. ¿Los fabrica, quizás, el alma misma? No, sin duda, porque ésta –aunque sea superior a los objetos físicos– es mudable, mientras que aquellos criterios son inmutables y necesarios. Por ejemplo, cuando una persona juzga si algo es más bello que otro, lo que está haciendo es comparar cada uno de los objetos con un modelo de belleza (nótese que, para Agustín, la belleza es algo objetivo y no subjetivo) y viendo cuál de los dos se asemeja más al modelo.

Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inmutables de no estar por encima de la mente humana; pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable (*De Trin.* XII, 2, 2).

El intelecto humano, en consecuencia, se encuentra con la verdad en cuanto objeto superior a él, y juzga a través de ella, pero es asimismo juzgado por ella. La verdad es la medida de todas las cosas y el intelecto mismo es medido con respecto a ella.

d) Esta verdad que captamos mediante el puro intelecto está constituida por las ideas, que son «[...] las razones inteligibles e incorpóreas de las cosas sensibles ubicadas en el lugar, y permanecen también las razones de las mismas mociones temporales y transitorias sin sucesión de tiempo, como inteligibles, no como sensibles» (*De Trin.* XII, 14, 23). Las ideas, afirma Agustín, «son las formas fundamentales o las razones estables e inmutables de las cosas [...]. Y aunque no nazcan ni mueran, sobre su modelo se halla constituido y formado todo lo que [...] nace y muere» (*De div. quae.* q. 46). Las ideas son el parámetro que sirve para hacer todas las cosas.

1.1.1.5 Participación (segundo principio metodológico)

Este podría decirse que es parte del núcleo esencial de la filosofía agustiniana. Siguiendo *De mor. eccl. cath.* (II, 4, 6), cabe enunciarlo así: todo bien o es bien por su misma naturaleza y esencia, o es bien por participación en el primer caso es el Bien sumo, en el segundo un

bien limitado. El mismo principio, con referencia explícita a la creación, aparece enunciado también así: «Todo bien o es Dios o procede de Dios» (*De vera rel.* 18,35). Mas, dado que la vida asume una forma triádica en la unidad del espíritu humano, es decir, ser, conocer y amar, la misma forma asume también el principio de participación, que enuncia, por tanto, la participación del ser, de la verdad y del amor. De esta triple forma de participación procede la noción, frecuente en Agustín, de Dios causa del ser, luz del conocer, fuente del amor (*De civ. Dei* 8,4; 8,10,2); la triple división de la filosofía en natural, racional y moral (*De civ. Dei* 2,7; 8,4) y, en fin, la solución esencial de cada una de esas partes: la creación, la iluminación y la felicidad, que no son más que tres formas diversas de expresar la misma doctrina de la participación.

1.1.1.6 Inmutabilidad (tercer principio metodológico)

El tercer principio ilumina a los otros dos mencionados anteriormente: es el principio de la inmutabilidad. Agustín lo enuncia así: «El ser verdadero, genuino y auténtico es sólo el ser inmutable» (*Serm.* VII, 7; *Conf.* VII, 11, 17), pues sólo el ser inmutable es absolutamente simple (*De civ. Dei* XI, 10, 1), Ser por esencia, *ipsum esse* (*De Trin.* V,2,3), que «es todo lo que tiene» (*De civ. Dei* XI,10,1). No existe de alguna forma o en cierta medida, sino que es el Ser (*non aliquo modo est, sed est est: Conf.* XIII, 31, 46). «¡Oh Dios, oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: me llamo ‘Es’. ¿Y qué significa ‘Me llamo Es’? Que permanezco eternamente, que no puedo cambiar» (*Serm.* VI, 4). Síguese, pues, que «toda cosa, por excelente que sea, si es mudable, no es verdaderamente, pues no hay ser verdadero donde hay también no ser» (*In Io.* 38,10). El no ser es la limitación, la composición, la mutabilidad.

Este principio sirve, por tanto, para distinguir al ser por esencia del ser por participación, es decir, al Creador de las creaturas. «El cielo y la tierra existen y proclaman haber sido creados, *mutantur enim atque variantur* (*Conf.* XI,4,6); sirve para subir hasta Dios a través de los grados del ser (*Serm.* CCXLI, 2; *In Io.* 20,12) y para establecer los grados mismos del ser, que corresponden a los grados de su mudanza en el tiempo y el espacio o sólo en el tiempo (*Ep.* 18,2; *De Gen. ad litt.* VIII, 20, 39 - 21, 41).

1.1.2 Principios filosóficos

La filosofía de san Agustín se centra en torno a dos temas esenciales: Dios y el hombre.

«R. – ¿Qué quieres, pues, saber? [...] Resúmelo brevemente.

A. – Quiero conocer a Dios y al alma.

R. – ¿Nada más?

A. Nada más.» (*Solil.* I, 2, 7)

Esta orientación subordina el conocimiento del universo y lo orienta al hombre, que es su corona y fin (*Conf.* X, 8, 15; XIII, 33, 48) e inspira la conocida oración: «¡Oh Dios, que eres siempre el mismo, que me conozca y te conozca!» (*Solil.* II, 1, 1).

Los dos temas, aunque en apariencia diversos, se unen de forma inseparable en la doctrina del hombre como «imagen de Dios»: la imagen es inseparable del modelo, y éste de aquélla. En consecuencia, el hombre es inseparable de Dios. Por eso, Agustín encuentra en el hombre el lugar para estudiar a Dios. El examen del hombre constituye permite conocer a Dios, como lo manifiesta el hiponense en los últimos libros del *De Trinitate* (cf. *De Trin.* XII, XIII, XIV y XV); y en muchas páginas de las Confesiones, que se abren, por así decir, con estas dos preguntas: «¿Qué eres para mí, [Señor ...]? ¿Y qué soy para ti?» (*Conf.* I, 5, 5).

Tomando en consideración esto la inseparabilidad del conocimiento del hombre y de Dios, se entiende la insistencia agustiniana en la inmanencia y en la trascendencia divinas: Dios es el *internum aeternum* (*Conf.* IX, 4, 10), «remotísimo y presentísimo» (I, 4, 4), lo más excelso y lo más cercano, «más íntimo que mi mayor intimidad, más alto que lo más alto de mí» (*Conf.* III, 6, 11), «lo más interior de toda cosa, pues todas las cosas existen en él, y lo más exterior, pues está por encima de todas las cosas» (*De Gen. ad litt.* VIII, 26, 48).

1.1.3 Principios teológicos (Alvarez Turienzo, 1988)

Conociendo los grupos intelectuales con los que tuvo contacto Agustín, es posible encontrar afinidades -que marcan tendencias en su teología- pero también discrepancias que marcan distancia en el pensamiento del santo.

La teología agustiniana no es una teología ordenada y sistemática. La naturaleza de su reflexión es más bien pastoral. Esto quiere significar que la teología de Agustín busca, sobre todo, responder a un contexto determinado. El santo no concibe una teología que no busque responder a las exigencias de las circunstancias en que vive.

El obispo de Hipona, a lo largo de su vida, tuvo la tarea de enfrentar distintas herejías. Las principales son: el paganismo, el maniqueísmo, el pelagianismo y el donatismo. Muchos de sus escritos y su desarrollo teológico brota de su preocupación por responder a tales desviaciones de la doctrina católica.

Creación y redención son coordenadas de la obra antropológica agustiniana. Los errores que Agustín combate lo son por ignorancia o por deformación de alguna de ambas doctrinas:

- Los filósofos paganos ignoran la creación
- Los maniqueos deforman la creación
- Los pelagianos ignoran la redención
- Los donatistas deforman la redención

Su doctrina tiene como supuesto una antropología cuyos momentos son:

- 1) Considerados horizontalmente, los datos del compuesto humano: cuerpo, alma y espíritu.
- 2) Considerados verticalmente: hombre exterior, hombre interior y trascendencia.

La concepción del hombre como imagen de Dios hace de polo para armonizar esta doble visión.

Por lo expuesto, parece prudente iniciar la exposición del presente apartado con la concepción agustiniana de la doctrina de la creación, para pasar luego a la doctrina de la gracia.

1.1.3.1 Doctrina de la creación

La idea de creación es una aportación original del pensamiento bíblico, del que se nutre Agustín y que implica la concepción de un Dios trascendente, de un mundo bueno, un universo lineal y la posibilidad de una historia libre. La condición de criatura marca indeleblemente al hombre.

La doctrina agustiniana de la creación es réplica a la teoría dualista de los maniqueos, del doble principio eterno de la realidad: un Dios bueno, origen de los espíritus, y una fuente de la materia y del mal; y también a la teoría monista de los platónicos, según la cual, el mundo procede de Dios por emanación.

San Agustín sostiene que Dios creó todas las cosas de la nada, no de sí mismo, puesto que de su propia naturaleza sólo engendró al que es igual que Él, es decir, al Hijo. Dios no ha tenido necesidad de crear el mundo, sino que lo ha hecho con absoluta libertad, motivado por la plenitud de su bondad, de la que toda participa. Al interior de la criatura, su bondad es su ser, pero lleva grabada la huella de la nada – de donde procede – en su mutabilidad, como inclinación al no ser, como puerta abierta al defecto, sea este natural o voluntario.

1.1.4 Antecedentes antropológicos

Teniendo al ser humano en la perspectiva de la criatura –distinto, por tanto, al Creador– es posible ahora estudiar al hombre en cuanto tal. El hombre es el segundo epicentro del pensamiento agustiniano. Agustín explora con verdadera pasión su misterio, su naturaleza, su espiritualidad y su libertad. Para San Agustín el hombre es un *grande profundum* (*Conf.* IV, 12, 22) y, a menudo, una *magna quaestio* (*Conf.* IV, 4, 9); un abismo por la multiplicidad de sentimientos encontrados y las riquezas inagotables de la memoria, un gran problema por el enigma del dolor y de la muerte.

«Grande es la pujanza de la memoria. No sé, Dios mío, qué formidable potencia es, que me inspira un pavor religioso; no sé qué profunda e infinita multiplicidad. Y esto es mi espíritu y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, yo, Dios mío? Mi esencia, ¿cuál es? Una vida variada, multiforme, inmensa prodigiosa mente» (*Conf.* X, 17, 26).

«No logro en realidad comprender todo lo que soy» (X, 8, 15).

Un aspecto particular de este misterio es la naturaleza del compuesto humano, que sería inconcebible si no fuera el mismo hombre quien se reconoce como compuesto de dos elementos tan dispares: cuerpo y el espíritu (*Ep.* 137, 3, 11). Acerca de la unión de estos dos elementos, Agustín superó el espiritualismo de cuño helénico, aunque ocasionalmente, sobre todo en la predicación, siguió adoptando su lenguaje. La cárcel del alma no es el cuerpo, sino el cuerpo corruptible (es decir, el cuerpo en cuanto es capaz de morir, porque para él hubo un tiempo en que el cuerpo tenía la posibilidad de no morir) (*De civ. Dei* XIII, 16; *En. in ps.* 141, 18-19). El alma, creada para informar al cuerpo, se ordena esencialmente a este último, y no puede ser sin él dichosa (*De Gen. ad litt.* VII, 28, 38; XII, 35, 68). Esta concepción particular de cuerpo y alma en Agustín no impide que insista en la espiritualidad e inmortalidad personal del alma, demostrando la primera con el conocimiento intuitivo que tiene de sí –«cuando la mente se conoce a sí misma, conoce su sustancia» (*De Trin.* X,10,13-16) –, y la segunda, con la presencia en ella de las verdades inmortales (*Solil.* II,13,24): «¿Y si el alma perece? Perece también la verdad» (*Ep.* 3,4).

Habiendo realizado esta breve introducción, se comenzará el estudio de la antropología agustiniana en las principales obras que hacen referencia al tema de interés del presente trabajo: *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *De Genesi ad litteram*. Esto servirá para luego estudiar la antropología agustiniana reflejada en su libro *De Trinitate*.

1.1.4.1 Antropología en el *De Genesi contra Manichaeos*

De Genesi contra Manichaeos es una obra compuesta por Agustín al poco tiempo de su conversión (cf. *De Gen. ad litt.* VIII, 2, 5), en el año 388 o 389, en África. El motivo de la composición es su deseo de rebatir las locuras y errores enseñados por los maniqueos sobre el Antiguo Testamento, es decir, se da en el contexto de la polémica de Agustín con el maniqueísmo. El sentido en que Agustín explica el Génesis es en sentido alegórico; no porque no pueda ser interpretado el Génesis literalmente, sino que él aún no había podido hacerlo; así que, ayudado del sentido figurado le resulta más fácil su interpretación.

