FACULTAD DE TEOLOGÍA PONTIFICIA Y CIVIL DE LIMA

"EL SER HUMANO EN CLAVE DE RELACIÓN EN EL DE TRINITATE DE SAN AGUSTÍN"

Tesis para optar por el Grado de Maestro en Sagrada Teología con mención en Teología Dogmática

Autor: Daniel Brousek Alcedan

Asesor: Pedro Hidalgo Díaz

Lima, Perú

2020

SIGLAS Y ABREVIATURAS

En orden de aparición:

. CVII – Concilio Vaticano II.

. CEC – Catecismo de la Iglesia Católica.

. GS – Gaudium et Spes.

. EV – Evangelium Vitae.

. EG – Evangelii Gaudium.

. VD – Verbum Domini.

. FR – Fides et Ratio.

. SC – Sacrosanctum Concilium.

. LG – Lumen Gentium.

. STh – Suma de Teología.

. AG – Ad Gentes.

. UR – Unitatis Redintegratio.

. CD – Christus Dominus.

. PO – Presbyterorum Ordinis.

. PC – Perfectae Caritatis.

. AA – Apostolicam Actuositatem.

. GEM – Gravissimun educationis momentum.

. DH – Dignitatis humanae.

. NA – Nostra Aetate.

. VS – Veritatis Splendor.

. CV – Caritas in veritate.

. NMI – Novo Millennio Ineunte.

. RM – Redemptoris Mater.

San Agustín:

. Conf. – Confesiones.

. Nat b. – La naturaleza del bien.

. Mag. – El maestro.

. De lib. arb. El libre albedrío.

. De vera religione – La verdadera religión.

. De mor. Eccl. Cath. – Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos.

. De Trin. – Tratado sobre la Santísima Trinid ad.

. Contra duas epist. Pelag. – Réplica contra dos cartas de Pelagio.

. S. – Sermones.

. Tractatus in Ioannis Evangelium – Tratados sobre el Evangelio de San Juan.

. Gen. Man. – Del Génesis contra los maniqueos.

. Del Gen. – Del Génesis a la letra.

. Doc. Chr. – La doctrina cristiana.

. Civ Dei. – La ciudad de Dios.

. En. in ps. – Enarraciones sobre los Salmos.

. De Div. – Quaest. Las 83 diversas cuestiones.

INTRODUCCIÓN

La permeabilidad, la desintegración, la evasión, la imitación son algunos de los síntomas que aquejan a la sociedad posmoderna, ávida de consumo. La crítica reflexiva no es una actitud característica de estos tiempos que son consecuencia de una cultura globalizada y sin identidad clara.

Una correcta comprensión antropológica -como la que propone la teología católica[1]- es la que extraña nuestra sociedad contemporánea que se desangra y desfallece ante la sumisión y comunión de la trinidad: éxito, placer y fama, bajo la fórmula pan y circo. "Una sociedad que se olvida de Dios, que excluye a Dios precisamente para tener la vida, cae en una cultura de muerte", sentenciaba nuestro Papa emérito Benedicto XVI en su discurso del 2 de marzo del 2006.

Ratzinger refería que la trinidad profana con la que "comulga" nuestra sociedad es "el desenfreno sexual, la droga y el tráfico de armas… cuya red mortal se extiende por los continentes. El aborto, el suicidio y la violencia colectiva son las maneras concretas en que opera el sindicado de la muerte"[2].

El desconsolado grito divino resuena eternamente al Adam[3] hoy cosificado[4], "¿Dónde estás?" (Gn 3, 9). Y ese hombre que ha olvidado que es

---

[1] "... Dios, por su bondad infinita, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, esto es, a partir de los bienes divinos..." (*Dei Filius,* 13). "En realidad, tan sólo em el misterio del Verbo se aclara verdaderamente el misterio del hombre" (GS 22). El hombre llamado (*vocatum*) a la comunión com Dios (Cf. 1 Jn 1, 3/ Hb 3, 1/ 1 Tes 4, 7/ 2 Tim 1, 9/ 1 Pe 1, 15).

[2] J. RATZINGER, *Jesucristo hoy* en *Un canto nuevo para el Señor,* 36.

[3] En su significado etimológico: "hombre" o "hecho de tierra" y en el sentido propio de Génesis 1: "humanidad".

[4] Heidegger presentaba en su filosofía la contraposición entre una vida auténtica, cuya verdad reside en lo indisponible que va más allá de uno, y la vida inauténtica, cuya verdad está determinada por la voluntad propia, una existencia anclada en la inmanencia. En la existencia inauténtica, el hombre se integra al mundo, alojándose, instalándose en él sin percibir su finitud (la muerte es la condición más propia del hombre de la que no puede escapar, aunque no quiera pensar en ella), el hombre se define en la masa y se hunde en el anonimato, y por tanto, no reflexiona, vive automáticamente por el "se", es decir, yo vivo por el "se dice", "se piensa", "se hace", "se vive", "se...", etcétera. El paso del ser inauténtico al auténtico se da a través de una experiencia dramática que le permita al hombre percibir el mundo em función de la

hombre y que no reconoce su vocación divina[5], es decir, su verdad, parece reflejarse en las quejas del asqueado paladar de San Agustín de tanto mundo y de tanta mentira: "… había caído de sí mismo, derramándose fuera…"[6].

El interés personal que motivó al desarrollo de este trabajo es advertir respetuosamente que la inhabitación divina en los tratados de antropología y teología es un tema considerado como un añadido o anexo final, algo más reservado para los místicos, como un ideal lejano, cuando en verdad podría ser clave hermenéutica y tema transversal en la cristología, antropología y vida de todo bautizado. Este "olvido" es denunciado por el sacerdote jesuita Pablo de Jaegher en su opúsculo *La vida de identificación con Jesucristo*:

> *"La gran mayoría de los fieles no saben nada de lo que yo llamaría la esencia de la vida cristiana. De la vida verdaderamente cristiana no conocen más que lo exterior, las realidades tangibles y materiales; pero el alma de ella, su íntima y misteriosa grandeza, permanece oculta a sus ojos. La adopción divina que nos confiere la gracia santificante recibida en el Bautismo, la participación misteriosa en la naturaleza divina, la incorporación a Cristo, el místico sacerdocio de los cristianos, sobre todo la presencia real de Dios en el alma, (...) no tiene ni aún conciencia de*

---

nada. La muerte inquieta al hombre a uma experiencia auténtica. (Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*).

[5] ¿Qué tan normal y natural es que pensemos como pensamos, y que vivamos cómodamente instalados en el "relativismo" como verdad suprema que ha paralizado al pensamiento?. Siendo seres racionales hemos "involucionado" a ser cosas al servicio de la producción que sólo valen por lo que tienen y producen y no por lo que son. Esto se ve bien claro en los medios de comunicación (termómetro de la sociedad), cuya programación es un insulto descarado a nuestra inteligencia y que nosotros lo aceptamos pasivamente, pues hemos perdido nuestra capacidad de indignación. Este problema no es nada nuevo, considerando que esta enfermedad data de los tiempos de Protágoras, donde la autosuficiencia se consideraba criterio de verdad y medía todo por la voluntad reduciendo la existencia a "me gusta", "me parece", "yo creo"... la verdad no puede parecer.... ¡La verdad es!... En *Caritas in veritate,* Benedicto XVI subraya que la verdad es luz que da sentido y valor a la caridad: "Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Este es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y de las opiniones contingentes (...) Puesto que está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada. En efecto, la verdad es "logos" que crea "dia-logos", y por tanto, comunicación y comunión. La verdad, rescatando a los hombres de las opiniones y de las sensaciones subjetivas, les permite llegar más allá de las determinaciones culturales e históricas y apreciar el valor y la sustancia de las cosas. La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el logos del amor: este es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad" (numerales 3 y 4).

[6] S. AGUSTÍN, *Sermo 96, 2*.

poseerlos. Llevan a Dios en sí mismos y ni aún se les ocurre pensar en todo ello"[7].

El Papa Juan Pablo II invitaba a los fieles a reconocer la santidad, entendida como comunión con las Personas Divinas, como meta natural de todo bautizado en *Novo Millenio Ineunte,* haciendo eco del enfoque central de los documentos conciliares –desde sus primeros numerales- que invitan a entender la praxis cristiana desde la relación con las Tres Personas Divinas. Y sabemos que el Concilio Vaticano II es un intento por recuperar y preponderar la teología de los Primeros Padres, y por eso, esta tesis trabajará en esa línea, especialmente, con San Agustín y su obra magna *De Trinitate.* Siguiendo los argumentos del doctor de la gracia, nos orientaremos a subrayar una antropología en clave de inhabitación divina.

Considero que una lectura antropológica desde la relación con la Santísima Trinidad en *De Trinitate,* es una necesidad para la reflexión de hoy, más aún, en las últimas décadas post Concilio, que el Papa Juan Pablo II denunció nuestra realidad llamándola: "estructuras de pecado"[8] y su sucesor, Benedicto XVI, tildó a esta época como "dictadura de relativismo"[9], expresiones que han encontrado eco en el actual Pontífice, el Papa Francisco, quien sostiene que estamos inmersos dentro de "la cultura del descarte"[10].

---

[7] P. DE JAEGHER, *La vida de identificación con Jesucristo,* 14.

[8] JUAN PABLO II, EV 12.

[9] J. RATZINGER, *Homilía como Decano del Colegio Cardenalicio el 18 de Abril del 2005 en Misa Pro Eligiendo Papa.*

"El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que estos posean un carácter moral o valorativo (...). Sin embargo, al ser los juicios morales expresiones de sentimientos o actitudes, no son verdaderos ni falsos (...). Usamos los juicios morales, no sólo para expresar nuestros propios sentimientos o actitudes, sino precisamente para producir tales efectos en otros (...). C.L. Stevenson, el expositor individual más importante de dicha teoría, afirmó que la proposición "esto es bueno" significa aproximativamente lo mismo que "yo apruebo esto, hazlo tú también" (...). El emotivismo fracasa evidentemente (...)". A. MACINTYRE, *Tras la virtud,* 26s. Este filósofo, que contribuyó con sus aportes a la filosofía moral, refiere que el emotivismo reduce la experiencia con el otro a lo que "yo quiero". El otro es el medio. La persona no es un fin en sí mismo. Esto se disfraza con los personajes propuestos en su tercer capítulo "*Emotivismo: contenido social y contexto social*" de la citada obra, el gerente (que elimina la distinción entre manipulado y manipulador al proponer la agenda de discusión que no permite cambiar el *statu quo*), el rico (que impone la conciencia feliz del placer inmediato que "me merezco") y el terapeuta (busca integrarnos al sistema con su terapia de resignación-aceptación).

[10] FRANCISCO, EG 53.

En efecto, muchos seres humanos son víctimas de un precondicionamiento desde la infancia para salir de los centros educativos como herramientas útiles dentro del mercado de la competitividad, donde sólo sobreviven como un número útil más al servicio de la producción. Mientras que Dios llama al Adam por su nombre, la bestia de este mundo llama a los hombres por un número (Cfr. Ap 13, 17)[11].

Hoy es una realidad el hombre "nietzcheano"[12], ideal al que somos programados y maleducados para constituir una sociedad que se enarbola bajo la única ética válida: la supervivencia ante el estado "hobbesiano" del Leviatán (ya no es el amor sino el temor el principio de la armonía mundial). El hombre se ha olvidado que es hombre.

Nuestros primeros padres ponían nombres (Gn 2, 19), hoy día hemos "involucionado", ya no "somos" (*verum est ens*, propuesta escolástica), ahora "costamos", "valemos" en la medida que "hacemos" (*verum quia factum*, propuesta de Giambattista Vico que recoge el modelo antropocentrista cartesiano kantiano[13])[14]… La humanidad sumergida y "esclavizada"[15] dentro de la cueva

---

[11] Cf. J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos*, 22-24: en este libro, el teólogo alemán explica que este mundo convierte a la persona en un número, y hace alusión a la historia alemana de la segunda guerra mundial en donde los campos de concentración eran infiernos para los presos de guerra a los que se les sellaba con un número. Es decir, el hombre reducido a un pieza intercambiable por una máquina, refiere Ratzinger. "Uno es lo que es su función, nada más. Hoy hemos de temer que los campos de concentración fuesen solamente un preludio: que el mundo, bajo la ley universal de la máquina, asuma en su totalidad la estructura del campo de concentración". Así describe el reino del demonio, y el reino se asemeja a su rey. En cambio, ¿cómo es Dios?. "Dios, en cambio, tiene un nombre y nos llama por nuestro nombre. Es persona y busca a la persona. Tiene un rostro y busca nuestro rostro. Tiene un corazón y busca nuestro corazón. Nosotros no somos para él función en una maquina cósmica sino que son juntamente los suyos los faltos de función. Nombre equivale a actitud para ser llamado, equivale a comunidad".

[12] El filósofo alemán Friedrich Nietzche (1844-1900), dentro de su perspectiva nihilista, avizoraba para nuestros tiempos un "superhombre" (*übermensch*) liberado de la religión, a la que considera como "moral de rebaño". El hombre del rebaño es débil, cobarde, virtuoso, esclavo, sumiso, compasivo y demasiados. El superhombre es vital, valiente, hábil, poderoso, libre, portador y creador de sus propios valores, sin escrúpulos y pocos. La esencia de la modernidad fue el nihilismo, y por tanto, el costo inevitable de la modernidad para nuestra época contemporánea ha sido que globaliza que la verdad de nuestro tiempo es el "sin sentido" de la moral y el "deterioro del lenguaje moral" (Cf. A. MACINTYRE, *ob. cit., capítulo 1: Una sugerencia inquietante*). Bajo el presupuesto kantiano que los problemas morales y éticos son insolubles porque en el ámbito de la dialéctica todas las opiniones son iguales, ya que la ética, para Kant, no es un tema de conocimiento, y si no se se puede medir con la realidad, entonces no existe un criterio racional para establecer un conocimiento universal.

[13] Descartes y Kant son considerados como las columnas filosóficas de la Ilustración, corriente de pensamiento que privilegia la razón humana como capaz de explicar todo a través de la ciencia, derivando la religión, y por ende la existencia de Dios, principio y

oscura que narraba Platón y lo peor, se ha -hasta- acomodado porque de pequeño fue educado respecto a su vocación y destino trascendente[16]. San Agustín, atormentado por la necesidad de su verdad ontológica, se lamentaba en sus *Confesiones* por la educación a la que había sido "acostumbrado": la oratoria que atraen el aplauso vacío y la vanidad superflua que hacen que el hombre haga un templo de lo más efímero que posee: su cuerpo.

> *"¡Oh Dios mío, Dios mío!. Y ¡qué de miserias no experimenté aquí cuando se me proponía a mi, niño, como norma de bien vivir, obedecer a los que me amonestaban a brillar en este mundo y sobresalir en las artes de la lengua, con las cuales después pudiese lograr honras humanas y falsas riquezas"* [17].

---

fundamento del hombre, al campo de la irracionalidad. Por tanto, el único criterio de verdad es el hombre y la razón presenta una realidad material cerrada en sus propios fundamentos, autosuficiente para todo, y por último, negando cualquier principio de trascendencia, desconociendo así la realidad antropológica que busca algo más allá que el poder, tener y placer.

[14] Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 39.

[15] "Una verdadera y auténtica estructura de pecado, caracterizada por la difusión de una cultura contraria a la solidaridad, que en muchos casos se configura como verdadera "cultura de muerte". Esta estructura está activamente promovida por fuertes corrientes culturales, económicas y políticas, portadoras de una concepción de la sociedad basada en la eficiencia. Mirando las cosas de este punto de vista, se puede hablar, en cierto sentido, de una guerra de los poderosos contra los débiles. (…) Así, los valores del ser son sustituidos por los del tener. El único fin que cuenta es la consecución del propio bienestar material. La llamada "calidad de vida" se interpreta principal y exclusivamente como eficiencia económica, consumismo desordenado, belleza y goce de la vida física, olvidando las dimensiones más profundas – relacionales, espirituales y religiosas- de la existencia" (JUAN PABLO II, EV 12 y 23).

[16] "(La persona humana) está abierta sobre todo al infinito, es decir a Dios, porque con su inteligencia y su voluntad se eleva por encima de todo lo creado y de sí mismo; se hace independiente de las criaturas, es libre frente a todas las cosas creadas y se dirige hacia la verdad y el bien absoluto" (PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia,* 130).

[17] SAN AGUSTÍN, *Conf.* I, IX, 14.

Adam[18] ha ovidado que es hombre y por tanto, no reconoce su vocación divina. La conciencia feliz[19] despersonalizante fomentada por la *mass media* mediante la gastada pero exitosa fórmula "pan y circo" que responde a intereses económicos, la educación que precondiciona, la bulla de la tecnología que muchas veces embrutece[20], la verdad imperante de la Ilustración y del cientificismo, han hecho desaparecer del léxico cotidiano los valores cristianos del compromiso, sacrificio, amor, responsabilidades, entre otros, que constituyen parte de nuestra esencia, pero este *Gestell*[21] deshumanizante, robotizante y *light* los han oscurecido[22].

---

[18] En la presente tesis, cada vez que se utilice el término "Adam", será desde el sentido de "humanidad".

[19] Término acuñado por el filósofo H. MARCUSSE en *"El hombre unidimensional"* para referirse al hombre que vive sometido pero entretenido en la realidad impuesta.

[20] "Hoy día no se sabe qué hacer con el silencio. La sociedad de consumo ha creado una variada industria para fomentar la distracción y la diversión, y de esta manera evitar al hombre el horror al vacío y a la soledad" (Cf. I. LARRAÑAGA, *Muéstrame tu rostro,* 41).

[21] Término acuñado por M. HEIDEGGER para referirse a la esencia de la tecnología como rectora de nuestro comportamiento moral y de lo que es verdadero y racional de lo que no lo es, como por ejemplo, la religión.

[22] La consecuencia de vivir en medio de un entorno artificial está en la mentalidad nihilista en donde esta "cultura" mundial ha renunciado al primer conocimiento, el fundamento del hombre. Ahora, es la propia voluntad la que determina al hombre y no la verdad. En todo caso, "mi voluntad es mi verdad". H. MEYER, en su obra "*La tecnificación del mundo",* subraya la consecuencia de este entorno artificial a la mentalidad mundial, que "hay una creencia en la radical conclusión de fabricalidad de las cosas (*verum quia factum*). Los problemas son dominados y resueltos mediante objetivación teórica y la sumisión y dominación técnico-práctico del ente", por tanto esta relación de instrumentalidad se extiende a todas las relaciones. Ergo, "si este hijo no me sirve para mis planes de futura gran empresaria, lo aborto". Y por eso, Meyer señala que "todo puede ser imaginado, tratado, elaborado y transformado. Todo es calculable y reproducible. Mecanizan todo". Si tal persona no es objeto de placer, no sirve, no me gusta y por tanto, no reconozco una verdad en tal fulano *(itaque non verum est ens*). Para Jean Paul Sartre : "La autenticidad consiste en definirse por la libertad a partir del nihilismo". Ergo, una libertad irracional y sin criterio, ajeno a un concepto de "realismo", tal como lo entiende BENEDICTO XVI en *Verbum Domini 10.* Lo más grave de esta relación antinatura con un entorno artificial es, según H. Meyer, que "el hombre se ve obligado a adaptarse a una naturaleza no natural pero no se ha preguntado primero si la naturaleza humana es capaz de llevar a cabo esa adaptación o no". Por ello, Juan Pablo II exhortaba que el desarrollo tecnológico se mantenga dentro del horizonte sapiencial (*causa finalis*: que lleva a la búsqueda del sentido último y global de la vida, anhelo de cada ser humano que Sören Kierkegaard denominó como "la angustia existencial") en el cual los logros tecnológicos está acompañados por los valores filosóficos, religiosos, morales y éticos, "que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana" (Cf. JUAN PABLO II, FR 106*).* Benedicto XVI, *Spe Salvi* 27: "si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación

"El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada. Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien. Los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente. Muchos caen en él y se convierten en seres resentidos, quejosos, sin vida. Esa no es la opción de una vida digna y plena, ese no es el deseo de Dios para nosotros" [23]

Siendo una constatación histórica en sus diversas expresiones culturales, artísticas, religiosas, políticas, podemos asegurar que el hombre no puede dejar de ser hombre, y por tanto tiende a la verdad y a una verdad relacional teologal dinamizante (no consensual ni pragmática, ni tampoco en sentido aristotélico, abstracto noético, sino en la concepción semita bíblica de *emet*: la roca fiel sobre la que apoyo mi vida, porque le da sentido), a la unidad, es decir, a la felicidad que lo realiza, plenifica y constituye como tal. Todo ello desemboca, siguiendo el caminar de San Agustín, que el hombre se reconozca como un hijo pródigo: el hombre vuelto hacia afuera, distraído a lo efímero, pero que cada vez que entra dentro de sí mismo, siente la lejanía de aquella trascendencia que lo llama y de la que no puede huir por ser hombre.

"Mira: mi vida es puro desorden. Y tu mano poderosa me asió… para que yo me centre en la aspiración al Uno… Pero mis años pasan velozmente y sólo tú eres mi Señor, mi Padre, y tú eres eterno; yo, en cambio, me pierdo en el tiempo y desconozco su orden; y en la perpetua movilidad de las cosas, mis pensamientos y la vida más profunda de mi alma se consumen hasta que, fundido en el fuego de tu amor, sea uno contigo"[24].

ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior, no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo".

[23] FRANCISCO, EG 2.

[24] S. AGUSTÍN. *Conf.* IX, XXIX, 30.

Siguiendo el pensamiento expuesto y vivido por el propio San Agustín[25], el hombre quiere una felicidad trascendente que no conoce[26]. Si nadie puede amar

[25] "Admirábame yo considerando el largo tiempo trancurrido desde que yo, a los diecinueve años, con tanto ardor había comenzado el estudio de la sabiduría con el propósito firme, si la encontraba, de abandonar a las falaces esperanzas y a la locura de los falsos placeres. Y ya andaba en los treinta años ahora y no salía del lodazal. Desde mis diecinueve años, estaba yo entregado al goce de los bienes del momento presente, que se me escurrían entre las manos dejándome distraído y disperso" (SAN AGUSTÍN, *Conf*. VI, XI, 1).

Además que la condición carnal, para San Agustín lo inferior, busca imponerse al hombre interior, Agustín advierte una circunstancia más peligrosa: "La primera perdición del hombre fue el amor de sí mismo" (SAN AGUSTÍN, *Sermo 96, 2*). El Obispo de Hipona califica este amor egoísta como un amor vicioso, argumentando con lo que señala San Pablo: "Serán los hombres amadores de sí mismo" (2 Tim 3, 2), que luego añade: "y amantes del dinero".

Para comprender este proceso vivencial de conversión, hay que profundizar en la teoría agustiniana de la aversión y la conversión. El agustino recoleto José Oroz define "conversión" desde su sentido etimológico latino: *conversio*, explicando desde la teología de San Agustín que "se da siempre un movimiento de retorno hacia alguien, hacia algo, tanto desde el plano religioso, filosófico, como cultural, militar, bélico. La palabra latina *conversio* es la traducción del vocablo griego *epistrophe*" (J. OROZ, «De la introversión a la conversión» *en Jornadas Agustinianas*, 217). Por tanto, la conversión implica un movimiento, un dinamismo que comprometa todo el ser y que San Agustín llama "mutación".

A pesar de ser racional y de anhelar el bien moral, el hombre hace uso de su libertad y acepta el influjo de los malos ejemplos exteriores que debilitan su tendencia natural hacia el bien y se produce la *diastropheé*, es decir, una *aversio* o *perversio*. "Y, a la vista de ese alejamiento que ha hecho que el hombre pierda de vista el bien hacia el que, por naturaleza, tiende, se da algunas veces la conciencia de la falta, del pecado, de la pérdida de la felicidad que sólo puede volverse a alcanzar mediante un proceso de retorno hacia los bienes perdidos" (J. OROZ, *art. cit*.).

Haciendo una lectura de la parábola del hijo pródigo, San Agustín explica que la actitud del segundo hijo para volver a la casa paterna, necesitó de una actitud de introversión, que implica un detenerse y callar las voces urgentes y distractoras para escuchar la voz interna de necesidad que clama por Dios. "Aplicar el espíritu a sí mismo, prestarse atención a sí mismo, observarse uno mismo" (J. OROZ, *art. cit*.). Este proceso de retorno hacia uno mismo se da en tres "jornadas": primero, la fuga o abandono de la casa paterna, segundo una "conversión a sí mismo, llamada por San Agustín *perversa conversio*, que es la consecuencia lógica del abandono de Dios; y finalmente, una salida de sí mismo para precipitarse en las crituras inferiores y exteriores, donde el hombre coloca el nuevo centro de sus deseos" (J. OROZ, *art. cit.*).

"Después de haber vivido ocupado en las cosas temporales, flagelado por la diversidad de las ambiciones y cubierto de llagas, y herido y desgarrado por muchos y falaces amores, inquieto de todas partes y en ninguna seguro, obligado a recogerse en sí mismo" (J. OROZ, *art. cit*.). Por tanto, el hombre al experimentar el vacío y desencanto de lo transitorio, puede discernir entre los dos "amores". "Más, cuando el hombre movido por sus codicias sale a través de los sentidos del cuerpo a las cosas externas y

lo que no conoce, es finalmente en el misterio divino donde podemos empezar a buscar las respuestas de nuestra naturaleza humana… El hombre, según San Agustín, es un ser necesitado que sólo "descansa" en Dios…

> *"Tú eres grande, Señor, y muy digno de alabanza: grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene medida. Y el hombre, pequeña parte de tu creación, pretende alabarte, precisamente el hombre que revestido de su condición mortal, lleva en sí el testimonio de que Tú resistes a los soberbios. A pesar de todo, el hombre, pequeña parte de tu creación, quiere alabarte. Tú mismo le incitas a ello, haciendo que encuentre sus delicias en tu alabanza, porque nos ha hecho para ti y nuestro corazón está inquieto mientras no descansa en ti"*[27].

La antropología de San Agustín tiene mucho que aportar a una espiritualidad de inhabitación divina. Según subraya el autor de *De Trinitate*, hay que entender la persona como relación: las Tres Personas Divinas que hay en Dios son por su esencia relaciones. En Dios, persona quiere decir relación. El doctor de la gracia explica que la Primera Persona engendra al Verbo, pero no en el sentido del acto de engendrar, sino que el mismo Dios Padre es ese acto de engendrar, de entregarse y prolongarse, su realidad actual es la misma donación eterna, de lo que se desprende que es relación: *In Deo nihil secundum accidens dicitur, sed secundum substantiam aut secundum relationem*"[28].

---

visibles, caducas y transitorias, desciende en cierto modo, de su dignidad a las cosas ínfimas, lejanas y pasajeras. Lo que es íntimo es lo próximo, supremo y eterno; y lo que es extremo es lo ínfimo, lejano y transitorio. Volver, pues de lo extremo a lo íntimo es ascender de lo más bajo a lo supremo, y de la dispersión y confusión y mutabilidad de las cosas externas a recogerse en sí mismo. Mas como el mundo está fuera de nosotros, por eso es preciso pasar por medio de nosotros, volviendo del mundo a Dios y subiendo hacia arriba de lo más ínfimo", resume así el método agustiniano de conversión el ascético medieval de la escuela agustiana Hugo de San Víctor (Cf. J. OROZ, *art. cit*.).

[26] "Sobre un punto convenimos todos: nadie puede ser feliz si le falta lo que desea; pero tampoco lo es quien lo reúne todo a la medida de su afán. ¿No es así? (...) Luego – dije yo- ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante ni al tiempo que nos plazca. (...) Aquellos bienes de fortuna pueden perderse; luego el que los ama y posee de ningún modo puede ser dichoso (...). Aún teniendo seguridad de no perder aquellos bienes con todo, no puede saciarse con ellos y es tanto más infeliz cuanto es más indigente en todo tiempo (...). Nada nos resta sino averiguar quiénes tienen a Dios, porque ellos son los verdaderamente dichosos" (SAN AGUSTÍN, *De Beata Vita*, II, 11).

[27] SAN AGUSTÍN, *Conf.* I, I, 1.

[28] Cf. J. RATZINGER, «*Sobre el concepto de persona en teología*» en *Palabra en la Iglesia*, pp. 165-180.

Siguiendo la reflexión y preocupación del teológo J. Danielou, podemos afirmar que la espiritualidad de inhabitación divina y entender a la persona en clave de *relatio* no se trata de una realidad excepcional, sino que por el contrario: es la realización por parte del hombre de su verdadero ser[29] y en ese sentido, esta tesis pretende hacer resonar el llamado conciliar de "retornar a las fuentes" para una antropología en clave relacional. Algunas corrientes teológicas de la época medieval pusieron los acentos en el *esse* y dejaron la *relatio* en el plano accidental, enfoque ajeno al pensamiento de Santo Tomás de Aquino y por supuesto de San Agustín, de quien nos ocuparemos en esta tesis.

El proyecto divino originario y vigente para el hombre era y es su divinización. El objetivo principal de esta tesis es investigar el significado de la condición relacional del ser humano desde el proyecto de Dios. Siguiendo el pensamiento de San Agustín en su obra *De Trinitate* se puede entender que el hombre, por ser imagen de Dios, es *relatio*, que la relacionalidad se hace un aspecto constitutivo de su ser y por ende, la espiritualidad de la inhabitación divina es una obligación durante su peregrinar terrestre. El ser humano redimido participa del Verbo que está en relación dialogal permanente, "vuelto" al Padre (Cf. Jn 1, 1). El hombre encuentra su fundamentación ontológica en esta orientación dialogal hacia el Padre por el Espíritu Santo, dador de vida divina, así experimenta la salvación en la filiación, en "entrar" en la *relatio* con Dios, y desde Dios con las criaturas.

Por tanto, los objetivos de este trabajo son:

- Acercarnos a la comprensión agustiniana de las Personas Divinas como relación para profundizar quién es Dios, a cuya imagen está hecho el hombre. Las relaciones divinas no son entre sí ni accidentales ni sustanciales, dado que las Personas de la Trinidad no tienen esencias separadas (Cf. *De Trin. V, X, 11).*
- Aproximarse a lo que San Agustín entiende acerca del hombre como imagen de Dios principalmente en los comentarios a Gn 1, 26 y Jn 17, 22 en el *De Trintitate.* "El Dios real es, por esencia, un total "Ser-para" (el Padre), "Ser-desde" (el Hijo) y "Ser con" (el Espíritu Santo). Ahora bien, el hombre es precisamente imagen y semejanza de Dios porque el "desde", el "con" y el "para" constituyen la figura antropológica fundamental"[30].
- Presentar la importancia y vigencia del pensamiento de San Agustín para la antropología teológica. "El espíritu de Dios sin el espíritu humano es perfecto en sí y feliz, pero el espíritu del hombre es únicamente feliz en Dios"[31].
- Argumentar, inspirado en San Agustín, algunos lineamientos de una antropología relacional y dinámica, es decir, el hombre orientado siempre

[29] Cf. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, 216.
[30] J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 214.
[31] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VI, III, 4.

hacia el Otro y los otros. "Sólo es profundamente él mismo cuando encuentra la relación con su Creador. Por ello, ser imagen de Dios significa también que el hombre es un ser de la palabra y del amor, un ser que se mueve hacia el otro y está destinado a darse al otro, para encontrarse verdaderamente a sí mismo en la auténtica donación"[32].

La fuente principal para cumplir el objetivo general y los demás objetivos propuestos en esta tesis será San Agustín. De la mano del doctor de la gracia, profundizaremos en la vida humana como *relatio* y por tanto, la espiritualidad y praxis cristiana es la "inhabitación divina. "En esto consiste la vida eterna, conocerte [33] a ti, único Dios verdadero" (Jn 17, 3). De Jaegher afirma la necesidad de profundizar y penetrar en esta "sublime verdad" para experimentar constantemente a Dios como el huésped divino que vive dentro del alma "noche y día, deseoso de recibir el incesante homenaje de mi intimidad y de mi amor"[34]. Esta tesis pretende resonar esta aspiración que sintetiza la perspectiva conciliar y para ello, seguiremos los principales conceptos antropológicos que destaca San Agustín en *De Trinitate*, enriquecidos por su análisis de los textos bíblicos de Gn 1, 26 y Jn 17, 22.

Esta tesis tendrá como apoyo constante las reflexiones antropológicas del doctor de la gracia en *Confesiones.* Para lo que será el repaso de la teoría de la iluminación tendremos como texto base *De libero Arbitrio,* para revisar la interpretación del texto inspirado de la creación vamos a remitirnos a *De Genesi ad litteram* y para lo que son las reflexiones sobre el pecado original y sus consecuencias: *Civitas Dei*, entre otros. También para esto último, profundizaremos en el análisis de Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* y Benedicto XVI en *Caritas in Veritate.*

Como es propósito de esta tesis responder de un modo modesto al llamado conciliar de "volver a las fuentes" y tener una lectura Trinitaria en la antropología, vamos a recurrir a los documentos magisteriales como *Dei Verbum, Lumen Gentium, Gaudium et Spes* y algunas de las Encíclicas y exhortaciones apostólicas de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. Además, otros textos que se consultaron para desarrollar algunas precisiones o guiar la reflexión que se pretendió en esta tesis.