Para los maniqueos, Dios era una sustancia material-corporal; pero no podía tener forma de cuerpo humano. Por ello, la afirmación del Génesis de que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios les resultaba errónea: el hombre no podía ser hecho a imagen de Dios, porque si así fuera, Dios tendría que tener cuerpo humano; y esto es inadmisibles en Dios.

«¿Acaso Dios tiene narices y dientes y barbas y entrañas y todo lo restante que en nosotros es necesario? Con razón, pues, dicen [los maniqueos] que suponer tales cosas en Dios es ridículo, aún más, es impío creerlo; por lo tanto, niegan que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios.» (*De Gen. Man. I, 17, 27*)

Por lo tanto, la afirmación es errónea, así como todo el libro del Génesis y todo el Antiguo Testamento (cf. *De Gen. Man. I,1,2*). Para los maniqueos, los únicos libros inspirados eran los del Nuevo Testamento (cf. *De Gen. ad litt. VIII, 2, 5*).

Agustín, un maniqueo converso al cristianismo, toma la posición de apologeta contra el maniqueísmo. Siguiendo la fe católica, él asiente con los maniqueos en que estos últimos «no creen que Dios está circunscripto por forma corporal» (*De Gen. Man. I, 17, 29*), sino una sustancia espiritual. Dios no es un ser material, sino espiritual. Además, tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento son palabra de Dios, libros inspirados. Por lo que lo dicho en el Antiguo Testamento es igual de verdadero que lo dicho en el Nuevo. Así, la afirmación de que el hombre es imagen y semejanza de Dios es también verdadera. Teniendo como base estas afirmaciones, Agustín se dispone a aclarar en su *De Genesi contra Manichaeos* en qué sentido se dice que el hombre es «imagen de Dios».

Si la imagen de Dios no está en el cuerpo, ya que ello implicaría hacer de Dios un ser material, y teniendo en consideración que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma (espíritu); Agustín concluye, por tanto, que la imagen es el espíritu: «lo que se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios se entiende del hombre interior donde reside la razón y la inteligencia, por las que domina a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todos los animales y fieras, y a toda la tierra y a todos los reptiles que sobre la tierra se arrastran» (*De Gen. Man I,17,28*). La imagen es el espíritu del hombre. Donde el espíritu se refiere al

hombre interior, es decir, donde se encuentra la razón y la inteligencia, por las cuales el hombre somete a las bestias del campo que Dios ha creado.

Agustín encuentra en la contigüidad de la afirmación de que el hombre sea hecho a imagen de Dios y el mandato, la razón para confirmar el vínculo entre la imagen y el alma,

«[...] para que entendiéramos no haber dicho que el hombre fue hecho a imagen de Dios por el cuerpo, sino por aquel poder por el cual somete a las bestias [...], por el entendimiento que nosotros tenemos y del que carecen ellos» (*De Gen. Man* I,17,28).

En cuanto a la relación entre el alma y el cuerpo, Agustín aclara lo siguiente: aunque se diga que principalmente que el alma es la imagen, no por ello se está diciendo que el cuerpo no lo sea. La fe en la unidad del ser humano heredada de la visión bíblica lleva a Agustín a no caer en la idea platónica del cuerpo como la cárcel del cuerpo. Para él, ciertamente el cuerpo es inferior al alma, pero no por ello despreciable y no importante. Entonces, «[...] atestiguándolo también la forma erguida del cuerpo que, principalmente por el alma, el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios» (*De Gen. Man.* I,17,29).

1.1.4.2 Antropología en el *De Genesi ad litteram liber imperfectus*

Agustín compuso *De Genesi contra Manichaeos* explicando el Génesis en sentido alegórico. Hace uso de este sentido, no porque no pudiera hacerse en sentido literal, sino porque para ese entonces, no estaba en sus capacidades el hacerlo. Más tarde, lo intentó, pero tuvo que dejarlo incompleto habiendo escrito tan solo un libro (el cual tampoco llegó a terminar).

Aunque san Agustín mencione que este libro lo conservó «para que fuese [...] un índice no inútil de mis comienzos en la investigación y exposición de la divina palabra» (*Retract.* I,18), resulta también de ayuda para continuar con el estudio de la terminología «imagen» y «semejanza». En el *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, el santo profundiza en el problema; y, además, explica cómo y de qué manera el hombre es «imagen de Dios».

Al llegar a comentar los versículos del libro del Génesis referidos a la creación del hombre (Gn 1,26ss), Agustín establece que el hombre es una creación igual y distinta a la vez de los otros animales y del resto de la creación. Es igual porque «fue hecho el hombre en el mismo día que las bestias y que igualmente todos son animales terrenos». Sin embargo, la excelencia y lo radical que lo distingue de ellos se expresa en que, en primer lugar, solo del hombre se dice que fue hecho a imagen u semejanza de Dios; y, además, en que únicamente cuando Dios crea al hombre dice «hagamos».

«[...] sin embargo, por la excelencia de la razón, según la cual el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios, separadamente se habla del hombre después que, según costumbre, ha terminado la formación de los otros animales diciendo según costumbre, ha terminado la formación de los otros animales diciendo *y vio Dios que era bueno*» (*De Gen. imp.* 16,55).

«[...] no se dijo en la formación de los otros seres, *hagamos*, como si de este modo quisiera el Espíritu Santo hacer resaltar la excelencia de la naturaleza humana; pues ¿a qué cosa dijo ahora *hagamos*, sino a quien decía en las demás formaciones *hágase*» (*De Gen. imp.* 16,56).

Por tanto, tomando como base la autoridad de la Sagrada Escritura, Agustín afirma que solo del ser humano es posible decir que es imagen y semejanza de Dios; en las demás criaturas, el resto de la creación, no tiene cabida esta expresión.

Habiendo dejado claro la excelencia de la creación del hombre en su ser imagen y semejanza y en el diálogo entre el Padre y el Hijo (*hagamos*), Agustín se pregunta por la expresión «imagen y semejanza» en sí misma. A primera impresión, puede parecer una redundancia, pues «toda imagen es semejante a aquello de quien es imagen» (*De Gen. imp.* 16,57). Si bien es cierto que, entre dos cosas semejantes, no implica que una sea la imagen de la otra; el decir que una es imagen de otra, sí implica la noción de semejanza entre ellas, dado que «hay [...] imagen cuando hay reproducción de otra cosa» (*De Gen. imp.* 16,57). Entonces, «¿por qué, pues, cuando se dijo *a imagen* se añadió y *a semejanza*, como si pudiera existir una imagen desemejante? Bastaría decir “a imagen”» (*De Gen. imp.* 16,57).

A partir de esta interrogante, Agustín realiza esta hermosa reflexión. Usando la doctrina de la participación, distingue entre «semejante» y «la semejanza». La imagen implica sí que esta –la imagen – es semejante a otra, pero no implica que sea «la semejanza», es decir, aquello por lo cual es semejante: «[...] por eso no se dice con toda propiedad que nuestra imagen es nuestra semejanza; sin embargo, se dice con toda exactitud que es semejante a nosotros» (*De Gen. imp.* 16,57). Del único que es posible decir que es «la Semejanza» es del Hijo: «Por lo cual también la semejanza de Dios (el Hijo) por quien fueron hechas todas las cosas, se llama con propiedad semejanza, porque es semejante no por participación de alguna otra semejanza, sino que ella es la primera semejanza, por cuya participación son semejantes todas las cosas que por ella hizo Dios» (*De Gen. imp.* 16,57).

«Si pues únicamente nombra la semejanza, no indicaría que fue por Él engendrada; y si tan solo hiciera mención de la imagen, daría a conocer ciertamente que por Él fue engendrada, pero manifestaría que de tal modo era semejante, que no solo lo era, sino que ella era la misma semejanza» (*De Gen. imp.* 16,58).

Ahora bien, Agustín confiesa que toda la creación fue hecha por medio del Verbo de Dios, por medio de la Semejanza. Sin embargo, a pesar de este hecho, no es lícito concluir que toda la creación sea hecha a semejanza de Dios. Para que pueda decirse con propiedad que una cosa es hecha a semejanza a la otra, deben tener algo en común en el ser. «Por lo cual, aunque el universo está formado por cosas semejantes entre sí, de suerte que cada una por esa semejanza es en sí misma lo que es, y todas juntas constituyen el universo [...], mas no todas han sido hechas a semejanza de ella, sino solamente la sustancia racional; por tanto, todas las cosas por Ella fueron hechas, pero a semejanza suya sólo el alma» (*De Gen. imp.* 16,59).

Dado que Dios es espíritu y no materia – sometida al tiempo –, y que el hombre es imagen y semejanza de Dios, se concluye que la impronta que Dios ha dejado en él es necesariamente espiritual. «[Esa] criatura lleva en sí la presencia de Dios: una presencia que es eterna, perenne, pues el ser imagen implica participar de la naturaleza eterna del Creador» (Triviño Cuéllar, *El ser humano como imago Dei en Agustín de Hipona*, 2009, pág. 19).

1.1.4.3 Antropología en el *De Genesi ad litteram*

Hacia el año 401, Agustín emprende de nuevo la tarea de la exposición del Génesis, la que hace de una manera completa y en sentido literal. Esta obra consta de doce libros, y la termina hacia el año 415. Su afán es demostrar que el Génesis puede entenderse en sentido literal, sin oponerse en nada a la naturaleza de las cosas, a la razón y a la verdad.

Para el estudio del hombre como «imagen de Dios», es de interés el libro III, Agustín presenta las obras de Dios ejecutadas en el quinto y sexto día. En este libro, se detiene en la consideración de por qué solo se dijo en la creación del hombre «hagamos», y en qué fue hecho el hombre a imagen de Dios y cómo fue hecho inmortal.

En primer lugar, Agustín señala que «[...] no debemos tomar indiferentemente lo que se dijo en las otras obras, *dijo Dios, hágase* y lo que se escribió aquí, *dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* [...]» (*De Gen. ad litt.* III,19,29); porque se dijo “hagamos” para significar la pluralidad de las personas referentes al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo. Sin embargo, la Escritura añade, inmediatamente a continuación, “e hizo Dios al hombre a imagen de Dios” con dos finalidades. Primero, «para que se entienda que en ellas también existe la unidad de Deidad»; y, por lo tanto, no afirmar que la Deidad son muchos dioses. Y segundo, para indicar de quién es obra el hombre: si de alguna persona en concreto de la Trinidad o de la Trinidad toda. Agustín toma partido por la segunda opción:

«[...] no como si el Padre lo hiciera a imagen del Hijo, o el Hijo a imagen del Padre, pues de otro modo si el hombre hubiera sido hecho a imagen sólo de Padre o sólo del Hijo, no se diría con verdad *a imagen nuestra*. [...] Pero cuando ahora se dice *a imagen de Dios*, lo mismo que cuando se dice anteriormente *a imagen nuestra*, significa que no obra esto aquella pluralidad de personas de modo que digamos, creamos o entendamos que existen muchos dioses, sino que se dijo *a imagen nuestra* para señalar que al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que es la Trinidad; y se dijo *a imagen de Dios* para indicar que es imagen de Dios» (*De Gen. ad litt.* III, 19,29).

Habiendo explicado el sentido de la palabra «hagamos», Agustín pasa a explicar el porqué, después de decir «a imagen nuestra», se añadió el mandato de que tenga dominio sobre los peces del mar y los volátiles del cielo, y sobre los demás animales que carecen de razón. «Se dijo esto para que entendiésemos que el hombre fue hecho a imagen de Dios en lo que aventaja a los animales irracionales, es decir, en cuanto a la razón, o la mente, o la inteligencias, o como queramos llamarla, si existe alguna otra palabra más apta». Agustín se inclina por situar el lugar de la imagen en el alma, impulsado por la cita del apóstol Pablo en Ef 4,23-24, el cual Agustín traduce como: «[...] *renovaos en el espíritu de vuestra mente*»; y también en Col 3,10: «*vestíos el hombre nuevo, el que se renueva en el conocimiento de Dios, según la imagen de Él, que la crió*» (*De Gen. ad litt.* III, 20, 30). «En esto manifiesta suficientemente en qué fue creado el hombre a imagen de Dios, es decir, que no fue en perfiles materiales, sino en cierta forma inteligible de mente iluminada» (*De Gen. ad litt.* III, 20, 30).