Una visión panorámica de todos los documentos conciliares[35] nos permite ver el enfoque del mismo que descansa desde el *placuit Deo* (Cf. LG 2, DV 2), ergo,

---

[32] J. RATZINGER, *En el principio creó Dios*, 66.

[33] Entenderlo dentro de su contexto semita bíblico: conocer es intimar, relacionarse vitalmente.

[34] P. DE JAEGHER, *ob. cit.*, 15.

[35] Cf. En LG, la Iglesia es presentada como obra de la Trinidad. LG 2: la Iglesia está presente en el designio del Padre. LG 3: La Iglesia es misión y cometido del Hijo. LG 4: La Iglesia es templo del Espíritu Santo. DV 2: Dios a través del Hijo y del Espíritu

una teología descendente, en donde a la pregunta inicial de : Iglesia, ¿qué dices de ti misma?, encuentra su respuesta en el seno de la Trinidad, siendo todas las realidades y mediaciones eclesiales como la Liturgia, la Tradición o la Escritura una "opus Trinitatis" (Cf. SC 2,5,7; DV 1,2,7,8) y que responde a la lógica de la Revelación Paterna y amorosa que por su bondad y sabiduría quiso darse a conocer y el misterio de su voluntad donándose en el Hijo por el Espíritu Santo en la creación (Cf. Col 1, 15), en la Encarnación (Jn 1, 14), en la Sagrada Escritura y en la Eucaristía (Cf. DV 21).

Para lograr el objetivo de retomar la antropología del doctor de la gracia desde su lectura de Gn 1, 26 y Jn 17, 22, que reposiciona la *relatio* como elemento configurador e incluso primigenio del *esse* con la respectiva propuesta de la inhabitación divina como central en la praxis cristiana, consideramos el siguiente orden de reflexión teológica en tres capítulos.

Capítulo 1: El hombre, imagen y semejanza de Dios. Interpretación de una verdad bíblica

En este capítulo inicial, se revisa brevemente algunas de las interpretaciones que a lo largo de la Teología se han dado al concepto bíblico de hombre como imagen y semejanza de Dios, y la influencia que tuvo la filosofía helénica en las Escuelas de Antioquía y Alejandría. Algunas de estas interpretaciones han presentado una antropología estática por la insuficiente comprensión del *esse* y de la percepción limitada que han manejado de Dios.

Creemos que el problema puede estar en que si el *esse* es el atributo principal divino, queda oscurecida la *relatio*, que es constitutiva para la divinidad y por tanto, para el hombre, que es imagen de un Dios Trinidad, en eterna comunión, y por tanto, a esto abocaremos la presente tesis.

El influjo de las filosofías de Platón y Aristóteles son consideradas en nuestra reflexión como cauce previsto para la Revelación pero que su proceso de inculturación y por ende, purificación, aún está pendiente para ser más fiel a lo revelado que a los presupuestos filosóficos. El viejo adagio tomista: *philosophia ancilla theologiae*, retomado por Juan Pablo II en *Fides et ratio*, aún está

Santo hace partícipe a los hombres de la vida divina (2 Pe 1, 4), SC 5,6,7: La Liturgia es acción de Dios Trinidad: como sacerdotes participamos del culto y sacerdocio que hace Cristo al Padre por el Espíritu Santo. GS 1: peregrinamos en Cristo guiados por el Espíritu Santo hacia el Reino del Padre. GS 22: Cristo revela al Padre y nos trae las primicias del Espíritu Santo. Cristo como modelo del hombre. GS 24: hay una cierta semejanza entre la comunión de las Personas Divinas y la sociedad humana cuando viven en la verdad y el amor. Ag 2,3,4: se fundamenta la misión de la Iglesia en las misiones divinas. La naturaleza misionera de la Iglesia. Y así, UR 2, CD 1, PO 2, PC 1, AA 2, GEM 2, DH 1, NA 5).

pendiente para la reflexión antropológica que debe retornar a la Revelación Divina de la mano de los Padres de la Iglesia.

El CVII nos invita a entender la Revelación desde la convicción de un Dios a quien "plugo"[36] autocomunicarse y autodonarse en su Hijo a lo largo de la historia de salvación. Este dinamismo del accionar divino es ajeno a las concepciones filosóficas que priorizan el quehacer intelectivo e individualista para relacionarse con la estática esfera divina.

Mientras los autores sagrados presentan a Israel como el pueblo elegido que camina y peregrina siempre, comportamiento contrario a un grupo de personas ociosas que meditan y contemplan la belleza y se alejan de los avatares que distraen para entrar en una experiencia racional que los eleve, mientras que para Israel, pueblo que acoge la revelación y sabe contemplar las acciones de Dios en su propia historia, como es en la derrota contra los filisteos (1 Sam 30, 7), en la experiencia del exilio (Lam 2, 1), en la construcción del templo de Jerusalén (Esd 1, 3) o hasta en el adulterio de una esposa (Os 2, 4), así es donde Dios se manifiesta y "habla". Para la cultura semita, Dios "habla" en relación con el otro y con la circunstancia concreta que se experimenta, no en el alejamiento de los otros ni en la abstracción de la realidad vivencial y cotidiana. M. Flick y Z. Alszeghy observan los acentos de esta filosofía que acentúa la dimensión noética en desmedro de lo relacional y que ha traído como consecuencia que "la teología clásica considere al hombre casi exclusivamente como individuo"[37].

San Agustín y Santo Tomás de Aquino tenían privilegiada la categoría *relatio*, el problema estuvo en la reducida recepción posterior de esta teología de alto vuelo, que decantó en acentos perjudiciales para la antropología cristiana, tal como apuntan los teólogos que citaremos en la presente tesis.

Capítulo 2: San Agustín y la *relatio* en la Santísima Trinidad y en los seres humanos

Este capítulo se ocupará de la doctrina agustiniana que sustenta la investigación. En primer lugar, se estudiará la importancia del concepto de relación para una comprensión del misterio de las Personas Divinas y de la Trinidad. Luego, se fijará la atención en la interpretación que el Santo Obispo de Hipona hace de Gn 1, 26 desde la cual se puede sustentar una antropología teológica dinámica, percibiendo la importancia de la relación para el ser humano.

Luego de una breve exégesis del texto de la creación, considerando la cosmovisión hebrea, con San Agustín releeremos la antropología teologal que subyace en este versículo inspirado: el hombre está llamado a entrar en comunión con Dios. En el relato de la creación, el hombre descubre su vocación en el orden, la unidad y en el mundo "bueno" donde se revela la bondad y la armonía divina. La reflexión del doctor de la gracia sobre los atributos divinos refieren a

[36] Cf. DV 2.
[37] M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropología Teológica*, 153.

la correlación de ser y bondad, dado que todas las cosas han recibido su existencia y su bondad de Dios, ser supremo y bien último[38]. La filosofía permite entonces a San Agustín poder leer Génesis 1 a la luz de la *relatio* intrínseca entre la bondad divina y la creación, pues todo ser creado posee algún grado de bondad por el simple hecho de existir, y por eso "todo es bueno".

Además, en este segundo capítulo en que nos detendremos en el análisis de la narración inspirada sobre la creación, un dato no menor es el hecho que las primeras palabras divinas que se refieren al hombre es "en relación". Por tanto, el hombre, su ser, proviene de una decisión divina en comunidad Trinitaria. San Agustín argumenta esta dependencia con lo divino como destino plenificante del hombre[39] en tanto que en las primeras palabras del Creador, es destinado "a imagen nuestra", es decir, para que el hombre sea igual a la Trinidad, de manera parecida y por semejanza, pues nunca el hombre será Dios[40].

Si en Dios, su primer atributo en relación al mundo es el de armonía, en el caso del hombre, su primer atributo constitutivo y esencial es relacional, he aquí que el Génesis pone de relieve, que antes que el hombre sea hombre, en la mente de Dios, ya dependía, ya estaba hecho en relación dialogante. El propio San Agustín describe esta *relatio* teologal intrínseca y constitutiva con esta afirmación: "Vos estabais más íntimo que mi mayor intimidad y más alto que lo que en mi se empina a mayor altura"[41].

Finalmente, también el término "imagen" es muy hondo y rico en significado teológico si lo releemos bajo la reflexión teológica del doctor de la gracia. El hombre es imagen de Dios porque está constituido en su ser y en su obrar por vestigios trinitarios. En *Libero Arbitrio, II, 3, 7* explica cómo el hombre encuentra en su interior a Dios, y esto es porque en su alma está el reflejo de Dios (*Magister interior* – teoría de la iluminación). Y respecto a la "semejanza", lo define por separado porque mientras la imagen implica vida divina interior que nos permite razonar y juzgar todo según Dios, la semejanza será vista de modo más dinámico, es decir, como esa capacidad que nos va "asemejando" a ser mejores "imágenes" del Dios que nos llama a la comunión, a la *relatio* plenificante.

Capitulo 3: Espiritualidad de la inhabitación divina y la comunión sustancial con la Santísima Trinidad

En este capítulo final, se ofrecen los elementos de una comprensión teológica del hombre que traza un perfil del ser humano abierto a la relación con Dios como adecuado sustento de mejores relaciones con los demás seres humanos.

---

[38] SAN AGUSTÍN, *Nat.*, b.1.
[39] Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* I, I, 1.
[40] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VII, VI, 12.
[41] SAN AGUSTÍN, *Conf.* III, 6.

Particular relevancia se dará a la doctrina de la inhabitación en el justo y a una propuesta espiritual de comunión con Dios y con los hermanos.

Teniendo como premisa establecida que la relación es clave hermenéutica divina y por ende antropológica, en *De Trinitate* explica que Jesucristo, en la invitación que hace en la oración sacerdotal (Jn 17), refiere a una unidad no sólo moral sino también de identidad de naturaleza. Sin embargo, las relaciones que establece el hombre son accidentales por ser perfectible y mudable, a diferencia de las relaciones entre las Personas Divinas que son relaciones *sui generis*. En esta tesis, revisamos el tipo de relación a la que está llamado el hombre con Dios Trinidad, para a partir de ahí, entrar a profundizar en una espiritualidad de inhabitación divina.

También hacemos un breve repaso de las consecuencias que trajo el pecado original en las relaciones que deberían dar plenitud a la vocación humana. El doctor de la gracia lo denomina como *regio dissimillitudinis* (región de desemejanza). Con la finalidad de enriquecer esta reflexión sobre la antropología, nos detendremos brevemente en la lectura que tienen Juan Pablo II y Benedicto XVI sobre la afectación del pecado en el interior del hombre, algo que San Agustín describió en primera persona en *Confesiones*.

Como propuesta, retornaremos al *Sitz im Leben* para destacar el lenguaje nupcial y los respectivos usos y costumbres hebreas. El Verbo se encarnó en este contexto en el que se consideraba la alianza matrimonial en dos momentos, y por tanto, osadamente nos atrevemos a concluir a dos momentos análogos para la unión con Cristo. Si San Pablo apuntaba sobre el primer hombre, el terrenal, el imperfecto, Adám, del mismo modo, podríamos deducir que hay un primer seguimiento al Señor llamado de "imitación", pero que nos llama e interpela a una unión más definitiva, casi esponsal, a una vida "mística" que es la experiencia constante de encuentro con las tres Personas Divinas en el corazón: la inhabitación que da a luz al segundo Adám en nosotros, el celestial que refería el Apóstol. Los judíos se casaban pero no cohabitaban hasta después de un año[42], del mismo modo, el Señor busca desposarse con cada uno de nosotros, pero esto implica un proceso gradual y progresivo dentro del corazón humano, imagen y vestigio de la Trinidad, que no descansa hasta asemejarse a su Creador.

[42] Cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento, 62 - 68*.

CAPÍTULO I

EL HOMBRE, IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS. INTERPRETACIÓN DE UNA VERDAD BÍBLICA

La antropología surge como disciplina académica en un contexto en el que el "hombre" se autopercibe desorientado respecto a su entorno[43]. En la época homérica (no filosófica), la preocupación de la civilización helénica pasaba por alcanzar la virtud, entendida como el vivir de acuerdo a lo que los dioses han destinado y conforme a lo que la sociedad espera de uno. En ese sentido, por ejemplo, Aquiles era virtuoso al decidir volver a la guerra y morir en ella porque estaba cumpliendo con su llamado divino de ser rey[44]. Pero, es en el siglo V a.C., donde la sociedad griega -cuna de la civilización y de la cultura- entra en la decadencia y ante esta crisis, los grandes pensadores ponen en sospecha la voluntad de lo divino y cuestionan el *statu quo* ideológico-religioso-político-cultural[45], gestándose entonces la filosofía con la gran interrogante sobre el origen y el fin del hombre.

---

[43] Cf. D. TONSMANN, *El hombre en busca de su identidad,* 23.

[44] Cf. HOMERO, *La Iliada* XVIII.

[45] "La teología, es decir, el estudio de los problemas supremos por la inteligencia filosófica, es un producto específicamente griego. Es un fruto de la suprema audacia del espíritu, los discípulos de Platón lucharon contra el prejuicio helénico, que en realidad era un prejuicio popular, según el cual la envidia de los dioses negaba al hombre la posibilidad de comprender esas cosas tan altas. (…) La teología aparece aquí como una fase más alta y más pura del espíritu frente a todo lo que sea mera religión, es decir, frente a la adoración de los dioses por la masa, basada en míticas representaciones de la fe. Sobre ella se había erigido el orden del estado en una etapa primitiva de la cultura humana" (W. JAEGER, *Paideia, en busca del centro divino,* 9).

1. ANTROPOLOGÍA TEOLOGAL

De acuerdo a Martin Buber, San Agustín fue el primero que pregunta de manera formal: ¿qué es el hombre?[46]. En su análisis, el Obispo de Hipona percibe al hombre como desubicado desde un principio, en medio de un conflicto entre la buena voluntad y la concupiscencia, el cual se resuelve cuando el hombre opta por el bien[47]. Por tanto, el hombre encuentra su sentido en Dios (concepción teleológica). Más adelante, ahondaremos con detenimiento en la antropología del doctor de la gracia.

Siguiendo el análisis de Buber [48], el segundo que advierte al hombre como desubicado fue Blaise Pascal. Este partía de la convicción de que el universo es infinito y por tanto, la tierra no está en medio del universo sino en la nada, y en este escenario, el hombre está desubicado espacialmente. A diferencia de la concepción medieval, el hombre no tiene un lugar predeterminado en un cosmos jerárquicamente ordenado y establecido por

---

[46] Así lo dice D. TONSMANN en *El hombre en busca de su identidad* (p. 17) al citar el análisis que hace M. BUBER en *¿Qué es el hombre?*

[47] "La teoría de los dos amores, que San Agustín aplica a la teoría de la historia, tiene (…) una dimensión antropológica. Hay en el hombre, en cada hombre, a nivel de tendencia natural, "*un amor Dei usque ad contemptum sui y un amor sui usque ad centemptum Dei*" (SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* XIV 28 CCL 48 451). El hombre tiende hacia Dios como a su fin, como al lugar de su reposo, de su paz. Y a la vez, rechaza a Dios, porque le impide centrarse en sí mismo, hacerse fin de sí mismo. Prefiere un ensimismamiento mortal y destructor a una enajenación vivificante y salvadora en Dios.
Homo duplex. En la naturaleza histórica del hombre hay dos centros de gravedad. Por un lado, aún después del pecado original, el hombre sigue siendo imagen de Dios y está orientado a Dios con todo su ser: *conversio ad Deum*. Por otro lado, el hombre es pecador y el pecado introduce en él una orientación nueva y contraria a la primera: *aversio a Deo*.
En el hombre hay dos pesos *(pondus*): uno exotérico, que lo lleva a su lugar, a su fin; y otro esotérico, que le impide ir allá. Al hombre ahora le cuesta ir a Dios. Para salir de sí mismo y enajenarse en Dios, tiene que vencer el peso que le lleva a ensimismarse" (J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, 92-93).
Por su parte, el filósofo Tonsmann, en su obra recientemente citada, comentando el pensamiento de San Agustín, sintetiza la desorientación antropológica en un sentido moral: "Se trata de ver al hombre en medio de una lucha entre los principios del bien y del mal. (...) Ambos elementos opuestos se plantean como una lucha moral al interior del hombre. Una lucha que debe resolverse por la opción del bien para poder resolver toda posible desubicación. Se trata de la lucha entre la buena voluntad y la concupiscencia (Cf. SAN AGUSTÍN, *De lib. Arb.*). El deseo de las cosas que son para siempre y el deseo de las que son temporales" (D. TONSMANN, *El hombre en busca de su identidad*, p. 18).

[48] Cf. D. TONSMANN, *ob. cit*, sobre M. BUBER.

Dios, tal como sintetiza la obra de Dante Alligheri[49]. En su lectura, el hombre está en medio de una lucha entre la razón y los sentimientos. Este conflicto se resuelve optando por la exaltación del corazón, porque "el corazón tiene razones que la razón no conoce"[50]. Pascal termina optando por una postura teológica al elegir el sentimiento religioso como lo más importante con su famosa sentencia: "Al Dios de Abraham, Isaac y Jacob y no al dios de los filósofos"[51].

A diferencia de San Agustín y Pascal que entienden que la respuesta sobre el hombre la tiene Dios, y por eso sólo en Él tiene sentido la vida, fue Kant quien hizo la pregunta: "¿Qué es el hombre?", pero desde el punto de vista filosófico[52]. Sólo el hombre puede responderla y lo hace prescindiendo de Dios. Sin embargo, el propio Kant se vio atrapado en su propia reflexión, dado que sólo el fenómeno es objeto del conocimiento humano, y por tanto, es un conocimiento subjetivo y no objetivo. A partir de Kant y su pregunta, se abrió el camino de la antropología filosófica y cerró el capítulo de la antropología teológica con la posterior capitulación de la metafísica y los trascendentales del ser como disciplina académica ante la ciencia inmanente[53].

Dado que la pregunta por el hombre espera respuesta, tema que ha dejando pendiente la Ilustración y la propuesta filosófica de Kant aún está en deuda con su propio presupuesto, vamos a intentar retomar la antropología teológica desde las reflexiones del considerado padre de esta

---

[49] Cf. RUBIO TOVAR, *Viaje e imagen del mundo en la Divina Commedia* en *Cuadernos del Centro de Estudios Medievales y Renacentista*, 125-128.

[50] Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*.

[51] Frase encontrada en un pergamino escrito de su puño y letra que estaba cosido en la parte interior de su saco, donde describe su experiencia personal con el Dios vivo y que lo dató el 23 de Noviembre de 1654.

[52] "El tratado teológico sobre el hombre es diferente de la antropología filosófica, aunque tiene que ver con ella. La teología considera al hombre en su relación con Dios como su principio y su fin, y fundamenta sus afirmaciones en la Revelación. La filosofía se apoya en la reflexión racional, que se desarrolla a partir de los datos ofrecidos por el análisis, experimental y fenomenológico.

La teología se halla en condiciones de abordar ante todo la cuestión del origen del hombre, para estudiar luego su naturaleza y constitución. La filosofía y las ciencias antropológicas en general recorren un camino inverso. Consideran primero las manifestaciones naturales del hombre, intentan después determinar su esencia, y se preguntan finalmente sobre su origen" (J. MORALES, *El misterio de la creación*, 231).

[52] El enfoque de los albores de la antropología como disciplina, ha seguido el enfoque presentado por D. TONSMANN en *El hombre en busca de su identidad* (Cf. pp. 11-23).

[53] El enfoque de los albores de la antropología como disciplina, ha seguido el enfoque presentado por D. TONSMANN en *El hombre en busca de su identidad* (Cf. pp. 11-23).

disciplina, es decir, San Agustín, en su obra *De Trinitate.* La necesidad humana de Dios es más que una proyección[54], como aseguraba Ludwig Feuerbach[55]. Somos buscadores de Dios[56].

> *"Una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad como en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la historia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?. Estas mismas preguntas las encontramos en los escritos sagrados de Israel, pero aparecen también en los Veda y en los Avesta; las encontramos en los escritos de Confucio y Lao-Tze y en la predicación de los Tirthankara y de Buda; asimismo se encuentran en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles, así como en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles"*[57].

En efecto, estos cuestionamientos por el sentido de nuestra existencia y que no tienen respuestas, sin embargo, definen al hombre como un eterno buscador insatisfecho, y como consecuencia inmediata, eleva su mirada[58]. Desde la fe decimos que el fin último de la persona es el mismo Dios. Sólo en Dios está nuestra verdadera felicidad. "El fin del hombre es Dios y sólo Dios. "Sólo en el Ser (*sum-me esse*), que reúne en sí y desborda infinitamente todo el bien desparramado por los seres, halla el hombre la paz", subraya Juan Pegueroles al comentar las primeras reflexiones de San Agustín en *Confesiones* (I, 1, 1).

---

[54] "(La) empatía vital y sapiencial del hombre en relación con su propia interioridad por ser este (...) el primer horizonte que se le presenta para el reconocimiento de la realidad y para abrir su corazón a la trascendencia" (N. ZÁRATE, «La interpretación de la Sagrada Escritura» en *Revista Teológica Limense,* 166).

[55] Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo,* VI.

[56] "Un Obispo amigo mío me ha contado que, con ocasión de un viaje a Rusia, se le dijo que en este país había un 25 por ciento de creyentes y un 13 por ciento de ateos; el resto, es decir, la mayor parte eran buscadores" (J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* 122).

[57] JUAN PABLO II, FR 1.

[58] La muerte es la experiencia que deja ver la limitación del ser humano. El ser humano es un ser para la muerte, subrayaba Martín Heidegger en su definición antropológica dada en *Ser y Tiempo*. Según argumentaba el filósofo alemán, el hombre es *ser-ahí*, por tanto la posibilidad real y próxima de *no ser-ahí* es lo que le causa esa constante angustia y por ende, reconocimiento de su naturaleza religiosa que conlleva a su búsqueda. Esta experiencia de contingencia coexiste con el anhelo, la nostalgia de absoluto, de infinitud y de eternidad presente en todo ser humano.

2. REVELACIÓN Y ANTROPOLOGÍA

Las interrogantes que el hombre se ha hecho a lo largo de la historia[59], Dios mismo viene a responderlas y, a través de la Revelación, entendida -siguiendo el planteamiento de *Dei Verbum* (DV) 2- como manifestación y donación que Dios hace de sí mismo a los hombres en la Persona de su Hijo, plenitud y mediador de la Revelación[60], y por tanto, de

---

[59] "En nuestros días, el género humano, conmovido y admirado de sus propios inventos y de su propio poderío, se plantea, sin embargo, con frecuencia, angustiosas preguntas sobre la actual evolución del mundo, sobre el lugar y misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, y finalmente sobre el último fin de las cosas y de los hombres" (GS 3) / "(…) respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es el sentido y fin de nuestra vida? ¿qué es el bien y qué el pecado? ¿cuál es el origen y fin del dolor?, ¿cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿qué es la muerte, el juicio, y la retribución después de la muerte? ¿cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, que procedemos y hacia el que nos dirigimos?" (NA 1).

[60] En VD 7, Benedicto XVI refiere a la *Cristología de la Palabra* como clave de interpretación bíblica y subraya que el realismo se define como Cristo, dado que Él es el fundamento de la realidad. Algo que se asemeja mucho al pensamiento de San Agustín, quien invitaba a ver en toda la creación los vestigios de Dios. Cf. *De Trin.* VI, X, 12/ *De vera religione* 39, 72/ *Conf.* X, VI, 9. En efecto, siguiendo esta línea de pensamiento, podemos ver que la creación y el hombre, sobre todo, constituyen el despliegue amoroso y fecundo del amor paterno de Dios a Cristo. El CVII nos remite a una noción mucho más teológica de Sagrada Escritura, y por tanto, más vivencial y dinámica, que sigue la lógica divina encarnatoria, es decir, en la línea de encuentro con Cristo mismo, presencia del mismo Cristo. Cf. SC 7.

El primero en hacer Cristología del propio texto veterotestamentario fue el mismo Jesucristo. En la Sinagoga, tras leer la profecía de Isaías, Jesús afirmó que "esta Escritura que acaban de oír se ha cumplido hoy" (Lc 4,21) ó en la experiencia de los discípulos de Emaús (Cfr. Lc 24), donde Jesucristo resucitado se da a conocer mostrando que los "escritos de Moisés" y los profetas son el testimonio de su propio misterio. El mismo Señor se encuentra y se remite en las Sagradas Escrituras a las que veneran los judíos incrédulos: "Si creyeran en Moisés, me creerían a mí, porque acerca de mí escribió él en la ley" (Jn 5,46).

La Escritura, en su misma naturaleza y esencia, desde su misma condición de voluntad divina de Revelación (Cf. DV 2), es testimonio acerca de Jesucristo. Cristo muestra cómo su misterio y su persona lleva a la plenitud a la Escritura. "Si fueran hijos de Abraham me creerían, Abraham pensó ver mis días y se alegró. Ustedes no son hijos de Abraham, ustedes son hijos del diablo" (Cfr. Jn 8). San Pablo es quien deja más claro de la relación intrínseca y constitutiva entre Cristo y Escritura: "Los judíos leen la Escritura como si tuvieran un velo, no llegan a entender plenamente su sentido, pero nosotros, contemplamos la Escritura iluminada por el misterio y la verdad de Cristo", argumentaba San Pablo a los Corintios. (Cf. 1 Cor).

este planteamiento conciliar se desprende la naturaleza íntima y profunda de la Sagrada Escritura cuando se la contempla desde su relación esencial con Cristo, por cuanto Dios se complació (*placuit*) dándose a conocer y revelarse en gestos y palabras[61] evidenciando esta relación esencial entre el Misterio y la Escritura. Con la convicción que Dios quiere revelarse y que el Hijo, que es *Logos* (entendido desde su traducción griega como principio explicativo, algo que es ajeno al contexto semita del propio cuarto evangelista más afín al *emet*[62]) y además es la razón de ser de la creación (Col 1, 15: *todo fue creado por Él y para Él*), vamos a profundizar en el concepto *relatio* desde Gn 1, 26.

El cauce de la Revelación ha sido decisivo en la comprensión y profundización de la misma, dado que el *Sitz im Leben* en el que surgen las primeras reflexiones antropológicas en base al texto genesiaco toman como punto de partida las estructuras del pensamiento filosófico helenista y por tanto, los trascendentales del ser. Lejos del contexto semita en donde fueron inspirados los autores sagrados, con un acento más concreto y vivencial en el relato de la creación del hombre, la teología posterior y por ende, el nacimiento de la antropología teológica, profundizaron en el mismo texto pero enfatizando la dimensión intelectiva, contemplativa y hasta, quizás, estática[63]. Si bien esto puede ser ajeno a la intención inicial de los hagiógrafos, esta circunstancia prevista providencialmente[64] puede

---

[61] Cf. DV 14.

[62] Cf. L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan,* 125.

[63] W. KASPER afirma que "la Trinidad inmanente se independizó frente a la Trinidad económica y fue perdiendo importancia en el plano de la economía de la salvación" (*El Dios de Jesucristo,* 297).

[64] La providencia divina es una certeza en San Agustín que se deja leer en casi todos sus escritos. Incluso, en su época disipada antes de su encuentro con Cristo, sabía que todo ocurría por un designio superior: "Tú estabas a mi vera cuando pensaba yo todo esto; yo suspiraba, y tú me oías; yo andaba fluctuando, y tú me gobernabas, sin abandonarme cuando iba yo por el ancho camino de este siglo" (*Conf.* VI, V, 8). Posteriormente, cuando relee toda su historia, lo hace con la seguridad que todo lo vivido, lo equivocado, era el cauce para que irrumpa la acción de Dios en su historia personal: "Y me recibieron los consuelos de tu misericordia, según oí de los que me engendraron en la carne; esta carne en la cual tú me formaste en el tiempo (…). Don tuyo era también el que no deseara más de lo que me dabas; y que las que me nutrían quisieran darme lo que les daba a ellas (…) Pero tú, que tienes contados todos nuestros cabellos, aprovechabas para mi bien el error de quienes me forzaban a estudiar y el error mío de no querer aprender lo usabas como un castigo que yo, niño de corta edad pero ya gran pecador, ciertamente merecía" (Cf. *Conf.* I).

Por tanto, la comprensión antropológica agustiniana implica una dependencia total de Dios en su naturaleza, es decir, en su ser y en su obrar. José Galindo, agustino recoleto y

enriquecer la exégesis dado que la comprensión de lo revelado no puede agotarse por un contexto o comunidad, y además, siempre y cuando no niegue lo propio de la cultura en donde se acogió la Revelación[65].

Tomando en cuenta esta observación, vamos a revisar brevemente la mentalidad semita en la que se acogió la Revelación Divina, posteriormente, algunas de las diferentes concepciones antropológicas griegas y su posible influencia en la teología de Génesis 1,26; su posterior repercusión en la antropología contemporánea, y para luego, entrar en la necesidad y sobre todo, legitimidad, validez y vigencia de las reflexiones de San Agustín como aporte en la recuperación de la categoría *relatio* para una comprensión antropológica que retome el carácter holístico y existencial, dejado de lado por los trascendentales del ser que subrayan más el *esse*, al desconocer la filosofía su relación subordinada de servidora de la verdad revelada[66].

---

especialista en la obra de San Agustín, señala que si cesara la acción divina, también las criaturas dejarían de ser y de obrar. Por lo tanto, la acción cognoscitiva del ser humano no puede ser la excepción. Si cesa la iluminación del espíritu del hombre por parte de Dios, su inteligencia se oscurece. La iluminación es una prolongación de la creación en el ámbito cognoscitivo (Cf. J. GALINDO, *La filosofía agustiniana,* 407-449).

El Apóstol sintetiza esta providencia divina con la sentencia célebre: "en Él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17, 28). San Agustín, que en todas sus *Confesiones* reconoce esta providencia y disposición divina a lo largo de todas sus experiencias como un necesario proceso pedagógico para llegar y valorar la ansiada verdad, propone la teoría de la iluminación divina y la argumenta con las nociones impresas en la mente.

Para San Agustín, el punto de partida era el conjunto de conocimientos (no pensados) latentes en la memoria, es decir, los impresos. En segundo lugar, los adquiridos (sí pensados) por los sentidos. Por lo tanto, las ideas de felicidad, sabiduría, armonía, unidad, igualdad, justicia, se identifican con Dios. Categorías que competen al mundo interior que no se pueden calcular ni medir por pertenecer a esta dimensión o naturaleza espiritual del ser participada al Ser. Por tanto, una providencia cognitiva.

[65] "Sería totalmente erróneo ver en ello una decadencia producida inmediatamente después del nuevo testamento por la rápida irrupción de la especulación helenística. No fue el gusto por la especulación teórica, sino la práctica vivida de la Iglesia, sobre todo el Bautismo y la Eucaristía, el ámbito donde tuvo vigencia la confesión trinitaria" (W. KASPER, *ob. cit.*, 284-285).

[66] La comprensión de la fe señala un itinerario histórico. La Palabra Eterna desborda todo cauce o mediación temporal, como lo puede ser, una cultura, unas categorías filosóficas, un lenguaje, etcétera. La Encarnación de la Palabra se sirve de la realidad creada pero esta no puede atrapar o encerrar a la divinidad. Al Espíritu Santo se debe la experiencia progresiva de la fe dentro de la economía de la Revelación en donde la filosofía es sólo mediación. La transmisión y donación del acontecimiento de salvación descansa en el "*placuit Deo*". No es la información filosófica la que nos eleva ontológicamente, sino que divinamente ha sido prevista como cauce de la Encarnación y Revelación, sólo eso.

3. PARADIGMAS DEL PENSAMIENTO HEBREO

La *relatio* es una idea transversal de los primeros tres capítulos del Génesis[67]. En el pensamiento griego, la preponderancia la tiene la experiencia cognitiva. Por tanto, ¿cómo entender la ruptura de relaciones en la pareja originaria como pecado si el hombre sólo necesitaría de su razón para unirse a lo divino? Si la creación inicial implicó la creación de dos, sin embargo, en una concepción platónica la armonía edénica primordial no existió dado que lo múltiple es sinónimo de infelicidad y confusión. Por tanto, advertimos que no podemos hacer una correcta exégesis de Génesis 1, 26 desde los presupuestos platónicos[68], orientados más a reforzar un mundo espiritual en detrimento de la realidad visible y material, que en cambio, sí es considerada como "buena" por el autor divino.

Cabe agregar que la mentalidad hebrea desconoce un "yo" entendido como interioridad, y más bien, la identidad le da el papel que ocupa en la sociedad, por eso los patriarcas y posteriores profetas son nombrados con el genitivo vinculativo respectivo, por ejemplo, "soy hija de Batuel, el hijo de Najor y de Milcá" (Gn 24, 47). La relación con la tribu y con la tierra, son claves en el reconocimiento de la identidad para un israelita[69].

Por tanto, en el contexto de la Sagrada Escritura, el hombre se comprende más en términos relacionales y no en la composición de cuerpo y alma, que más podría orientar hacia una antropología de corte individualista, estática e intelectiva, que sí hay que considerar, pero sin que oscurezca la riqueza del contexto semita en el cual fue acogida la Revelación, y que orienta más a una perspectiva de relacionalidad, dinamismo y existencial.

Los primeros capítulos del Génesis describen al hombre como esencialmente "alguien en relación" y esta relación constituyente con Dios[70], los demás y toda la creación se pierde como consecuencia del pecado. Por ejemplo, el peor castigo para un israelita era el destierro, es

---

[67] Cf. J. RATZINGER, *En el principio creó Dios*, 62-66.

[68] Cf. E. ARENS, *Adam, un ensayo de antropología bíblica*, 25: "Ahora bien, la idea semítica del hombre, la predominante en la Biblia, no es la platónica. Posteriormente, por el contagio cultural, se fue asumiendo en el cristianismo en particular, la visión platónica del hombre con sus dualismos e idealismos".

[69] Cf. R. DI VITO, *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*, en *Catholic Biblical Quaterly*, 231.

[70] Cf. G. SÁNCHEZ, «La vision cristiana del hombre. Reflexiones sobre Gaudium et Spes» en *Revista Teológica Limense*, 285.

decir, no estar en relación, y no la posterior reflexión de "perder mi alma" o el afirmar que lo más importante es la "salvación de mi alma" (sentido mas individual).

¿El hombre está en relación? Génesis 1 y 2 lo explica en razón por el Creador, y sobre la identidad del hombre. La respuesta la da Génesis 3, con los temas de la relación que este establece con Dios, con el mundo y por tanto, la mediación estará en el uso o abuso de su libertad. No obstante, lo que se quiere destacar en esta tesis es que el neoplatonismo pudo influir en el pensamiento patrístico imponiendo una visión dualista e individualista alejada de la concepción unitaria y relacional de la mentalidad semita.

4. INFLUENCIA HELÉNICA

4.1. Platonismo: el discípulo de Sócrates y Plotino

La antropología y los primeros intentos de exégesis de Génesis 1, 26 de los Padres latinos y griegos estuvo fuertemente influenciada por la representación jerárquica del mito de la caverna de Platón, que refiere a este mundo sensible como un espacio de "sombras" de la verdadera realidad que proviene de las "ideas eternas". Es importante tomar en cuenta que en la filosofía platónica, el lenguaje no tiene ninguna consistencia propia porque es sólo una "imitación de la realidad": mímesis. Por tanto, el principal valor del lenguaje es poder "señalar" la verdadera realidad.

La posibilidad de trascendencia, y por tanto, de realización personal que lleva a la felicidad y plenitud es una actividad meramente intelectual e individual. La vía de acceso al misterio es un ejercicio noético. En efecto, es la filosofía la que abre la puerta de la caverna y permite el contacto con aquel mundo uránico[71]. El discípulo de Sócrates, desde su filosofía dicotómica, describe que en la muerte, el alma "se separa pura, sin arrastrar

[71] "La liberación de los prisioneros de sus cadenas, al volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento de incapacidad de mirar allí a los animales y plantas y a la luz del sol, pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales, y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen: todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes, tal como en nuestra alegoría se elevaba el órgano más penetrante del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante del ámbito visible y de la índole del cuerpo" (Platón, *La República, VII*).

nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura"[72].

El hombre, por tanto, alcanza la trascendencia a partir del ejercicio de la razón, y para esto, necesita apartarse de la materialidad y de los demás. Su amor no está orientado al otro, porque esto lo ancla a un mundo irreal de sombras y no le permite elevarse, sino que más bien, debe amar el saber[73]. En conclusión, si en el cristianismo el Bautismo nos introduce a la vida divina que alcanza su plenitud cuando se cruza el umbral de la muerte y se experimenta la comunión plena con Dios y con los santos, que en esta tierra sólo se experimentaba como un "adelanto" y "en sombras"; para esta corriente de pensamiento, la experiencia y contacto con el mundo de las ideas se puede empezar a vivir en el mundo material si uno se aboca a crecer en el quehacer intelectivo[74] y ajeno a la comunión con los mortales que distraen y engañan, y que sólo pueden ser útiles para el ejercicio de la dialéctica que ayudará al filósofo a recordar la verdad. Estamos entonces, frente a una antropología dualista, individualista y que ensalza la filosofía, que dista de la antropología cristiana que concibe el cuerpo y alma como realidad armónica, cuya visión de "pueblo de Dios" es de cuerpo analógicamente y reflejo de la comunión de la Santísima Trinidad[75] y que ensalza la caridad como fuente de fraternidad.

En esa línea, posteriormente Plotino ensalzará la función del alma, dado que en contraposición con la materia que genera y se corrompe, el alma tiene mayor valor porque, citando a Platón, "existe siempre". En la

---

[72] Cf. PLATÓN, *Fedón*.

[73] "A la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber" (PLATÓN, *ob. cit.*).

[74] Para Platón, el cielo es la contemplación y sólo acceden a él quienes filosofaron en vida: "Y después de deformar a su vez a otros a quienes pueda dejar tras él como "guardianes" del estado, podrá retirarse a las islas de la bienaventuranza y esta vez no de un modo metafórico simplemente, sino en realidad. Y la muerte sólo será para él, después de haber conocido estas islas en vida como moradas de tranquila investigación, el tránsito a la bienaventuranza de una eterna vida contemplativa" (J. WERNER, *Paideia, en busca del centro divino*).

[75] "Cuando Cristo nuestro Señor ruega al Padre que todos sean "uno"… como nosotros también somos "uno" (Jn 17, 21-22), descubre horizontes superiores a la razón humana, porque insinúa una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad" (LG 24).

Eneada V subraya la necesidad que tiene el alma de conocerse a sí misma y su verdadero valor para poder alejarse de los bienes inferiores y emprender su camino hacia Dios. La esencia profunda del alma consiste en la contemplación de la inteligencia, que en el fondo es contemplar al uno. La filosofía permite que el alma entre en este proceso de autoconocimiento en que advierte ser imagen de la inteligencia y así, pueda el alma volverse inteligencia[76]. De tal manera que el autoconocimiento y volverse inteligencia son la misma cosa. Nuevamente, estamos frente a una antropología centrada en una actividad intelectiva en la que lo relacional sólo está en función de que cada uno entre en sí mismo, algo ajeno a la noción cuerpo y que excluye la caridad. No es el amor, sino la filosofía la que está en el centro para la realización y plenitud del ser.

Cabe precisar que "la conversión agustiniana no se produce mediante la reflexión filosófica sino más bien por la imitación del Cristo humilde, en quien se ha cumplido la aspiración más sublime del hombre antiguo: la unión con Dios"[77], es decir, la *relatio* que implica una espiritualidad de inhabitación divina, conceptos en los que profundizaremos en el tercer capítulo de esta tesis.

Si bien es cierto que "la verdadera clarificación teológica de la doctrina trinitaria se produjo en el ámbito helénico en dos fases, en la polémica con el gnosticismo del siglo III y en la polémica con la filosófica helenística, que radicalizó los planteamienos de los apologetas y en el siglo IV irrumpió en la Iglesia a través de Arrio"[78], estas circunstancias históricas no influyeron en la teología trinitaria ni tampoco, en el estudio e interpretación que el doctor de la gracia realizó al texto genesiaco. Por el contrario, su aporte antropológico subraya el acento e intención de los autores sagrados respecto a la "*relatio*" como clave hermenéutica del primer libro bíblico. Esto lo iremos profundizando a lo largo de esta tesis.

4.2. Escuela de Alejandría

Los Padres de la Escuela de Alejandría que bebieron de esta corriente de pensamiento platónico hicieron sus reflexiones antropológicas de modo sesgada, dado que su *lectio* subrayaba más la dimensión noética y no vivencial ni relacional que es el contexto vital en el que se desplegó la Revelación y de la que emergió Génesis 1, 26, texto central que funda toda

---

[76] Cf. PLOTINO, *Eneada* V, 3, 4, 30.
[77] A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín*, 335.
[78] W. KASPER, *ob. cit.*, 288.

la antropología bíblica[79]. En cambio, el hebreo se comprende a sí mismo en términos relacionales[80], dado que la bendición de Yavhé es vivir el *shalom*, que implica la unión de las doce tribus patriarcales y el pecado es la causa de la ruptura de las relaciones y por tanto, el pecador debía ser expulsado de la comunidad. La corporeidad es clave para comprender correctamente Génesis 1, 26.

La razón por la que hacemos un breve repaso de las nociones antropológicas helénicas es por su influencia decisiva para la acogida de la Revelación, dado que, como bien apuntan M. Flick y Z. Alszeghy, "la teología clásica solía considerar al hombre casi exclusivamente como individuo. Incluso en los tratados dedicados a la comunidades humanas (*De ecclesia, De matrimonio*) se examinaban principalmente los derechos y deberes de cada uno para con los demás"[81].

Remontémonos rápidamente a la edad Patrística, en la que los primeros teólogos se vieron en la necesidad de "traducir" las categorías griegas imperantes, consideradas por San Justino como "*semina Verbi"*[82]. Ante el contexto de polémica contra los gnósticos, la primera reflexión antropológica cristiana orientó su "exégesis" a la defensa de la corporalidad y por tanto, al énfasis de la unidad en el hombre, compuesto de cuerpo y alma. Ante la insuficiencia de la noción filosófica de hombre como animal racional, los Padres toman como punto de partida la idea bíblica del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26). Por ejemplo, en ese sentido, Taciano subraya que la diferencia del hombre con los animales está en su condición de ser imagen y semejanza de Dios, y por tanto, capaz de poseer el espíritu divino[83]. "Este supera a los animales por la capacidad de vivir según Dios, no por poseer un elemento superior meramente antropológico (por ejemplo, el alma)"[84].

En la misma línea, tomando como referencia al texto bíblico recientemente citado, Justino explica que el cuerpo ha sido modelado a imagen de Dios: "Dios llamó al hombre a la vida y a la resurrección, no

---

[79] Cf. W. BEINERT, «La problemática cuerpo-alma en teología», *Selecciones de Teología,* 39-49.
[80] Cf. R. DI VITO, art. cit.
[81] M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Antropología Teológica,* 153.
[82] Cf. SAN JUSTINO, *Apología II, 7, 13.*
[83] Cf. J. A. SAYÉS, *Teología de la creación,* 161.
[84] L. F. LADARIA, *El hombre en la creación,* 106.

llamó la parte sino el todo[85]". O Ireneo, quien puntualiza cómo el espíritu obra la salvación en la carne.

F. Ladaria argumenta en *El hombre en la creación,* citando a Orbe, que en los escritores eclesiásticos del siglo II "predominaba (…) una tendencia abiertamente escrituraria. En lugar de aceptar las nociones filosóficas, para sobre ellas construir la antropología histórica, ocurre al revés"[86], por tanto, la cristología es determinante en estos autores para la antropología[87].

No obstante la observación de Orbe, la posterior reflexión sobre el significado de "imagen" y "semejanza" partió más de postulados y posiciones filosóficas propias de los teólogos que del dato revelado[88], además que la división de cuerpo y alma responde más a un momento apologético que a la mentalidad semita que acogió el dato revelado y que concibe al hombre como un cuerpo de barro vitalizado por el soplo divino y orientado esencial y ontológicamente a la *relatio*.

4.3. La "problemática": Neoplatonismo, Escuela de Alejandría y pensamiento bíblico

Con la escuela de Alejandría, se pierde la perspectiva histórico-salvífica de la creación para dar paso a una consideración más filosófica y que en Orígenes tendrá una clara densidad platónica, como por ejemplo, una concepción de divinidad inmutable ajena a la comprensión bíblica, que casi con "antropomorfismos" relata a un Dios que sale de sí, que se dona y

---

[85] SAN JUSTINO, *De resurrectione,* 8.

[86] A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del s. II,* 560.

[87] Cf. L. F. LADARIA, *cit.,* 109.

[88] Siguiendo el pensamiento de M. Flick y Z. Alszeghy en *Antropología Teológica*, el sentido del autor inspirado puede alcanzarse por medio del contexto de la perícopa en el texto y a su vez, en unidad con los textos sapienciales. Por eso, explica que en Génesis 1, el hombre está "en la cima del mundo material", y por tanto, el ser imagen implica el "coronamiento de toda la obra creadora" con la consecuencia de que ese mundo creado que era "bueno", ahora con la presencia del hombre pasa a ser "muy bueno". A su vez, agregan que el sentido genesiaco del Adam es de "un ser capaz de dialogar con Dios". Luego de esta breve exégesis, M. Flick y Z. Alszeghy hacen una revisión al desarrollo ulterior del tema de la "imagen" en la Patrística y advierten que estos "tienden a sintetizar los elementos fragmentarios contenidos en la Escritura, utilizando las categorías de la filosofía helenista" y por tanto, señalan que "el helenismo, siguiendo a Platón, consideraba a la imagen de Dios como brillando en el universo, y este tema fue especialmente desarrollado en el neoplatonismo".

que comparte y toma parte de la historia de su pueblo elegido (Cfr. Ex 3, 7-9).

Flick y Alszeghy consideran "problemática" la riqueza del pensamiento patrístico sobre la socialidad del hombre, cuando Orígenes la sintetiza como la atracción que Dios ejerce sobre la creación hacia la unión natural y sobrenatural, porque si bien es cierto que esta concepción puede ser "grandiosa" – a juicio de estos dos autores – sin embargo cuestionan hasta qué punto este juicio de los Padres depende de los textos bíblicos que recurren y además, hasta qué punto pudieron actuar inconsientemente en la exégesis patrística las intuiciones platónicas sobre la relación entre lo uno y lo múltiple[89].

4.4. Aristóteles

Ahora, si nos remitimos a la Escuela de Antioquía y ulteriores desarrollos de Santo Tomás, necesariamente debemos revisar las nociones antropológicas de Aristóteles. El Filósofo define la felicidad como una actividad del alma de acuerdo a la virtud perfecta[90] y por tanto, esta será con "la mejor parte del hombre", que es el intelecto, y es por eso que Aristóteles refiere a la contemplación como la actividad que lleva al hombre a la felicidad[91].

> *"La actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad y no aspira a otro fin que a si misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto. Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él"*[92].

Sintetizando el pensamiento aristotélico, lo que hace que el hombre se sienta realizado es la acción individual e intelectiva, que está en lo más

---

[89] Cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *ob. cit.*, 163-164.
[90] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1102a, 15.
[91] Ibid, Libro X, 1177a, 15.
[92] Ibid, 1177b, 25.

divino de él. No necesita al otro, sólo debe entrar dentro de sí. Para entender esto, debemos ahondar en la visión que tiene Aristóteles de la realidad y que desarrolla ampliamente en su *Metafísica*. El punto de partida está en el ente porque es lo primero que conocemos[93], y para el Filósofo, el ente y el uno es idéntico, dado que el "*ens et unum converter"*[94].

En el libro primero de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles critica la comprensión platónica del bien, dado que este se expresa en diferentes categorías y por tanto, no puede ser único, así que con este argumento se desprende lógicamente la trascendentalidad del bien y como la palabra bien se expresa en tantos sentidos como la palabra ser, entonces, se deduce la identidad real del bien con el ente. Ya en el segundo libro de *Metafísica*, el Filósofo relaciona el ente con lo verdadero y dado que "cada cosa tiene verdad en la misma medida que tiene ser"[95], por tanto, se demuestra la trascendentalidad de la verdad.

4.5. Santo Tomás de Aquino: los trascendentales del ser

De la metafísica aristotélica, Santo Tomás de Aquino desarrolla la teoría de los trascendentales con el respectivo alcance antropológico. Para el Aquinate, los trascendentales se dan de dos maneras, primero, al considerar al ente en sí, y por tanto, es una cosa y es uno, segundo, al considerar al ente en relación con otra cosa se derivan los otros trascendentales. Por tanto, entramos acá a los accidentes. Esto tiene gran peso en la concepción antropológica de Santo Tomás, dado que el alma tiene facultades cognoscitivas y apetitivas, y si lo verdadero es la correspondencia del ente con la facultad cognoscitiva y el bien expresa la correspondencia con la facultad apetitiva, y finalmente, el ente puede ser percibido como bello porque al contemplarlo causa placer y agrada, entonces, el hombre se orienta a una experiencia de corte intelectual para lograr su realización personal, y así su felicidad corresponderá con la de Dios, que al conocerse a sí mismo, es totalmente feliz. La doctrina de los trascendentales prioriza la experiencia cognoscitiva.

---

[93] Al respecto, el Aquinate añade que "lo primero que concibe el entendimiento, como lo más conocido, y en lo que resuelve todos sus demás conceptos, es el ente (…). Por eso, es necesario que todos los demás conceptos del entendimiento se tomen por adición al ente" (*De veritate*, q. 1, a. 1).
[94] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV.
[95] Ibid, II, c. 1.

Sin embargo, sería injusto concluir que Santo Tomás por ser el autor de la teoría de los trascendentales se haya alejado de la concepción bíblica o que su visión antropológica no sea relacional sino estática. En todo caso, desarrollamos los acentos que influenciaron en la praxis y sobre todo, en las elucubraciones escolásticas posteriores y académicas que no tenían acceso a la exégesis actual sino que se desarrollaban bajo el esquema de *dicta probantia* (con el riesgo de la preponderancia de la filosofía sobre la teología. La Revelación, en ese caso, más que fuente del pensamiento se usa como punto de confirmación de la especulación o postulado filosófico).

4.6. Pensamiento bíblico: inspiración divina e influjo platónico y aristotélico

El influjo platónico y aristotélico en las reflexiones antropológicas se alejó de la relación vital entre Dios y hombre, una relación que las Sagradas Escrituras describen con mucha vivacidad, ya que conciben al hombre -no tanto en un sentido noético- sino más bien a un hombre intenso, que "ama con todo el corazón" (Lam 2, 11), que "siente con los riñones" (Jb 16, 13), cuya sangre es derramada cuando le arrancan la vida (Gn 4, 10), porque es imagen y semejanza de un Dios (Gn 1, 27) que escucha, habla, siente, camina, siente ira, se indigna, y castiga pero también es rico en misericordia (Ex 34, 6).

Para el hebreo, Dios habla en la relación con el otro y con la circunstancia concreta que se experimenta, no en el alejamiento de los otros ni en la abstracción de la realidad vivencial y cotidiana. La antropología semita surge a partir del desencuentro entre las promesas y bendiciones de Yavhé con la dura realidad de exilio babilónico, mientras que la antropología helénica surge en aquellas escuelas de filósofos que cultivaban el ocio alejados de la polis.

5. MENTALIDAD HEBREA Y GRIEGA

5.1. La *relatio* en el pensamiento hebreo

Las corrientes filośoficas griegas no preponderaban las relaciones interpersonales o con el entorno, porque partían del prejuicio o presupuesto de una mirada pesimista del cosmos, condenado a un eterno retorno. Y por

tanto, lo que permitía elevar la mirada de este mundo inferior considerado producto de un error emanado o caída de las almas o mundo de sombras, era el apartarse de él y esto era posible mediante la razón. Pero la condición para filosofar era gozar de ocio. Por eso, cuando Aristóteles analiza las virtudes y el término medio en *Ética a Nicómaco*, y define al hombre como animal político o social[96], ve la relacionalidad como condición necesaria para el ejercicio de la filosofía, pero no como algo esencial y constitutivo, que es la visión de los autores sagrados. Es decir, dado que el Dios primer motor está orientado a mover el cosmos indefinidamente con la existencia repetitiva de todos sus seres, estos están llamados a vivir eternamente dentro de un mundo de relaciones, las cuales deben ser armoniosas, virtuosas para que cada ser pueda tener dinero, éxito y fama, y esto le permitirá tener el tiempo para filosofar y trascender a esta realidad material y de eterno retorno.

Entonces, las relaciones no constituyen, no edifican, no acercan más a Dios, sino que son un mal necesario, son parte de la existencia[97], y que en la medida que el hombre responda de modo virtuoso a sus semejantes, podrá ser un medio para un fin mayor y que sí lo diviniza, que es sólo el ejercicio individual y aislado de la contemplación. De tal manera que las categorías filosóficas ancladas en una concepción de "eterno retorno" y menosprecio de la materia, no permitían a los primeros "exégetas" y

---

[96] La definición aristotélica de hombre como "animal social", implicaba que una primera felicidad estaba en la realización del hombre en la sociedad en tanto virtuoso. Sólo el virtuoso es feliz, y la virtud ejercida siempre dentro del marco social, dado que quien no está dentro de la sociedad "es un dios o es una bestia". El hombre es necesariamente "social", no porque sea una condición que lo perfeccione, en el sentido que definía Karol Wojtyla al hombre como don y tarea, sino porque su hábitat natural y "eterna" dentro de una historia cíclica de eterno retorno era convivir con los demás congéneres.

El hombre no es Dios y por eso, el hombre "no se mira el ombligo" sino que está en la sociedad y alcanza en ella la felicidad al ejercer la virtud según la razón. Pero este quehacer social es un medio orientado a que cada hombre alcance cubrir sus necesidades básicas y así estas condiciones le permitirán filosofar, lo cual da la verdadera felicidad. Por tanto, la vida social no es un fin, sino un medio para un ejercicio mayor que le permitirá trascender, de algún modo.

[97] Cf. Aristóteles, I, 23. En su análisis, el Filósofo describe la relacionalidad humana en función de necesidades horizontales y propias de la polis, pero no están orientadas a un fin trascendente que lo una a la divinidad, como sí ocurre en la actividad de la contemplación (Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* X). En su análisis al pensamiento de Juan Pablo II en *Fides et Ratio,* el doctor Gustavo Sánchez describe al hombre como "indisolublemente unido" a Dios, sintetizando así la antropología cristiana y bíblica con la frase: "orientación antropocéntrico-teologal", aquí subyace la idea de relacionalidad que expresan los autores sagrados genesíacos y que recuperan los padres conciliares. (Cf. G. Sánchez, *Juan Pablo II ¡santo!, una mirada a su Magisterio,* 17).

teólogos cristianos advertir el caracter relacional que es clave hermeneútica para comprender los primeros tres capítulos del Génesis.

Con esto, cabe precisar que no se está negando una teología de la relacionalidad en la *lectio* patrística o que no se mencionara la categoría *relatio* en el análisis genesiaco, sino que no se hacía una exégesis desde la *relatio* como clave interpretativa del texto sagrado sino desde las categorías propias de la filosofía helénica por ser la exégesis inicial un proceso y desarrollo que estaba abocado a la inculturación del Evangelio.

Tras esta breve aclaración, retornamos a la reflexión del pensamiento de Aristóteles: hay que decir que es comprensible que la *relatio* no constituya en la metafísica una categoría sustancial si además consideramos que el amor es una imperfección. En su obra *El resentimiento en la moral*, Max Scheler explica que dentro del esquema griego sobre la naturaleza humana concebida dicotómicamente entre razón, lo más elevado y divino, y sensibilidad, la peor parte, el "amor" pertenecía a esta esfera sensible de apetitos y por tanto, de la necesidad. Para los aristotélicos, el amor a Dios, primer motor, es una tendencia de lo inferior a lo superior, de lo imperfecto a lo perfecto, de lo informe a la forma, o en lenguaje platónico, de la apariencia a la esencia o del no saber al saber. En esa línea de pensamiento, el más perfecto, superior o prototipo es el amado. En ese contexto, se pueden entender las palabras de Platón: "si fuéramos dioses, no amaríamos", cita Scheler. El amor es sólo un medio pero no constituye, no forma parte de la esencia[98], por tanto, la relación no es sustancial sino siempre un accidente.

Con la relectura que desarrolla Santo Tomás de las concepciones aristotélicas, Dios es el *Summum bonum* y por tanto, no es una entidad estática sino que el valor está puesto en la relacionalidad. En efecto, si bien es cierto que el paso de la intransitividad del ser a una concepción divino de acto puro y por tanto, relacional, sin embargo, los acentos y posteriores desarrollos y reflexiones antropológicas se centraron en una concepción individual de salvación, que se dejan entrever en la coloquial frase: "salvar mi alma", ajena a toda concepción semita y cristiana de "cuerpo". En teoría,

---

[98] Max Scheler explica que “según Aristóteles, en todas las cosas radica un impulso (...) hacia la Divinidad, hacia el ser pensante, feliz en sí, y que mueve al mundo (como primero motor), pero no mueve un ser que quiere y obra hacia afuera, sino como "lo amado mueve al amante" (Aristóteles), esto es, atrayéndolo, seduciéndolo y convidándolo, por decirlo así, a venir a él. (...) El universo es así una gran cadena de unidades dinámicas espirituales (las cosas, desde el ser de la "prima materia" hasta el hombre), una cadena en que lo inferior aspira a lo superior y es atraído por este, el cual no se vuelve, sino que aspira a su vez a "su" superior, y así hasta llegar a la Divinidad, que ya no ama, sino que representa el término, eternamente inmóvil" (*El resentimiento en la moral*, 85).

con la exégesis bíblica post Concilio se habría rescatado la dimensión relacional pero en la praxis se sigue considerando *relatio* como una categoría accidental, y esto se trasluce en el desconocimiento y por tanto, abandono de una espiritualidad de inhabitación divina que desarrollaremos en el tercer capítulo.

5.2. Acentos Patrísticos en la interpretación de Gn 1, 26

Por otra parte, el esfuerzo de las primeras reflexiones antropológicas tomando Génesis 1, 26 como fundamento, pusieron el acento en la importancia de "la carne" como respuesta a las visiones helénicas que preponderaban el elemento espiritual, cuestión o problemática totalmente ajena a la intención de los autores sagrados de las escuelas yavhistas y sacerdotales que redactaron los primeros capítulos de la Sagrada Escritura, ajena su mentalidad a la posibilidad que su Dios se encarne. En un breve sumario[99] que presenta Luis Ladaria de la exégesis patrística de los textos genesiacos y su cosmovisión antropológica influida por el pensamiento helénico, lo introduce con la necesidad de "traducir los primitivos esquemas mentales a las categorías griegas imperantes en la época, sin que esto haya supuesto la abdicación de sus convicciones o la pérdida de la originalidad del mensaje"[100].

En efecto, fue un proceso de inculturación que pasó por cristianizar la filosofía imperante, pero este trabajo podría haber alejado a los Padres del sentido propio que quisieron transmitir los hagiógrafos, dado que la *relatio* no fue el concepto fundante de la antropología sino más bien la definición o aclaración dual o trial frente a los peligrosos y desafiantes acentos gnósticos para la recta doctrina católica.

En ese sentido, por ejemplo, Ladaria describe que para Taciano la importancia del cuerpo es analogable a algo sacro por su capacidad de ser como un templo para que habite el Espíritu. San Justino también resalta el cuerpo porque le permite este ver a Dios dado que su inteligencia está adornada por el Espíritu Santo, y que el hecho de haber sido modelado a imagen de Dios, por tanto, su salvación es total: alma y cuerpo. Notemos que estas primeras reflexiones en torno al texto sagrado no se enfocan en las relaciones de la primera pareja ni con su entorno vital que le rodea, idea imperante para un semita, sino que el acento está en la interioridad del hombre, en su dimensión espiritual, que no niega su capacidad relacional, pero no está en el lugar prioritario que sí lo tiene en el *Sitz im Leben* de los autores sagrados y posterior composición del Génesis.

---

[99] Cf. L. LADARIA, *El hombre en la creación,* 105-111.
[100] Ibid, 105.

San Ireneo, por su parte, construye su antropología sobre el cuerpo que ha de ser transformado por el Espíritu de Dios porque ha sido plasmado por las manos de Dios: el Hijo y el Espíritu Santo[101]. Ladaria comenta que "las nociones filosóficas corrientes se dan por válidas (en aquel tiempo) y se usan, pero es la fe cristiana la que determina en último término la visión teológica del hombre[102]", lo cual es loable, pero el punto de partida no debe ser el prejuicio religioso o filosófico o peor aún, el texto inspirado reducido a *dicta probantia* para servir sólo a un interés apologético que oscurezca el *sitz im leben* del mismo, sino que lo que la exégesis actual subraya es entender el texto sagrado en sus propios términos y contextos y a partir de ahí profundizar, tal como apuntaba Santo Tomás, que todos los sentidos deberían estar fundados en el literal[103]. Los primeros exégetas[104] tuvieron una lectura cristológica del Génesis[105] y abordaron el estudio del mismo desde su preocupación antropológica apologética soteriológica frente a la *gnosis*, dejando en la oscuridad la *relatio*.

Con los alejandrinos va penetrando cada vez más la concepción platónica del hombre. En ese sentido, Ladaria refiere que con Clemente de Alejandría se nota esta tendencia dando al alma mayor dignidad que el cuerpo. Y por su parte, Orígenes se enfocó en el hombre interior. Ante esto, Ladaria lamenta la "pérdida de una inspiración más decisivamente bíblica en la definición cristiana del hombre"[106].

Posteriormente, la razón filosófica apuntaba a considerar la existencia como la esencia metafísica de Dios, como el constitutivo formal de la naturaleza divina. El *esse* es el primer atributo divino porque Dios es acto puro de existir. Ese acento en el *esse* en desmedro de la *relatio*, trajo consecuencia en las reflexiones de corte antropológico. Al respecto, el Cardenal Walter Kasper advierte que esta síntesis de la lectura bíblica de

---

[101] Cf. SAN IRENEO, *Contra los herejes*, IV, 20, 1.
[102] L. LADARIA, *El hombre... cit.*, 111.
[103] BENEDICTO XVI, VD 37.
[104] "En relación con la llamada historia de los orígenes –los tres primeros capítulos del Génesis- la tradición cristiana, como podremos ver se remonta a dos corrientes principales: la de los padres capadocios y antioquenos, proclive a interpretar la historia de la Creación en etapas sucesivas del tiempo, y la de San Agustín que sobre todo en un segundo y en último momento se inclina por hablar de creación simultánea de la realidad, aunque completando su teoría con la de la existencia de razones seminales de las sustancias puras, y dando lugar también a una interpretación alegórica y espiritual de la narración, en relación la naturaleza y el intelecto de los ángeles" (Pbro. CARLOS PEREIRA, *www.biblia.verboencarnado.net*).
[105] Cf. L. LADARIA, *ob. cit.*, 109. "Esta visión neotestamentaria del hombre, radicalmente cristocéntrica se ha mantenido en los primeros escritores de la edad patrística" (L. LADARIA, *ob. cit.*, 105).
[106] L. LADARIA, *ob. cit.*, 111.

Éxodo 3, 14 y el pensamiento filosófico alteró el "pensamiento bíblico", aunque aclara que "no se puede atribuir a pensadores de la talla de Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino una recepción trivial de determinados modelos conceptuales; todos ellos intentaron una mediación crítica y creadora"[107]. En efecto, San Agustín y Santo Tomás tenían privilegiada la categoría *relatio*, el problema estuvo en la reducida recepción posterior de esta teología de alto vuelo, que decantó en acentos perjudiciales para la antropología cristiana.

Santo Tomás de Aquino remarca que Dios es el Sumo Bienaventurado y esto es en razón de que se conoce a sí mismo. Por tanto, primero es la intelección y luego, se quiere a sí mismo. Intelección es un proceso individual, en cambio, lo que Tomás coloca como segundo momento, el querer, implica *relatio*. Santo Tomás no negaba la *relatio*, más aún, definía a la Persona Divina como la *relatio subsistens*, sino que como apuntábamos párrafos anteriores, es un tema de acentos y que hemos heredado en la praxis.

Tal como apunta Lucas Mateo-Seco, tanto la revelación como la razón filosófica apuntan a la aseidad divina como último fundamento de las perfecciones. Santo Tomás dice que "El que es" (Ex 3, 14) es el nombre más propio de todos los que aplicamos a Dios, y lo sustenta desde el terreno ontológico, y de ahí es que el doctor angélico subraya que el *ipsum esse subsistens* es el núcleo último en que se asientan las perfecciones divinas.

> *"Es evidente que el ser infinito incluye en sí mismo la vida y, por tanto, los actos de inteligencia y de amor, pues en Dios vida y ser se identifican. Y es claro que Dios es su propio acto de inteligencia y de amor. Pero la pregunta exacta no es si el entender constituye a la esencia divina, sino cuál de las perfecciones divinas es, según nuestro modo de conocer, la raíz de todas las demás. Y según nuestro modo de conocer y el orden lógico de los conceptos, el acto de la inteligencia y de amor de Dios están radicados en la plenitud e infinitud del acto divino de existir, y no viceversa. Es el un acto infinito de Amor, porque es un infinito acto de ser (Cf. SANTO TOMÁS, STh I, q. 4, a.3, ad 3)"*[108].

---

[107] W. KASPER, *ob. cit.*, 177.