Además, Agustín señala que en la creación del hombre no se dijo «y así fue hecho», sino, y «e hizo Dios». La explicación que él brinda es que la Escritura quiere diferenciar al hombre del resto de las criaturas. Esto se da porque «la naturaleza de él [del hombre] es también intelectual, como la de aquella luz, y, por tanto, hacerle es lo mismo que conocer al Verbo de Dios por el cual fue hecho». Agustín plantea que

«[...] como el hombre es criatura racional, también se hace perfecto por el mismo conocimiento. Así como después del pecado el hombre se renueva en el conocimiento de Dios, conforme a la imagen del que le creó, así fue creado en el conocimiento mismo antes de caer en el pecado, del que nuevamente se renovarí­a en el mismo conocimiento» (*De Gen. ad litt.* III,20,32)

En el capítulo 22 del libro III, Agustín rechaza la opinión de los que juzgan que el alma del hombre fue creada al decir e *hizo*, y el cuerpo cuando se dijo y *formó Dios*, es decir, en dos momentos distintos. Para él, no hay dos momentos de la creación del ser humano: uno donde crea el alma y, posteriormente, el cuerpo. Para justificar ello, afirma que en el relato en el que supuestamente se habla de la creación del alma (a saber, Gn 1,26ss), se dice que Dios «varón y mujer los hizo», y la distinción de varón y mujer se da en el cuerpo, no en el alma; por lo tanto, ambos relatos nos hablan de la creación de todo el hombre, en su cuerpo

y en su alma. El de Gn 1,26ss habla del ser del hombre; y el de Gn 2,4ss narra el modo cómo se dio esta creación. Así interpreta Agustín la presencia de dos relatos en el libro del Génesis. En consecuencia, varón y mujer sólo se distinguen por el cuerpo, mas no por el alma, por lo que ambos vienen a ser imagen de Dios, a pesar de que Pablo mencione que «sólo el varón es la imagen y gloria de Dios, mas la mujer es gloria del varón» (1 Co 11,7⁵). Esto debe tomarse no literalmente, sino figuradamente (*De Gen. ad litt.* III, 22, 34). Entonces, recapitulando, la Escritura agrega «hizo al hombre varón y mujer» «a fin de que se entienda que entonces también fue hecho el cuerpo» (*De Gen. ad litt.* III, 22, 34).

Continuando con su comentario, Agustín vincula nuevamente el concepto «imagen de Dios» con la vida racional del hombre y con la verdad: «[...] la misma mente del hombre, por la que fue hecho a imagen de Dios, la que sin duda es cierta vida racional [...]» (*De Gen. ad litt.* III, 22, 34); y un poco más adelante: «no se dice con toda rectitud imagen de Dios sino aquello que se une a la incomparable verdad para contemplarla» (*De Gen. ad litt.* III, 22, 34). De este modo, entonces, la renovación de la imagen de la que ha hablado Agustín consiste en la adhesión del hombre a la verdad; y esto vale tanto para el hombre como para la mujer:

«la mujer, que es mujer solamente por el cuerpo, se renueva también ella misma (como el hombre), según la imagen del que la creó, por el conocimiento de Dios en el espíritu de la mente, donde no hay varón ni hembra. Así como no son excluidas las mujeres de este don de la renovación, ni de la reformación de la imagen de Dios, [...] igualmente en aquella primera creación del hombre, y conforme a aquello por lo que la mujer era también hombre, ella misma fue hecha a imagen de Dios, pues tenía mente propia y del mismo modo racional» (*De Gen. ad litt.* III, 22, 34).

Por fin, concluye el libro explicando por qué no se dijo en particular del hombre y *vio Dios que todo era bueno*, conforme se lee en el libro del Génesis 1, 31.

1.2 El hombre como «imagen de Dios» en el *De Trinitate*

⁵ Tomado según la traducción que refiere Agustín en *De Genesi ad litteram* III, 22, 34

El estudio de la obra *De Trinitate* permitirá retomar lo dicho hasta ahora; y, además, definir aún más el término «imagen» profundizar en el tema de la « semejanza ». Este puede parecer idéntico al de la imagen; pero, como se ha visto, Agustín realiza una distinción entre imagen y semejanza, aunque en algunas ocasiones usa los términos con idéntico significado.

Hasta ahora, el estudio de los libros *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* y *De Genesi ad litteram*, ha permitido ahondar en el tema de la imagen. Sin embargo, la cuestión de la semejanza a penas lo ha tratado brevemente. Agustín entiende imagen como aquello que indica el origen del hombre y lo que es en su ser más profundo. En el presente, ahondar en el *De Trinitate* permitirá recapitular lo visto anteriormente y precisar más aún qué entiende el santo por semejanza. Se empezará con el mismo ánimo y deseo que expresa San Agustín:

«[...] quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague conmigo, si duda [...]. Así marcharemos, con paso igual, por las sendas de la caridad en busca de aquel de quien está escrito: *Buscad siempre su rostro*. Esta es la piadosa y segura regla que brindo, en presencia del Señor, nuestro Dios, a quienes lean mis escritos, especialmente este tratado, donde se defiende la unidad en la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, pues no existe materia donde con mayor peligro se desbarre ni se investigue con más fatiga, o se encuentre con mayor fruto» (*De Trin.* I, 3,5).

1.2.1 Contexto del libro (399-420)

El *De Trinitate* es una de las obras más profundas y extensas de Agustín y fue escrita a lo largo de veintiún años, desde el año 399 hasta el 420. Los primeros doce libros hasta el año 412 y los últimos tres en el año 420. En este tratado sobre la Santa Trinidad el obispo de Hipona aborda los problemas fundamentales de la fe católica acerca del misterio más grande del cristianismo, a saber, la Trinidad de Personas en la divinidad y sus implicaciones para la creatura hecha a su imagen, el hombre. La obra está compuesta de quince libros en total.

1.2.2 Contenido del libro

1.2.2.1 Libros del I-IV: Unidad consubstancial de las tres Personas divinas

San Agustín empieza su obra *De Trinitate* aclarando al lector que existen errores en los que han caído intérpretes y herejes. Ellos hacen uso de la Palabra según como les parece o conviene. Agustín menciona que quien se acerque a sus escritos no deberá dejarse guiar únicamente por la razón humana, porque ello podría llevarlo también a la herejía o al error. Es necesario tanto dejarse guiar por la fe como por la recta razón, ya que ambas se complementan (*De Trin.* I, 2, 4).

San Agustín empieza su obra *De Trinitate* fundamentando el dogma cristiano en las Sagradas Escrituras, las cuales demuestran sólidamente la existencia de la Trinidad en un solo Dios. Él menciona la necesidad de «probar, fundados en la autoridad de las Santas Escrituras, si es ésta nuestra fe» (*De Trin.* I, 2, 4). A partir de las Escrituras, Agustín muestra la unidad e igualdad de la Trinidad y cómo a pesar de ser tres personas distintas, cuando obran, obran las tres al mismo tiempo, sin perder su unidad, pero sin confundirse en una sola esencia. Siguiendo a los autores latinos, Agustín ve en Dios una esencia que se personaliza.

En las Escrituras parece mostrarse una superioridad del Padre respecto al Hijo: «Los que dicen que el Hijo es inferior al Padre apoyan su sentencia en las palabras del Señor cuando dice: *El Padre es mayor que yo*» (*De Trin.* I, 7, 14). Agustín menciona que esto se dice de Cristo en cuanto asumió la condición de siervo en la encarnación, pero ello no quita su naturaleza divina, siendo así Dios-Hombre. Por lo que, «con plena razón, la Escritura afirma ambas cosas: que el Hijo es igual al Padre y que el Padre es mayor que el Hijo. No existe aquí confusión alguno: es igual al Padre por su naturaleza divina, inferior a causa de su naturaleza de esclavo» (*De Trin.* I, 7, 14).

En el libro II, Agustín defiende de nuevo la igualdad de las personas de la Trinidad al tratar las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Demuestra que, en las diversas apariciones de Dios, el enviado no es inferior al que envía porque éste envíe y aquel sea enviado, sino que la Trinidad obra inseparablemente en la misión o aparición de cada una de las personas divinas. «Esta regla de la Escritura no significa inferioridad de uno de ellos con relación al otro, sino que da a entender que uno procede del otro» (*De Trin.* II, 1, 3). La procedencia del Hijo y del Espíritu, por ello, no hace inferior a las personas de la Trinidad de modo que no

sean Dios al igual que el Padre, solo indican procedencia del Padre. «[...] así tampoco el Espíritu Santo es inferior porque se haya dicho de Él: *No hablará de sí mismo, sino que hablará todo lo que oyere*, porque esta expresión declara tan solo su procedencia del Padre» (*De Trin.* II, 3, 5). No siendo inferiores ni el Hijo ni el Espíritu Santo, después de haber respondido a muchas objeciones procedentes de la Escritura en sus libros II, III y IV, llegará a decir Agustín que Padre, Hijo y Espíritu Santo aunque diferentes, siguen siendo uno:

«Así como el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, así el Padre envía y el Hijo es enviado. Pero el que envía y el enviado, así como el engendrador y el engendrado, son uno, porque el Padre y el Hijo son una misma cosa. Y uno con ellos es el Espíritu Santo, porque los tres son unidad. Nacer es para el Hijo ser del Padre: por el Padre fue engendrado; y ser enviado es conocer su procedencia del Padre. Para el Espíritu Santo, ser donde Dios es también proceder del Padre; y ser enviado es reconocer que procede de Él. Y no podemos afirmar que el Espíritu Santo no proceda del Hijo, porque no en vano se le dice Espíritu del Padre y del Hijo» (*De Trin.* IV, 20, 29).

1.2.2.2 Libros del V-VII: La doctrina de las relaciones de las Personas en la Trinidad

Habiendo explicado cómo las Sagradas Escrituras no se oponen al dogma de la Santísima Trinidad, si se hace una correcta interpretación de los pasajes de la Escritura, Agustín pasa a responder a los herejes que afirman que todo cuanto de Dios se predica, se predica según la sustancia. Agustín logra demostrar que no todo cuanto se dice de Dios, se dice según la sustancia, sino también según la relación. Así el Padre dice relación al Hijo, y Señor dice relación a la criatura, que le sirve sumisa. En Dios se excluye todo accidente, y su naturaleza o esencia permanece inmutable. En estas afirmaciones Agustín expone su brillante doctrina de las relaciones, que brota de un sutil análisis de los nombres de las personas divinas.

Agustín parte de la consideración de la inmutabilidad de Dios:

«Todas las demás sustancias o esencias son susceptibles de accidentes, y de cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una sustancia o esencia

inconmutable, que es Dios [...]. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser» (*De Trin.* V, 2, 3).

Los arrianos, para argumentar que el Hijo no es consustancial al Padre, siguen este razonamiento:

«“Cuanto se piensa o enuncia de Dios, se predica no según los accidentes, sino según la sustancia”. Ahora bien, el Padre es, según la sustancia, ingénito, y el Hijo es, según la sustancia, engendrado. Realidades muy diversas son ser ingénito y ser engendrado. Luego la sustancia del Hijo es muy otra que la sustancia del Padre» (*De Trin.* V, 3, 4).

Agustín hace ver que la premisa según la cual, de Dios, se predica no según los accidentes, sino según la sustancia, es errada; ya que, si fuera cierta, los arrianos caerían en contradicción. Por lo tanto,

«[...] en Dios nada se dice según el accidente, pues nada le puede acaecer; sin embargo, no todo cuanto de Él se predica, se predica según la sustancia. [...] En Dios, empero, nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en Él; no obstante, no todo cuanto de Él se enuncia se dice según la sustancia. Se habla a veces de Dios según la relación (*ad aliquid*)» (*De Trin.* V, 5, 6).

En el libro VII, Agustín demuestra que Padre, Hijo y Espíritu Santo no son tres poderes ni tres sabidurías, sino un solo poder y una única sabiduría, así como solo hay un Dios y una esencia. A continuación, estudia en qué sentido dicen los latinos que hay en Dios una esencia y tres personas; así como en qué sentido dicen los griegos una esencia y tres sustancias o hipóstasis. Al concluir el libro VII, Agustín menciona que la Trinidad ha creado al hombre a su imagen y semejanza.

«No se trata de que los dioses formen al hombre a su imagen y semejanza, sino de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hagan al hombre a semejanza e imagen del

Padre, del Hijo y del Espíritu, para que así subsista el hombre como imagen de Dios» (*De Trin.* VII, 6, 12).

Esta frase resulta importante, porque aquí Agustín se aleja de otros Padres en su comprensión de la imagen de Dios en el hombre. Para él, no es que el Padre haya hecho al hombre a imagen del Hijo (como en San Ireneo), sino que todas las Personas de la Trinidad hacen al hombre a imagen de la misma Trinidad. Por eso, agrega inmediatamente: «[...] y Dios es Trinidad» (*De Trin.* VII, 6, 12). A continuación, se ve que Agustín reitera aquello que ya ha manifestado en escritos anteriores (antes vistos también), a saber:

«[mas] como esta imagen no era en un todo igual a la Imagen de Dios ni de Él nacida, sino creada por Él, por eso se dice imagen hecha a semejanza; esto es, que no llega a la paridad, pero es hasta un cierto punto parecida. Nos aproximamos o distanciamos de Dios no mediante intervalos espaciales, sino que nos aproximamos por la semejanza y nos alejamos por la disparidad» (*De Trin.* VII, 6, 12).