[108] MATEO-SECO, L., *Dios uno y trino*, 441. Asimismo, en la misma página, el autor explica en el pie de página n. 12, que "casi todos los teólogos escolásticos se han planteado esta pregunta, y la han contestado, como es habitual de diversa manera. Los nominalistas colocan como esencia metafísica de Dios el ser *Ens summe perfectum* es la esencia física de Dios, ya que se está hablando de todas las perfecciones divinas al

La búsqueda de sí mismo no debe conducir a una autocontemplación sino a lo que San Agustín afirmaba: "Ves la Trinidad si ves el amor"[109]. En efecto, la senda de la interioridad que marcaba el santo de Hipona, no se reduce a una simple ejercitación mental evasiva sino a un involucrarse plenamente en el mundo cotidiano, en donde el hombre creado a imagen de la Trinidad y por tanto, poseedor de memoria, inteligencia y voluntad, puede percibir las triadas (modo, forma y peso) en él, y que son huellas de su Creador.

El problema de las clasificaciones metafísicas de corte académico ha sido la influencia posterior en los acentos dentro de la antropología sobredimensionando una posición más espiritual e individual y dejando de lado el carácter relacional que es idea fuerza y clave hermenéutica de los primeros capítulos de Génesis y sobre todo, en la reflexión y teología de San Agustín en *De Trinitate* y que ahondaremos en el segundo capítulo, con la finalidad de profundizar – en el último capítulo de esta tesis – en las consecuencias y la necesidad de una espiritualidad de inhabitación divina que es eje transversal de la antropología, la cristología, la pneumatología, la eclesiología y la sacramentología.

A manera de colofón respecto al influjo de la filosofía en la antropología, habrá que decir que si bien es cierto que ha sido providencial y hasta enriquecedor este encuentro que ha permitido "encarnar" el Evangelio a las demás "naciones", sin embargo, consideramos importante subrayar el contexto semita y por ende, el termino *relatio*, que no ha sido considerado dentro de los trascendentales del ser y más bien se le ha "arrinconado" en la categoría "accidente". Por eso, consideramos esclarecedor y necesario retomar la antropología de San Agustín en *De Trinitate* y su "exégesis" a Génesis 1, 26, para reposicionar la *relatio* como elemento configurador – e incluso primigenio – del *esse*.

En ese sentido, en este primer capítulo, vamos ahora a profundizar en la necesidad de una exégesis seria del texto sagrado y su aporte a los errores antropológicos anclados en una postura estática e individual, deformados ahora por las corrientes inmanentes, y ya para el segundo

---

mismo tiempo. Duns Escoto ponía la esencia metafisica de Dios en la "*infinitas radicalis*", en la infinitud radical como el modo de ser que distingue a Dios de todo otro ser, pero esto no responde a la última pregunta: de dónde dimana esa necesidad de infinitud. Los tomistas se dividen (...) entre quienes colocan la esencia de Dios en el *ens summe et actualissime intelligens,* y quienes lo colocan en la *aseitas,* la aseidad, el existir por sí mismo (Capreólo, Cayetano, Molina) o el subsistir por sí mismo *Ipsum esse subsistens* (Billot, R. Garrigou-Lagrange)".

[109] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. VIII, VIII, 12.

capítulo pasaremos a argumentar la validez de la exégesis de San Agustín, su antropología y sus reflexiones sobre la *relatio* en el *De Trinitate.*

6. EXÉGESIS ACTUAL Y SAN AGUSTÍN

El Concilio Vaticano II subrayó la necesidad de que la Escritura sea "el alma" de cualquier trabajo teológico[110], lo cual debe ser premisa inicial, dinámica y transversal de cualquier teólogo exegeta o dogmático[111]. Atendiendo al aporte más importante de los padres conciliares a la cuestión bíblica de situarla en un horizonte de la hermenéutica teológica, habida cuenta de la naturaleza teológica de la misma Sagrada Escritura, vamos a profundizar en este trabajo en el concepto *relatio* desde Génesis 1, 26 que da cuenta de la clave ontológica de toda la creación.

¿Es la verdad del ser: la relación?. "*Quid est veritas?*" (Jn 18, 38), es la interrogante resonando en todas las culturas y sociedades a lo largo de las distintas épocas y es el eco que palpita en el interior de cada hombre. El hombre busca "su verdad", en el sentido de "su fundamento". ¿Participamos del Ser por excelencia o antes de *esse* somos *relatio*?. Esa es la pregunta a resolver en nuestra tesis, que se apoyará en la reflexión teológica de San Agustín.

Para el siguiente análisis bíblico, vamos a seguir los criterios señalados en DV 12[112]. ¿Qué tan fieles podemos ser a una exégesis realizada por San Agustín en un contexto apologético y donde primaba el uso de la alegoría?. ¿Es posible pedir una rigurosidad en el *Sitz im Leben* a un autor que tuvo como fuente principal un pergamino traducido al latín y

---

[110] Cf. DV 24.

[111] "No podemos separar el *auditus fidei* y el *intellectus fidei* en dos momentos aislados y diferentes. "El pensamiento especulativo se encuentra englobado, por así decirlo, en la teología positiva, y sólo puede progresar en contacto permanente con la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. El dato de la fe no es únicamente el punto de partida de la teología especulativa, sino el principio vital que la anima a lo largo de todo su recorrido de reflexión creyente" (J. MORALES, *Introducción a la Teología,* 250).

[112] "La misión encomendada por el Concilio a la exégesis – de ser a la vez crítica y dogmática- parece contradictoria, por ser estas, dos instancias inconciliables para el pensamiento teológico moderno. Personalmente, estoy convencido de que una lectura atenta del texto entero de la *Dei Verbum* permite hallar los elementos esenciales para una síntesis entre el método histórico y la hermenéutica teológica". (J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en crisis,* 15).

no en su lengua original?, más aún, considerando el claro influjo helénico filosófico en Agustín[113] como para poder asegurar que podremos por medio de su reflexión entrar a un estudio riguroso y serio exegético de Génesis 1,

[113] "Pero las antropologías del cristianismo antiguo, incluida la de San Agustín, no están exentas de todas las tensiones debidas a mantener juntos en una unidad a la mente y al cuerpo. Al sentir un dualismo en la experiencia, era muy intensa la tentación de abrazar un dualismo metafísico. Sin embargo, Agustín se desvió de la antropología neoplatónica en puntos cruciales. Para él, el cuerpo no es la prisión del alma. Ni tampoco la presencia del alma en forma corporal es un castigo divino. Sino que Dios quiere que los seres humanos sean cuerpo y alma, y los crea de esta manera. (...) Aparte de sutiles influencias platónicas y maniqueas, la antropología de Agustín es holística.
En sus conceptos, él se trasladó desde una tendencia a considerar el cuerpo como base para la alienación, a la afirmación de la persona integral, aunque la integración no es nunca completa ni está exenta de ambivalencia. Agustín dejó inconscientemente que elementos contrarios entraran en conflicto con su esquema conceptual, conscientemente integrado. Sin embargo, la unidad de cuerpo y alma, tal como Agustín la concibe, es más que accidental, es un camino apto para expresar lo que él pensaba de las ideas neoplatónicas. Él considera imprudente a todo el que desee separar de la naturaleza humana al cuerpo (...).
Aunque Agustín no abraza el dualismo neoplatónico, sin embargo hay cierta dualidad en su antropología, que tiene sus raíces en la superioridad jerárquica del alma sobre el cuerpo. Sin embargo, lo que Agustín buscaba era la unidad en las diversas dimensiones del ser humano, un proceso dinámico de integración que concedía su debido valor a todos los niveles, en subordinación a Dios (...).
Agustín utiliza una versión neoplatónica de la teoría aristotélica de las categorías en su estudio sobre la Trinidad. En contraste con la actitud generalmente anti-aristotélica de los escritores latinos, algunos de ellos consideraban a Aristóteles de manera más favorable. Entre estos destaca notablemente Agustín, que no sólo considera a Aristótles como la fuente para la tradición de los estudios dialécticos, sino también como parte de la herencia filosófica pagana general que se hallaba a disposición de los intelectuales cristianos. Agustín, al aceptar la síntesis neoplatónica del platonismo y del aristotelismo que los fundía En la cita explicativa de Mateo-Seco, describe que "casi todos los teólogos escolásticos se ha planteado esta pregunta, y la han contestado, como es habitual de diversa manera. Los nominalistas colocan como esencia metafísica de Dios el ser *Ens summe perfectum* es la esencia física de Dios, ya que se está hablando de todas las perfecciones divinas al mismo tiempo. Duns Escoto ponía la esencia metafìsica de Dios en la "*infinitas radicalis*", en la infinitud radical como el modo de ser que distingue a Dios de todo otro ser, pero esto no responde a la última pregunta: de dónde dimana esa necesidad de infinitud. Los tomistas se dividen (...) entre quienes colocan la esencia de Dios en el *ens summe et actualissime intelligens,* y quienes lo colocan en la *aseitas,* la aseidad, el existir por sí mismo (Capreólo, Cayetano, Molina) o el subsistir por sí mismo *Ipsum esse subsistens* (Billot, R. Garrigou-Lagrange)". Cf. M. LÖHRER, *Propiedades y formas de actuación de Dios,* 254-255). en una sola filosofía, entendió la tradición peripatética como parte de una filosofía orientada platónicamente que podía ponerse al servicio de la expresión de la fe cristiana" (Cf. S. DUFFY, «Antropología», M. TKACZ, «El conocimiento de Aristóteles», en A. FITZGERALD, *Dicccionario de San Agustín,* 86, 87, 105).

26. ¿Puede esta tesis considerarse seria al pretender una exigencia científica del siglo XXI a un autor del siglo IV?. ¿No estaremos pecando de querer "acomodar" de manera forzada las conclusiones del Obispo de Hipona?. Hay que responder en primer lugar que una cosa es "acomodar", es decir, tratar por todos los medios que calce una realidad a un esquema ideado o parámetro actual y otra muy diferente es "poner al día" sus reflexiones y conclusiones.

Si bien es cierto que San Agustín no contaba con los estudios arqueológicos, y el avance en la disciplina académica de los géneros literarios, ni tampoco investigaciones serias y científicas de los elementos culturales propios de la época en la que fue compuesto y redactado el Génesis, esto no quiere decir que este teólogo y filósofo no tomara en cuenta que había una dimensión literal y una espiritual. Para argumentar esto, vamos a referirnos a tres citas del mismo autor, en las cuales advertiremos su metodología en el tratamiento de las Sagradas Escrituras.

Antes cabe advertir que actualmente, muchos exégetas y biblistas modernos encuentran incompatible unir el método histórico crítico con los criterios de unidad, tradición viva y analogía de la fe, porque eso sería poner en duda la cientificidad del trabajo[114] pero olvidan que el criterio para determinar el método depende siempre del objeto de estudio, y por tanto, la Revelación que es sobrenatural requiere una ciencia de la fe.

Los cuestionamientos válidos de una corriente de exégetas podrían responder a la exigencia kantiana: "atrévete a pensar"[115], no obstante, son los mismos cuestionamientos que se hizo el propio San Agustín cuando se aproximó a los textos sagrados. El estudio literalista propio de los protestantes hizo creer a Kant que los exégetas católicos no se atrevían a pensar y que sólo se limitaban a obedecer acríticamente la homofonía de los dogmas tradicionales incuestionables e inmutables en vez de explorar y profundizar en la polifonía que ofrece la riqueza del texto inspirado y así crecer en su comprensión.

La verdadera exégesis católica que se remonta desde los Padres de la Iglesia y que recoge nuestro Catecismo actual[116] comprende el sentido literal, moral, alegórico y anagógico. Cuando San Agustín, en el siglo IV, revisó y estudió a conciencia los orígenes de la creación, se hizo preguntas en la misma línea que las que se hacen los biblistas modernos de la

---

[114] Cf. E. ARENS, *La Biblia sin mitos, una introducción crítica,* 25.
[115] I. KANT, *¿Qué es la ilustración? (1784).*
[116] Cf. CEC 115 – 118.

segunda mitad del siglo XX: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra. Por ventura, ¿estaba allí este profeta cuando hizo Dios el cielo y la tierra?"[117].

Y a esta cuestión, es válido añadir: ¿existía en ese momento la escritura para registrar todo el proceso de la creación? ¿Adán vivía el primer día de la creación? ¿Quién le enseñó a hablar y a escribir a Adán?, y así podemos seguir preguntándonos. Esto sólo es un detalle que nos ayuda a darnos cuenta que los verdaderos teólogos de los primeros siglos, sí se "atrevían a pensar", pero su visión no era tan sesgada ni partía de *a prioris* empiristas.

"La sabiduría siendo una sola todo lo puede; sin cambiar en nada, renueva el universo, y entrando en las almas buenas de cada generación, va haciendo amigos de Dios y profetas, pues Dios ama solo a quien convive con la sabiduría (Sab 7, 27-28)"[118]. Por tanto, si bien es cierto que Agustín sí consideraba la ausencia del profeta en el momento de la creación –tal como cuestiona la ciencia moderna hoy-, sin embargo, sí estaba presente el mismo Espíritu que inspiró a los autores sagrados. Por tanto, San Agustín tenía claro que el criterio clave de una hermenéutica teológica es la referencia al Espíritu Santo[119], referencia dejada de lado por una corriente de biblistas que consideran el estudio científico de las Escrituras divorciado de la inspiración divina.

Si bien es cierto que la Constitución dogmática *Dei Verbum*, en el numeral 12, pone como base el sentido literal[120], es decir, lo que quiso decir el hagiógrafo a su comunidad, limitado a un tiempo y cultura concreta[121], pero inmediatamente subraya que sobre esa base se debe tener en cuenta: "el mismo espíritu con el que fue escrito". Y esto es algo que sí consideró

---

[117] SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* XI, IV, 1.

[118] Ibid.

[119] Para DV 12, la hermenéutica y exégesis teológica pasa por la referencia al Espíritu Santo.

[120] También, la Exhortación *Verbum Domini*, en su numeral 37, BENEDICTO XVI señala con palabras de Santo Tomás que todos los sentidos de la Escritura se fundan en el sentido literal.

[121] "Para la visión católica de las Sagradas Escrituras, la atención a estos métodos (histórico crítico) es imprescindible y va unida al realismo de la Encarnación: Esta necesidad es la consecuencia del principio cristiano formulado en el Evangelio de San Juan: "*Verbum caro factum est*" (Jn 1, 14). El hecho histórico es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La historia de la salvación no es una mitología, sino una verdadera historia, y por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación seria" (VD 32).

el Obispo de Hipona, ya que en su reflexión, inmediatamente añade: "No (estaba el profeta en el momento de la creación), pero allí estaba la Sabiduría de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas, que penetra también a las almas santas y las constituye amigas de Dios y profetas, y les cuenta sin estrépito en el interior, sus obras. Les hablan también los ángeles de Dios, que siempre ven el rostro del Padre y anuncian su voluntad a los que conviene"[122]. Esto no es una definición dogmática de inspiración pero sí responde al sentido expresado por *Dei Verbum* 12.

El mismo San Agustín da cuenta de la insuficiencia de quedarse sólo en el sentido literario[123]. "Tras haber oído las explicaciones de Ambrosio, una vez y otra y muchas más, me encontraba con que él resolvería satisfactoriamente algunos enigmas del Antiguo Testamento entendidos por mí hasta entonces de una manera estrictamente literal, que había matado mi espíritu"[124]. Un filósofo brillante como San Agustín no pudo encontrar respuestas a su inquietud existencial en el texto porque el mismo texto presentaba errores y contradicciones que un filósofo acucioso, como era este joven de Numidia, no podía tomarlo en serio. ¿Podía aceptar Agustín una creación en donde exista primero el efecto (primer día: luz) antes que la causa (cuarto día: las estrellas y los astros)?, y así también, la clara contradicción que hay entre el orden de la creación del primer relato respecto al segundo, o las claras diferencias que presentan las genealogías de Jesucristo del Evangelio de San Mateo con el de San Lucas.

Por otra parte, la influencia de Platón aportó a la lectura alegórica que tuvo San Agustín. Según explica el biblista Jean Louis Ska, "en la base de la exégesis agustiniana está la distinción de origen platónico, entre *signum* –señal- y *res* –realidad-. Cada "señal" remite a una "realidad". Puesto que la Escritura se compone de "palabras" y, por tanto de "señales", ellas nos reenvían a la única realidad verdadera, la Trinidad[125]". Por tanto,

---

[122] SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, ibid.

[123] En esa línea, La Potterie advierte de los peligros de una exégesis reductiva y que no considera al Espíritu que inspira al Texto Sagrado, algo que sí hizo San Agustín en su lectura y estudio de la Escritura. "La misión de los exégetas (contemporáneos), contrariamente a cuanto hizo toda la tradición antigua, no sería ya interpretar la Escritura, o sea, buscar su sentido, sino únicamente reconstruir su génesis histórica y después explicar los textos desde el punto de vista cultural, filológico y literario (…). Una verdadera incapacidad para escrutar la dimensión profunda del texto, aquella que Paul Ricoeur llama acertadamente "la vida del texto", (I. LA POTTERIE, *La exégesis bíblica, ciencia de la fe).*

[124] SAN AGUSTÍN, *Conf.* V, IV, 1.

[125] J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco,* 136.

para el santo de Hipona, la exégesis se entenderá como el trabajo de pasar de las señales que encontramos en el texto inspirado a la realidad del Dios Uno y Trino.

Agrega Ska que "en la obra *De catechizandis rudibus,* Agustín define la *res* de la Biblia de un modo diferente: el amor de Dios por el mundo. Esta revelación encuentra su culminación en la encarnación de Jesucristo. La visión más pastoral de *De catechizandis rudibus* es también más dinámica, puesto que incorpora las ideas de "desarrollo" y de "historia"[126].

Finalmente, lo más importante que tuvo San Agustín en su aproximación bíblica fue que entendió que esta no podía ser sólo un momento académico, sino una experiencia de oración por el encuentro con el misterio de Cristo que se dona y se entrega en su Palabra como en la Eucaristía[127]. Por eso, "la Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Liturgia"[128].

Esta visión conciliar subraya y describe la naturaleza misma de la Escritura, que es: Cristo, Pan de Vida, ofrecido a la Iglesia como gracia eminente y vida suprema. La Iglesia contempla en la Escritura a Cristo como Pan de Vida de una forma que casi puede compararse con la Eucaristía. Con esta afirmación dogmática, *Dei Verbum* asegura que Cristo está presente en su Palabra y esto es el corazón de la noción canónica, que no responde a un postulado o consenso cultural, histórico o literario. La unidad de la Escritura es por la presencia de Cristo en la forma de realización histórica que el Espíritu Santo suscita en el texto inspirado.

El canon es uno porque Cristo es uno. El canon ha sido suscitado por el Espíritu Santo. El canon ha sido definitivo por cuanto la Revelación de Cristo y su presencia ha sido definitiva[129]. El teólogo medieval Hugo de

---

[126] Ibid., 137.

[127] "Si la Escritura es testimonio de Cristo y su lectura es experiencia discipular, no puede ser entendida sino es a partir de una profunda e intensa implicancia vital del exégeta en el seguimiento de la persona del Salvador que le interpela y le llama a la conversión: "un proceso de interpretación auténtica no es sólo intelectual sino también vital" (VD38)" (N. ZÁRATE, «La interpretación…» art. cit.).

[128] DV 21.

[129] El carácter definitivo de la tradición apostólica se ha de entender, pues, en relación con el carácter definitivo de la presencia del Espíritu Santo en el testimonio de los apóstoles, en la experiencia de su confesión creyente y en la constitución canónica de las Escrituras" (N. ZÁRATE, art. cit., 173).

San Víctor decía que "toda la Escritura es un único libro y este libro es Cristo". San Agustín tenía bien presente el carácter de teologalidad del texto inspirado, dado que su actitud de humildad no responde al estudio de un escrito en un pergamino sino al encuentro con la Persona Divina. No fue su acercamiento como académico sobre un texto, sino en su acercamiento como creyente que pudo acoger la riqueza y el misterio de la Revelación:

> *"Por todo esto me decidí a leer las Sagradas Escrituras, para ver cómo eran. Y me encontré con algo desconocido para los soberbios y no comprensible a los niños: era una verdad que caminaba al principio con modestos pasos, pero que avanzaba levantándose siempre más, alcanzando alturas sublimes, toda ella velada de misterios.*
> *Yo no estaba preparado para entrar en ella, ni dispuesto a doblar la cerviz para ajustarme a sus pasos. En ese mi primer contacto con la Escritura, no me era posible que sintiera y pensar como pienso y siento ahora: como era inevitable, me pareció indigna en su lenguaje, comparada con la dignidad de Marco Tulio.*
> *Mi vanidosa suficiencia no aceptaba aquella simplicidad en la expresión: con el resultado de mi agudeza no podía penetrar en sus interioridades. Era aquella una verdad que debía crecer con crecer de los niños, pero yo me negaba resueltamente a ser niño. Hinchado de vanidad, me sentía muy grande"*[130].

El Papa Benedicto XVI refiere este proceso y experiencia de maduración que pasó San Agustín para comprender que la Palabra de Dios está presente en las Escrituras:

> *"Fue para San Agustín dramático y al mismo tiempo liberador; él, gracias a ese trascender propio de la interpretación tipológica que aprendió de San Ambrosio, según la cual todo el Antiguo Testamento es un camino hacia Jesucristo, creyó en las Escrituras que se le presentaban en un primer momento tan diferentes entre sí y a veces, llenas de vulgaridades. Para San Agustín, trascender la letra le ha hecho creíble la letra misma y le ha permitido encontrar finalmente la respuesta a las profundas inquietudes de su espíritu sediento de verdad"*[131].

Si en la última Exhortación sobre la cuestión bíblica, Benedicto XVI refiere a San Agustín como paradigma de exégeta, consideramos por tanto,

---

[130] SAN AGUSTÍN, *Conf.* III, III.
[131] BENEDICTO XVI, VD 38.

que revisar el análisis, estudio y profundización que hizo este doctor de la Iglesia nos ayudarán a entender Génesis 1, 26 *en el mismo espíritu en el que fue escrito*[132], y sobre todo, comunicándonos *todo y sólo aquello que Dios ha querido revelarnos para nuestra salvación*[133] *:* que es, la dimensión relacional Trinitaria. Por tanto, respondemos así a la interrogante establecida: este trabajo será un "poner al día" y no acomodar la teología de San Agustín a la actual hermenéutica y exégesis bíblica.

7. DEI VERBUM 12: APROXIMACIÓN CRISTOLÓGICA A LA HERMENÉUTICA DE LA ESCRITURA

La importancia que tuvo este Concilio para la cuestión bíblica fue la elaboración del primer documento en el que la Iglesia, a nivel magisterial, aborda no sólo el método y orden que deben seguir los exégetas y teólogos en el estudio de las Escrituras, sino sobre todo, el tema de la Revelación, y con esto, la naturaleza del texto bíblico en *Dei Verbum n.* 2: el querer (*placuit*) de Dios de autocomunicarse y hacernos partícipes de su vida divina (dimensión relacional teologal)[134].

Jesucristo es el cúlmen de la Revelación, como lo indica *Dei Verbum n.* 4 , tomando distancia de la visión medieval de Jesucristo como un maestro de verdades doctrinales y dogmáticas[135]. El *gestis verbisque*[136] es

---

[132] DV 12.

[133] DV 11.

[134] "La revelación aquí descrita es la revelación en su fase activa y constituyente, como también en la economía de su realización concreta por las vías de la historia y de la encarnación. La constitución enuncia primariamente el hecho y el objeto de la revelación. De la revelación, como de toda la obra de la salvación, hemos de decir que es un efecto del beneplácito de Dios: *placuit* (Cfr. Ef 1, 9-10). Es gracia. Es libre iniciativa de Dios, y no afecto de un constreñimiento o apremio por parte del hombre. Obra de amor como es , procede de la bondad y sabiduría de Dios. El texto repite las palabras del Concilio Vaticano I, pero adopta una formulación más personalista. En lugar del *placuit eius sapientiase et bonitati,* dice: *placuit Deo, in sua bonitate et sapientia*. Pone, además, en primer plano, la bondad de Dios, y después, su sabiduría" (R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación,* 356).

[135] "La Filosofía va delimitando su campo frente a la teología. El criterio de distinción entre ellas no es el propio conocimiento de Dios, ya que es posible tanto un conocimiento filosófico como teológico de Dios. El punto crucial entre filosofía y teología lo representa el conocimiento que se puede tener de Cristo. Este conocimiento no puede adquirirse a partir de la filosofía, sino que tiene que ser recibido por autoridad. De este modo, la revelación se da siguiendo la forma de una instrucción divina (SANTO TOMÁS, STh I, q.1, a.1). Dios es como un maestro que enseña a los hombre

clave para entender la dinámica de la economía de la revelación[137] y expresa también la lógica de la Encarnación (Jn 1, 14). Por tanto, Jesucristo no sólo reveló en sus palabras *aquella verdad que plugo a Dios en su bondad y sabiduría*[138], sino que *su misma presencia* es revelación divina y *condescendencia*[139] perfecta, como también sus obras, sus señales y milagros y su misterio Pascual con el envío del Espíritu Santo[140].

La teología ascendente de los Sinópticos denota un orden cronológico en la comprensión del misterio del Verbo que se complementa y armoniza con la teología descendente joánica. Esta última presenta más claramente la experiencia histórica de los apóstoles y discípulos, que primero vieron (*βλέπειν*) en la persona de Jesús sólo al Mesías y Salvador, pero luego ellos con la comunidad, asistidos por el Espíritu Santo en el tiempo post Pascual progresan en la comprensión plena (οραω) del Logos Encarnado e Hijo de Dios.

El mismo cuarto evangelista juega con estas dos formas de visión para establecer en su redacción siempre *en tandem*, el mundo y los judíos que están limitados por su visión física hacia el Logos, y los discípulos amados que sí ven al Hijo de Dios. Adicionalmente, cabe destacar que la presentación progresiva en los títulos cristológicos que San Juan pone en los que son interlocutores de las señales de Jesucristo, muestran la experiencia histórico cronológica y progresiva que experimentaron los apóstoles y que es análoga a la experiencia que debe hacerse en el texto sagrado.

> *"(Citando a Benedicto XVI, en VD 38, habría que decir que) es el Señor quien nos indica el camino para una auténtica comprensión de la misma Escritura. Si el camino de la fe apostólica está señalado por Cristo en su propia humanidad, si él mismo es el camino, también como contenido de las Sagradas Escrituras, la hermenéutica como presencia del Espíritu que guía a la Iglesia por las divinas letras, despliega en la escucha de la*

---

el fin que ha asignado a la vida humana, y cómo quiere conducir esa vida a su fin" (C. IZQUIERDO URBINA, *Teología Fundamental*, 64-65).

[136] Cf. DV 2.

[137] Por eso, la recta comprensión de la Sagrada Escritura no remite a un conjunto de conocimientos teóricos y dogmáticos o morales, sino que el lugar por excelencia de la exégesis católica es la Liturgia, testimonio y comunión que implica el dinamismo de la vida misma.

[138] DV 2.

[139] DV 13.

[140] Cf. DV 4.

Palabra de Dios consignada en el texto sagrado la misma experiencia de fe de los apóstoles delante de Cristo, experiencia de fe caracterizada por esta simultaneidad distinguible pero no separable entre la experiencia de la carne del hijo del hombre y la experiencia de su ser de hijo de Dios[141]*".*

Benedicto XVI subraya la necesidad de trascender la "letra" en el texto sagrado y esto debe hacerse análogamente a la experiencia apostólica:

"La constitución sobre la Divina Revelación intentó establecer un equilibrio entre los dos aspectos de la interpretación: el análisis histórico y la comprensión de conjunto. Por una parte, subrayó la legitimidad y la necesidad del método histórico, remitiéndolo a tres elementos esenciales: la atención a los géneros literarios, el estudio del contexto histórico (cultural, religioso, etc) y el examen de lo que suele llamar Sitz im Leben Pero el documento conciliar quiso, al mismo tiempo, mantener firme el carácter teológico de la exégesis e indicó los puntos fuertes del método teológico en la interpretación del texto: el presupuesto fundamental sobre el cual reposa la comprensión teológica de la Biblia es la unidad de la Escritura. A este presupuesto corresponde como camino metodológico "la analogía de la fe", es decir, la comprensión de los textos individuales a partir del conjunto. El documento agrega otras dos indicaciones metodológicas: la Escritura es una a partir del único Pueblo de Dios que ha sido su portador a través de toda la historia. Por lo tanto, leer la Escritura como una unidad significa leerla a partir de la Iglesia como su lugar vital y considerar la fe de la Iglesia como la verdadera clave hermenéutica. Esto significa, por un lado, que la Tradición no cierra el acceso a la Escritura, por el contrario, lo abre. Por otro lado, significa que compete a la Iglesia, en sus organismos institucionales, la palabra decisiva en la interpretación de la Escritura"[142].

En su introducción a *Jesús de Nazaret*, Benedicto XVI advertía sobre los límites de conformarse con una hermenéutica meramente científica, porque el método histórico crítico, por su naturaleza, deja la Palabra de Dios en el pasado, debe tratar estas palabras como palabras humanas y no considera al texto sagrado en su unidad. A pesar de estas deficiencias, sin embargo, es el primer paso y además, necesario para una correcta exégesis

[141] N. ZARATE, art. cit., 175.
[142] J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en crisis,* 13-14.

y "por su naturaleza intrínseca de la teología y de la fe, es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar"[143].

> *"En efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos reales. Ella no cuenta leyendas como símbolos de verdades que van más allá de la historia sino que se basa en la historia ocurrida sobre la faz de esta tierra. El factum historicum no es para ella una clave simbólica que se puede sustituir, sino un fundamento constitutivo; et incarnatus est: con estas palabras profesamos la entrada efectiva de Dios en la historia real. Si dejamos de lado esta historia, la fe cristiana como tal queda eliminada y transformada en otra religión. Así pues, si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana en este sentido, esta debe afrontar el método histórico. La fe misma lo exige[144]".*

Pero la recepción y acogida de los acentos del Concilio Vaticano II han estado mediados por corrientes teológicas que bajo su prisma ideológico han subrayado y descontextualizado los enunciados de *Dei Verbum 12*, enarbolando el uso de los métodos científicos para el estudio bíblico y desconociendo la exégesis canónica y sobre todo, la naturaleza del texto sagrado que descansa en el "*placuit Deo"*, e ignorando la reverencia que demanda el Magisterio a las Sagradas Escrituras analogable a la Eucaristía, tal como subraya *Dei Verbum 21* y que profundiza Benedicto XVI en *Verbum Domini*. En consecuencia, una antropología que no responde a la propuesta bíblica, que no es considerada como Revelación Divina, sino como un producto humano que debe ser interpelado por una razón autosuficiente y cerrada a la trascendencia.

Habiendo entonces revisado las principales dificultades en la historia de la exégesis que originó una sobrevaloración de las corrientes filosóficas en detrimento del sentido original del Texto Sagrado y los actuales prejuicios respecto al carácter de inspiración del texto sobredimensionando el aspecto histórico-crítico en el estudio de la Escritura, pasaremos a continuación a adentrarnos a una lectura y análisis de Génesis 1, 26 desde la *relatio*, tal como San Agustín procedió en *De Trinitate* y que tiene mucho que aportar para una espiritualidad de inhabitación divina, algo que no es una novedad sino que pretende ser un eco de la llamada conciliar a "retornar a las fuentes".

---

[143] BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, Primera Parte, Desde el Bautismo a la Transfiguración*, 11.
[144] BENEDICTO XVI, ibid.

CAPÍTULO II

SAN AGUSTÍN Y LA *RELATIO* EN LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y EN LOS SERES HUMANOS

Habíamos advertido en el capítulo anterior el influjo del platonismo en la reflexión teológica de San Agustín, y por tanto, que lleva a profundizar en el amor acentuando en lo bueno, hermoso y verdadero, con que el alma es elevada a lo suprasensible. Como explica el padre Victorino Capanaga en la Introducción a las *Obras Completas de San Agustín*: "La aspiración más profunda de la espiritualidad agustiniana es la posesión de Dios, como plenitud de todo lo valioso y deseable. Late aquí un motivo erótico honesto: *Cum Te Deum meum quaero, vitam beatam quaero* (Cf. *Conf* X, 20)[145]".

Sin embargo, cabe precisar con Capanaga que la antropología que presenta San Agustín, y que está impregnada de la filosofía de la academia griega, no es la del *homo religiosus* abstracto, estático, lineal, sino del hombre vivo, concreto, selva inmensa de innumerables tensiones y deseos[146].

En el presente capítulo, vamos a repasar brevemente las definiciones del misterio Trinitario que ensayó San Agustín, para luego pasar a revisar la doctrina del doctor de la gracia sobre la *relatio* siguiendo el versículo 26 del primer capítulo de Génesis.

---

[145] V. CAPANAGA, «Padre Espiritual del Occidente» (Introducción General) en *Obras de San Agustín I*, 119.
[146] V. CAPANAGA, «Las Confesiones» (Introducción General) en *Obras de San Agustín I*, 199.

1. EVOLUCIÓN Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN SOBRE DIOS TRINIDAD

Profundizando en el texto de *Confesiones* y en las reflexiones de E. Portalié, Henri Rondet se preguntaba por el "Tú" con quien dialogaba San Agustín. ¿El Padre, el Hijo, el Espíritu Santo o la Trinidad entera?[147] En una primera época, y aún con mucha influencia helénica de trasfondo en su reflexión teológica, el joven de Numidia concebía una idea de Dios como ser inmaterial, infinito y fuente de toda existencia, en contraste con las ideas materialistas y maniqueas dualistas[148]. Por tanto, como primera idea habría que decir, que en su clásico *Confesiones* (397 d.C.), nos acercamos a una concepción de luz de la verdad misma, con características de omnipresente, eterno, inmaterial, y fuente de todas las perfecciones y de toda verdad.

Una segunda idea que se puede considerar es la alteridad de Dios respecto a su creación. Para San Agustín, Dios es distinto a todo, pero atrae a todo hacia sí mediante una benevolencia providente. Tercera idea que encontramos en San Agustín es que Dios es el Ser mismo y fuente de todos los seres. Como cuarta idea, siguiendo el mismo texto autobiográfico de nuestro autor en cuestión, es que los seres no son el ser por sí mismos, sino que participan en Dios y mediante el ser recibido de Dios[149].

> *"En todos los textos agustinianos de los primeros tiempos, vemos que Agustín habla de Dios utilizando una combinación de los temas que él había descubierto en su lectura neoplatónica y utilizando también una explicación básica de la doctrina trinitaria cristiana que habría formado parte de su catequesis y de su herencia teológica imediata"*[150].

Pero en su etapa de mayor madurez, comprendió que definir a Dios en categorías de infinitud e inmaterialidad no era lo adecuado, por insuficiente, para entrar en relación con un Dios personal y que invita a la comunión Trinitaria. Por tanto, implicó todo un extenso estudio de la simplicidad de la naturaleza de Dios que está expuesto en los argumentos

---

[147] H. RONDET, *La gracia de Cristo*, 404.
[148] SAN AGUSTÍN, *Conf.* VII, 1.
[149] Ibid., VII, X.
[150] L. AYRES, M. BARNES, «Dios» en A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín*, 412.

claves del *De Trinitate* (399 d.C.) y en algunos pasajes de *De civitate Dei* (413 d.C.):

> *"En el libro 7, Agustín afirma que el entender a Dios como simple nos permite ver que cada divina persona puede ser llamada Dios, entonces cada una ha de ser la simplicidad del ser de Dios. Y, con todo, las tres han de ser simultáneamente uno solo. El lenguaje de la simplicidad proporciona, por tanto, una manera de expresar los principios fundamentales de la teología nicena (Cf. SAN AGUSTÍN, Trin. VII, I, 2)"*[151].

En *De civitate Dei,* San Agustín ofrece definiciones complementarias de lo que implica la naturaleza simple de Dios: "Un ser es simple cuado es precisamente lo que tiene"[152]. Ante las posiciones desviadas arrianistas que limitan la simplicidad a una de las Personas Divinas y los sabelianistas que refieren a una Trinidad nominal, San Agustín precisa que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son verdaderamente distintos y "otros" para cada uno, aunque no son separados. Son "igualmente simples y como siendo, todas ellas, la vida misma, sin embargo, no son tres Dioses, por el orden generativo que las vincula a unas con otras. Dios, o el Bien, es simple, y lo que es engendrado (no "creado") por el Bien es igualmente simple. Y así, el Padre engendra al Hijo, pero esto es la generación de un ser simple por un ser simple, y por tanto, los dos son coeternos, simples e inmutables"[153].

La exposición Trinitaria que hizo San Agustín tomando el texto sagrado como punto de partida de toda reflexión teológica, y desde las conclusiones del propio San Agustín en torno al mismo, aportan reflexiones para la antropología. Siendo fieles al Magisterio de la Iglesia en lo que respecta al estudio de las Sagradas Escrituras[154] y tomando el sentido literal como base y punto de partida, es preciso, primero, advertir el contexto vital en el que se redactaron los versículos que se van a emplear para la reflexión antropológica orientada ontológicamente a la actividad "oracional-relacional". En un segundo momento, nos dedicaremos brevemente a la teología subyacente de Génesis 1, 26 para revisar los conceptos "hagamos", "Adam", "imagen" y "semejanza", a la luz de las reflexiones de San

---

[151] L. AYRES, M. BARNES, «Dios» en A. FITZGERALD, *Dicc. cit.*, 418.
[152] SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei* XI, 10.
[153] L. AYRES, M. BARNES, «Dios» en A. FITZGERALD, *Dicc. cit.*, 419.
[154] Cf. CEC 115 -116.

Agustín. Ya en un tercer capítulo final, nos abocaremos de lleno al análisis que hace el Obispo de Hipona en *De Trinitate* sobre el tipo de unidad que Dios Trinidad llama al Adam a participar teniendo como trasfondo la exégesis que hace el propio santo de Jn 17, 22.

2. *SITZ IM LEBEN* DE GÉNESIS 1, 26

Los estudios exegéticos más serios de los textos sagrados ubican la redacción del Génesis en la experiencia exílica del pueblo hebreo[155]. Tras una reflexión profética y sacerdotal en la que se reconoce que es la infidelidad a la alianza abrahámica y a la ley de Moisés con Yavhé[156] la que causa esta experiencia de destierro como comprensión del "castigo divino"[157], y cuestionados en medio de la crisis social sobre lo peculiar de su identidad que para efectos de este trabajo lo podemos singularizar en la pregunta que esboza el salmista tras el vértigo sufrido ante su reconomiento creatural delante de Dios, "¿Qué es el hombre...?" (Sal 8) por un lado, y por otra parte, tras el proceso de interacción, diálogo y asimilación con las culturas extranjeras, dieron a luz -como respuesta a ello- al primer capítulo de la Sagrada Escritura[158].

---

[155] "(...) Han colaborado muchas voces y muchas manos. En efecto, estas narraciones o reflexiones simbólicas cristalizaron en el texto definitivo de Génesis (que hay que situar a mediados del siglo V a.C.), sólo después de haber sido largamente anunciadas en las tradiciones orales y parcialmente redactadas, ya que, según los procedimientos memotécnicos característicos del pueblo semita, la transmisión de recuerdos se hacía a través de la voz, la memoria y los primeros escritos, siempre con una tasa muy alta de fidelidad, pero también con ciertas actualizaciones respecto a las nuevas exigencias de las comunidades dentro de las cuales se transmitían estos datos. Así, en las aldeas, asambleas litúrgicas, en la enseñanza de los padres a sus hijos (Sal 78, 3ss), en la catequesis, los instantes iniciales o primeros pasos de Israel y las antiguas reflexiones sobre la situación del hombre se reproponían al conocimiento y a la meditación de las nuevas generaciones" (G. RAVASI, «Génesis» en P. ROSSANO, G. RAVASI, *Diccionario de Teología Bíblica*).

[156] Cf. Dt 28, Jr 2, Ez 16, entre otros...

[157] O. ARTUS, *Aproximación actual al Pentateuco,* 8- 10.

[158] L. LADARIA en *El hombre en la creación* explica -citando los argumentos de K. Barth y G. Von Rad- que Israel ha descubierto la presencia divina providente en la experiencia de liberación, por tanto, es un Dios que ha irrumpido en el devenir histórico de su pueblo, y por tanto, no es el producto del ejercicio de la reflexión filosófica. En ese sentido, a partir de la alianza, la comunidad ha valorado y gestado la idea de la creación. "La creación es el presupuesto extrínseco de la alianza, la alianza es el presupuesto intrínseco de la creación" (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik,* III, 1, 103ss).

En este contexto histórico bélico en el que se habría gestado el libro sagrado de la creación del mundo y del hombre[159], se nos invita a la siguiente reflexión: ¿acaso nuestra vida humana, nuestra meditación de Dios y nuestra percepción de limitación y por tanto, necesidad de Dios, no se sucede en una experiencia de exilio? ¿Acaso nuestra existencia no es un constante exilio y devenir en el que se llora y se lamenta por la tierra perdida y contemplada eternamente desde el "*placuit"* divino Paterno que destina su revelación y donará amorosamente a su Hijo a cada hijo?[160] ¿No es este marco contextual literario del Génesis el escenario de nuestra propia vida y de todas las generaciones de todos los tiempos, heridas todas

---

Por tanto, L. LADARIA comenta: "Dios ha tenido que crear para poder realizar la alianza".

A su vez, el autor de *El hombre en la creación,* subraya la argumentación de Von Rad, quien resalta que las primeras profesiones de fe hebreas, tienen un marcado carácter histórico que destaca al Dios que liberó de Egipto, pero no refieren ningún pedido divino en razón de ser el creador, por tanto el exégeta deduce que la idea "creación" es un desarrollo reflexivo teológico posterior a partir de la experiencia liberadora, y por tanto, LADARIA señala entonces que: "la fe en la creación sería (...) un momento en el proceso en virtud del cual Israel pasó de su concepción simplemente nacionalista a pensar de modo universal. (...) Como Dios manifiesta su poder en su amor al pueblo de Israel, mostrándose como un padre con él, es capaz de hacer lo mismo con todo lo creado. El Dios trascedente y creador no es otro que el Dios cercano. Y este es a su vez el Dios todopoderoso. Así la creación se convierte en el prólogo necesario a la fe en la alianza".

Argumentando LADARIA más esta hipótesis, refiere que está el hecho que los estudios bíblicos demuestran que el esquema de alianza de Dios con el hombre se puede proyectar en los textos genesiacos, pues siguen los modelos de pactos de vasallaje semita: presentación de títulos del rey, mención de beneficios para el vasallo, obligaciones e invocación de la divinidad que viene acompañada de promesas de bendición o maldición acorde a los deberes contraídos. A su vez, el esquema recoge las problemáticas propias que atraviesa la alianza: pacto, violación, castigo y reconciliación. Algo que subyace a toda la narración de Génesis 2 y 3. Por su parte, el primer capítulo del Génesis desemboca en el sábado, día de celebrar la alianza.

A su vez, cita los estudios del exégeta C. Westermann que complementan esta visión, pero con la observación que la idea de la creación no es sólo un proceso retroactivo a partir de la experiencia de liberación porque, según argumenta, esta no es una categoría propia de Israel, sino que la habrían asimilado de las culturas del entorno. Por tanto, la creación ha sido una verdad adquirida (Cf. L. LADARIA, *El hombre en la creación,* 4-10).

[159] F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco,*73.

[160] GS 22: "Con su encarnación, Él mismo, el Hijo de Dios, en cierto modo se ha unido con cada hombre".

con las mismas inquietudes existenciales trascendentales a su época y cultura? ¿No reconocemos en estas primeras hojas que vivimos desterrados del Paraíso Babilónico esplendoroso, encandilador, seductor de las "mil luces" y "colores" (Cf. Ap 18, 11-15), con impresionantes obras arquitectónicas que obnubilan al Dios Creador de estas (Cf. Sab 13/ Rom 1, 19-20), y que sin embargo, a pesar de toda esta grandeza amilanadora no logra apagar esa necesidad íntima del hombre de trascender a la propia Babilonia (mundo) para elevar su mirada al Altísimo del que tanta sed tenemos?[161].

Más allá de toda la implicancia teologal existencial que puede brotar de una reflexión orante y filosófica a partir de una primera aproximación al *Sitz im Leben* de estas líneas sagradas, vamos a continuación a revisar las influencias culturales que fueron cauce de la Revelación y así acercarnos propiamente a la antropología semítica de los tiempos del exilio en Babilonia. Lo primero a considerar en la mentalidad hebrea es que si bien es cierto que hay una lectura contemplativa de su propia historia, no obstante, carece de términos abstractos y por tanto, su inquietud existencial no descansa en una actitud especulativa que ahonda en lo ontológico, sino más bien, es un pensamiento concreto que se enfoca en realidades pragmáticas. A continuación, vamos a citar algunas líneas de análisis comparativo que hace el biblista Eduardo Arens entre las mentalidades y actitudes hebreas y griegas, por ser válidas a tener en cuenta para el posterior análisis de Génesis 1, 26:

> *"La mentalidad griega es eminentemente lógica; se pregunta por el origen de las cosas, de sí mismo, y su razón de ser. Pregunta por las esencias (...). El hebreo por su parte se pregunta lo que las cosas hacen, es eminentemente práctico y relacional. Conocimiento para el griego equivale a definir realidades; para el hebreo es interactuar con ellas. La verdad para el griego es intelectual, la discute, la deduce; para el hebreo es relacional, "se hace" (Jn 3, 21). El griego busca objetividad y exactitud; el hebreo predomina en subjetividad y afectividad. (...)*
> *El griego analiza, quiere comprender, definir, sistematizar; apunta a la perfección en las formas y la conducta, busca la armonía. La mentalidad hebrea es más bien movida por la acción; es dinámica y eminentemente relacional. No busca tanto conocer el mundo sino dominarlo"*[162].

---

[161] "Como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío. Mi ser tiene sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver el rostro de Dios", Salmo 42, 2-3.
[162] E. ARENS, *La Biblia sin mitos, una introducción crítica,* 118 - 120.

2.1. Etiología histórica de Gn 1, 26

Este primer capítulo del Génesis corresponde a una mentalidad pre-científica y que además, sus autores no tienen ningún interés en hacer ciencia[163] sino que abordan el tema desde una perspectiva contemplativa religiosa, en el auténtico sentido etimológico del término que encierra "relacionalidad teologal". Este versículo se acerca al misterio divino y a la realidad humana con supuestos mitológicos de aquellos tiempos[164] para explicar la realidad finita, frágil y a la vez necesitada del hombre que lo dignifica (y casi deifica) y distingue de todo lo creado. Como aludía Van Seters, para identificar la historiografía antigua, hay que identificar el criterio semita de que la narración no consiste en una descripción objetiva del pasado, sino que comprende también la valoración e interpretación de los acontecimientos históricos en el tiempo propio de la comunidad y cultura en el que se mueve el hagiógrafo[165].

Al respecto, el biblista Eduardo Arens argumenta que "las personas no viven aisladas, en una probeta, sino inmersas en un ambiente o contexto en el que convergen factores de diversa índole: histórico, político, económico, social, religioso, cultural, propios de un determinado momento y lugar. A esto llamamos contexto vital. Hay circunstancias concretas e inmeditatas que afectan la vida de una manera directa, en un aquí y ahora concretos, y que ocasionan una reacción igualmente inmediata. Estas circunstancias las llamamos situación vital (*Sitz im Leben*)"[166].

---

[163] "El tema y propósito de la arqueología y ciencias afines, indispensables para comprender y reconstruir confiablemente la historia primitiva, es diferente de aquel de la Biblia. Para la Biblia el tema no es la historia del hombre sino más bien la relación del hombre con Dios, que es materia de creencias y convicciones. Es historia teológica. Por lo tanto, la frecuente contraposición Biblia-ciencia, generalmente asociada con Génesis, es ficticia; no es real (está sólo en las mentes). Sus temas, métodos e intereses son distintos. La ciencia no se interesa por preguntas teológicas; la Biblia no tiene como tema las ciencias naturales. La una es netamente científica, la otra teológica. Es la confusión de ambas la que genera el conflicto" (E. ARENS, *Adam, un ensayo de antropología bíblica,* 34). Al referirse a la inenarrancia, los padres conciliares subrayaron que "la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras fue aquella para nuestra salvación" (DV 11). Por tanto, no una "verdad" científica.

[164] Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *ob. cit.,* 71-72.

[165] Cf. J. VAN SETERS, *In search of history. Historiography in the ancient world and the origins of Biblical History,* 4-5.

[166] E. ARENS, *La Biblia… cit.,*109.

Por tanto, si bien es cierto que el momento al que se alude corresponde a la prehistoria, y como ya señalábamos con San Agustín, no había nadie tomando nota de la deliberación íntima divina de crear al ser humano[167], sin embargo, el tiempo en el que se pone por escrito una tradición oral antigua atestigua el *Sitz im Leben* de la relación anhelada del pueblo hebreo post exilio con Dios y retroproyectada a los lejanos orígenes. Por tanto, es correcto acercarnos a este relato sagrado desde una perspectiva antropológica, ya que no es una narración cosmogónica sino que su interés es el hombre y su relación con Dios. Este texto sagrado refleja la experiencia e historia de la que son parte los autores inspirados. En ese sentido, Arens explica que:

> *"El pensamiento se alimentó de las experiencias vividas por el pueblo de Israel, tal como el éxodo, la conquista, la monarquía y sus consecuencias, repensadas desde la experiencia del exilio, así como de las experiencias cotidianas, es decir, de los éxitos y las miserias, las glorias y las penas. Esos relatos nacieron, pues, de la vida y se relatan para orientar la vida"*[168].

Karl Rahner amplía el panorama exegético con la teoría de la etiología histórica, la cual describe el modo en el que se dio el proceso inspirativo para los primeros textos sagrados. En efecto, lejos de una idea de "revelación directa", Rahner se decanta por un proceso en el que los autores sagrados se remontaron al comienzo del mundo para dar razón de la situación concreta en la que vivían y que, por tanto, la leían desde la fe. La experiencia religiosa hebrea marcada por la bondad del Dios creador y salvador contrastada con la ingratitud del pueblo pecador e infiel generó una teología que encontraba que "todo (lo que consideraban que) era muy bueno", venía del Dios de la bendición y los males, en cambio, del hombre que ha roto desde el principio la relación de armonía con Dios (Cf. Deut 28). Cabe precisar que a decir de Sayés, Rahner aclara que las causas de la realidad presente no es un mito inventado, y por tanto, reafirma que es una etiología histórica, subrayando este último término, porque da cuenta de una realidad del pasado[169].

---

[167] "No son testimonios de sus actores, sino relatos de los narradores" (E. ARENS, *Adam… cit.,* 33).
[168] E. ARENS, *Adam… cit.,* 47.
[169] J. A. SAYÉS, *Teología de la creación,* 283 cita a K. RAHNER, *Revelación* en: *Sacramentum Mundi* 6, 95..

El contexto vital que se respira en el texto responde a un anhelo y a la vez nostalgia del orden perdido, de recuperar aquellos tres pilares de identidad: el templo, la tierra y la unidad como pueblo[170], es decir, aquel tiempo idílico en que la alianza obedecida traía como realidad que todo "era muy bueno" y cada día cumplía un orden armónico dentro del calendario religioso judío.

La realidad que aquejaba a la comunidad de los autores bíblicos es de aquella Judea conquistada por Nabucodonosor en el siglo VI, y que desde el exilio viven como desterrados extranjeros, sin un lugar para dar culto a Dios. Para la mentalidad hebrea, la creación tenía por finalidad ser espacio de encuentro con Dios[171]. Más aún, la teología subyacente en el primer capítulo del Génesis es que los mismos astros están al servicio del único Dios, dado que fueron creados para marcar los días festivos[172] y a su vez, que todo lo que se va creando apunta a la "creación" del sábado, como momento de celebración comunitaria de la comunión de la creación con Dios que es gracias al hombre en su rol auténtico de sacerdote o pontífice (puente-mediador) que hace entre las creaturas y el Creador[173].

Esto no es un recuerdo ni tampoco una utopía, porque si el texto es para la vida, por tanto, Génesis 1, 26 no mira hacia atrás, sino que proyecta un delante: esa es la esperanza de la comunidad sacerdotal e intelectual desterrada. Este debe ser el enfoque antropológico de hoy, porque el hombre –también hoy- está llamado a la comunión con Dios porque viene de Dios: "Conviértanse pues a tí; que te busquen, pues tú, el Creador no abandonas jamás a tus criaturas como ellas te abandonan a tí. Entiendan que tú estás en ellos; que estás en lo hondo de los corazones de los que te confiesan"[174].

---

[170] Este anhelo es el clima que envuelve cada frase de Génesis 1. La necesidad del calendario sacerdotal (en su sentido propio de puente orientador y que es conexión de la esfera profana con la sagrada) que ordene el día y el año según las fiestas religiosas expresadas en una creación que se da en días ordenados y momentos. Asimismo, este texto que es de origen sacerdotal y de tiempos exílicos, se hizo para que el pueblo tenga una identidad más allá de la tierra perdida y de las situaciones contigentes. Las promesas de Dios al pueblo en el Éxodo fueron larga vida, descendencia y tierra. Por eso, el autor enfatiza el tema de la fecundidad: "creced y multiplicaos". Porque el pueblo no puede desaparecer. (La dimensión procreativa responde a esa esperanza a la cual aferrarse en la coyuntura adversa que sufrían).

[171] Cf. BENEDICTO XVI, *VD 8.*

[172] Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *ob. cit.,* 79.

[173] Cf. M. TABET, *Introducción al Antiguo Testamento,* 98.

[174] SAN AGUSTÍN, *Conf.* V, II, 2.

2.2. Apologética monoteísta en el texto sagrado de la creación

En esta realidad en donde cada cultura o pueblo competía bélicamente bajo el amparo de su respectivo dios, ¿qué idea se tenía de Dios en el pueblo israelita? A diferencia de otras perspectivas religiosas, el monoteísmo defendido a ultranza permitía a este pueblo sin tierra y sin templo avizorar una trascendencia de la acción divina en la coyuntura mediática de Israel ya que es el Dios de todos pero que ha revelado su ley a ellos y así la reflexión sacerdotal de aquella época se orientaba a justificar su situación humillante dentro de una teología de reciprocidad que no responde al monoteísmo ético, propio y exclusivo de Yavhé.

La preocupación apologética por el monoteísmo se deja entrever en el primer capítulo del Génesis. Por ejemplo, el sol y la luna no son Marduk ni Astarté soberanos, sino simples astros creados por el verdadero Dios, aquel que habla y se hace, no es un dios que tiene que luchar contra otro dios, como ocurría en las cosmogonías de los pueblos vecinos[175]. Así como la derrota bélica se entendía a partir de la infidelidad a la alianza con Dios, también la situación cotidiana marcada por el duro trabajo y el sufrimiento no responden al plan originario armónico de Dios en la creación sino a la transgresión contra la vida de donde son responsables el hombre, la mujer y la serpiente (símbolo babilónico que simboliza la sabiduría, que al estar condenada a arrastrarse por la tierra, refleja ser esta una sabiduría mundana, sin trascendencia, que sólo se ordena a satisfacer lo más instintivo). Si bien es cierto que la concepción semita no es una antropología platónica dual de cuerpo y alma, sin embargo, se deja entender que esta realidad terrena es una condena posterior que no obedece al plan inicial de Dios. Queda claro y hasta sobreentendido para el autor inspirado que esta tierra no es el paraíso.

Pero a pesar de la caída, Dios siempre es bueno, ya que la humanidad sigue viva, la tierra sigue produciendo su fruto, y los castigos nuncan cumplen la amenaza inicial[176]. Si bien es cierto que nos hemos alejado un

---

[175] "El énfasis en que Dios es el origen de todo, tiene un tono entre polémico y apologético, frente a las mitologías paganas -especialmente las cananeas y las mesopotámicas de su entorno- que afirman que sus dioses son los creadores. El único creador de todo es Elohim/ Yavhé (Is 40, 26ss; 42, 5; 45, 18; Sal 115, 15s;145, 5s). Todo se origina en Él y termina en Él)" (E. ARENS, *Adam... cit.*, 65-66.).

[176] En lugar de la pena de muerte, la pareja es únicamente expulsada del jardín pero vestida; Caín el asesino recibe un signo que deberá protegerlo.

poco de la exégesis propia de Génesis 1, 26, es importante considerar ciertos elementos transversales teológicos que nos aportan a la lectura correcta de la noción de Dios que se tenía durante la composición inspirada de este texto y nos permitan responder: ¿Cómo es este Dios que habla y que parece ser un distante soberano respecto a su creación en el texto sacerdotal mientras que en el relato yavhista es un Dios que se ensucia las manos con el barro? Nada más lejos de este tipo de visión de la realidad que se vivía en aquella época exílica, en la que, producto de una reflexión pausada, madura los acontecimientos y contempla a un Dios que se mantiene distante –pues permitió su destierro- pero que ama y esto sí está presupuesto en el primer capítulo del Génesis.

Es un Dios que libremente crea. Es un Dios que está por encima de los vaivenes circunstanciales del tiempo y del espacio y que invita a aquel israelita desterrado a ser imagen de aquel Dios poniéndose por encima de las circunstancias concretas, de un espacio geográfico, de un tiempo no favorable para que cumpla su rol de alabar y adorar a Dios en medio de su creación y de su destierro que lo hace un constante peregrino.

El hombre es "imagen" de un Dios que (le) habla, y por tanto, que se relaciona. Dios escucha, siente, viene, rescata, sentencia, siente compasión, ama, es decir, es un Dios que acompaña la historia de Israel, y esto implica que no sólo es el creador sino providente. Todo esto, en definitiva, repercute en la dignidad del hombre, ya que no es el resultado accidental del azar sino que es pensado en lo más íntimo de este Dios "relacional". Asimismo, la visión antropológica de los autores inspirados es trascendente y a la vez, en dependencia vital con su Creador, lo que trae como consecuencia: un monoteísmo ético.

> *"No somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario"*[177].

Este Dios que se relaciona con el hombre a la manera de alianza es la clave hermenéutica del primer relato de la creación. Nuevamente, la Revelación "condesciende" en los términos y usos de la época (Cfr. DV 13). En efecto, la "alianza" era el pacto que normalmente hacían los pueblos que adquirían compromisos delante de sus respectivos dioses para asegurar su supervivencia y prosperidad. Sin embargo, el Creador no

[177] BENEDICTO XVI, *Homilía del 24 de Abril del 2005.*

necesita hacer alianza para prosperar o sobrevivir, sino que libre y soberanamente decide crear para relacionarse. La alianza matrimonial en que culmina el relato sacerdotal de la creación evoca la relación nupcial de Dios que hace alianza con su pueblo.

Con estas reflexiones introductorias sobre el texto sagrado de la creación, tenemos entonces el marco de comprensión del *Sitz im Leben* que nos permiten ahora profundizar en el pensamiento de San Agustín sobre la *relatio* en la Santísima Trinidad y con los seres humanos, siguiendo su análisis y estudio de Génesis 1, 26.

3. LA TEOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN EN GÉNESIS 1

En su lectura bíblica de las primeras acciones divinas, San Agustín subraya la gran diferencia entre el quehacer de Dios respecto al resto de sus creaturas: "No llamamos a los padres creadores de hombres, ni a los labradores creadores de sus mieses", y destaca – sin embargo – que a través de ellos concurre la *virtus interius operetur* (virtud secreta de Dios)"[178].

En efecto, si nos remitimos a los términos hebreos empleados para definir la acción divina de un Dios que soberanamente ordena y se hacen las cosas, hay que resaltar que cuando hace a los animales empleando una materia pre-existente, es un impersonal *asah* (Gn 1, 25). En cambio, sólo para el caso del ser humano se dice que Dios *bará* - "creó" (Gn 1, 27). "Es un acto especial, supremo, porque el hombre es una criatura diferente, superlativa"[179].

En *De Trinitate,* explica que así como el apóstol Pablo separa "la acción íntima y creadora de Dios de las operaciones extrínsecas de la criatura, cuando sirviéndose de un símil agrícola, dice: *Yo plante, Apolo regó, pero Dios dió el incremento*. En consecuencia, así como Dios sólo es el que puede informar, en la vida, nuestro espíritu mediante su gracia habitual, aunque al exterior puedan los hombres predicar el Evangelio, y de hecho lo predican los amadores de la verdad, y ocasionalmente los malos, así la creación de las cosas visibles es obra secreta de Dios"[180].

Por tanto, en esta reflexión teológica, ya comenzamos a vislumbrar en el pensamiento de San Agustín la comprensión de la presencia divina

---

[178] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* III, VIII, 13 y 14.
[179] E. ARENS, *Adam… cit.,* 63.
[180] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin*. III, VIII, 14.

que es providente y amorosa en relación con su creación culmen: el hombre. Esto es recogido y subrayado por los padres conciliares: “Dios, que cuida de todos con paterna solicitud (...)” y añaden que “el hombre, que es en la tierra la única criatura que Dios ha querido por sí misma” (Cf. GS 24).

Algo a considerar y tener bien presente es que la Escritura fue inspirada “para nuestra salvación”(DV 11). En ese sentido, Jean Danielou comenta que "el Génesis nos describe las maravillas de la creación primigenia. Pero los libros proféticos nos anuncian que en el final de los tiempos Dios realizará una nueva creación”[181] (Cf. Is 65, 17/ Is 60, 19), y añade que si el sol que ilumina la creación es "deslumbrante", sin embargo, el brillo del sol de la nueva creación lo oscurecerá. Desde esa perspectiva, con Danielou podemos sentenciar entonces que "la Biblia sólo menciona las grandes obras de Dios en el pasado para fundar la esperanza de obras más grandes en el futuro. El Paraíso no está detrás, sino delante de nosotros”[182], lo que el santo Obispo de Hipona denominaba como Ciudad de Dios, es decir: el Bien Supremo de paz eterna y perfecta, aquella en la que los hombres permanecen inmortales, sin experimentar en absoluto ninguna adversidad, y añade: “no habrá vida feliz, si no hay inmortalidad”[183].

Por tanto, ¿cuál es ese Paraíso configurado desde el inicio de los tiempos pero que será pleno y cuyo sol opacará del todo al que hoy nos enceguece tanto? Y obviamente, esta nueva creación refiere al tiempo en que “Dios sea todo en todos” (1Cor 15, 28) y por tanto, tengamos “los mismos sentimientos que Cristo Jesús” (Flp 2, 5) de modo pleno pero que ya es una realidad prefigurada en la vivencia de la inhabitación divina, en otras palabras, en un cristianismo que prepondera la noción de "de y para"[184], porque la clave hermenéutica antropológica es la *relatio*.

> *"La Encarnación del Verbo es una acción cósmica, tan importante como la creación del mundo, incluso más importante, aunque se realice en silencio, en una profunda oscuridad. El Verbo toma en la Encarnación la naturaleza humana, y por medio de la Resurrección la transfigura por las energías divinas que hay en él.*

---

[181] J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, 217.
[182] Ibid.
[183] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIII, VII, 10.
[184] Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo,* 156.

Pero esta recreación de la naturaleza humana, realizada sustancialmente en Cristo, continúa en la Iglesia. Es precisamente en el bautismo donde se realiza. (...) Cristo es el sol de la nueva creación, solo eternamente naciente: Oriens est nomen ejus. El bautismo, que los antiguos llamaban iluminación (phostimós), nos hace pasar de la tiniebla de la ignorancia y el pecado, a la luz de la gracia y la gloria. La Iglesia es el lugar donde los rayos que parten de la humanidad glorificada de Cristo resucitado vienen a vivificar nuestro ser para hacerlo capaz de una existencia de hijo de Dios"[185].

4. REFLEXIÓN DE SAN AGUSTÍN DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS DE ORDEN Y BONDAD EN EL RELATO DE LA CREACIÓN

San Agustín subraya que todo lo creado por "el arte divino, manifiesta en sí cierta unidad, belleza y orden. Hay en todo esta unidad, ya se trate de las naturalezas corpóreas, ya de la facultades anímicas poseen algún grado de belleza (y por eso) es necesario conocer al Hacedor por las criaturas y descubrir en estas, en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad"[186].

En efecto, en el primer capítulo del Génesis, apreciamos que la primera acción que nos lleva a delimitar el primer atributo divino es que Dios crea con intención de ordenar el caos, por tanto, Dios se manifiesta a sí mismo como un ordenador[187]. El desorden que refiere el Génesis en su primer capítulo es comparable a la confusión y caos de lenguas que, en similitud a nuestros primeros padres, reciben como castigo los moradores de Babel por su soberbia de igualarse a Dios. Serán las lenguas de fuego de Pentecostés las que llamen a la unidad a los habitantes partos, medas, elamitas, de Mesopotamia, Judea, Capadocio, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, etcétera, y a su vez, refieran la auténtica vocación del hombre.

---

[185] Ibid., 218.
[186] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VI, X, 12.
[187] "La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo", (Gn 1, 2). Dios ordena separando la luz de la oscuridad y el firmamento de las aguas. Santo Tomás denomina a esta primera fase de la creación como "opus distinctionis". El acento no está puesto en un Dios que crea "cosas" sino que ordena "cosas".

Adam llamado al orden y a la unidad. El propio Papa San Clemente I instaba a los Corintios que estaban sumidos en el caos social a que miraran la armonía del Creador en la creación, advirtiendo así la vocación humana en directa relación con este atributo divino.

> *"El mismo Hacedor y Señor de todas las cosas se alegra por sus obras. Él, en efecto, con su máximo y supremo poder, estableció los cielos y los embelleció con su sabiduría inconmensurable; él fue también quien separó la tierra firme del agua que la cubría por completo, y él afianzó sobre el cimiento inamovible de su propia voluntad, dio el ser a los animales que pueblan la tierra; él también, con su poder, encerró en el mar a los animales que en él habitan, después de haber hecho uno y otros (...). Démonos cuenta, por tanto, de que todos los justos estuvieron colmados de buenas obras y que el mismo Señor se complació en sus obras. Teniendo semejante modelo, entreguémonos con diligencia al cumplimiento de su voluntad, pongamos todo nuestro esfuerzo en practicar el bien"*[188].