Agrega también, para reforzar la idea anterior –de que el hombre es imagen de toda la Trinidad– que:

«Pero, a causa de la imperfecta semejanza –como dijimos–, el hombre se dice hecho a imagen; y se añade *nuestra* para que el hombre sea imagen de la Trinidad, no imagen igual a la Trinidad, como el Hijo lo es al Padre, sino sólo imagen parecida y como por semejanza» (*De Trin.* VII, 6, 12).

Para finalizar este apartado, Agustín agrega el tema de la renovación de la imagen:

«En los objetos distantes puede existir solo cierta contigüidad imitativa, no espacial. En este sentido se dice: *Reformaos por la renovación de la mente*. Y de nuevo: *Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy amados*. Y al hombre renovado se le dice: *Renovaos en el conocimiento de Dios, según la imagen del Creador*» (*De Trin.* VII, 6, 12).

Esto aparece como preludeo de su consideración más profunda acerca de la renovación de la imagen que tratará en los libros posteriores.

1.2.2.3 Libros VIII: De la Trinidad a la «imagen de Dios»

En el libro VIII, Agustín demuestra cómo las tres Personas de la Trinidad son iguales y ninguna mayor que la otra: el Padre no solamente no es mayor que el Hijo, sino que ni siquiera los dos juntos son en algo superiores al Espíritu Santo, ni dos ellos son en la misma Trinidad en algo mayores a uno solo, ni los tres juntos son en algo superiores a uno de ellos.

Para fundamentar ello, Agustín recurre a la analogía con el espíritu humano, el cual busca un bien verdadero por amor. Y ello no se encuentra en las cosas creadas, sino en Dios, que es Sumo Bien, el Bien Verdadero; y cuando se ama a Dios, el amor se hace verdadero. Si se amase otro ser, como algún bien de la creación, este no sería amor, sino pasión.

Para conocer a Dios, es necesario amarlo con un corazón limpio; por ello «[...] antes que podamos contemplar y conocer a Dios como es dado contemplarlo y conocerlo, [...] es menester amarle por la fe; de otra manera el corazón no puede ser purificado ni hacerse idóneo y apto para la visión» (*De Trin.* VIII, 4, 6). Entonces, «se ama, pues lo que se ignora, pero se cree» (*De Trin* VIII, 4, 6).

Agustín comenta el pasaje donde se menciona: *Dios es amor*. Por ello, si se quiere conocer a Dios, se ha de buscarlo en el camino del amor. El amor es la escalera que conduce al conocimiento de la Trinidad. Además, Dios se ha de buscar, no en las cosas exteriores, sino en el interior.

Después, Agustín trata de cómo se puede entender la naturaleza de Dios fundándonos en la intelección de la verdad, en la noticia del Bien sumo y un amor innato a la justicia, por la que un alma que aún no es justa ama al alma justa.

«Pero dirás: “Veo la caridad y la contemplo, en cuanto puedo, con los ojos de mi inteligencia, y doy fe a la Escritura, que dice: *Dios es amor, y quien permanece en el amor, en Dios permanece*; mas cuando en el amor reflexiono, no descubro la Trinidad”. Ves la Trinidad si ves el amor» (*De Trin.* VIII, 8, 12).

1.2.2.4 Libros IX-XIV

Hasta ahora Agustín ha ido demostrando la razonabilidad y la verdad del dogma cristiano de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero.

Ahora, buscando Agustín comprender mejor la Trinidad, la busca en la imagen de la Trinidad: es decir, en el alma del hombre. «No hablamos aún de las cosas de allá arriba, no nos referimos aún al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sino a esta imperfecta imagen, pero al fin imagen; es decir, al hombre [...]» (*De Trin.* IX, 2, 2). Partiendo del hombre, se podrá llegar a Dios, porque el estudio del hombre es «quizá más familiar y asequible a la debilidad de nuestra mente» (*De Trin.* IX, 2, 2), en comparación con el misterio de la Trinidad.

Todo apunta a que este es el lugar idóneo donde es posible indagar para comprender mejor a Dios y su vida trinitaria. En primer lugar, porque el alma es inmaterial, como lo es Dios. Además, porque la Escritura menciona que el hombre fue hecho a imagen de Dios, y a continuación menciona la acción de mandar, que es propia de la razón; y la razón reside en el alma. Por ende, propiamente dicho el alma humana es la imagen de Dios, o mejor dicho, el alma humana es donde reside la imagen de Dios. Pero al crear Dios al hombre, dice: a imagen «nuestra» y no «mía» o «tuya». Este «nuestra» solo puede entenderse como «de la Trinidad». Entonces, de modo más concreto, el hombre es imagen y semejanza de Dios, pero no en cuanto a alguna persona en específico de la Trinidad, sino a imagen de la Trinidad toda.

Por lo tanto, si alguien quiere conocer la Trinidad, el mejor lugar donde indagar es el hombre, porque, como lo revela la Escritura, él ha sido hecho a imagen de Dios, o sea, a imagen de la Trinidad. Es por estas razones, que Agustín emprende su camino de buscar a Dios precisamente en el alma humana. Agustín parte del hombre. Pero de todo el hombre, ¿qué camino escoger? La Escritura lo indica: *Dios es amor*.

Así, Agustín invita a que «reconcentremos nuestra atención e imploramos el eterno esplendor para que ilumine nuestras tinieblas y veamos en nosotros, en la medida que nos fuere otorgado, la imagen de Dios» (*De Trin.* IX, 2, 2).

Agustín logra descubrir en el alma del hombre varias triadas: tres cosas que son iguales y que son unidad, porque si bien son tres, estas tres cosas dicen relación la una a la otra y se identifican en una sola sustancia. Las tres son inseparables y las tres son, sin trabazón ni mezcla, una sustancia y también términos relativos.

En el libro X, Agustín muestra la existencia de otra trinidad en el alma del hombre, específicamente en la mente, la parte del alma más elevada. Esta triada es la memoria, el entendimiento y la voluntad.

A partir de estas consideraciones acerca de los vestigios de la Trinidad en su imagen, el hombre, Agustín va haciendo consideraciones interesantes acerca de la renovación de la imagen en el hombre, que profundizan lo dicho en el *De Genesi ad litteram*.

En el libro XII, Agustín recalca que «el hombre fue creado a imagen de Dios, no según su forma corpórea, sino por su alma racional» (*De Trin.* XII, 7, 12), fundamentándose en la autoridad de san Pablo. El situar la imagen de Dios en el alma y no en el cuerpo, le permite a Agustín afirmar que tanto hombre y mujer son imagen de Dios, dejando a un lado la interpretación literal de san Pablo en cuanto al pasaje de que el varón es imagen de Dios y la mujer no lo es – a saber, el pasaje de 1 Co 11, 7) –:

«Mas porque se renuevan a imagen de Dios, donde no existe diferencia de sexo, de ahí que el hombre haya sido creado a imagen de Dios, donde no hay sexo alguno; es decir, en el espíritu de su mente. ¿Por qué el varón no debe cubrir la cabeza, siendo imagen y gloria de Dios, y la mujer, por ser gloria del varón, ha de velar la suya, como si la mujer no se remozara en el espíritu de su mente al renovarse en el conocimiento de Dios según la imagen de su Hacedor? [...] de suerte que la imagen de Dios permanezca sólo en aquella parte del alma que se aplica a la contemplación y búsqueda de las razones eternas; parte que, como es manifiesto, varones y hembras poseen» (*De Trin.* XII, 8, 13)

En este mismo libro, Agustín señala también cómo se va oscureciendo la imagen de Dios en el hombre, dicho de otro modo, cómo se pierde la semejanza. Para él, la desemejanza pasa por la vida según el hombre exterior. Esta terminología de «hombre exterior» significa

la vida y proceder del ser humano según lo común que tiene con los animales, los cuales son irracionales: sus pasiones.

«Si, empero, este hombre, a causa de aquella razón a la que se le confió la administración de las cosas temporales, se derrama en demasía, con rápido progreso, hacia el exterior, previo al conocimiento de su cabeza, esto es, sin que le frene y cohíba la parte más noble [...], entonces envejece entre sus enemigos, los demonios, envidiosos de su virtud, con Satanás, su caudillo; y en pena de su delito le es sustraída la cabeza, pues en compañía de su mujer gustó del manjar prohibido, la visión de las cosas eternas [...]» (*De Trin.* XII, 8, 13).

El descontrol de las pasiones en el hombre es llamado por Agustín como el derramarse hacia el exterior, de significa equivalente a «hombre exterior». También la semejanza se realiza por el amor del alma a su propio poder, centrándose egoístamente en lo propio y olvidando a los demás.

«Enamorada el alma de su poder, olvida el bien universal y se desliza hacia el interés privado; y llevada de una soberbia satánica, *principio del pecado*, en vez de seguir en el mundo de la creación a su Dios y Rector para ser óptimamente gobernada conforme a sus leyes, apeteció ser algo más que el universo, al que intentó someter a su ley; y como nada existe más amplio que el mundo, se precipitó en la inquietud del bien particular, y así aspirando a lo más, decreció; por eso la avaricia se dice raíz de todos los males» (*De Trin.* XII, 9, 14)

Como puede verse, en última instancia, la razón de la semejanza, la causa que la genera es la decisión del hombre de desvincularse de Dios, siguiendo sus propios deseos de querer ser más y centrándose en sí mismo. Roto el vínculo con Dios, se contradice el ser del hombre de ser imagen, vinculado esencialmente a Dios. Agustín resume magníficamente esta paradoja del deseo del hombre de ser más y las consecuencias de su deseo egoísta: «[...] aspirando a lo más, decreció [...]» (*De Trin.* XII, 9, 14).

¿Qué se entiende por el bien universal o común, contrapuesto al interés privado o particular? El bien universal son «cosas interiores y trascendentales, patrimonio común, no propiedad privada [...]» (*De Trin.* XII, 10, 15). Esto será expresado también con frases como

la contemplación de Dios, la sabiduría. Por el otro lado, se encuentra el bien particular, que implica seguir las inclinaciones bestiales –es decir, coincidentes con las bestias, o seres irracionales– del cuerpo:

«Pero si el alma se afana por conseguir lo que por el cuerpo, percibe y obra movida por deseos de experiencia, de distinción, de contacto, y en ellas pone el fin de su bien, haga lo que hagan su acción es torpeza [...]» (*De Trin.* XII, 10, 15).

Este descenso de la condición del hombre lleva a la lógica consecuencia de la semejanza ya no con Dios, sino con los animales, que Agustín simboliza con la figura de la serpiente, extraída claramente del libro del Génesis:

«Como se desliza la serpiente, [...] así el movimiento resbaladizo de la caída arrastra insensiblemente a los que se abandonan: parte de la culpable ambición de ser como Dios y llega a ser semejante a las bestias. [...] El verdadero honor del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios, y sólo el que la imprimió puede custodiarla» (*De Trin.* XII, 11, 16).

El deseo del hombre de ser como Dios no es en sí mismo un problema o pecado, sino el querer serlo al margen de Dios, o incluso puede decirse, usando a Dios u otro medio. El fin del hombre es Dios mismo, y teniéndolo a Él como fin, logra hacerse imagen y semejanza de Dios. Esta meta para el hombre únicamente puede ser alcanzada de la mano de Dios: porque «[...] sólo el que la imprimió puede custodiarla» (*De Trin.* XII, 11, 16).

«Cuanto menos amemos lo propio, tanto más amaremos a Dios. Si cede a la apetencia de experimentar su propio poder, cae, por su capricho en sí mismo como en su centro. Y así, no queriendo estar, al igual que Dios, bajo nadie, en pena de su presunción, es precipitado desde su metacentro al abismo, esto es, al deleitoso placer de la bestia; y, siendo la semejanza divina su gloria, es su infamia su semejanza animal» (*De Trin.* XII, 11, 16).

El hombre se encuentra, nuevamente, en un puesto intermedio: entre Dios y los animales. Es, en esencial, imagen y semejanza de Dios, pero capaz también de asemejarse a los

animales, como si hubiera sido extraído del seno de la condición animal y llamada a la vida divina; pero con la capacidad de, si él decide hacerlo, volver a la animalidad de donde fue llamado. En su opción, el hombre puede ser fiel a su ser viviendo como imagen y semejanza de Dios, y continuando con su proceso de asemejamiento a Dios; o, en cambio, incurrir en el asemejamiento a los animales.