Lo segundo que narra el hagiógrafo inspirado es que Dios todo lo hace bien[189]. Antes de coronar su creación, prepara un mundo "bueno", visión totalmente opuesta a las corrientes gnósticas órficas dualistas maniqueas platónicas de la materia como cárcel moral y corruptora de nuestro espíritu o de la visión budista en que el mundo es la causa del mal y el sufrimiento.

> *"Ninguna de las cosas creadas por Dios y que existe es mala. No es mala la comida, sino la glotonería; ni la procreación de los hijos, sino la fornicación; ni las riquezas, sino el amor al dinero; ni la gloria, sino la vanagloria. Si es así, nada en los seres es malo, sino el abuso, que se verifica por efecto de la negligencia del intelecto en cultivar la naturaleza"*[190].

En conclusión, el hombre está llamado a entrar en comunión con Dios. El hombre descubre su vocación en el orden, la unidad y en el mundo

---

[188] SAN CLEMENTE I, *Carta a los Corintios*, Caps. 31-33, Funk 1, 99 - 103, cit. en "Oficio de Lectura", Barcelona 2005, (primer sábado del Tiempo Ordinario).

[189] Esta apreciación y juicio divino de su propia obra la expresa el Génesis en su primer capítulo en los versículos: 10, 12, 18, 21 y 25.

[190] MÁXIMO EL CONFESOR, , «Sobre la caridad, tercera centuria, 3 y 4» en L. GLINKA (OFM), *Filocalia*, 84.

bueno donde se revela la bondad y la armonía divina. ¿Es el mundo el espacio oracional (de encuentro con Dios) del hombre? Sí, ya que Dios "amó tanto al mundo" (Jn 3, 16), que "se hizo carne" (Jn 1, 14) para enseñarle al hombre a vivir "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6) en orden y bondad.

La reflexión de San Agustín sobre estos atributos divinos que se desprenden de una lectura acuciosa del primer texto bíblico, tenía un claro acento platónico, en cuanto que los conceptos de ser y bondad están relacionados estrechamente. En su obra *Naturaleza del bien*, refiere a esta correlación, dado que todas las cosas han recibido su existencia y su bondad de Dios, al ser supremo y bien último: "Todo ser natural, en cuanto es tal, es bueno. Todos ellos no son supremamente buenos, pero se aproximan al Bien Supremo, e incluso los bienes más inferiores, que están lejísimos del bien supremo, pueden tener únicamente su existencia porque la reciben del Bien Supremo"[191].

La filosofía permite entonces a San Agustín poder leer Génesis 1 a la luz de la *relatio* intrínseca entre la bondad divina y la creación, pues todo ser creado posee algún grado de bondad por el simple hecho de existir, y por eso, "todo era bueno". A su vez, "aquí Agustín está en deuda con la comprensión que Platón tiene de la bondad, una comprensión que incluye las ideas de belleza, la simetría, el número y la verdad"[192]. Es decir, el concepto de "orden" – que encierra la belleza, la simetría, el número, según concluímos al leer las primeras órdenes divinas del Dios a lo que iba creando – y "ser" están relacionados muy estrechamente, y en conclusión: los bienes mudables son buenos por su participación en aquel "Bien cuya presencia parcial los hace buenos"[193].

5. LA *RELATIO* DESDE "HAGAMOS"

"A los ojos de San Agustín, siempre se ha presentado el hombre como un enigma y grande milagro: *magnum miraculum* (Cfr. *Serm. 126 3, 4*). Su antropologia se halla penetrada de admiración, de extrañeza de sí mismo. Cuando en las *Confesiones* se hace esta apasionada pregunta:

[191] Cf. SAN AGUSTÍN, *Nat.* b. 1.
[192] A. FITZGERALD, «Bondad» en A. FITZGERALD, *Dicc. cit.*, 189.
[193] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VIII, 5.

¿Quién soy yo, pues, Dios mío, y qué esta mi naturaleza?, lo hace movido por una urgencia y sed de conocimiento del misterio humano"[194].

Tras la creación del mundo y sus criaturas, las primeras palabras que se refieren al hombre es "en relación" ... es decir, no aparece el hombre de la nada. El hombre, su ser, proviene de una decisión divina en comunidad Trinitaria[195]. Algunos exégetas bíblicos advierten que el verbo "hagamos" refiere más un acento deliberativo que a un carácter plural, no obstante, cabe señalar que la pluralidad es característica de toda expresión: "a nuestra imagen, como semejanza nuestra" (v. 26), por lo que nos inclinamos al sentido alegórico de este versículo en que el hombre en su origen, en su ser, en su esencia constitutiva es relacional, en tanto que fue concebido en una decisión dentro del seno comunional de la Santísima Trinidad. Y para efectos de lo que se quiere plantear en este momento, lo importante es que esta palabra - más allá si refiere o no indirectamente a la Trinidad - posiciona al hombre en clave relacional en la intención del Creador al crearlo.

> *"La creación del ser humano destaca en el texto por la extensión que el autor le dedica, y porque no es una creación resultante de un orden ("Dios dijo + imperativo ... y así fue...") sino de una deliberación, como si Dios se consultara a sí mismo ("hagamos"). Se resalta la intencionalidad del Creador. El texto le da a esta creación un claro toque personal. El ser humano es producto de una premeditada intención, que establece una relación estrecha del hombre con Dios, que lo hace singular, diferente,*

---

[194] V. CAPANAGA, «Padre Espiritual del Occidente» (Introducción General) en *Obras de San Agustín I*, 64.

[195] Aunque los autores inspirados no tuvieron en su intención definir si Dios es uno o trino dado que el Verbo, mediador y plenitud de la Revelación, aún no se había encarnado, y por tanto, Génesis 1 busca responder por la identidad del hombre (imagen de Dios), sin embargo, en esta sección vamos a leer este versículo siguiendo una lectura considerando la unidad de toda la Escritura y dentro de la Tradición viviente que es guiada por el Espíritu Santo para comprender y profundizar más en Cristo hasta llevar a su Iglesia a la verdad.

"Los Padres de la Iglesia vieron en las locuciones de Dios en plural que aparecen en el Antiguo Testamento, una alusión a la estructura pluri-personal de Dios. Por ejemplo, en la frase: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza". La exégesis actual no puede aceptar esta interpretación. También es improbable la explicación, frecuente en el pasado, de que se trata del plural mayestático, en analogía con el uso de los reyes y los papas. Parece que se trata más bien de plural de deliberación y monólogo (C. Westermann). Estas fórmulas indican, en cualquier caso, que el Antiguo Testamento no profesa un monoteísmo rígido, sino que confiesa a un Dios vivo, que es la plenitud superabundante de vida y de misericordia" (W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 277).

con una dignidad y valías únicas, como Dios es único. Repite por eso machaconamente el nombre "Dios" y que "a imagen" suya lo creó"[196].

5.1. *Relatio* y dependencia divina

San Agustín argumenta esta dependencia con lo divino como destino plenificante del hombre en tanto que en las primeras palabras del Creador, es destinado "a imagen nuestra", es decir, para que el hombre sea igual a la Trinidad, de manera parecida y como por semejanza, pues nunca el hombre será Dios[197]. Para el Obispo de Hipona, esta pluralidad tampoco responde a un sentido deliberativo sino a una intención de relacionalidad con la Trinidad, aunque el propio hagiógrafo del Génesis no conociese el significado profundo y misterioso del texto inspirado, dado que ningún autor agota el sentido y significado de la Revelación que siempre lo desborda.

Por tanto, si en Dios, su primer atributo en relación al mundo es el de armonía, en el caso del hombre, su primer atributo constitutivo y esencial es relacional, he aquí que el Génesis pone de relieve, que antes que el hombre sea hombre, en la mente de Dios ya dependía, ya estaba hecho en relación, y en relación dialogante. El propio San Agustín describe esta *relatio* teologal intrínseca y constitutiva con esta frase: "Vos estabais más íntimo que mi mayor intimidad y más alto que lo que en mí se empina a mayor altura"[198].

A diferencia de toda la creación que existe fuera de la mente de Dios como desordenada y caótica y por tanto, la intervención divina es más una ordenación[199], en cambio, la existencia del hombre no es aislada y desordenada hasta que Dios ordenó y orientó su ser hacia un plan divino, sino que el hombre no existía, y por tanto, su primera experiencia fue armónica (desde su no-ser antes de ser). De ahí se desprende su carácter religioso, en el sentido etimológico de la palabra que esboza Lactancio[200], ya que busca re-unirse, es decir, volver a unirse, o mejor dicho, volver a ser lo que era, como fue concebido, en dependencia, en relación, en diálogo, en apertura a Dios. San Agustín precisa que este diálogo y relación se deriva gracias a que el alma es "cosa espiritual, incorpórea y próxima a la

---

[196] E. ARENS, *Adam… cit.*, 66.
[197] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VII, VI, 12.
[198] Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* III, 6.
[199] Cf. SANTO TOMÁS, *STh* I, 65, *Prol.*
[200] Cf. LACTANCIO, *Divinae Institutiones* IV, 28.

substancia de Dios”[201]. Por tanto, para el doctor de la gracia, la grandeza y excelencia del hombre radica en la proximidad con Dios.

Haciendo uso del antropomorfismo bíblico, podríamos concluir que la primera vez que Dios "pensó" en el hombre, lo "pensó" en relación, y como en Dios no hay tiempo, por tanto, no hay una primera vez, entonces, Dios piensa eternamente al hombre en clave de relación. Entonces, antes de ser, millones de siglos antes de ser (exponencialmente al infinito), ya era relación. Primero fue relación, luego "fue". De esta premisa que se extrae de las primeras palabras divinas respecto a la creación de Adam, se puede sentenciar que el hombre es, pero siempre desde la relación y para la relación, algo que San Agustín profundizó en sus reflexiones en *Confesiones* desde su primer capítulo[202]. Por tanto, primero y eternamente *relatio*, y en el tiempo intermedio creado *esse*.

> *"El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el Tú y para el Tú soy yo-mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para”*[203].

Un ser que necesita, que está orientado, que está en la mente de Dios, tiene en sí como primigenia vocación la oración (entendida esta no como un hacer algo, sino como un "estar con Alguien"). Antes de ser, el hombre ya estaba en relación comunional eternamente con la Santísima Trinidad: "Antes de haberte formado yo en el vientre, te conocía y antes que nacieses, te tenía consagrado" (Jr 1, 5). De esto, se puede colegir perfectamente que antes que el hombre caminara, pronunciara la primera palabra, abriera los ojos o respirara, el hombre ya oraba, ya estaba en relación perfecta con Dios.

Y es por esto que el doctor de la gracia subraya que la mayor excelencia de nuestra condición humana es que Dios mora en nosotros porque Él es en nosotros antes de nuestro primer recuerdo: “Habitáis en ella (la memoria), ciertamente, porque me acuerdo de vos desde que os conocí y en ella os encuentro todas las veces que os recuerdo”[204].

---

[201] SAN AGUSTÍN, *En. in ps.* 145, 4.
[202] Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* I, I, 1.
[203] J. RATZINGER, *Pecado y Salvación*, 99-100.
[204] SAN AGUSTÍN, *Conf.* X, XXV.

5.2. Fórmula "calcedoniense" en interpretación teológica de Gn 1, 26: unidad ontológica, constitutiva y dependiente

El Catecismo enseña que de todas las criaturas visibles, sólo el hombre es capaz de conocer y amar a su Creador (355-356). "La tradición teológica al hablar de la persona humana con frecuencia presenta la expresión bíblica de Gn 1, 26 como la definición cristiana del ser humano: la realidad del hombre como ser creado a imagen de Dios. El ser humano ocupa un lugar único en la creación: sólo él está llamado a participar en la vida de Dios por el conocimiento y el amor. Para este fin ha sido creado"[205].

Los recuerdos de cada ser humano están impregnados de una luz intelectual a la que San Agustín denomina: *verbum mentis*, que pronuncia el espíritu. Si en el seno de la Santísima Trinidad, el Padre eternamente pronuncia al Verbo, palabra consustancial y coeterna, del mismo modo, cada ser humano posee una locución interior y por ello produce diversos verbos mentales, que expresan el ser del alma y de las cosas con las que se relaciona. El doctor de la gracia explica en *De Trinitate* que el *verbum mentis* incluye una doble relación: la *mens* de que procede, con el sujeto locutor y con la memoria como depósito de los recuerdos aprehendidos por los sentidos o el testimonio de otros[206].

> *"Descubrimos un pasaje de la Sagrada Escritura que nos habla de la relación entre Adán, padre de los hombres, y Cristo, nuevo y definitivo Adán. Esta relación implica que el modelo es Cristo. (...) Además, Jesucristo es un Hombre que es "totalmente" Dios (perfecto Dios y perfecto Hombre). Por tanto, el hombre será más hombre cuanto más de Dios sea; y cuanto más alejado de Dios, menos hombre será. De esta manera, toda la vida del cristiano es vida espiritual, pero la vida espiritual de un ser que vive por y para Dios, un ser verdaderamente divinizado y lleno de Dios, por tanto, una vida trinitaria"*[207].

Al igual que en la Encarnación del Verbo no se fundió la naturaleza divina con la humana, sin embargo, lo divino y lo humano se unieron maravillosamente, y en este misterio, se aclara el misterio de la existencia

---

[205] P. MARTI, *Teología espiritual*, 57.
[206] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XV, XII, 22.
[207] P. MARTI, *ob. cit.*, 54.

humana[208], llamado a esta plenitud por la participación de la naturaleza divina[209], debemos entonces entender que en la creación del primer Adam ya se prefiguraba esta unidad ontológica, constitutiva y dependiente y que San Agustín explica en su teoría del alma humana como imagen de la Trinidad y de los vestigios trinitarios en toda su creación[210].

> *"Tener trato con Dios para mí es una necesidad. Tan necesario como respirar todos los días (...). Si Dios dejara de existir, yo no podría respirar espiritualmente. En el trato con Dios no hay hastío posible. Tal vez puede haberlo en algún ejercicio de piedad, en alguna lectura piadosa, pero nunca en una relación con Dios como tal"*[211].

Una sociedad que abandona a Dios, renuncia a su propio ser, una sociedad que en aras de la libertad mata a Dios como alentaba la filosofía de Jean-Paul Sartre, atenta contra su verdadera vocación[212]. Benedicto XVI argumentaba en su discurso del 8 de diciembre del 2005 que el hombre que se abandona totalmente en las manos de Dios no se convierte en su títere sino que encuentra la verdadera libertad, "la amplitud grande y creativa de la libertad del bien. El hombre que se dirige hacia Dios no se hace más pequeño sino más grande, porque gracias a Dios y junto con Él se hace grande, se hace divino, llega a ser verdaderamente él mismo"[213].

"Para Heiler, el acto religioso por excelencia es la plegaria (Cf. F. HEILER, *La priere)*. Y nótese que la plegaria es la forma constante del pensamiento de San Agustín en *Confesiones"*[214], describe Capanaga al profundizar en nuestro autor en cuestión, y más adelante añade que: "el hombre se reconoce finito ante el Infinito, como relativo frente a lo Absoluto. (…) Pero este cielo y esta tierra no se hallan incomunicados: entre ambos se interpone la atmósfera, uniendo al Creador con la criatura,

---

[208] Cf. GS 22.
[209] Cf. DV 2.
[210] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VI, X, 12.
[211] J. RATZINGER, *La sal de la tierra,* 13-14.
[212] "Muerte es la separación de Dios y "aguijón de la muerte, el pecado" (1 Co 15, 56). Adám, al recibir esto, fue expulsado al mismo tiempo del árbol de la vida y del paraíso: y esto siguió necesariamente la muerte del cuerpo. Vida, en cambio, es aquel que ha dicho: "Yo soy la vida" (Jn 11, 25)" (MÁXIMO EL CONFESOR, cit.*).*
[213] V. CAPANAGA, «Padre Espiritual del Occidente» (Introducción General) en *Obras de San Agustín I,* 184.
[214] Ibid.

el sol con el valle de lágrimas. La función unitiva y medianera de la atmósfera la realizan los actos religiosos"[215].

En su reflexión antropológica, San Agustín subraya que "la gracia de Dios no pudo ser encarecidamente más gratuitamente que haciéndose hombre el Hijo de Dios, sin dejar su inmutabilidad y dando a los hombres la esperanza de su amor, sirviendo el hombre de intermedio, por el cual lleguen los hombre a Él"[216]. Estas palabras que sólo profundizan en la afirmación de Cristo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6), y que reverberan en el tan comentado y estudiado texto conciliar de GS 22 (En el misterio del Verbo se aclara verdaderamente el misterio del hombre), estarían invitando a orientar los planteamientos teológicos post Concilio Vaticano II a una espiritualidad de inhabitación divina. Es decir, que en cada cristiano, que en el fondo está orientado a constituirse un "*alter Cristhus*", tome conciencia de esta unidad armónica de las naturalezas divina y humana "sin cofusión, sin cambio, sin división, sin separación".

El CEC nos define la gracia como: "participación en la vida de Dios. Nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria"[217]. Santo Tomás de Aquino precisa que: "Dios mismo es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo"[218]. Por tanto, la gracia es un nuevo principio vital que integra toda la actividad espiritual del hombre en un grado de vida que excede infinitamente la anterior[219].

> *"La unión del alma y del cuerpo constituyen una unidad sustancial que es el hombre. El hombre es una realidad viviente (en el que el alma ciertamente es el principio vital, espiritual e inmortal), no es un alma que inhabita en un cuerpo. En cambio, por la gracia, Dios sí inhabita en el hombre, pero no forma con él una única realidad sustancial: la persona humana sigue siendo distinta de las Personas Divinas. Por tanto, la gracia, o lo que es lo mismo, la vida sobrenatural se puede perder sin perder la vida natural"*[220].

---

[215] Ibid., 186.
[216] SAN AGUSTÍN, *De Civ.* X, XXIX, 1.
[217] CEC 1997.
[218] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Symbolum Apostolorum,* 8.
[219] Cf. J. F. POZO, *La vida de la gracia,* 57.
[220] Ibid.

En esa línea, San Agustín argumentaba que esta gracia que era consecuencia de la presencia del Espíritu Santo[221], no suprime la libertad del hombre porque actúa por atracción y amor. San Agustín había experimentado el poder de la gracia como principio integrador de su propia vida[222]. Si bien es cierto que el acento de su teología de la gracia tenía un carácter medicinal o de auxilio, por el mismo contexto de necesidad de defender la doctrina católica contra el pelagianismo, sin embargo, la vida interior o la experiencia personal de inhabitación divina en el propio Agustín vibran intensamente en sus reflexiones autobiográficas vertidas en *Confesiones*, como también en su tratado teológico *De Trinitate*.

"La gracia no es una cosa que se interponga entre el alma y Dios: es el don del Espíritu que nos introduce en la vida de la Trinidad Santísima (…). La participación de la vida divina que recibimos como un don estable, consiste en la participación en la vida del Hijo, de Cristo. Y vivir la vida de Cristo nos llevará al Padre y al Espíritu Santo"[223]. Y en ese sentido, la gracia no es imitar virtudes de Cristo, sino que toda la vida humana queda informada por la vida de Dios, su ser está orientado a ser otro Cristo en donde se experimente interiormente la armonía de la fórmula calcedoniense y por tanto, esa dependencia ontológica, constitutiva y dependiente. *"El hombre, en estado de gracia, está endiosado, es decir, metido verdaderamente en Dios"*[224]. Los Padres de la Iglesia calificaban esta elevación del hombre como una auténtica divinización para expresar la experiencia de ser introducido en las misteriosas relaciones de la vida divina.

5.3. La *relatio* y la oración

San Agustín rezaba así: "¡Oh Dios, a quien no podemos unirnos sino por la dilección, por el amor, por la caridad!"[225]. En efecto, la atmósfera del alma religiosa es la oración. Al respecto, Capanaga explica que esta estructura trinitaria de cielo, tierra y atmósfera en el alma humana responde a la trinidad psicológica que San Agustín estudia en los libros *De Trinitate* al buscar los vestigios de Dios en los diversos estratos de la conciencia: mundo, sujeto, relación; objeto, potencia, unión de ambos. "Mundo objetivo, superior, trascendental; mundo subjetivo, anímico, inferior; enlace

---

[221] SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera* 29, 51.
[222] Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* VIII.
[223] J. F. POZO, *ob. cit.*, 63.
[224] E. OCARIZ, *Vivir como hijos de Dios*, 28.
[225] SAN AGUSTÍN, *De mor. Eccl. Cath.*, XIV, 24.

de ambos en la unidad del sujeto orante; tal es la estructura de la conciencia religiosa"[226].

Dentro de este horizonte que contempla al hombre como un ser llamado a la oración, el Génesis muestra que en la cronología creacional, inmediatamente creado el hombre, y habiendo calificado este acto como "muy bueno" (Gn 1, 31) y no sólo "bueno", al "día siguiente" lo bendice y santifica. Tras pasar del caos desolante a la vida ordenada, el Creador revela que la finalidad del hombre, en relación con todo lo creado y ordenado, es la definitiva comunión con Dios. Santificar el séptimo día significa "consagrarlo, separarlo, reservarlo" para dedicarlo a la divinidad, como reconocimiento, dependencia, necesidad del Adam, relacionado e integrado con todo el mundo "bueno", "armónico" y "ordenado" a Dios. Cada día, Dios ordenó, dijo y se hizo, al sexto día crea al hombre y lo llama a continuar esta actividad de armonía humanizando la creación al ponerle nombres[227], y todo esto, orientado al fin último, un séptimo día donde Dios descansa y el hombre está invitado a entrar en ese descanso orando.

> *"Grande eres, Señor, y laudable sobremanera; grande tu poder y sabiduría no tiene número. ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos ha hecho para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti"*[228].

Sólo la Creación encuentra su sentido en Dios. La humanidad caída que desordena lo creado y por tanto, gime dolorosamente sus consecuencias, encontrará esta vocación primigenia a la unidad y armonía en sí y con el Creador en Jesucristo, el Verbo Encarnado[229]. La tragedia

---

[226] V. CAPANAGA, «Padre Espiritual del Occidente» (Introducción General) en *Obras de San Agustín I*, 186.

[227] En el contexto semita, el nombrar algo era poseerlo. El nombre estaba íntimamente relacionado con el ser, con la misión. El hombre al nombrar a los seres de la creación, los constituye como tal, les da su misión. (Cf. J. A. SAYÉS, *Teología de la creación*, 137).

[228] SAN AGUSTÍN, *Conf.* I, I, 1.

[229] "La dimensión reconciliadora propia de la Encarnación y de su sacrificio. (...) La función mediadora de Jesús implica la recuperación de la unidad con Dios Padre, perdida por el pecado: "Oíste al Apóstol cuando se leía: "Somos como embajadores en

oscura de nuestra realidad la expresa el autor inspirado del Apocalipsis que llora desconsoladamente porque si nadie puede abrir los sellos (Ap 5, 4), es porque la humanidad está incapacitada para descifrar su propia historia que es el retorno de este paraíso perdido que estaba ordenado como fin último a la oración comunional con Dios. La aspiración más profunda de la espiritualidad agustiniana es la posesión de Dios: *"Cum Te Deum meum quaero, vitam beatam quaero"*[230].

Y si es finalmente el Cordero degollado el que rompe el sello (Ap 5, 5), el vidente expresa entonces que la historia de la creación sólo puede tener una lectura cristológica, comparable a la experiencia que se narra en el Génesis, donde toda la historia de la creación sólo puede tener como fin la alabanza a Dios por medio de una existencia armónica y ordenada. El hombre, por su actual condición de pecado, necesita de la oración para poder ver a Dios, a sí mismo, al prójimo y a toda la creación sin el colirio enceguecedor del mundo y verlo en su esencia primigenia, en su vocación auténtica, la comunión con Dios uno y trino. Oración es comunión. "Un ser es tanto más él mismo cuanto más abierto se encuentra, cuanto más relación es"[231].

---

nombre de Cristo, y como si Dios lo hiciera por nuestra boca, os rogamos en nombre de Cristo", esto es, como si Cristo os rogase, ¿Qué? "Que os reconciliéis con Dios" (2 Cor 5, 20). Si el Apóstol nos exhorta y ruega que nos reconciliemos con Dios, es porque éramos enemigos de Dios, ya que nadie es reconciliado sino de las enemistades. No la naturaleza, sino los pecados, nos hicieron enemigos. Y porque si somos enemigos, entonces somos siervos del pecado (...). "Os rogamos, dice, en nombre de Cristo, que os reconciliéis con Dios". Y, ¿cómo nos hemos de reconciliar sin pagar la deuda que media entre Él y nosotros? (...). Y no es posible la reconciliación si no se quita lo que está en medio y se pone lo que en medio debe estar. Hay un medio que separa, pero hay un mediador que reconcilia; el medio que separa es el pecado, y el mediador que reconcilia es el Señor Jesucristo" (SAN AGUSTÍN, *Tractatus in Ioannis Evangelium*, 41, 5).
Jesucristo es Mediador y Reconciliador por ser Dios hecho hombre. En San Agustín es constante la afirmación de la humanidad de Cristo como mediación reconciliadora; pero el santo es muy consciente de que el valor salvífico de esta carne se debe al hecho de pertenecer a Dios Verbo. Gracias al Señor Jesús, nuestro Mediador y Reconciliador, son destruídos los muros que nos separaban de Dios: los pecados. Y una vez eliminados los pecados que nos alejan de Dios, los frutos de la reconciliación se plasman en una vida de fe, de paz y de comunión con Dios Uno y Trino, que ha de culminar en la visión de Dios cara a cara" (G. SÁNCHEZ, *Jesucristo Reconciliador*, 57-79).

[230] SAN AGUSTÍN, *Conf.* X, XX.

[231] J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 148.

6. "…AL ADAM…"

Para San Agustín, el amar al prójimo permite a cada persona encontrar a Dios que mora en ese amor que hay entre ambos. "¿Qué es el amor? Es el amor de nuestro hermano o de nuestra hermana. Podrá alguien objetar; yo no veo a Dios en ese amor. A lo cual yo respondo... si amas a tu prójimo a quien ves, llegarás al mismo tiempo a ver a Dios. Verás el amor, y en el corazón del amor está la morada de Dios"[232]. Esta reflexión del santo de Hipona, aporta a la antropología y además, va en consonancia con lo que los autores sagrados buscaban subrayar en el primer texto de la creación: "Adam" como destino pleno de la "relatio" entre hombre y mujer, y es en esta alianza nupcial que se manifiesta, expresa y revela como imagen de Dios, que es la vocación humana.

A diferencia del segundo relato de la creación en donde el hombre y la mujer son creados en tiempos separados, el hagiógrafo -que ya conoce esta primera tradición- no tiene interés en especificar cuál fue creado primero dado que su principal intención es -dentro de un contexto exílico- responder por la identidad de la "humanidad". Por tanto, "Adam" encierra al hombre y a la mujer, y su identidad depende de su comunión entre ambos, y mientras son "uno" porque "macho y hembra" los creó, son "imagen" de Dios. Por tanto, son creados desde la relación con Dios para la relación entre ellos y así sean "imagen" de Dios. Esto es lo que fundamenta la dignidad del hombre para el autor sagrado. Su vida de *relatio* con el otro reflejará su cercanía y comunión con Dios.

> *"El ser humano no es imagen de Dios como individuo autónomo, sino dentro de la creación, con la que, como parte de un conjunto, está puesto en relación. Es un proceso dinámico inseparable de una misión, no es algo estático, que se posee. De hecho, el texto habla de acción: "sean fecundos, dominen, manden...". Es algo que tiene que ver con el proceso de creación y en relación con Dios, con quien pueda dialogar, a quien escuche ("les dijo", v. 28)"*[233].

Si bien es cierto que estamos reflexionando sobre un versículo concreto en un contexto ya descrito, sin embargo, vamos a referirnos brevemente al segundo capítulo del Génesis, por dos razones, la primera, porque estamos siguiendo los criterios conciliares que responden a la

[232] SAN AGUSTÍN, *Epístola de Juan*, 5, 7.
[233] E. ARENS, *Adam... cit.*, 71.

exégesis que el Magisterio de la Iglesia ha seguido al considerar siempre cualquier pasaje escriturístico en la unidad de todo el texto sagrado, y lo segundo, porque como apuntamos, la comunidad ya conocía el segundo relato de la creación, por tanto, lo que se comunica en el primero no es diferente ni opuesto, sino que presupone lo creído desde antes: "la mujer como ayuda adecuada", es decir, como "complemento".

En el término "Adam", hay una teología de trasfondo porque profundiza en esta revelación divina de la "relación" entre semejantes: *ish – ishá,* la cual subraya una complementareidad, y esta se refuerza con el término "Adam" que los encierra a ambos, ya que "macho y hembra" son dos realidades que se plenifican en la unidad total expresada en una sola palabra desde la inmemorial y amorosa deliberación divina. Por tanto, no es causal o accidental que el autor no se preocupara en especificar los tiempos de creación para el hombre y para la mujer, sino que todo lo contrario, se preocupó en no separarlos en la creación, porque la identidad y dignidad dependen del hombre plenamente relacionado y así se constituye en imagen de Dios-comunión.

> *"El hombre primordial (ha `adam) sólo llega a ser realmente él mismo después de la aparición de la mujer (ishá), y que, sin tardar, la diferenciación sexual hará de él un varón (ish). Por lo que respecta a la mujer, no es creada como una "ayuda" inferior al hombre sino como un "apoyo" (ezer) indispensable frente a él (k negdó); gracias a ella el hombre se convertirá en un ser en diálogo, pues lo propio del ser humano se encuentra en su capacidad de comunicación, y su figura más intensa es el reconocimiento mutuo en la pareja (hasta la relación sexual; de ahí el reflejo de Génesis 2 - 3 en el Cantar de los Cantares)"*[234].

Sólo encuentra plenitud en la relación. Los padres conciliares subrayaron que "habiendo sido todos creados a imagen de Dios, (...) todos están llamados a un mismo e idéntico fin, esto es, a Dios mismo" (GS 24). En otras palabras, el hombre es, pero antes de ser y además para ser, depende del otro. La teología paulina argumenta la conexión irrenunciable y hasta "esencial" de la humanidad vista como "cuerpo". El sacerdote Francisco Fernández Carvajal, haciendo eco de lo expuesto por el Apóstol,

---

[234] THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL, MACCHI-CHRISTOPHER, *Introducción al Antiguo Testamento,* 132.

señala que cada persona, "conservando su propia vida, está insertado en la Iglesia con vínculos vitales muy íntimos"[235]

7. ADAM, "A IMAGEN…": LA INTERIORIDAD SEGÚN SAN AGUSTÍN

En la teología del cuarto evangelista San Juan, la misión de Jesucristo está íntimamente relacionada a la vida. "El ladrón no viene más que a robar, matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10). De este versículo se podría desprender que el hombre no tiene vida si está lejos de Dios. Por tanto, el que no ora, no vive en comunión con Dios. Entonces, como se le "ha quitado la visión hacia lo Infinito, busca incansablemente sustitutos"[236] y por tanto, Ratzinger define al hombre que no ora como aquel que habla mucho y piensa poco, por un lado, y además como "curioso", es decir, ávido de llenar su vacío interior para comulgar con la efímera, vana y pasajera realidade, que es donde trata de buscar su identidad.

Pero el Señor afirmaba que la vida estaba en conocer al Dios verdadero (Jn 17, 3) y que la paz, es decir, el descanso de todo anhelo humano no está en el mundo (Jn 15, 27) ni fuera del hombre, sino dentro de cada uno, en comunión con Dios Padre (Mt 6, 6). En esa línea, San Agustín reflexionaba lo siguiente respecto a los sustitutos de Dios:

> *"Pero ¿y qué es entonces?. Pregunté a la tierra, y me dijo: "No soy yo"; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva y me respondieron: "No somos tu Dios, búscale sobre nosotros". Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: "Engáñase Anaxímenes: yo no soy tu Dios". Pregunté luego al sol, a la luna y a las estrellas: Tampoco somos nosotros el Dios que buscas", me respondieron. (...) Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta, su apariencia.*
> *Entonces me dirigí a mi mismo u me dije: "Tú, ¿quién eres? Y respondí: "Un hombre". He aquí, pues tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta dónde pude enviar los mensajeros rayos de mis*

[235] F. FERNÁNDEZ CARVAJAL, *Hablar con Dios, Tomo 5,* 545.
[236] J. RATZINGER, *Mirar... cit.,* 81.

ojos?. Mejor, sin duda, es el elemento interior (...). Me anunciaban mis sentidos corporales: "No somos Dios, sino que Él nos creó". El hombre interior en mi fue quien conoció esto a través del servicio del hombre exterior y sus sentidos"[237].

San Agustín busca a Dios pero no lo halla "fuera". Las cosas no son Dios y por tanto, lo buscará "dentro", en el hombre: "Para entender alguna cosa, no consultamos la voz que suena fuera, sino la verdad que reina dentro en el espíritu (...). Y esta verdad consultada enseña; y es Cristo, que habita en el hombre interior"[238].

S. Duffy, analizando la senda de la interioridad agustiniana, explica que "la búsqueda de sí mismo, no debe conducir a una autocontemplación narcisista que termine en una estrecha y cerrada insularidad, sino que debe conducir al vasto océano del ser y de la bondad, al Otro que hay en nosotros y al que se encuentra en la intimidad de la autopresencia. El enemigo de la interioridad es la *curiositas*, que para Agustín no es una simple curiosidad sino el deseo ardiente de información pero sin interés por el sentido y la verdad; es un involucrarse de forma tan plena en el mundo cotidiano, que impulsa al olvido de la propia interioridade"[239].

En efecto, para San Agustín[240], solamente en la interioridad de sí mismo podemos descubrir la trascendencia; o como él mismo señala, "el

---

[237] SAN AGUSTÍN, *Conf.* X, VI, 9.
[238] SAN AGUSTÍN, *Mag* 11, 38.
[239] S. DUFFY, «Antropología» en A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín*, 87.
[240] San Agustín es el fundador de la tradición occidental de la interioridad o del mirar hacia dentro, y esto lo explica con: el sí-mismo interior, el volverse hacia el interior y los signos exteriores, estas tres interrelacionadas y realidades de la dimensión interior del ser. El espacio interior privado es el sí-mismo (Cf. *Conf.* X, XVI, 26), segundo, la idea de que podemos volvernos a este espacio interior para buscar a Dios (Cf. *Conf.* VII, X, 16) y la concepción de la palabra y el sacramento como signos exteriores que expresan realidades interiores (Cf. *doc. Chr.* II, II, 3 - II, III, 4; *Civ.* X, 5).
Algo a acotar es que esta interioridad, para San Agustín no es sólo el mundo individual privado, sino que es donde el alma encuentra la única Verdad eterna que es Dios, porque alberga la realidad misma (res ipsa) y no sólo imágenes del mundo exterior. A diferencia de Plotino y su "volverse hacia el interior" (*epistrepein eis to eiso*), por el cual el alma vuelve su atención hacia su propio ser más elevado viendo dentro de sí la Mente Divina o nous que contiene todo el mundo intelegible, San Agustín refiere este volverse hacia el interior pero también hacia lo alto (Cf. *De libero arbitrio* II, III, 7 - II, XVI, 39; *Conf.* VII, X, 16 - VII, XVII, 23 - X, VII, 11; *De Trin.* XI-XII).
Este itinerario del alma hacia Dios lo describe el santo de Hipona como un viaje que comienza en las profundidades de su propio sí-mismo (dicho en su famosa y tan resonada frase: "*intravi in intima mea*", que encontramos en *Conf.* VII, X, 16) para

camino hacia lo interior es el camino hacia lo superior”[241]. Cabe señalar que ese retorno hacia lo interior dista de la reminiscencia o retorno platónico a un "antes", sino más bien a un sendero de ascenso. *Magister interior* es el poder divino en el interior que ilumina y dota de sabiduría porque transmite la mente de Dios y sus ideas arquetípicas que se hallan reflejadas en todas sus creaturas. Es de esa manera que la Palabra habita en la persona humana, como *magister interior*. Así cada fiel participa de la vida divina, de las ideas arquetípicas que son la fuente y razón de todas las cosas.

7.1. La “imagen” en el contexto bíblico

Teniendo como teología subyacente la interioridad agustiniana, vamos a estudiar el término bíblico de “imagen” dentro del contexto semita en donde la vida era considerada como un don divino, una bendición del Dios "que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean" (Rom 4, 17). Son abundantes los casos que el Antiguo Testamento refiere a la esterilidad como una maldición. La hija única de Jefté, al enterarse que su padre la había ofrecido a Yahvé si le daba la victoria sobre los amonitas, se lamentaba porque iba a morir deshonrada y desgraciada por no dejar en este mundo descendencia (Cfr. Jc 11, 29-40).

Por tanto, la premisa clara es que hay una relación entre "vida" y "Dios", y en ese sentido, la misión de Jesús, Verbo Encarnado, se orienta a comunicar la vida comunional[242] a una humanidad sumida en la muerte del aislamiento[243]. En el contexto semita en el que respiraba el hagiógrafo del

---

mirar por encima de sí mismo y así entrar en la luz de la Verdad, que es sólo visible para los ojos de la mente. Pero esta Verdad, está por encima de la mente porque es inmutable, mientras que la mente humana sí lo es. Para Plotino, la verdad o *nous* sí está en la mente, no hay esa diferencia que hace Agustín en el alma que lo explica así: una cosa es examinar el alma (volverse hacia el interior) y otra es contemplar a Dios (mirar hacia lo alto).

[241] SAN AGUSTÍN, *Conf.* XII, XVI, 23; X, III, 3.

[242] “Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que sean uno y permanezcan en mí” (Jn 17, 21).

[243] “La serpiente no niega a Dios; al contrario, comienza con una pregunta, aparentemente razonable, que solicita información, pero que en realidad contiene una suposición hacia la cual arrastra al hombre, lo lleva de la confianza a la desconfianza: ¿No podéis comer de todos los árboles del jardín? Lo primero no es la negación de Dios sino la sospecha de su Alianza, de la comunidad, de la fe, de la oración, de los mandamientos en los que vivimos por el Dios de la Alianza (...). Queda muy claro aquí que, cuando se sospecha de la Alianza, se despierta la desconfianza, se conjuga la

Génesis, el vocablo "imagen" (*tselem*) quiere decir efigie que representa. Por tanto, somos representantes de Dios, embajadores de Dios, y como tales, como pro-creadores llamados a alabar a Dios el séptimo día ofreciendo nuestro trabajo de toda la semana de mantener el orden y la armonía de su creación humanizándola, estamos llamados a transmitir la vida como Dios.

El primer mandato divino es "sean fecundos" (Gn 1, 28). Si nos dirigimos al inicio del capítulo quinto del Génesis, advertimos una relación entre el acto divino de dar la vida con el acto humano: "El día en que Dios creó a Adán, lo hizo a imagen de Dios. Los creó varón y hembra, los bendijo[244] y los llamó, Adam en el día de su creación. Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según su imagen, a quien puso por nombre Set" (v. 1-3). Vemos entonces como el vocablo *tselem* se duplica, pues el hombre que es representante de Dios está llamado a vivir y transmitir vida. Esto nuevamente pone al hombre no sólo en su constitución originaria como un ser orante, tal como apuntamos en los acápites anteriores, sino que para cumplir su misión en esta tierra, está llamado a la oración que es fruto de su relación constitutiva. En efecto, estos versículos del Génesis revelan que, si el hombre es representante (imagen) de Dios, tiene que hablar con Él. ¿Cómo representar a quien no se conoce, con quién no se habla?

Finalmente, el tercer capítulo del Génesis reafirma esta vocación natural del hombre a la comunión divina, cuando tras la caída, los primeros hombres huyen, se alejan de la Presencia Divina, y sin embargo, Dios mismo busca al hombre a la hora de la brisa vespertina[245], tal como era su

---

libertad y la obediencia a la Alianza es denunciada como una cadena que nos separa de las auténticas promesas de la vida", (J. RATZINGER, *Pecado y salvación*, 92-93).

[244] Cuando Yavhé bendice a los primeros padres les ordena ser fecundos. Los autores inspirados ponen en relación esencial la bendición divina con la vida.

[245] Cabe precisar y ser fieles a la traducción literal del texto, los autores semitas refieren más a la presencia divina y para esto lo subrayan con la palabra “ruaj” (el espíritu). No es su intención original dar cuenta del momento del día en el que Dios pasea ni mucho menos si corría viento o no, como tradicionalmente se ha traducido y comprendido. La correcta lectura viene a ser: "Dios caminaba por el Espíritu"... no se menciona en ningún lugar: “la tarde”.

Aunque es importante subrayar la intención original de los autores sagrados, la tradición en donde el Verbo se encarnó y se prolonga providencialmente, siempre ha entendido y comprendido este texto desde un punto de vista de “cercanía”, “intimidad” y por tanto, un caminar o acompañamiento vespertino... En el contexto original en el que se redactó el texto del Génesis, era importante subrayar la presencia divina y remarcarla con elementos extraordinarios como “espíritu” en el inicio, o “nube” y “fuego” en la

costumbre. Es decir, lo normal en la Creación antes de la desobediencia, era la comunión dialogante con Dios por su iniciativa amorosa constante que el hagiógrafo apunta como una práctica habitual: "Yahvé Dios se

---

experiencia exódica, pero ya en el contexto post veterotestamentario, no se necesitaba adornar en la lectura y la comprensión de los acontecimientos divinos con fenómenos atmosféricos, dado que la Resurrección y el testimonio certero de los apostoles y las primeras comunidades eran la prueba del Dios presente em medio de su pueblo.

Por tanto, la Tradición viva que transmitió la revelación del primer texto bíblico consideró priorizar una comprensión que subraye más la compañía natural divina y que era por la tarde. Dado que el motivo que inspira esta tesis es de orden dogmático y sobre todo, analizar el texto Sagrado en clave hermenéutica de *relatio*, vamos a seguir esta línea de estudio, pero siempre, por medio de esta cita, reconociendo su primer momento de exégesis y de resonar en su acogida primigenia para ser fieles al contexto semita en el que se encarnó el Pan de Vida por su Palabra veterostetamentaria.

Un texto bíblico siempre está abierto a su comprensión ulterior porque despliega una profundidad que los propios autores ignoraban dado que su mentalidad y cultura sólo era un cauce que no podía abarcar a la Revelación divina que siempre desborda y que por eso, el Espíritu Santo no cesa de conducir a la Iglesia a una mayor comprensión de la Verdad, que es inmutable en su esencia pero dinámica en su amplitud. El ejercicio de la teología es precisamente la respuesta a una fe que necesita ser comprendida y profundizada constantemente.

El propio San Vicente de Lerins lo explica con estas palabras: "es conveniente, por tanto, que, a través de todos los tiempos y de todas las edades, crezca y progrese la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de cada una de las personas y del conjunto de los hombres, tanto por parte de la Iglesia entera, como por parte de cada uno de sus miembros" (Texto extraído de la Liturgia de la Horas, t. IV, de la segunda lectura del Oficio de Lectura del viernes XXVII del tiempo ordinario).

"Pero este crecimiento debe seguir su propia naturaleza, es decir, debe estar de acuerdo con las líneas del dogma y debe seguir el dinamismo de una única e idéntica doctrina. (...) No hay pues, duda alguna: la regla legítima de todo progreso y la norma recta de todo crecimiento consiste en que, con el correr de los años, vayan manifestándose en los adultos las diversas perfecciones de cada uno de aquellos miembros que la sabiduría del Creador había ya preformado en el cuerpo del recién nacido".

"Porque si aconteciera que un ser humano tomara apariencias distinas a las de su propia especie, sea porque adquiera mayor número de miembros, sea porque perdiera alguno de ellos, tendríamos que decir que todo el cuerpo perece o bien que se convierte en un mounstruo o, por lo menos, que ha sido gravemente deformado. Es también lo que acontece con los dogmas cristianos: las leyes de su progreso exigen que estos se consoliden a través de las edades, se desarrollen con el correr de los años y crezcan con el paso del tiempo".

(Por tanto), "lo recto y consecuente, para que no discrepen entre sí la raíz y sus frutos, es que de las semillas de una doctrina de trigo; así, al contemplar como a través de los siglos aquellas primeras semillas han crecido y se han desarrollado, podremos alegrarnos de cosechar el fruto de los primeros trabajos" (*Del primer Conmonitorio de San Vicente de Lerins, presbítero* (Cap. 23: PL 50, 667-668) en *Liturgia de las Horas,* Tomo IV, Viernes XXVII del Tiempo Ordinario).

paseaba por el jardín a la hora de la brisa" (Gn 3, 8). En conclusión, a pesar que el hombre se esconda de la comunión divina, Dios no cesa de invitarlo a la oración: "Adán, ¿dónde estás?" (Gn 3, 9).

> "*Dios quiere hablar al corazón de su pueblo y también a cada uno de nosotros. "Te he creado a mi imagen y semejanza", nos dice. "Yo mismo soy el amor y tú eres mi imagen en la medida en la que brilla en tí mi esplendor del amor, en la medida en que me respondes con amor"*[246].

El hombre encuentra en su interior a Dios, señala San Agustín y argumenta que esto se debe a que en su alma está el reflejo de Dios[247], dado

---

[246] Discurso de Benedicto XVI pronunciado el 2 de Octubre del año 2005.

[247] Para San Agustín, hay tres certezas fundamentales: existo, vivo y conozco (Cf. *Libero Arbitrio,* II, 3, 7). A juicio de Ettienne Gilson, "no se pueden separar en San Agustín el problema de la existencia de Dios y el problema del conocimiento" (*Introducción al estudio de San Agustín,* Paris 1929, p. 136). Hay, por tanto, tres grados de ser: *esse, vivere, intelligere,* en donde el grado superior de ser está en el conocer porque conocer supone vivir y existir. En el conocimiento hay tres grados de conocimiento: exterior, y dado que este depende en su actividad del conocimiento interior, le es inferior. Dado que la razón "juzga" a ese sentido interior, entonces la *rati*o es el grado supremo de conocimiento y el espíritu es lo más elevado que hallamos en el hombre. "Si por encima de nuestra razón sólo hallas lo eterno y lo inmutable, ¿podrías dudar en llamarlo Dios?" (Cf. *De Libero Arbitrio,* II, VI, 14).
Si en la razón hallamos la verdad, y esta verdad no es mía ni tuya sino que es común y la misma para todos, entonces, la verdad es objetiva y no está en las cosas materiales mudables, ergo, no ha entrado de fuera por medio de los sentidos externos. "Siete y tres son diez, y no sólo ahora sino siempre, y nunca jamás siete y tres no fueron diez o no serán diez" (Cf. *De Libero Arbitrio,* II, VIII, 21). Mientras que lo que es captado por los sentidos cambia y es perecedero. En conclusión, con San Agustín decimos que "no podrás negar que existe la verdad inmutable, que contiene en sí todo lo que es inmutablemente verdadero, a la cual no puedes llamar tuya ni mía ni de nadie, sino que misteriosamente, como una luz secreta y pública a la vez, está presente y a la disposición, en común, de todos los que son capaces de ver las verdades inmutables Ahora bien, lo que pertenece en común a todos los seres racionales e inteligentes, nadie dirá que es propiedad de ninguno de ellos" (*De Libero Arbtrio* II, VII, 22).
En resumen, la verdad es superior a la razón porque "a nuestra misma razón (*mens*) la juzgamos según ella" (Cf. *De Libero Arbitrio* II, XII, 34). Luego la verdad es Dios, concluye San Agustín. En *De Vera religione,* la verdad es definida como *norma inconmutabilis*. Entonces, la inmutabilidad y la eternidad son propiedades privativas del Ser divino, como la mutabilidad y la temporalidad lo son del ser creado. San Agustín da un salto de la verdad lógica a la verdad óntica, de la verdad a la Verdad. Con Juan Pegueroles, debemos decir que "todo el pensamiento agustiniano está sostenido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado, el gran principio de participación: "la existencia y el conocimiento de lo imperfecto (participado) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo perfecto (imparticipado)" (Cf.

que ha sido creado a imagen de Dios. "Grande abismo es el hombre, cuyos cabellos tienes tú, Señor, contados, sin que se pierda uno sin tú saberlo; y sin embargo, más fáciles de contar son sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón"[248], describe así el Obispo de Hipona la hondura e inmensidad que es el corazón humano en donde está la imagen del misterio inefable del Dios trinitario. Dentro de esta perspectiva de relacionalidad con lo divino, la perspectiva antropológica agustiniana está en absoluta dependencia de Dios, por tanto, no se podrá entender el misterio del hombre sin una visión teologal del mismo.

Asimismo, para San Agustín, el hombre es imagen de Dios. "Nosotros reconocemos una imagen de Dios en nosotros (...) es tan alta, que nada hay más cercano por naturaleza entre las cosas creadas por Dios; imagen de Dios, esto es, de aquella suprema Trinidad, pero que debe ser aún perfeccionada por la reforma para acercársele en lo posible por la semejanza"[249]. Los hombres están destinados para la relación con Dios, dado que son imágenes de Dios. "Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios (...) el alma se recuerda, se comprende y se ama; si esto vemos; vemos ya una trinidad"[250]. En ese sentido, el santo de Hipona argumenta esta dependencia y relacionalidad con lo divino como destino plenificante del hombre en tanto que en las primeras palabras del Creador, es destinado a "imagen nuestra", es decir, para que el hombre sea igual a la Trinidad, de manera parecida y como por semejanza, pues nunca el hombre será Dios[251].

7.2. La "imagen" es reflejo de la Santa Trinidad

El versículo veintiséis del primer capítulo de Génesis ha sido una base troncal para que el santo de Hipona elabore su doctrina sobre la imagen de Dios: "Al renovarnos responderemos a tu palabra, cuando dijiste: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza"; para que nosotros exploremos cuál sea tu voluntad. (...) Tú no dijiste: "¡Hágase el hombre!", sino Hagamos al hombre. Ni tampoco dijiste "según su especie", sino " a

---

Conf., X, XXIV, 35)" (J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Agustín,* 35). Es en ese sentido, que el camino de la interioridad y el alma son reflejo o espejo de esa Verdad que es participada por toda su creación.

[248] SAN AGUSTÍN, *Conf.* IV, XIV, 23.

[249] Ibid., *Civitas Dei* XI, XXVI.

[250] Ibid., *De Trin.* XIV, VIII, 11.

[251] Ibid, VII, VI, 12.

imagen y semejanza nuestra". Porque el hombre que con la mente renovada entiende tu verdad no necesita que otro hombre le muestre cuál es su especie para imitarla”[252]. Es en el interior en donde el hombre descubre la voluntad divina que corresponde a su imagen y, por tanto, vocación.

"Lo haces capaz de ver la Trinidad en la unidad y la unidad en la Trinidad”[253], sentencia San Agustín, y con esta lectura teológica y exegética del versísculo sagrado, queda clara la unidad intrínseca entre imagen, interioridad y participación de la vida divina que implica la espiritualidad de inhabitación divina, es decir, la *relatio* como constitutivo del *esse*, y esto sí está en consonancia con la dimensión vital y de dialogalidad que se respiraba en el *sitz im leben* semita y no tanto en las categorías filosóficas estáticas y abstractas. Añade Agustín que así como el hombre se renueva por el reconocimiento de Dios según la imagen que de él conserva siendo criatura[254], se convierte en hombre espiritual con capacidad de juzgar lo creado y como pontífice de la creación, divinizar y culminar con el plan creacional, tal como estaba previsto desde la eternidad y sugiere los primeros tres capítulos del texto genesiaco.

En *De Trinitate*, se encuentra la principal fuente del pensamiento del santo sobre la doctrina de la imagen. En ella, después de presentar varios aspectos triádicos del alma, señala como conclusión que una verdadera imagen del Dios trinitario es la acción dinámica de recordar, conocer y amar a Dios, porque la mente humana tiene esa capacidad para realizar estas actividades que responden a la naturaleza y vocación humana de ser imagen del Dios Trinidad. En este recordar, conocer y amar a Dios, ¿hasta que punto se logra una *relatio*, o mejor aún, la unidad sugerida en Juan 17, 22 y configurarnos a Jesucristo (imagen de Dios invisible (Col 1, 15)) a la manera que San Pablo sugiere a los Filipenses (2, 5)? Dejaremos esta cuestión a ser respondida luego que terminemos el análisis de la doctrina agustiniana de la imagen y la lectura teológica de "semejanza", para luego revisar en el *De Trinitate* la exégesis de San Agustín de San Juan 17, 22.

Dado que el recordar, conocer y amar humano están enraizados en una sola sustancia y se hallan mutuamente relacionadas, por tanto, reflejan la unidad y trinidad de Dios. Según explica San Agustín, la mente (*mens*) es el ojo del alma e incluye la memoria intelectual, el entendimiento y la voluntad. Esta mente es el *animus*, es decir, lo más elevado del alma

---

[252] SAN AGUSTÍN, *Conf.* XIII, XXII, 32.
[253] Ibid.
[254] Cf. Ibid.

humana[255]. La realidad más profunda de la mente es su tendencia natural a Dios, es decir, a conocerle y amarle. Y nuevamente podemos volver a hacer la misma pregunta a San Agustín: ¿hasta qué punto es posible esta unión?. Adelantándonos un poco a lo que más adelante ampliaremos de la inhabitación divina siguiendo la lectura de Juan 17, 22, podemos revisar lo que enseñaba el santo en *De Genesis ad litteram,* donde explica que la consecuencia del pecado original fue la pérdida de esta imagen divina.

Pensaba que Adán y Eva ya no podían contemplar a Dios, Sin embargo, en su apologética contra los pelagianos corregía esta posición primera influenciada por la filosofía de Plotino[256], y subraya que la imagen al ser una capacidad para Dios pertenece a la naturaleza humana y por tanto, nunca se había perdido: "Y sin embargo, no se ha apagado en él el destello de la razón que le hace ser imagen de Dios"[257]. Esto hace que el doctor de la gracia tenga que definir por separado la imagen de la semejanza, porque mientras que la imagen implica esa vida divina interior que nos permite razonar y juzgar todo según Dios, la semejanza será vista de modo más dinámico, es decir como esa capacidad que nos va "asemejando" a ser mejores imágenes de Dios[258], porque el ser humano es una imagen imperfecta pero que está llamado a crecer en semejanza con Dios. Por tanto, ya aquí podemos intuir que la unión con Dios, es decir, el

---

[255] SAN AGUSTÍN, *De Trin.,* XV, I, 1.

[256] Según refiere M. CLARK: "en aquel tiempo, él seguía literalmente a Plotino, que describía el *nous* como procedente del Uno y como lo que llega a ser imagen del Uno por la contemplación inmediata del Uno, generando así un Alma Total" («Doctrina acerca de la imagen» en A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín,* 430).

[257] SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei,* XXII, 24.

[258] "El antecedente de esto es platónico y plotiniano, trasformado, no obstante, por la doctrina cristiana de la Trinidad. En un sentido platónico, todas las cosas son como sus ejemplares, porque existen por participación en el mundo de las formas. Sosteniendo esta opinión, Agustín escribió acerca de la semejanza de todas las cosas con Dios por la participación de las mismas en las ideas divinas y por su imitación de ellas. Todas participan en la Forma de Semejanza identificada por San Agustín con el Logos, el Hijo que es la perfecta Imagen y Semejanza del Padre. Esta semejanza es el fundamento de la existencia y de la inteligibilidad. Pero las semejanzas en naturaleza, incluso cuando son descrita como triádicas, no son necesariamente imágenes. Sin embargo, Plotino habla de la imagen como motivada dinámicamente para regresar a su origen. Agustín acepta esto cuando afirma: "Todas esas imágenes tienden a ser aquello cuya semejanza están hechas" (Cf. *Acad.* III, XVII, 39). A diferencia de Plotino que describía el *nous* como menos que lo Uno y como lo que no es una perfecta imagen, Agustín aprendió de la Escritura que el Hijo o Logos era una perfecta expresión del Padre (Hb 1, 2), la Imagen perfecta" (M. CLARK «Doctrina acerca de la imagen» en A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín,,* cit.).

llamado de unidad que hace Jesucristo en la llamada "oración sacerdotal" es posible mediante una praxis contínua de *increscendo* y ascenso progresivo[259]? Entre el Padre y el Hijo nunca existió el pecado original, como si lo existe entre Dios y sus hijos adoptivos, más allá de las claras diferencias sustanciales que hay entre el Creador y la creatura. Algo que ampliaremos con más detenimiento en una reflexión posterior. Entonces, es importante subrayar con San Agustín[260] que el hombre es imagen de Dios, porque está creado inmediatamente por Él con una tendencia inmediata a Él.

San Agustín, quien además de ser reconocido como el teólogo de la gracia, es un referente ineludible para cualquier trabajo antropológico, pues es quien ha sabido estudiar de manera muy minuciosa esta cuestión. Y el tema de la redención y por consiguiente, vocación a la divinización es algo que ocupó y preocupó al autor del *De Trinitate* desde sus primeras búsquedas en corriente maniqueas y paganas, movido por una angustia existencial, como definiría el propio Kierkeegard. A los dos años (388 ó 389) de haber tenido una experiencia sobrenatural, en su apología contra los maniqueos, San Agustín puso por escrito la relación de imagen que tenemos con Dios. Con la finalidad de ahondar más en la Revelación, vamos a recorrer el camino exegético que desarrolló en *Del Génesis contra los maniqueos.* Dado que los herejes a los que rebatía ponían en cuestión las Sagradas Escrituras por su acercamiento literal a las mismas, el propio San Agustín se ve obligado a -primero- argumentar el verdadero sentido y por tanto, intención de los autores sagrados en este primer texto que estamos profundizando. Esto interesa a esta tesis, dado que es necesario delimitar el sentido de "imagen" desde el mismo contexto semita cultural y en ese sentido, ¿se puede considerar en nosotros una imagen “física” de Dios como la sostenían los maniqueos para burlarse de la sacralidad del Génesis y así fundamentar su visión "espiritual" y "anti-terrenal" de la realidad?.

---

[259] "Como imagen imperfecta de Dios, que es su origen, ejemplar y destino, la persona humana llega a ser imagen más perfecta incrementando su semejanza con Dios no sólo existiendo y viviendo sino creciendo en virtud y sabiduría por medio del amor" (M. CLARK «Doctrina acerca de la imagen» en A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín*,, cit).

[260] SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, VII, VI, 12.

"¿Acaso Dios tiene narices y dientes y barbas y entrañas y todo lo restante que en nosotros es necesario?. Con razón, pues, dicen 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. A los cuales responderemos que, cuando Dios quiere hacerse comprensible a los niños que le escuchan se menciona estos miembros en la Divina Escritura, no sólo en los libros del Antiguo Testamento sino también en los del Nuevo, pues en ellos se habla de los ojos de Dios, de sus oídos, de sus labios y sus pies, y se anuncia que el Hijo se sienta a la diestra de Dios Padre; y el mismo Señor dice: no jures por el cielo porque es el asiento de Dios, ni por la tierra porque es el escabel de sus pies, y también dice de sí mismo que con el dedo de Dios arrojaba los demonios (...), por estos nombres no se han de entender los miembros corporales, sino las potencias espirituales, como cuando habla el Apóstol del yelmo o del escudo de la espada o de muchas cosas parecidas"[261].

7.3. La "imagen" y la *relatio* en la reflexión de San Agustín

Parafraseando al propio San Agustín, "por la debilidad de sus pequeñuelos, que están incapacitados para entender las cosas invisibles, estas fueron llamadas con nombres de cosas visibles"[262]. Por tanto, los autores de este relato de la creación necesitaron hacer uso de analogías para referirse a una verdad que por más que sea antropológica, desbordó su lenguaje y su razón. ¿Podremos aproximarnos, por tanto, a entender realmente la "imagen" de Dios en nosotros?. Este cuestionamiento no sólo es legítimo sino que precisamente es clave hermenéutica para poder entender nuestra vocación relacional constitutiva. La idea que podamos llegar a tener de "imagen", repercutirá en una espiritualidad de la inhabitación divina, a profundizar en el tercer capítulo de esta tesis.

¿Hasta que punto y cómo exactamente se da esta relación con Dios?. El tema presenta muchas aristas además de complejidad, no sólo por la trascendencia del misterio divino y por el uso del lenguaje analógico, sino además, por nuestra condición pecadora[263]. La única referencia que podemos tener de relación es la que tenemos entre nuestros semejantes. Pero Dios no es el otro, sino que es otra cosa, es decir, el Otro. Por tanto,

---

[261] SAN AGUSTÍN, *Del Génesis contra los maniqueos* I, XVII, 28.
[262] Ibid., I, VI, 10.
[263] Cf. BENEDICTO XVI, VD 42.

¿en qué sentido es esa imagen constitutiva, dialogante-orante, de Dios en nosotros?.

Si con San Agustín afirmábamos que somos represantes, esto implica un conocimiento de lo que se representa. Y esto es más profundo si tomamos el verbo "conocer" en un sentido semita: es decir, intimidad. ¿Qué tipo de relación podemos establecer?. A esto, nos ayuda un poco el lenguaje conciliar cuando se refiere a este Dios que condesciende en "gestos y palabras" y se autocomunica donándose y por tanto, "siendo" una revelación para el hombre. Por tanto, del mismo modo que el Verbo Encarnado se hace Pan, también se hace Palabra y se dona en sus Escrituras, es la lógica de la Revelación y despliegue amoroso Paterno de Dios en la creación, en la Encarnación, en la Escritura y en la Eucaristía, tal como propone *Dei Verbum* y profundiza *Verbum Domini.* Y es por esa razón que "la Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo" (DV 21).

Mucho se cuestiona desde la exégesis científica el recurrir a los Padres de la Iglesia como referente para analizar el sentido de las Escrituras por su exceso en el recurso de las alegorías[264]. Si bien es cierto que esta crítica es justificada en muchos casos, sin embargo, para el presente análisis no corresponde, dado que el propio hagiógrafo quiere expresarse y ser entendido en este versículo desde la alegoría, algo que ha leído y captado San Agustín[265]. Y más aún, en su exégesis, no sólo advierte el género literario, sino que además, pone en su contexto la cita bíblica. Veamos a continuación que siguiendo el recorrido exegético de San Agustín, podemos entonces descartar por completo una reducida o parcial lectura (y por tanto, intención) literal del término "imagen". El propio doctor de la gracia lo aclara y explicita inmediatamente: "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"[266].

---

[264] Cf. *Exégesis patrística* en *La interpretación en la Tradición de la Iglesia*, PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia.*
[265] SAN AGUSTÍN, *Conf.* V, XIV.
[266] SAN AGUSTÍN, *Del Gen.*, I, XVII, 28.

El contextualizar el "imagen" con las creaturas nos permiten acercarnos más a lo que implica la relación del hombre con Dios a diferencia del resto de la creación. Somos representantes de Dios ante todo lo demás. Además de la interioridad que subraya en el sentido de "imagen" y que profundizaremos más adelante. "Porque cuando hubo dicho hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, a continuación añadió: y domine a los peces del mar y a las aves del cielo, etcétera, para que entendiéramos no haber dicho que el hombre hecho a imagen de Dios por el cuerpo, sino por aquel poder por el cual somete a las bestias"[267]. En su Carta Encíclica *Rerum Novarum*, León XIII señala que "lo que se acusa y sobresale en nosotros, lo que da al hombre el que lo sea y se distinga de las bestias, es la razón o inteligencia" (n. 13).

San Agustín acota además que Adam es de mejor condición que las bestias, a las que describe con "el cuerpo inclinado hacia la tierra y no erguido como está el cuerpo del hombre, por lo que se da también a entender que nuestra alma debe dirigirse hacia lo alto, es decir, debe estar levantada hacia las cosas espirituales eternas[268]". Con esta explicación, San Agustín concluye la consecuencia antropológica inmediata, en que si la imagen reside en la dimensión espiritual del hombre, por tanto, los movimientos y afecciones que se asemejen a lo animal, deben ser dominados por la templanza y modestia, de lo contrario, "estallan y se convierten en abominables costumbres"[269], porque "el cuerpo siempre es inferior al alma; por tanto, no puede dar consejo al superior. Desgraciada el alma que espera un dictamen del cuerpo. La carne, obedeciendo ordenadamente, es esclava del alma (...) (pero) al ser arrastrada por el inferior, abandonó lo mejor, (...) porque no quiso ser gobernada por Dios. No te entregues a aquello que fue hecho y te apartes de Aquel que lo hizo"[270]. En conclusión, el alma humana está en un lugar intermedio para unirse al Creador y así gobernar al inferior: "Sobre tu alma no hay otra cosa, a no ser el Creador. Elévate a Él, no desesperes"[271].

Por tanto, ¿cómo el hombre es imagen o mejor representante de Dios? ¿cómo vive esa vocación que lo diferencia de las bestias, es decir, elevado a lo celestial y eterno? El hombre que es mejor imagen de Dios es

---

[267] Ibid.
[268] Ibid.
[269] SAN AGUSTÍN, *Del Gen.* VI, L, 1. c. 20, 31.
[270] SAN AGUSTÍN, *Enarrationes* XXII, Ps. 145, 5.
[271] Ibid.

aquel que vive su vocación del amor, porque "Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión (GS 22). El Amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano"[272].