¿Cómo alcanzar la semejanza con Dios? ¿Cómo se renueva, restaura o reforma la imagen de Dios en el hombre? Agustín responde:

«La efusión y pérdida de sus fuerzas no le permiten volver atrás, a no ser con la ayuda de la gracia de su Creador, que la llama a penitencia y perdona sus pecados. ¿Quién librará al alma infeliz de este cuerpo de muerte, sino la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor?» (*De Trin.* XII, 11, 16)

En el libro XIII, Agustín manifiesta que el pecado no destruye la imagen: «Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, permanecía imagen de Dios» (*De Trin.* XIV, 8, 11).

Además, Agustín expresa con claridad en qué consiste la imagen de Dios: «[El hombre] es su imagen [de Dios] en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios» (*De Trin.* XIV, 8, 11).

La imagen dice relación con Dios, capaz de relacionarse con Dios. La imagen no reside en la mera capacidad de relación, sino que es cuanto es capaz de relacionarse *con* Dios:

«Esta trinidad del alma no es imagen de Dios por el hecho de conocerse el alma, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace, vive en ella la sabiduría; de lo contrario, aunque se recuerde a sí misma, se comprenda y se ame, es una ignorante. Acuértese, pues, de su Dios, a cuya imagen ha sido creada; conózcale y ámele» (*De Trin.* XIV, 12, 15).

En el libro XIV, Agustín diserta sobre la verdadera sabiduría del hombre. Para él, la sabiduría, distinta de la ciencia, «es don de Dios y participación divina [...]» (*De Trin.* XV,

4, 5). A esta se llega según el alma; pero esta en cuanto ha sido «[...] renovada por el conocimiento de Dios, conforme a la imagen del que creó al hombre a su semejanza, y así percibe la sabiduría allí donde existe contemplación de lo eterno» (*De Trin.* XV 4, 5).

1.2.2.5 Libro XV: La imagen de Dios y la santísima Trinidad

En el libro XV –conclusión de toda la obra–, Agustín hace importantes precisiones sobre la renovación de la imagen en el hombre. Se recalca nuevamente que esta renovación es un don de Dios: el hombre, por sus propios medios no puede concederse a sí mismo, sino que tiene que la reforma de la imagen tiene que provenir de Dios. Esta idea se expresa con términos como justificación: «[...] esta naturaleza, la más excelsa de las criaturas visibles, cuando de su impiedad es justificada por el Creador, se transforma de su deformidad en imagen de hermosura» (*De Trin.* XV, 8, 14).

La imagen de Dios en el hombre se hace plena, completa, en la visión perfecta de Dios, en la vida del mundo futuro. Agustín toma esta idea del apóstol Pablo, específicamente de su primera carta a los Corintios (1 Co 13, 12). Pablo afirma que, en la vida presente, se ve como en un espejo.

2. Exposición sistemática del hombre como «imagen de Dios» en san Agustín: el alma como «imagen de Dios» en Agustín

2.1 Hombre: criatura

La doctrina de la creación es fundamental para entender quién es el hombre. Los neoplatónicos afirmaban que el hombre era emanación de la divinidad; y, por lo tanto, consustancial a él. Sin embargo, desde la perspectiva cristiana que considera el mundo como creación de Dios, y el hombre como parte del mundo, el hombre no puede ser consustancial si es creación. Por ello, no es Dios, sino criatura de Dios, creación suya. No obstante, el hombre, desde el principio, es una criatura muy especial. Ya la Escritura lo distingue del resto del mundo en la manera de relatar su creación; pero más claramente queda expresada

en la expresión: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza» (Gn 1,26).

2.2 Hombre: cuerpo y alma

Para la comprensión del hombre, Agustín parte de una primera aproximación a su definición: el hombre es animal racional. Agustín toma esta definición de la filosofía de su tiempo y la enriquece con la doctrina cristiana y sus propias reflexiones. De esta definición, Agustín considera al hombre como una realidad compleja compuesta por cuerpo y alma. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Cuerpo y alma entonces son sus dos dimensiones constitutivas.

Como parte de esta reflexión sistemática, en un primer apartado, se tratará sobre el cuerpo; y en un segundo, sobre el alma. En este último, la parte más elevada del hombre, considera Agustín que reside propiamente la «imagen de Dios» en el hombre. En su análisis del alma, Agustín distingue dos componentes: una dimensión del alma es la facultad de ocuparse del gobierno de las cosas temporales; otra dimensión es la facultad del hombre de poder dirigir su atención a la contemplación de los bienes eternos. Esta última es denominada por Agustín «*mens*» (se traduce por el término «mente»). Es en esta última, donde se encuentra propiamente la imagen y semejanza de Dios: en la capacidad del hombre de entrar en contacto con las realidades eternas, participando de la vida de Dios.

2.3 Hombre: imagen y semejanza de Dios

2.3.1 Imagen de Dios

Solo Cristo es la Imagen de Dios. La palabra imagen indica paridad e igualdad con aquello de lo cual es imagen. Por ende, igual a Dios sólo Dios mismo y, por ello, no puede ser el hombre, quien es criatura, sino solo el Hijo. De ello también da fe la Escritura en las cartas del apóstol Pablo

Ef: “Cristo es imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura”

2.3.2 Semejanza

La semejanza se encuentra en toda la creación, porque toda ella proviene del Creador, de Dios, quien, como artesano, ha dejado sus huellas en la obra de la creación. Por estas huellas, existe semejanza en todas las cosas. Pero, existe una mayor semejanza entre aquellos cosas que pertenecen a una misma especie. Y existe la plena semejanza en aquello que es la misma semejanza. Esta Semejanza, Agustín la identifica con Cristo.

Se llama imagen al hombre, porque es mayor que las cosas creadas; pero no es Imagen.

Si se dijese solo imagen – y no imagen y semejanza – podría malinterpretarse y entender que se habla del Hijo, Imagen de Dios. Por ello, la necesidad de hablar de imagen y *semejanza*.

El pecado ha dañado la imagen y ha borrado la semejanza con Dios que había en el hombre. ¿Cómo puede el hombre recobrar la imagen? Convirtiéndose a Dios. La conversión vuelve a ser central en la teología de Agustín, porque es con ella que inicia el camino de la renovación.

Además, podría decirse que, en Agustín el término «semejanza» a la gracia divina, en cuanto a su dimensión transformadora histórico-salvífica. El hombre debe crecer en semejanza, esto es en gracia, para parecerse cada día más al modelo que es Dios Trinidad. ¿Cómo se realiza esta semejanza? Dejando a un lado las pasiones egoístas del hombre – que lo terminan por asemejar a los animales, y no a cumplir la semejanza de la que es imagen, es decir, de Dios –, y tornando la visión a Dios.

Caminando día a día, en la semejanza, se llega a la perspectiva de la consumación escatológica.

2.3.3 Hombre: su vocación y escatología: de la región de la desemejanza hacia la región de la semejanza.

Agustín afirma que el hombre ha sido creado por Dios para alcanzar la felicidad, para que él sea feliz; y la felicidad del hombre, solo puede ser encontrada en la posesión del bien

supremo: es decir, de Dios mismo. Sin embargo, a Dios no es posible poseerlo en sentido estricto, por lo que el hombre debe participar de la felicidad de Dios mismo. Esta participación en la felicidad de Dios entronca con su teoría de la participación.

Cristo es quien obra la acción de la renovación o reificación de la imagen del hombre. Y es el Espíritu Santo quien la realiza en cada hombre. Cabe precisar que, en sentido estricto, es toda la Trinidad, Dios mismo, quien obra la reforma de la imagen del hombre; sin embargo, cada Persona tiene un papel especial, y por atribución, se menciona una, callando las otras dos.

La etapa presente del hombre, en este mundo, podría definirse como conversión. El camino presente debe estar marcado por este término, que Agustín entiende como «*conversus Deo, adversus res*», conversión a Dios, aversión a las cosas. Esta frase significa volver la cara –y con la faz, la vida entera del hombre– a Dios, dando la espalda a las cosas temporales. En otras palabras, el hombre debe conformar su vida con Dios mismo, único Sumo Bien.

En esta decisión, late un dramatismo: o el hombre realiza la opción por Dios y asemejándose a Él, o terminará por dirigir su persona hacia las cosas, desemejándose y contrariando su misma esencia.

Esta unión con Dios la realiza el amor. Por el amor, el hombre o se une a Dios o se une a las cosas, generando dos tipos de realidades: o la Ciudad de Dios, o la ciudad de Sodoma y Gomorra. Por el amor, el hombre se convierte en aquello con lo cual se relaciona.

«Poseed más bien el amor de Dios, para que, así como Dios es eterno, del mismo modo también vosotros permanezcáis eternamente, porque cada uno es tal cual es su amor. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? ¿Diré que serás Dios? No me atrevo a decirlo como cosa mía; oigamos la Escritura: *Yo dije: Todos son dioses e hijos del Altísimo. Luego, si quieren ser dioses e hijos del Altísimo, no améis al mundo ni las cosas que hay en el mundo. Si alguno amase al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo es codicia de la carne, deseo de los ojos y ambición del siglo, lo cual no procede del Padre, sino del*

mundo; es decir, de los hombres amantes del mundo. Y el mundo pasa y sus deseos, pero quien hace la voluntad de Dios permanece eternamente, como Dios permanece por los siglos de los siglos.» (In Io. II, 14)

Agustín usa un motivo extraído de la filosofía neoplatónica (Alvarez Turienzo, 1988): la región de la desemejanza. Este motivo aparece una única vez en su obra *Confesiones*. Él menciona:

«Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz de lo alto: “Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí”» (*Conf.* VII, 10, 16).

La región de la desemejanza puede entenderse como la región donde uno se encuentra lejos de Dios, lejos de Cristo, Semejanza de Dios. Agustín no menciona en sus obras la región de la semejanza. Pero el autor considera que puede considerarse, en cuanto se entienda la región de la semejanza como Dios mismo. En ella, el hombre entra por la configuración con el Hijo, en el Espíritu Santo. La conversión, por ende, consiste en el paso del hombre de la región de la desemejanza a la región de la semejanza; del pecado a Dios, de las cosas temporales a las eternas, a la comunión con Dios.

CAPÍTULO III

EL HOMBRE COMO «IMAGEN DE DIOS» EN EL MAGISTERIO POSTERIOR A SAN AGUSTÍN

La teología ha recibido con gran acogida la doctrina del hombre como «imagen de Dios» y la ha desarrollado ampliamente, como se ha visto al ver la teología de los Padres de la Iglesia y, de entre ellos, la de san Agustín. Esta doctrina ha pasado también a los grandes teólogos escolásticos medievales, de entre ellos a santo Tomás de Aquino. La penetración de esta doctrina en la Edad Media es obra, en gran medida, de san Agustín (Seibel, 1992). Menciona Seibel (1992) que:

«eso significa y retrocede y casi se extingue la perspectiva cristológica que ya en Agustín no desempeñaba sino un papel secundario. ‘Según la doctrina escolástica de la *imago*, Cristo no es tanto imagen de Dios para hacer ver a los hijos de Dios lo que son, sino más bien mostrar a los hombres quién es Dios’.» (pág. 628)

Es de parecer del autor del presente trabajo que esta opinión – a saber, de que, en Agustín, Cristo desempeña un papel secundario – es cuestionable. Basta para ello recordar quién es el protagonista de la renovación de la imagen en el hombre. No obstante, sí revela algo que ha ocurrido en la recepción de la doctrina de la «imagen de Dios» en la teología medieval y moderna. Es decir, efectivamente para el siglo XX, el papel de Cristo en la doctrina de la imagen de Dios, prácticamente es de papel secundario; e incluso la misma doctrina del hombre como imagen de Dios no constituye un tópico importante en los tratados de antropología (Comisión Teológica Internacional, 2004).

El retomar la visión del hombre como imagen de Dios y la importancia de dimensión cristológica en ella, es obra de los teólogos conciliares y del impulso decisivo del Concilio Vaticano II. Por ello, en el presente capítulo, se abordará la antropología del Concilio, que podría definirse como «antropología cristocéntrica»; y, además, el pensamiento antropológico de Juan Pablo II, para mostrar la recepción de la enseñanza del Concilio Vaticano II con respecto a la doctrina del hombre.

1. Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: la antropología cristocéntrica del Concilio Vaticano II

1.1 El hombre, objeto central de la reflexión conciliar en *Gaudium et spes*

En primer lugar, es importante resaltar la naturaleza pastoral de la constitución *Gaudium et spes*: es una constitución «pastoral», es decir, que, como tal, posee un énfasis en la dimensión práctica de la Iglesia y su misión. Lo que quiere el Concilio es: «[...] exponer a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo contemporáneo» (GS 2).

Sin embargo, la visión de Iglesia que presenta el Concilio es la de una Iglesia que es

«la comunidad que [...] se halla integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinación hacia el Reino del Padre, y que han recibido un mensaje de salvación que deben proponer a todos» (GS 1).

Siendo la Iglesia una comunidad de hombres, estos hombres forman parte de toda la humanidad presente tanto dentro como fuera de la Iglesia. Por ello, la Iglesia no puede concebirse como una sociedad separada del mundo, sino más bien inserta: los hombres que la forman, son también los mismos hombres que forman parte del mundo.

Por lo tanto, el Concilio expresa que «[...] la Iglesia se siente, en verdad, íntimamente solidaria con el género humano y con su historia», porque:

«El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1).

La respuesta que la Iglesia quiere dar a los problemas del mundo contemporáneo tiene que ver con los problemas del hombre. Entonces, sólo desde la antropología es posible abordarlos para dar auténtica respuesta. Desde esta mentalidad, en GS 3 se expresa: «El

hombre, uno y entero, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, mente y voluntad, será el punto capital de nuestra exposición».

En resumen, aunque la *Gaudium et spes* es una constitución que tiene una dimensión práctica –por ello, «pastoral», y que determina su modo de exponer sus contenidos–, ella presenta una concepción antropológica manifiesta, que brota de la preocupación y necesidad de dar solución a los problemas del mundo contemporáneo.

El autor comparte la opinión de Ladaria (1990), quien menciona que: «La visión del hombre que se nos ofrece en ellos primeros capítulos de la *Gaudium et spes* constituye el tratamiento más exhaustivo que acerca de este punto hallamos en los documentos conciliares» (pág. 705). De ello, la necesidad de abordarlo. En este apartado, sólo se presentará la visión antropológica subyacente, de entre todos los documentos conciliares, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

1.2 Jesucristo: clave, centro y fin del hombre

Ya desde temprano, el Concilio presenta a Cristo como fundamento de lo que no pasa. Por ello, también Cristo es fundamento de la esencia del hombre. Claramente expresado queda en:

«Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época» (GS 10).

La expresión de GS 10 manifiesta que es Cristo quien esclarece el misterio del hombre: que la Imagen del Dios invisible (Cristo) es quien esclarece el misterio de la «imagen de Dios» (hombre).

Uniendo estas dos afirmaciones – a saber, 1) el hombre es el objeto central de la *Gaudium et spes*; y que 2) Cristo es la clave, centro y fin del hombre, se obtiene una antropología

crisocéntrica. La reflexión del Concilio gira en torno al hombre, pero el fundamento último es Cristo (Serretti, 2014).

Para acercar al lector más a la doctrina de la *Gaudium et spes*, siguiendo a Serretti (2014), se comentará el texto a partir del numeral 22. Este numeral consta de 7 párrafos.

En el primer párrafo, se coloca a Cristo como luz que ilumina el misterio del hombre: «En realidad, tan solo en el misterio del Verbo se aclara verdaderamente el misterio del hombre» (GS 22). En el fondo, Adán era figura de Cristo, el Señor. «Cristo, el nuevo Adán, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre su altísima vocación» (GS 22). Cristo es el nuevo Adán, es el hombre nuevo, porque en él se revela aquello que en la creación del hombre había estado velado (Serretti, 2014). El Concilio cita un texto de Tertuliano que expresa la misma idea: «Lo que se expresaba con el barro, prefiguraba a Cristo que habría de ser hombre» (*De car. res.* 6). Podría decirse que Adán estaba destinado por Dios a ser Cristo.

Hay una cierta continuidad entre Adán y Cristo, porque podría decirse que Cristo no es que venga a traer al hombre algo que le es ajeno – como si lo alienara –, sino la plenitud de su ser, de su ser-humano. En Adán ya estaba presente este destino, aunque velado; en Cristo también está presente, y revelado. Por eso, «Cristo [...] manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (GS 22). En definitiva, Cristo es la fuente y culmen de las verdades acerca del hombre (cf. GS 10).

En el segundo párrafo, se continúa el desarrollo del don de Dios realizado en Cristo. En este párrafo, se responde a la pregunta: ¿cómo se ha realizado la unidad de Dios con el hombre en Cristo, Dios mismo? Con la encarnación del Verbo. Cristo, Imagen de Dios invisible y hombre perfecto, «ha restituido a los hijos de Adán la semejanza divina» (GS 22). Esta semejanza había sido deformada en Adán por el primer pecado que cometió. Sin embargo, Cristo, con su encarnación, ha asumido la misma naturaleza humana: la asumido, no la aniquilado.

Además, con su encarnación, Cristo «[...] se ha unido con cada hombre» (GS 22). Parece oportuno seguir aquí el parecer de Serretti (Serretti, 2014), quien afirma que con cada hombre puede entenderse a todos los hombres, tanto pasado, como del presente y del futuro.

De Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, puede participar y acceder a él todo hombre. Es la lógica paulina en la primera carta a los Corintios: «Así como en Adán [...], así también en Cristo [...]» (1Co 15, 22). Es decir, así como todo hombre participa de la condición resultante del pecado de Adán; así también todo hombre puede participar de la plenitud de Cristo, quien restaura todo lo que el pecado opacó en la semejanza.

Jesús, en su encarnación, «hace propias aquellas dimensiones del hombre en las que la semejanza (*similitudo*) había sido ofuscada: el trabajo, el pensamiento, la voluntad, la capacidad de relacionarse con amor» (Serretti, 2014, pág. 36). Cristo las hace propias y las redime, consumando en su persona la perfección de la humanidad. Una perfección de la que, como se ha mencionado, todo ser humano puede participar; pero, siempre en la persona de Cristo, quien obra la unidad de Dios con el hombre y la «plenificación» del hombre. El tercer párrafo ahonda brevemente en esta misma temática.

En el cuarto párrafo, se dice que:

«Así es como el hombre cristiano, hecho semejante a la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu, que le capacitan para cumplir la nueva ley del amor. Por este espíritu, que es prenda de la herencia (Ef 1, 14), queda restaurado todo el hombre interiormente, hasta la redención del cuerpo (Rom 8, 23)» (GS 22).

El Concilio en este punto retoma la enseñanza de los Padres que afirman que el hombre ha sido hecho en la creación a imagen del Hijo. Nótese que se deja de lado la interpretación agustiniana según la cual el hombre no es hecho a imagen de una Persona concreta de la Trinidad, sino a imagen de toda la Trinidad, para optar más bien por afirmar que el hombre es imagen del Hijo, la segunda Persona de la Trinidad.

Ahora bien, si bien el hombre es hecho a imagen de la segunda Persona, es propiamente por obra de la tercera Persona, es decir, por el Espíritu Santo, que queda restaurado el mismo hombre, en su unidad e integridad: «todo el hombre interiormente, hasta la redención del cuerpo (Rm 8,23)» (GS 22). Bajo la acción del Espíritu, es posible que Cristo llegue a convertirse en el «Primogénito de muchos hermanos» (Rm 8, 29; Col 1, 18), haciéndose cada hombre conforme a la imagen del Hijo.

1.3 El hombre, imagen de Dios

Como se ha visto, las líneas generales de la antropología presente en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, podría resumirse en tres. En este punto, se seguirá a Serratti (2014):

1) En primer lugar, Jesucristo es el hombre nuevo. Cristo es quien muestra la perfección y la plenitud de la naturaleza humana; y por ser esta perfección *de* la misma condición humana, se convierte en vocación y destino para todo hombre. De ella, todo hombre puede participar. Todo esto lo ha realizado Cristo con su encarnación, que asume y no aniquila la naturaleza humana.

2) En segundo lugar, es patente la teología trinitaria en clave económica que presenta un cristocentrismo marcado. La conformación del hombre con Cristo es querida por el Padre, y actuado por el Espíritu Santo. El Hijo es el eje de la economía salvífica. En palabras de la Comisión Teológica Internacional (2004): «El Concilio, además, subraya la estructura trinitaria de la imagen: conformándose a Cristo (Rom 8,29) y mediante los dones del Espíritu Santo (Rom 8,23) se crea un hombre nuevo, capaz de cumplir el mandamiento nuevo (GS 22)».

3) En tercer lugar, el Concilio enfatiza que todo se realiza «en» el Hijo. El Hijo es «lugar» donde se realiza la creación, la redención y la consumación del hombre, porque «todo ha sido hecho por él y para él» (Col 1, 16).

En cuanto se refiere al concepto «imagen de Dios», el Concilio lo refiere tanto a Cristo, como al hombre. Sintetizando, se pasará a especificar lo que se refiere «la imagen de Dios» en el hombre.

El concepto del hombre «imagen de Dios» se encuentra en el marco (en el subtítulo del capítulo I) de la dignidad humana. Porque el hombre es imagen de Dios, entonces posee dignidad. El ser imagen de Dios le otorga dignidad al hombre, le dota de un valor inherente e inviolable. Se dice inherente, porque pertenece a todo hombre: todos son imagen de Dios, y por ello son dignos. Se dice inviolable, porque es algo inalienable: nada ni nadie se lo puede quitar. Solo Dios se lo otorga como don, y se lo otorga de modo irrevocable; por ello, ningún poder humano puede quitárselo.

Esta dignidad le da al hombre un puesto eminente en la creación, haciéndolo superior a todo el resto. El hombre es centro y cima de todos los bienes de la tierra: El Concilio manifiesta que, siendo esta una concepción de «creyentes y no creyentes», es también una creencia recogida por la revelación bíblica: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (GS 12). Aquí se agrega una nota más a la de superioridad: centralidad. El ser imagen de Dios constituye al hombre el centro de la creación: toda la creación está orientado al hombre, al bien del hombre.

El concepto «imagen de Dios» otorga los mismos atributos que el concepto de dignidad, este último concepto que es patrimonio de toda la humanidad, indistintamente de la religión. Superioridad y centralidad frente al resto de los seres del mundo, esto le viene por la dignidad inherente al ser humano. ¿Qué aporta la visión cristiana? Que esta dignidad tiene su fundamento último en ser el hombre «imagen de Dios», «imagen del Hijo», «imagen de la Imagen de Dios invisible».

El Concilio también dice que:

«La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado ‘a imagen de Dios’, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios. ¿Qué es el hombre para que

tú te acuerdes de él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Apenas lo has hecho inferior a los ángeles al coronarlo de gloria y esplendor. Tú lo pusiste sobre la obra de tus manos. Todo fue puesto por ti debajo de sus pies (Sal 8, 5-7)» (GS 12).

Este fragmento pone en relación la imagen con la capacidad del hombre de relacionarse con Dios. La imagen reside en la capacidad del hombre de conocer y amar a su Creador. Conocer y amar: estas son las características que nos hacen imagen y semejanza. La imagen está vinculada a la capacidad de relación (una relación que es personal) con Dios (*capax Dei*, de Agustín).

En conclusión, el fundamento de la enseñanza conciliar del hombre como «imagen de Dios» se encuentra en la determinación cristológica de la imagen: Cristo es la imagen del Dios invisible (Col 1, 15; GS 10). Jesucristo es el Hombre perfecto, el último Adán que restituye a los hijos del primer Adán la semejanza divina, herida por el pecado de los primeros padres (GS 22).

Dignidad, libertad, capacidad de relación, todos estos términos se encuentran esencialmente vinculados al concepto de persona. Concepto muy desarrollado por el Concilio Vaticano II y dejados como legado para el papa Juan Pablo II, quien, en la misma línea del Concilio, desarrollará su antropología teológica.

2. Juan Pablo II

Generalmente, suele hacerse la distinción entre el cardenal y filósofo Karol Wojtyła y el papa Juan Pablo II. Sin embargo, para fines del presente trabajo, se asumirá la continuidad lógica y natural en el pensamiento de la persona del papa Juan Pablo II. Ello también afirma Aranda (2007):

«Si la temática de la filosofía y la teología de Karol Wojtyła (en las que latía la doctrina de la *imago Dei*) era, como hemos visto, el hombre, éste será también el centro del mensaje doctrinal y la acción pastoral de Juan Pablo II» (pág. 67)

Como es sabido, el teólogo Karol Wojtyła formó parte de la comisión encargada de la redacción del documento *Gaudium et spes*, por lo que este documento es vital para entender su pensamiento.

De entre todo el documento, el numeral 22 de la *Gaudium et spes* – el cual se ha comentado ampliamente en el punto anterior –, constituye un hilo conductor en el magisterio de Juan Pablo II. De ello, el mismo Papa lo menciona: «lo he citado en mi primera Encíclica *Redemptor hominis* y representa uno de los puntos de referencia constante de mi enseñanza» (FR 60).

También su libro «Persona y acción» fue concebido durante la época del Concilio como un intento de dar razón, desde la perspectiva filosófica, de la concepción del hombre presupuesta por los documentos conciliares.

«La doctrina antropológica conciliar es, sin duda, un factor clave en la maduración del pensamiento wojtyliano acerca de la dignidad de la persona humana, del reconocimiento de su valor objetivo, de la grandeza de su libertad y de su personal referencia a la verdad» (Aranda, 2007, pág. 57).

La libertad se basa en la dignidad humana. La libertad es intangible, pero tiene una exigencia: someterse a la verdad y acogerla con amor.

«Ser libre no es hacer lo que me parece y me agrada, sino dominarse y poseerse a uno a sí mismo de manera que pueda percibir la atracción del bien y se entregue a sí mismo para corresponderle. [...] la libertad se determina adecuadamente sólo ante la verdad, en presencia de la verdad. [...] la luz de la verdad no es algo que le sobreviene al acto libre desde el exterior, sino algo que lo constituye desde el interior, hasta el punto de que sin eso el acto no es libre» (Aranda, 2007, pág. 58).

«La realización de la persona en la acción significa alcanzar la felicidad, que consiste en la realización de la libertad por la verdad» (Aranda, 2007, pág. 58), es decir, en cuanto a que la libertad escoja los valores verdaderos, que constituyen un bien en sí mismo.

En la constitución pastoral *Gaudium et spes*, hay una raíz antropológica filosófica, que tiene un presupuesto teológico: «Dios, revelándose a sí mismo en Cristo, ha revelado al mismo tiempo, la verdad sobre el hombre (GS 22), verdad que encierra en la noción de persona entendida como criatura hecha para la comunión con Dios y con los demás a través de la sincera donación de sí mismo en la verdad y en el amor (GS 24)» (Aranda, 2007 p. 59).

Para Juan Pablo II, en Cristo, el hombre puede alcanzar definitivamente su libertad. Su teología nace desde el conocimiento del misterio de la Redención y de la relación con los acontecimientos históricos. Caminando hacia Cristo, el hombre se encuentra consigo mismo; y, al ver el rostro de ese otro Hombre, el nuevo Adán, resultan renovados los rasgos desfigurados que heredó del antiguo Adán. De este modo, comprende el hombre más profundamente su propia verdad (Aranda, 2007).

Como puede verse, la reflexión de Juan Pablo II sigue la del Concilio, especialmente en GS 22. Al igual que para el Concilio, el centro de la teología de Juan Pablo II es el hombre, en una sana visión antropocéntrica. Este no es un antropocentrismo autosuficiente – que postula que el hombre se basta a sí mismo y no necesita de Dios para realizarse plenamente –, sino una visión de Dios enraizado en Cristo; y porque está enraizado en Cristo, puede abrirse al horizonte de la trascendencia y de la vida con Dios: «un antropocentrismo que comienza por afirmar que sólo se puede comprender quién es el hombre mirando a Jesucristo, en quien se realiza la plenitud de la criatura humana, hecha a imagen de Dios» (Aranda, 2007, pág. 67).

En conclusión, el antropocentrismo de Juan Pablo II es también cristocentrismo; y por ser cristocentrismo, es teocentrismo (Aranda, 2007). Cristo constituye la puerta del ingreso a la vida en comunión intratrinitaria del Padre animada por el Espíritu Santo.

Además, en el seno de la teología de Juan Pablo II, libertad y verdad no están separadas, sino íntimamente vinculadas. La libertad puede que sea la capacidad del hombre para elegir entre una u otra opción; pero para que sea auténticamente tal –es decir, auténtica libertad–, debe el hombre elegir algo en concordancia, en armonía con la verdad de su ser. El hombre puede conocer la verdad lógica de su ser; pero debe también vivir la verdad ontológica de la misma. Solo eligiendo aquello que esté en armonía con su naturaleza, aquello que lo haga

plenamente hombre y humano, la libertad puede llamarse tal. De ahí la importancia que tiene la antropología y la cuestión moral para el magisterio de Juan Pablo II (Aranda, 2007).

«En el pensamiento de Juan Pablo II la naturaleza humana, lejos de ser considerada superflua como criterio moral [...], es revalorizada tanto en referencia a la persona y al dinamismo de su acción, como a Cristo en cuanto fundamento y destino del hombre» (Aranda, 2007, pág. 68)

El hombre es «persona», pero solo en el encuentro con Dios y el diálogo con él, quien también es Persona (tres Personas, para ser más precisos). Sólo en este diálogo, el hombre alcanza la conciencia de sí mismo como persona, imagen de Dios.

Modernamente, el concepto «persona» ha indicado la dimensión de individualidad del hombre, su dimensión de «irrepetibilidad», de incomunicabilidad de su esencia. No obstante, para Juan Pablo II es real el peligro de que esta concepción de persona termine por degenerar en concebir al hombre como mera individualidad sin relación, como «soledad absoluta».

Para él, el ser persona resalta en el hombre dos dimensiones particulares:

1) Autodeterminación. La autodeterminación o autoposición refiere a la individualidad que se autoposee, y que, con su libertad, puede autodeterminarse a sí mismo. El decir que el hombre es persona quiere decir que es autónomo: tiene capacidad para normarse a sí mismo.

2) Relacionalidad. El hombre se encuentra vinculado a otros seres, con quienes se encuentra llamado a estar en diálogo y en comunión. De todos los seres, destaca la relación con su Creador.

De este modo, Juan Pablo II, quien concibe junto con el Concilio al hombre como «imagen de Dios», vincula este término con el de persona y relación. El hombre, en cuanto «imagen de Dios» se encuentra esencialmente referido a Él. Con su Hacedor, el hombre se relaciona. El hecho de que se mencione que domine el mundo en el relato sacerdotal de la creación hace referencia a que el hombre también posee una relación no solo con Dios sino con el mundo, a quien tiene que gobernar según Dios. Este modo de gobernar lo puede conocer precisamente porque puede poseer una relación con Dios. La tarea del hombre es

tratar de imitar a Dios, con quien tiene relación, en su papel de administrador de los bienes de la creación.

Por ende, ser imagen de Dios significa para el hombre no solo libertad, sino también capacidad de relación personal con Dios; y, esto constituye al hombre como un ser de naturaleza comunal.

Puede constatarse que tanto el Concilio Vaticano II, como a su vez Juan Pablo II, recogen la visión más personalista de Agustín, dejando de lado su perspectiva de que en el alma eminentemente se encuentra la imagen de Dios. Tanto el Concilio, como posteriormente el Papa, volverán a la visión unitaria del hombre: es la totalidad del hombre la que es «imagen de Dios»; y no el alma o el cuerpo solamente, desmembrando al ser humano.

CONCLUSIONES

1. La doctrina de la creación es fundamental para entender quién es el hombre. Los neoplatónicos afirmaban que el hombre era emanación de la divinidad; y, por lo tanto, consustancial a él. Sin embargo, desde la perspectiva cristiana que considera el mundo como creación de Dios, y el hombre como parte del mundo, el hombre no puede ser consustancial si es creación. Por ello, no es Dios, sino criatura de Dios, creación suya. No obstante, el hombre, desde el principio, es una criatura muy especial. Ya la Escritura lo distingue del resto del mundo en la manera de relatar su creación; pero más claramente queda expresada en la expresión: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza» (Gn 1,26).

2. En la Escritura, «imagen de Dios» es un término que expresa la esencia misma de la naturaleza humana. El hombre es creado, en primer lugar, por decisión de Dios mismo. No procede del azar o del destino. Es fruto de un acto libre y amoroso de Dios. Además, al crear al hombre, Dios lo hace de una manera peculiar y distinta al del resto de la creación. No obstante, por el pecado, el hombre oscureció esta imagen, queriendo imponerse como soberano frente a otras imágenes de Dios, frente a otros seres humanos. Cristo, «imagen de Dios» es quien restablece esta semejanza divina y muestra en qué consiste la misma al hombre, para que todo el que decida seguirlo pueda, en el Espíritu, ser constituido como nueva creación, revestirse del hombre nuevo y participar junto con Cristo de ser hijos de Dios.

3. La reflexión de los Padres de la Iglesia anteriores a Agustín sigue dos tendencias en lo que se refiera a la teología de la imagen. En una de ellas, el *Logos* invisible como prototipo. Esta línea de los Padres, plantea que el hombre ha sido hecho a imagen del *Logos* invisible (antes de la encarnación), imagen del Padre: en cuanto a que es esencialmente igual a Él. El hombre es imagen por el alma, que es igualmente invisible y espiritual. La semejanza se muestra en que el hombre posee las potencias cognoscitivas para contemplar a Dios y la libertad responsable para asemejarse a Él mediante la virtud. Esta es la opinión de Padres como Orígenes. En la otra tendencia, el *Logos* encarnado como prototipo. Para los Padres seguidores de esta línea de pensamiento, Adán fue creado con vistas a Cristo, que había de venir en la carne. Por tanto, la imagen es sobre todo el cuerpo dotado de espíritu. En él se

anuncia ya en el paraíso la encarnación del Logos, que es en su humanidad glorificada la realización perfecta de Gn 1,26ss y la meta de toda la historia de la salvación. Esta es la opinión de teólogos como Tertuliano y San Ireneo. Agustín inaugura una tercera tendencia distinta a las anteriores. De ahí que puede afirmar la originalidad de concepción del hombre como «imagen de Dios»: el hombre es imagen no del *Logos* invisible, no del *Logos* encarnado, sino de la Trinidad en su totalidad.

4. Agustín se aleja de los platónicos y neoplatónicos con la doctrina de la creación. Agustín se aleja también de los maniqueos con la doctrina de la creación. Mientras que los platónicos y neoplatónicos consideran al alma humana como una emanación de la divinidad, y, por ello, consustancial a Dios; Agustín, al considerar al alma como creación de Dios, la concibe como esencialmente distinta Él. No obstante, también ve el alma como esencialmente referida a Dios. En cuanto a los maniqueos, mientras que ellos consideran al cuerpo como principio malo y al alma como principio bueno en el hombre, Agustín al concebir que tanto el alma como el cuerpo fueron creados por Dios, concluye que ambos, por proceder de la voluntad de Dios, son buenos. Sin embargo, menciona también que el alma posee una cierta preponderancia sobre el cuerpo. Por lo tanto, la doctrina de la creación recibida de las Sagradas Escrituras sirve a Agustín para desviarse de los maniqueos y neoplatónicos y para corregirlos.

5. Para la comprensión del hombre, Agustín parte de una primera aproximación a su definición: el hombre es animal racional. Agustín toma esta definición de la filosofía de su tiempo y la enriquece con la doctrina cristiana (heredada de las Escrituras y los Padres anteriores a él) y con sus propias reflexiones. De esta definición, Agustín considera al hombre como una realidad compleja compuesta por cuerpo y alma. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Cuerpo y alma entonces son sus dos dimensiones constitutivas del ser humano.

6. Ahora bien, a Agustín no tiene reparos en reconocer las cualidades del cuerpo humano, del que dice que supera al de los animales en dignidad, por el alma que lo informa y vivifica. Aun cuando considera que la semejanza del hombre con Dios no radica en el cuerpo, u hombre exterior –pues Dios no tiene contornos corporales–, sino en el hombre interior, donde reside la inteligencia, por la que domina a los animales, sin embargo, admite

que también tiene su reflejo en el cuerpo humano más claramente que en el de los demás animales, porque su posición erguida hacia el cielo señala la dirección que debe seguir su alma hacia las cosas espirituales eternas, y porque lo rige la mente, iluminada por la sabiduría. Tanto el cuerpo como el alma del hombre presentan, pues, una dimensión trascendente: el cuerpo, como signo y disposición: el alma, como naturaleza: y uno y otra, en armonía.

7. Para Agustín sólo Cristo es la Imagen de Dios. La palabra imagen indica paridad e igualdad con aquello de lo cual es imagen. Por ende, igual a Dios sólo Dios mismo y, por ello, no puede ser el hombre, quien es criatura, sino solo el Hijo. De ello también da fe la Escritura en las cartas del apóstol Pablo

8. Para Agustín, la semejanza se encuentra en toda la creación, porque toda ella proviene del Creador, de Dios, quien, como artesano, ha dejado sus huellas en la obra de la creación. Por estas huellas, existe semejanza en todas las cosas. Pero, existe una mayor semejanza entre aquellas cosas que pertenecen a una misma especie. Y existe la plena semejanza en aquello que es la misma semejanza. Esta Semejanza, Agustín la identifica con Cristo.

9. Para Agustín, se llama imagen al hombre, porque es mayor que las cosas creadas; pero no es Imagen. No lo es, porque el hombre no es consustancial al Padre; en cambio, el Hijo sí lo es. Si se dijese solo imagen – y no imagen y semejanza – podría malinterpretarse y entender que en el relato del Génesis se está hablando del Hijo, Imagen de Dios. Por ello, la necesidad de hablar tanto de imagen como de semejanza, con ello, queda explícito que el relato de creación en el Génesis es del hombre.

10. El pecado ha dañado la imagen y ha borrado la semejanza con Dios que había en el hombre. ¿Cómo puede el hombre recobrar la imagen? Convirtiéndose a Dios. La conversión vuelve a ser central en la teología de Agustín, porque es con ella que inicia el camino de la renovación.

11. Para Agustín, Cristo es quien obra la acción de la renovación o reformación de la imagen del hombre. Esta reformación se da por medio de la gracia obtenida por Cristo.

¿Cómo alcanzar la semejanza con Dios? ¿Cómo se renueva, restaura o reforma la imagen de Dios en el hombre? Agustín responde:

«La efusión y pérdida de sus fuerzas no le permiten volver atrás, a no ser con la ayuda de la gracia de su Creador, que la llama a penitencia y perdona sus pecados. ¿Quién librará al alma infeliz de este cuerpo de muerte, sino la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor?» (De Trin. XII, 11, 16)

12. La etapa presente del hombre, en este mundo, podría definirse como conversión. El camino presente debe estar marcado por este término, que Agustín entiende como «*conversus Deo, adversus res*», conversión a Dios, aversión a las cosas. Esta frase significa volver la cara –y con la faz, la vida entera del hombre– a Dios, dando la espalda a las cosas temporales. En otras palabras, el hombre debe conformar su vida con Dios mismo, único Sumo Bien. La región de la desemejanza puede entenderse como la región donde uno se encuentra lejos de Dios, lejos de Cristo, Semejanza de Dios. Agustín no menciona en sus obras la región de la semejanza. Pero el autor considera que puede considerarse, en cuanto se entienda la región de la semejanza como Dios mismo. En ella, el hombre entra por la configuración con el Hijo, en el Espíritu Santo. La conversión, por ende, consiste en el paso del hombre de la región de la desemejanza a la región de la semejanza; del pecado a Dios, de las cosas temporales a las eternas, a la comunión con Dios.

13. El Concilio Vaticano II dio un nuevo impulso a la teología del hombre como «imagen de Dios». El fundamento de la enseñanza conciliar, en lo que a esta doctrina se refiere, se encuentra en la determinación cristológica de la imagen: Cristo es la imagen del Dios invisible (Col 1, 15; GS 10). Jesucristo es el Hombre perfecto, el último Adán que restituye a los hijos del primer Adán la semejanza divina, herida por el pecado de los primeros padres (GS 22).

14. Dignidad, libertad, capacidad de relación, todos estos términos se encuentran esencialmente vinculados al concepto de persona. Concepto muy desarrollado por el Concilio Vaticano II y dejados como legado para el papa Juan Pablo II, quien, en la misma línea del Concilio, desarrollará su antropología teológica.

15. Para Juan Pablo II, el hombre en cuanto «imagen de Dios» es persona, El ser persona resalta en el hombre dos dimensiones particulares:

- El de autodeterminación (autoposesión): individualidad que se autoposee y que con su libertad puede hacer uso para autodeterminarse a sí mismo, valga la redundancia. El decir que el hombre es persona quiere decir que es autónoma: tiene capacidad para normarse a sí mismo.
- Relacionalidad: el hombre se encuentra vinculado a otros seres (a saber, Dios, otras personas, consigo mismo y el resto de la creación)

16. El hombre en cuanto «imagen de Dios» referido a Dios, con quien se relaciona y el hecho de que se menciona que domine el mundo hace referencia a que el hombre también posee una relación no solo con Dios sino con el mundo, a quien tiene que gobernar según Dios. Este modo de gobernar lo puede conocer precisamente porque puede poseer una relación con Dios. La tarea del hombre trata de imitar a Dios, con quien tiene relación, en su papel de administrador de los bienes de la creación.

17. Junto con la Comisión Teológica Internacional (2004), es posible afirmar:

«[...] la persona humana está creada a imagen de Dios para disfrutar de una comunión personal con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y, en ellos, con los otros hombres, y para administrar, en nombre de Dios, de manera responsable, el mundo creado. A la luz de esta verdad, el universo no se nos presenta simplemente como inmenso y quizá carente de sentido, sino más bien como un lugar creado para la comunión personal».

18. De este modo, Juan Pablo II, quien concibe junto con el Concilio al hombre como «imagen de Dios», vincula este término con el de persona y relación. El hombre, en cuanto «imagen de Dios» se encuentra esencialmente referido a Él. Con su Hacedor, el hombre se relaciona. El hecho de que se mencione que domine el mundo en el relato sacerdotal de la creación hace referencia a que el hombre también posee una relación no solo con Dios sino con el mundo, a quien tiene que gobernar según Dios. Este modo de gobernar lo puede conocer precisamente porque puede poseer una relación con Dios. La tarea del hombre es tratar de imitar a Dios, con quien tiene relación, en su papel de administrador de los bienes

de la creación. Por ende, ser imagen de Dios significa para el hombre no solo libertad, sino también capacidad de relación personal con Dios; y, esto constituye al hombre como un ser de naturaleza comunal. La relación puede llegar a ser vista como parte esencial del ser humano y ya no como un mero accidente.

19. Puede constatarse que tanto el Concilio Vaticano II, como a su vez Juan Pablo II, recogen la visión más personalista de Agustín, dejando de lado su perspectiva de que en el alma eminentemente se encuentra la imagen de Dios. Tanto el Concilio, como posteriormente el Papa, volverán a la visión unitaria del hombre: es la totalidad del hombre la que es «imagen de Dios»; y no el alma o el cuerpo solamente, desmembrando al ser humano. El aporte de Agustín a la teología del hombre como «imagen de Dios» radica en la concepción más personalista de esta. Esta marca pasó a la posterioridad y actualmente constituye la doctrina fundamenta las notas dadas al concepto de persona: dignidad, individualidad, libertad, capacidad de relación, comunión, sociabilidad. En última instancia, el hombre en cuanto a imagen de Dios y persona es capaz de asemejarse –y está llamado a hacerlo– a la Santísima Trinidad, comunión de personas. En esto consiste su auténtica naturaleza humana. Todo acto contrario a estas notas, merma la imagen de Dios en el hombre y destruye progresivamente la semejanza con el Dios trinitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, S. (1958). *Obras de san Agustín XV. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra* (Segunda ed., Vol. XV). (B. Martín, Ed.) Madrid, España: BAC.
- Agustín, S. (1958). *Obras de san Agustín XVIII (último). Exposición de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos. Exposición incoada de la Epístola a los Romanos. Exposición de la Epístola a los Gálatas. Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1970). *Obras de san Agustín I. Introducción general y primeros escritos. Introducción general. Vida de san Agustín, escrita por san Posidio. Introducción a los Diálogos. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden. Bibliografía agustiniana*. (Vol. I). (V. Capanaga, Ed.) Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1979). *Obras de san Agustín II. Las Confesiones*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1981). *Obras de San Agustín VII. Sermones (1. °)*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1983). *Obras completas de San Agustín. Sermones (2. °). 51-116. Sobre los Evangelios Sinópticos*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1985). *Obras completas de san Agustín V. Escritos apologéticos (2. °). La Trinidad*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1986). *Obras completas de san Agustín VIII. Cartas (1. °) 1-123*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (1987). *Obras completas de san Agustín VIII. Cartas (2. °) 124-187*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (2000). *Obras completas de san Agustín XVI. La ciudad de Dios (1. °) (Vol. XVI)*. Madrid: BAC.
- Agustín, S. (2001). *Obras completas de san Agustín XVII. La ciudad de Dios (2. °) (Vol. XVII)*. Madrid: BAC.
- Alvarez Turienzo, S. (1988). *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Aranda, A. (2007). La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II. Un análisis del tema. *Scripta Theologica*, 37-72.
- Beatrice, P. F. (1998). Clemente Romano. En A. D. Berardino, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana* (Vol. I, págs. 436-437). Salamanca: Sígueme.
- Biblia de Jerusalén*. (2017). Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Clark, M. (2001). Imagen. Doctrina acerca de la imagen. En A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo* (págs. 700-702). Burgos, España: Monte Carmelo.
- Comisión Teológica Internacional. (23 de Julio de 2004). *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios*. Recuperado el 25 de Octubre de 2022, de Página web del Vaticano:
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaiith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html#La_%C2%ABimago_Dei%C2%BB_en_el_Concilio_Vaticano_II_y_en_la_telog%C3%ADa_de_hoy
- Conferencia Episcopal Peruana. (2008). *Concilio Vaticano II. Documentos completos*. Lima: Paulinas.
- Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía II. De san Agustín a Escoto*. Barcelona: Ariel.
- Crouzel, H. (1998). Imagen. En A. D. Berardino, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana I. (A-I)* (págs. 1082-1087). Salamanca: Sígueme.
- de la Torre, R. (2006). San Agustín, Doctor de la Gracia. En J. Demetrio Jiménez, *San Agustín. Un hombre para hoy. Tomo I* (págs. 95-143). Buenos Aires: Religión y cultura.
- Fitzmyer, J. A. (1975). *Teología de san Pablo*. Madrid: Cristiandad.
- Flick, M., & Alszeghy, Z. (1993). *Antropología teológica*. Salamanca: Sígueme.
- García Grimaldos, M. (2005). *El nuevo impulso de san Agustín a la antropología cristiana*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- García López, F. (2014). *Pentateuco*. Navarra: Verbo Divino.
- Juan Pablo II. (1979). *Redemptor hominis*. Salesiana: Paulinas.
- Juan Pablo II. (1993). *Veritatis splendor*. Lima: Salesiana.
- Juan Pablo II. (2007). *Fides et ratio*. Lima: Paulinas.
- Ladaria, L. F. (1990). El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II. En R. Latourelle, & R. Latourelle (Ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (págs. 705-714). Salamanca: Sígueme.
- Ladaria, L. F. (1993). *Introducción a la antropología teológica*. Navarra: Verbo Divino.
- Lynce de Faria, R. (2002). *Teología de la imagen de Dios en los Padres latinos hasta san Agustín*. Pamplona.
- Maly, E. H. (1986). Génesis. En R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, & R. E. Murphy, *Comentario Bíblico "San Jerónimo"* (Vol. I, págs. 59-156). Madrid: Cristiandad.
- Monloubou, L. (1993). Imagen. En A. d. Centro: Informática y Biblia, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (págs. 754-757). Barcelona: Herder.

- Quasten, J. (1986). *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid: BAC.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico I. Edad Antigua y Patristica*. Madrid: Herder.
- Ruiz Bueno, D. (1993). *Padres apostólicos*. Madrid: BAC.
- Ruiz Bueno, D. (1996). *Padres apologetas griegos (s. II)*. Madrid: BAC.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.
- Sattler, D., & Schneider, T. (1996). Doctrina de la creación. En T. Schneider, *Manual de Teología Dogmática* (págs. 171-292). Barcelona: Herder.
- Schade, H. (1973). Imagen, Imágenes sagradas. En K. Rahner, *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica. Tomo tercero. Evangelio de Juan - Islam* (págs. 848-854). Barcelona: Herder.
- Seibel, W. (1992). El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original. En J. Feiner, & M. Löhrer, *Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* (págs. 623-632). Madrid: Cristiandad.
- Serretti, M. (2014). Lineamientos de antropología en el magisterio desde el Concilio Ecuménico Vaticano II hasta Juan Pablo II. *Persona y cultura*, 33-66.
- Tertuliano. (2004). *A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Trapé, A. (1998). Agustín de Hipona. En A. D. Berardino, *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana I. (A-I)* (págs. 53-62). Salamanca: Sígueme.
- Trevijano, R. (1998). *Patrología*. Madrid: BAC.
- Triviño Cuéllar, J. (2009). *El ser humano como imago Dei en Agustín de Hipona*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Triviño Cuéllar, J. (2011). Inadecuatio e ipseidad; una reflexión sobre antropología agustiniana. *Universitas Philosophica*, 141-161.
- von Rad, G. (1993). *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Wolff, H. W. (1997). *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.