El plan inicial divino de la imagen se plasma en la pareja originaria descrita por el autor inspirado con un sólo término: Adam. La plenitud de la creación es el matrimonio perfecto de dos iguales en dignidad. Estas relaciones perfectas que implican lo espiritual y biológico, actos que responden al ser integral y armónico de todo ser humano[273], se ven trastocadas por la realidad posterior del pecado, en donde las relaciones interpersonales dejan de ser regidas por la caridad y pasan a tener como referente: la posesión, y así, Adam pasa a comportarse como las bestias que son regidas por sus instintos y no por la razón. Por tanto, la cosificación del otro[274]. Esta solidaridad y dependencia de los unos con los otros, nacida por la voluntad divina tal como narra el relato sagrado de los orígenes y que fue trastocada con la realidad del pecado, sin embargo es sanada, fortalecida y elevada a un plan sobrenatural con la Encarnación del Logos. Ampliaremos

---

[272] JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio* 11.

[273] El hombre necesita para su desarrollo físico y psicológico asociarse y unirse a otros. El Concilio Vaticano II señala que "el hombre, por su íntima naturaleza, es un ser social, y no puede vivir ni desarrollar sus cualidades sin relacionarse con los demás" (GS 12). "La sociedad es un medio natural que el hombre puede y debe usar para obtener su fin" (PÍO XI, *Divini Redemptoris,* 19/3/1837). "Ninguna vida humana es una vida aislada, sino que se entrelaza con otras vidas. Ninguna persona es un verso suelto, sino que formamos todos parte de un mismo poema divino, que Dios escribe con el concurso de nuestra libertad" (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa,* III).

[274] La grave consecuencia del pecado original es la pérdida de la bondad originaria de la sexualidad. En efecto, tras la transgresión, en la sentencia divina contra la mujer: "hacia el varón irá tu apetencia y él te dominará", la idea de fondo está en el desorden de la sexualidad. El atractivo hacia el sexo opuesto, ya no es sólo por un bien sino por placer. "Te dominará", es decir, el hombre ya no ve a la mujer como algo bueno sino con placer. Las personas son cosificadas. La unión por placer. Se ha quebrado el orden de su armonía de su masculinidad y feminidad y afecta esto en su relación del uno con el otro, ya no es por don recíproco, porque ya hay una apetencia (cosificación). Se avergüenzan porque consideran la sexualidad de modo diferente a lo revelado en el designio de la creación.

esta realidad una vez que revisemos el segundo concepto bíblico: "semejanza".

8. ADAM, "SEMEJANZA" DE DIOS

La oración es un acto de necesidad humana, podemos deducirlo a partir de lo que nos ofrece este primer capítulo del Génesis. Antes del hombre, ya Dios era. Si sólo nos limitamos a la información del Texto Sagrado, podemos advertir que Dios dice y hace, ordena y armoniza la creación durante "cinco días y medio" sin necesidad del hombre, pues aún no había sido creado.

Por tanto, en un escenario cronológico, Dios es superior y anterior al hombre. También en su actuar, ya que Dios es el único que crea (*bará*) mientras que el hombre, como su representante, sólo engendra (*yoled*). A su vez, la aparición de Dios en el escenario no viene precedido de la vinculación con un *toledot* como sí ocurre con los primeros seres humanos[275]. Esta diferencia ontológica, cronológica y en todos los niveles, revelan que el acto de la oración es una necesidad para el hombre y es una iniciativa amorosa de Dios que "por un libérrimo y misterioso designio de sabiduría y de su bondad (...) decretó elevar a los hombres a la participación de su vida divina" (LG 2).

Este segundo vocablo, semejanza (*demut*) implica una diferencia, en la que el hombre se encuentra orientado como criatura al Creador, y por tanto, se puede definir como un eterno buscador de Dios[276]: "Vivir el Decálogo significa vivir la propia semejanza con Dios, responder a la verdad de nuestra esencia y, de este modo, hacer el bien. Dicho de otro modo, vivir el Decálogo significa vivir la semejanza divina del hombre, y en eso consiste la libertad: la fusión de nuestro ser con el Ser Divino y la armonía, que de ahí se sigue, de todos con todos"[277]. Ratzinger señala que la verdadera libertad está en que el hombre, al reconocer su semejanza, por tanto, su diferencia y a la vez necesidad, se siente atraído a la comunión para poder vivir sus leyes buenas, y encontrar así la plenitud de nuestro ser.

---

[275] Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco*, 73-94.
[276] "Dios, tú mi Dios, yo te busco, mi ser tiene sed de tí, por tí languidece mi cuerpo, como erial agostado sin agua", Salmo 63, 2.
[277] J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, 219.

San Agustín remarca la semejanza como una cuestión de grado en una escala de semejanza que se extiende desde el cosmos hasta Dios. Siguiendo el camino neoplatónico de Plotino que influenció a la escuela de Alejandría y que marcó a la teología de San Agustín, todos los seres participan en mayor o menor grado de su Creador[278], siendo el hombre el que más cerca se encuentra de Dios, no obstante, su diferencia y distancia óntica y ética. Por ser imagen de Dios, el hombre es capaz de asemejarse a Dios, lo que implica que es capaz de responder a la Revelación Divina. El anhelo de lo divino y de la trascendencia son consecuencia de la inmaterialidad del alma humana que participa en el mayor grado de Dios.

> *"Tras la pretensión de ser enteramente libre, sin la competencia de otra libertad, sin un "de dónde" y un "para", se esconde no una imagen de Dios, sino una imagen idolátrica. El error fundamental de semejante voluntad radical de libertad reside en la idea de una divinidad que está concebida en un sentido puramente egoísta. El dios pensado de esta manera no es Dios, sino un ídolo, más aún, es la imagen de lo que la tradición cristiana denominaría el diablo -el anti Dios-, porque en él se da precisamente la oposición radical al Dios real: el Dios real es, por su esencia, un total "Ser-para" (el Padre), "Ser-desde" (el Hijo) y "Ser-con" (el Espíritu Santo). Ahora bien, el hombre es precisamente imagen y semejanza de Dios porque el "desde", el "con" y el "para" constituyen la figura antropológica fundamental"*[279].

La profundización teológica de San Agustín sobre el término bíblico "semejanza" implica el actuar moral, porque la virtud afirma al ser, haciendo que este llegue a ser semejante a Dios, mientras que el pecado tiende hacia el no-ser. Y siendo la Sagrada Escritura la constante guía y el

---

[278] "En ambos autores (Plotino y San Agustín) el ser se auto-conoce como intrínsecamente relacional y dinámico, inserto en un proceso dinámico, inserto en un proceso de contínua conversión. En ambos, el conocerse del hombre en sus relaciones intra-psíquicas equivale a conocerse fundamentalmente en sus relaciones con la Dinividad. En el neoplatónico la relación del hombre con Dios termina confundiéndose con las relaciones entre las hipóstasis divinas. En el análisis agustiniano, las relaciones trinitarias, que el hombre descubre en su esencia interior, son espejo e imagen creada, netamente distina de la Esencia Divina, aún cuando tales relaciones no operan sin la necesaria relación vertical con la Trinidad divina. Agustín lleva así su primera sistematización el pilar fundamental que sostiene al mismo tiempo la Teología natural y la Antropología filosófica cristiana" (C. PIERANTONI, *Ser en relación y conocimiento de sí y en San Agustín y en Plotino* en *Teología y Vida*, 431).

[279] J. RATZINGER, *Fe…cit.*, 214.

Sitz im Leben, el cauce previsto eternamente para ser acogida la Revelación, identificamos el ser y su plenitud con la *relatio* constituyente que establece el Adám primigenio con Dios, consigo mismo, con los demás y con todo el cosmos. La experiencia de pecado se traduce con la ruptura de estas relaciones, por tanto, la semejanza implica la unión intrínseca de *relatio* y *esse* y la des-semejanza, la unión entre *no-relatio* y *no-esse*. Cabe acotar que San Agustín explica que hay una participación mayor o menor en el ser, según que una persona sea más semejante a Dios o más semejante a los animales[280].

9. MACHO Y HEMBRA LOS CREÓ

El primer relato de la creación describe que el hombre es creado en comunidad, al igual que la posterior revelación de Dios a lo largo del Antiguo Testamento. Dios se revela a un pueblo, no a un hombre solito. Del mismo modo, no crea un hombre como tampoco creó un sol o un firmamento. Advirtamos que en todo el complejo acto creacional, el autor siempre lo presenta *en tandem*, es decir, duos complementarios y relacionados: el lucero del día y el de la noche, que "bullan las aguas de animales vivientes y aves revoloteen sobre la tierra" (Gn 1, 20), para finalmente, macho y hembra los creó (Gn 1, 27).

Cabe observar además que el *Sitz im Leben* en el que vivía la tradición semita, autora de los textos del Antiguo Testamento, entendían la vida como el espacio en donde todo se desenvolvía en medio de las relaciones. Nunca es Dios solo, es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (Cfr. Hc 3, 13). Nunca es Jobab sólo, es Jobab hijo de Reuel (Cfr. Num 10, 29), como tampoco se menciona a Jesús sin estar relacionado a su pueblo o a su tierra, por eso, es Jesús de Nazaret o en el caso del magistrado José, se le menciona con el añadido “de Arimatea”.

Asimismo, la teología deuteronomista aplicaba la relación de "infidelidad a la alianza" con las maldiciones y derrotas en la lucha con los pueblos vecinos y la fidelidad al Dios de Abraham, Isaac y Jacob con las bendiciones de descendencia, salud, prosperidad y tierras (Cfr. Dt 28). Su manera de comprender el mundo siempre es dual: los niños y los ancianos, es decir, todo el mundo, o por ejemplo, los cielos y tierra refieren a todo el universo, y así sustantivamente. En ese contexto, se concibe una creación

[280] SAN AGUSTÍN, *De Lib. Arb.* I, VIII, 18; I, XV, 35 – I, XXVI, 35.

dual de la humanidad: macho y hembra. E inmediatamente, la orden que acompaña la bendición es en plural (vid. Gn 1, 28-30).

En el plan de Dios, desde sus inicios, estaba la relación comunitaria como condición necesaria para que puedan garantizar y continuar el orden y la armonía establecidas. No le da a cada uno diferentes órdenes para que individualmente se pongan a trabajar divididos (Cfr. Gn 3, 12) y posteriormente compitan como los hermanos Caín y Abel en su presentación de ofrendas[281] y busquen dominar uno sobre el otro (Gn 3, 16). Por tanto, el hombre está llamado a orar, a trabajar para Dios, a alabar y agradecer a Dios en comunidad. Es por ello, que el Verbo Encarnado subraya la necesidad de la comunión con el otro como condición para acercarse a Dios[282].

> *"Cuando se difama la existencia de la familia, de la paternidad y maternidad humanas como obstáculo a la libertad, cuando se consideran inventos de los dominadores de la reverencia, la obediencia, la fidelidad, la paciencia, la bondad, la confianza, y se enseña a los niños el odio, la desconfianza, la desobediencia como verdaderas virtudes del hombre liberado, entonces, entran en juego el creador y la creación. La creación como un todo va ser relevada entonces por otro mundo que el hombre se constuirá. En la lógica de este inicio, sólo el odio puede ser camino para el amor; pero esa misma lógica se apoya previamente en la antilógica de la propia destrucción. Pues allí donde se calumnia la totalidad de lo real, donde se hace mofa del Creador; corta el hombre sus propias raíces. Comenzamos a reconocer eso muy palpablemente a un nivel bastante inferior: en la cuestión del medio ambiente, donde se demuestra que el hombre no puede vivir en contra de la tierra, sino de ella. Pero no queremos reconocer que eso vale a todos los niveles de la realidad"*[283].

La realidad del hombre es reconocerse llamado a la comunión, a la relación, a la oración, con Dios, con los otros, y con toda la creación, es lo que este primer capítulo del Génesis orienta. Y si la relación primera que esboza el texto sagrado es el matrimonio, este es como un anticipo y

---

[281] Es interesante ver que los dos primeros hermanos buscaban agradar a Dios cada uno por su lado, no en conjunto, y que su labor diaria era totalmente distinta (agricultor y pastor), en vez de ayudarse como hermanos en una misma y unitaria empresa familiar.
[282] "Sí, pues, al presentar tu ofrenda en el Altar te acuerdas entonces de que tu hermano tiene algo contra tí, deja tu ofrenda allí, delante del Altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda" (Mt 5, 23-24).
[283] J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos,* 44.

pedagogía del desposorio místico con el que se corona en los dos últimos capítulos del Apocalipsis de toda la Biblia. El fin último de nuestra oración es la unión espiritual, porque "todo fue creado por Él y para Él" (Col 1, 16).

> *"La relacionalidad, es decir, la necesidad de buscar un "tú", alguien con igual dignidad -de persona- con quien compartir conocimiento y amor. La relación personal está caracterizada siempre por el salir de uno mismo, para dirigirse al otro y darse a él, en distintos grados según la relación de que se trate. La persona "no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí misma a los demás" (GS 24). Ahí aparece con nitidez la libertad, porque uno solo puede darse si quiere, voluntariamente"*[284].

Dado que el hombre ha sido concebido eternamente en el seno de la Santísima Trinidad para participar de la vida divina y ha sido creado, no de manera aislada e individual sino en compañía, por tanto es un ser constitutivo y esencialmente relacional. Si el hombre no reconoce en lo más profundo de su ser, su vocación a la comunión divina es porque vive interiormente dividido y por tanto, cae en el individualismo que lo hace un consumidor ávido de bienes aparentes para tratar de llenar ese vacío infinito de su ser y por tanto, se negará a ser hombre.

El hombre desterrado en este espectáculo contingente y efímero es un eterno buscador que sólo encontrará descanso en Dios, como lo apunta San Agustín y no en este mundo de "dioses" o "sustitutos" –como apunta Ratzinger- que tienen ojos pero no ven, tienen bocan pero no hablan, tienen oídos pero no escuchan, como se lamenta el salmista. En resumen, los "dioses de este mundo" existen transitoriamente, aislan y no bastan para calmar el hambre de Dos que hay en cada hijo de Dios. Es la oración, y sólo ese espacio privilegiado de encuentro, la fuente que ilumina, alimenta y da sentido a toda la realidad temporal que vive cada hombre y a su existencia, y asimismo, encuentra respuesta a todas sus interrogantes existenciales.

Es la Sagrada Escritura la que nos abre el siguiente horizonte de comprensión: que el misterio de cada hombre no puede entenderse de manera independiente al misterio de Dios. Por tanto, sólo hay dos cosas que importan en esta vida y que han dado origen a las interrogantes filosóficas y religiosas de todas las culturas del mundo a lo largo de toda la

---

[284] P. MARTI, *ob. cit.*, 59.

historia de la humanidad: "Dios y el hombre, (...) ¿nada más?. Nada absolutamente", refería San Agustín en *Soliloquios.*

CAPÍTULO III

ESPIRITUALIDAD DE LA INHABITACIÓN DIVINA Y LA COMUNIÓN SUSTANCIAL CON LA SANTÍSIMA TRINIDAD

1. LA *RELATIO* FUNDAMENTA EL *ESSE* EN LA DIVINIDAD

Hay una relacionalidad en la constitución humana ordenada a la realización de su ser que es imagen y semejanza de Dios Uno y Trino, cuya constitución íntima es un amor dinámico en donación libre[285]. Es importante entonces entrar a la intimidad de la esencia divina antes de hacer la interpretación -de la mano de San Agustín- de Juan 17, 22 sobre la unidad a la que el hombre está llamado, y así finalmente hacer el paralelo con la vocación originaria ya revisada en Génesis 1, 26 plenificada en Cristo, el Logos Encarnado. El teólogo Michael Schmaus define la sustancialidad de la persona humana en tres elementos: autopertenencia, responsabilidad de sí mismo y capacidad de proponerse fines propios, y por tanto, "a la esencia de la persona pertenece únicamente el ser que puede confirmar esta autoposesión en el saber y querer. Lo personal está en el acto de estar en sí mismo. Pero la persona no es este acto, sino la realidad que está en sí, se afirma y obra desde sí misma y para sí misma. Esta realidad se puede llamar sustancia"[286].

[285] Cf. L. LADARIA, *El hombre en la creación*, 141-142.
[286] M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, I, 333.

Schmaus habla también de la relacionalidad intrínseca, constitutiva y necesaria para que el hombre realice su ser personal:

> *"Cuanto más decididamente toma postura frente a sí mismo, cuanto más penetra en la propia intimidad, cuanto más intimamente vive conforme a ella. El estar-en-sí característico del ser personal comporta, según esto, un elemento dinámico. (...) No alcanza (...) su verdadera esencia permaneciendo en su estar-consigo, sino trascendiéndose contínuamente desde su interior y con las fuerzas del espíritu y del corazón hasta llegar al mundo para configurarlo con sus manos. Si el hombre quiere llegar a ser él mismo, no puede vivir acósmicamente. Sin embargo, tampoco le está permitido perderse en el mundo, si quiere llegar a sí mismo a través de la entrega. (...) La existencia humana es esencialmente coexistencia (Mitexistenz). Esto se expresa, por ejemplo, en la capacidad de hablar del hombre. Sólo en el diálogo, sea en voz alta o calladamente, sólo en el intercambio y en el encuentro se realiza con sentido la vida humana (...). El individuo sólo puede realizar su propia mismidad como miembro de la comunidad"*[287].

Y podríamos seguir argumentando que en lo más íntimo del ser humano está la relacionalidad. Ahora, si es hecho a imagen y semejanza de Dios, ¿cuál es el atributo esencial de Dios?. Cuando el Aquinate afirma la aseidad -*ipsum esse subsistens*- como último fundamento de las perfecciones divinas, lo hace interpretando Éxodo 3, 14 dentro del terreno ontológico y además apoyándose en San Agustín y en San Juan Damasceno. Este último afirmaba que "el más principal de todos los nombres que se aplican a Dios es El que es, pues es un nombre que lo abarca todo porque incluye al mismo ser como un mar de sustancia infinito e ilimitado"[288].

Santo Tomás argumenta que la esencia divina no está limitada a un modo de ser sino que contiene en sí, trascendiéndolos todos los modos de ser, porque Dios no tiene ser sino que Él es el ser, dado que existe en sí mismo, o desde sí mismo. No es un ser causado ni siquiera por sí mismo. Él debe existir por sí mismo, no por participación. Él debe ser acto puro[289]. San Agustín dice que "Dios es, sin duda, sustancia, y si el nombre es más

---

[287] M. SCHMAUS, *ob. cit.*, 333-336.
[288] SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 1, 9.
[289] Cf. SANTO TOMÁS, *STh I*, q. 3, a. 4, in c.

propio, esencia”[290], al comentar Éxodo 3, 14. Y esto es porque "todas las demás sustancias o esencias son susceptibles de accidentes y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza en su concurso”[291].

La persona, dada su realidad trascendente relacional, es sustancia y no mera naturaleza, como las demás creaturas. Sin embargo, si el hombre está sujeto a mutaciones por ser portador de accidentes, en cambio en Dios -señala San Agustín- no cabe hablar de accidentes, "y por ende sólo existe una sustancia o esencia inconmutable. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes era; y en consecuencia, sólo aquel que no cambia, ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser”[292].

Sin embargo, habrá que precisar que si el hombre antes de ser era ser-en-relación, en tanto que fue pensado en función a un "de" y "para", en tanto que la primera palabra divina eternamente pronunciada respecto al hombre fue relativa: "hagamos" (Cfr. Gn 1, 26), y si este Adám fue hecho a imagen y semejanza divina y la relacionalidad y complementareidad del *ish* con la *ishá* reflejan la vida intra comunitaria relacional divina, habrá que necesariamente concluir que Dios es *relatio* más allá que lo que estableció el Aquinate con su análisis teológico de Éxodo 3, 14 entroncado en la ontología de San Juan Damasceno y San Agustín. Es decir, que Dios "antes" de Ser es Ser-en-relación en tanto que nunca el Padre existe sin el Hijo y en tanto que el Hijo y el Padre nunca existen sin el Espíritu Santo. "No ha habido nunca en Dios un tiempo en el que no existiera el Logos (...). Por tanto, en el corazón de la vida divina está la comunión, el don absoluto”[293].

El Padre engendra, eternamente, sin inicio, al Hijo. Nunca existió el Padre sin el Hijo. La Trinidad (es decir, y vale subrayar, las Tres Personas Divinas) es eterna, por tanto, Dios es el Ser en tanto es relación. Porque para ser el Ser, es condición la relación. Si en Dios no hay relación, nunca es Dios, o mejor dicho, si Dios no es *relatio*, nunca es. Dios es amor, por definición (1 Jn 4, 8), y por tanto, el amor implica alteridad. Si no hay el otro dentro del seno de la divinidad, entonces, hubo un tiempo en que Dios no es amor sino egoísmo o vanidad, porque se amaba a sí mismo y no había

---

[290] SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, V, II.
[291] Ibid.
[292] Ibid.
[293] BENEDICTO XVI, VD 6.

esta orquesta armónica de donación recíproca y este dinamismo y despliegue intratrinitario[294].

El amor es dinámico, no es estático. Si fue ser antes que relación, entonces no fue amor y si fue primero no-amor y luego amor, entonces hay mutación y si hay mutación, hay accidentes y por tanto, Dios no es Dios sino creatura sujeta a las leyes de causa-efecto[295]. Por tanto, antes de ser, primero es relación[296].

Y si por una cuestión académica habría que dar un orden cronológico o fundamento de las perfecciones, habrá que decir que primero es *relatio* y luego *esse* y que la *relatio* debería ser el trascendental que sustenta y fundamenta todos los atributos divinos en tanto todo en la Trinidad es común[297]. Esto definitivamente estaría alterando esquemas metafísicos vigentes que subrayan al *esse* como fundamento de las demás categorías. Sin embargo, en la *praxis*, no hay una sola acción divina que se haga ni que se hizo sin el concurso de las otras dos Personas Divinas[298]. De ser así, no sólo negamos la unidad de Dios, sino que además, caeríamos en el axioma arriano de "hubo un tiempo en que no fue".

La filosofía aristotélica y el posterior desarrollo y reflexión escolástica de los trascendentales del ser habían relegado a la *relatio* a un accidente, cuando en verdad, la *relatio* es lo que permite entender el sentido de toda la creación y de la vida intratrinitaria. La creación "es" por la "relación". Incluso, en el orden cronológico dentro de la creación que participa en diferentes grados del Ser y que está sujeta a las leyes tiempo-

---

[294] Cf. R. CANTALAMESSA, *Eros y Ágape*, 27.

[295] Cf. SAN AGUSTÍN, *De. Trin.* V, V, 6.

[296] Santo Tomás explica que si la relación es algo en Dios, por tanto, la relación es la misma esencia, y en ese sentido, dado que Dios no tiene esencia, sino que es la misma esencia, se puede afirmar con el Aquinate que Dios es relación (Cf. STh I, q. 40, a. 1).

[297] El doctor angélico argumenta que en las tres Personas Divinas, la esencia les es común, y agrega, "permanece indivisa. (…) Así es como las relaciones o las propiedades constituyen las hypóstasis o las personas, esto es, en cuanto que son las mismas personas subsistentes" (STh I, q. 40, a. 2). Por tanto, Santo Tomás destaca que es la relación lo que consituye a la persona, y esto es lo que precisamente buscamos subrayar en esta tesis en aras de aportar a una "espiritualidad de relación", oscurecida quizás por una escolástica posterior que subrayó el *esse* antes que la *relatio*, que es "el espíritu en el que fue escrito" los primeros tres capítulos del Génesis. El hombre se comprendía a sí mismo en términos relacionales (Cf. R. DI VITO, *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*, 231).

[298] Cf. CEC 258.

espacio, en todas las cosas[299], estas son porque primero hubo relación. Sin relación, no hay seres.

"En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios" (Jn 1, 1). La traducción que nos ofrece la Biblia de Jerusalén no es tan exacta como la del biblista Luis Alonso Schökel, quien usa el término: "la Palabra se dirigía a Dios", que implica dinamismo, movimiento, dado que el verbo griego está en el tiempo imperfecto de continuidad. Por tanto, el ser del Verbo es por la relación, dada la orientación constitutiva eterna del Verbo al Padre que señala el texto joánico. El Verbo presentado desde un orientarse contínuamente y eternamente hacia el Padre.

El Logos es fuente de entrega que se prolonga y despliega en el misterio de la Encarnación. En su exégesis de este versículo del prólogo joánico, Benedicto XVI explica lo siguiente:

> *"Dios se nos da a conocer como misterio de amor infinito en el que el Padre expresa desde la eternidad su Palabra en el Espíritu Santo. Por eso, el Verbo que desde el principio está junto a Dios y es Dios, nos revela al mismo Dios en el diálogo de amor de las Personas Divinas y nos invita a participar en él. Así pues, creados a imagen y semejanza de Dios amor, sólo podemos comprendernos a nosotros mismo en la acogida del Verbo y en la docilidad a la obra del Espíritu Santo"*[300].

2. *RELATIO* EN LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Cuando el Logos "puso su morada entre nosotros" (Jn 1, 14), es la donación paterna del ser del Hijo en condición de carne, es decir, es la visibilización de la relación del Verbo eterno con el Padre desplegándose en comunión perfecta[301], dado que su ser de Hijo es entrega plena indefectible de estar orientado y avocado totalmente al Padre[302]. En sentido ontológico y no temporal, el Padre tiene la primacía en el seno de la Trinidad, por ser fuente y origen de la divinidad. El Verbo y el Espíritu

---

[299] Dios está en toda su creación por esencia, presencia y potencia (Cf. SANTO TOMÁS, STh I, q.8, 3).
[300] BENEDICTO XVI, VD 7.
[301] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* I, 8, 17 -18.
[302] Tanto así, que los escolásticos medievales se decantaron por una cristología que afirmaba la posesión de la visión beatífica del Verbo Encarnado (Cf. SANTO TOMÁS, STh III, q. 9, a. 3).

Santo sólo en relación con el Padre, es decir, el *esse* de las dos Personas Divinas "surgen" o "brotan" de la *relatio*, o dicho con más propiedad, el Hijo y el Espíritu Santo "son" por esa *relatio*.

Por tanto, lo paterno es lo más esencial del amor divino, y el Hijo irradia este amor paterno a la creación y el Espíritu Santo realiza esta difusión perfecta de amor que genera filiación en el Hijo y en la humanidad participando de la Segunda Persona Divina. La historia de la salvación se puede sintetizar en presencia divina providente que conduce a toda su creación a la filiación (Cfr. Ef 1, 10) y la creación está al servicio de este designio de amor paterno. Por tanto, la respuesta del fiel a la Revelación es la filiación.

La plenitud de la Revelación del Padre es engendrar al Hijo en los hijos por el Espíritu Santo vivificador por el Bautismo, porque el conocimiento de la Paternidad divina es por vía de regeneración sacramental y que mediante el Bautismo somos incorporados como hijos a la comunión divina. El hombre ha sido creado en la Palabra y vive en ella (Cfr. Col 1, 15-20). No se entiende a sí mismo si no se abre a este diálogo intratrinitario porque "en este diálogo con Dios nos comprendemos a nosotros mismos y encontramos respuesta a las cuestiones más profundas que anidan en nuestro corazón"[303].

Adam participa del Verbo que está en relación dialogal permanentemente vuelto al Padre (Cfr. Jn 1, 1). El hombre encuentra su fundamentación ontológica en esta orientación dialogal hacia el Padre por el Espíritu Santo, dador de vida divina. El hombre experimenta la salvación en la filiación, en ese "entrar" en la *relatio.* Por eso, primero "hagamos" y después fue creado en vistas a la Encarnación del Logos que recapitula todo a la *relatio* escatológica, en la perfecta comunión sin mezcla, sin separación sin confusión y sin cambio de lo divino y lo humano (fórmula cristológica calcedonense), dándose así la nueva creación.

> *"Todo lo que existe no es fruto del azar irracional sino que ha sido querido por Dios, está en esus planes, en cuyo centro está la invitación a participar en la vida divina en Cristo. La creación nace del Logos y lleva la marca imborrable de la Razón creadora que ordena y guía. (...) San Buenaventura (...) dice que "toda criatura es Palabra de Dios, en cuanto que proclama a Dios". La Constitución Dogmática Dei Verbum había sintetizado esto declarando que "Dios, creando y conservando el universo*

[303] BENEDICTO XVI, VD 22.

por su Palabra (ver Jn 1, 3), ofrece a los hombre en la creación un testimonio perenne de sí mismo" (DV 3). La realidad, por tanto, nace de la Palabra como creatura verbi y todo está llamado a servir a la Palabra. La creación es el lugar en el que se desarrolla la historia de amor entre Dios y su criatura. (...) Quien conoce la Palabra divina conoce también plenamente el sentido de cada criatura. En efecto, si todas las cosas "se mantiene en Aquel que es anterior a todo" (Col 1, 17), quien construye la propia vida sobre su palabra edifica verdaderamente de manera sólida y duradera. La Palabra de Dios nos impulsa a cambiar nuestro concepto de realismo: realista es quien reconoce en el Verbo de Dios el fundamento de todo"[304].

3. "UNA SOLA COSA"

Teniendo como premisa establecida que la relación es clave hermenéutica divina y por ende antropológica, pasaremos ahora al análisis propio de Jn 17, 22 que nos permitirá ahondar en el tipo de unidad a la que Dios Trinidad llama al Adam, hecho a imagen y semejaza (Cfr. Gn 1, 26), a participar (Cfr. DV 2). ¿Es una unidad accidental, como la que es propia de las relaciones humanas o podemos hablar de una unidad sustancial?. Con la finalidad de revisar el carácter y lo que implica la filiación divina, seguiremos en el análisis que hace el propio San Agustín.

Primero, en *De Trinitate* explicaba que Jesucristo no dice "para que yo y ellos seamos uno", en un sentido de unidad moral sino que el contexto propio de la oración del Hijo es la consustancialidad con el Padre, es decir, ¡en la misma naturaleza!. Y reafirma su lectura que el Verbo Encarnado "anhela también que los suyos sean una misma cosa"[305]. ¿Puede la naturaleza humana lograr una unidad sustancial con la naturaleza divina?, ¿hasta que punto?.

San Agustín explica que esta unidad es "en Él, porque en sí mismos no lo pueden ser, distanciados están entre sí mismos por diversidad de placeres (quereres), concupiscencias y lacras de pecado; y de ahí que su purificación es obra del Mediador, para que sean unidad en Él, no sólo en cuanto a la naturaleza humana, que un día será igualada a los ángeles, sino

[304] BENEDICTO XVI, VD 8-10.
[305] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. IV, X.

incluso por unión de voluntades, pues aspiran a la misma bienaventuranza, fusionados en unidad de espíritu por el fuego aglutinante de la caridad”[306].

Asimismo, el doctor de la gracia, agrega que el significado de las palabras: “Para que sean uno, como nosotros somos uno”, expresa que así como el Padre y el Hijo son uno en unidad de esencia y amor, así aquellos de quienes el Hijo es mediador, no sean uno en virtud de la identidad de naturaleza sino también en unidad de voluntades. Y explica en *De Trinitate* que el mismo Mediador lo enfatiza al decir: “yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad”[307].

La consecuencia del primer pecado fue que el hombre quedó sujeto y regido por la naturaleza y ya no por la voluntad. Con la redención de Cristo que eleva al hombre caído a la condición de filiación divina y participante de la vida de Dios, San Agustín aclara que la unidad que Cristo promete en la llamada oración sacerdotal es no sólo una unidad de voluntad con la de Dios sino de naturaleza. ¿Acaso el hombre pierde su condición creatural y se hace "una sola cosa" en el sentido de la fusión?

Por ejemplo, lo propio del hombre es que vive en una dimensión temporal, la cual es considerada por San Agustín como una dilatación del alma humana[308]. En ese ser una misma cosa, ¿el hombre dejará su condición de ser temporal? El tiempo es un accidente, porque "se suele llamar accidente a todo cuanto una cosa puede adquirir o perder por mutación”[309].

3.1. *Relatio sui generis* entre las tres Personas Divinas

“Dios es, sin duda, sustancia, y si el nombre es más propio, esencia”, con esto introduce el autor de *De Trinitate* el capítulo de las relaciones divinas. Argumenta entonces que si la sabiduría viene del verbo saber, y la ciencia del verbo *scire*, por tanto, esencia viene de ser. “Todas las demás sustancias o esencias son susceptibles de accidentes y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso”[310].

Entonces, el hombre tiene relaciones accidentales, porque es un ser objeto de mutaciones, que progresa y que es perfectible. Los accidentes

---

[306] Ibid.
[307] Ibid.
[308] Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* X.
[309] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* V, VI.
[310] Ibid, V, II, 3.

pueden ser inseparables como por ejemplo el color negro y la pluma del cuervo. Según el ejemplo expuesto por San Agustín en *De Trinitate*, si deja de ser negro, deja de ser esa pluma, y saldrá en el cuervo una pluma de otro color que le será inseparable.

En cambio, los accidentes separables son, por ejemplo, el color del cabello humano que tiene la posibilidad de encanecerse y no por eso deja de ser cabello. Sólo cambió el accidente cualidad de color. Y así, en todo lo que el hombre tiene, por ejemplo, su altura, su voz, e incluso, las relaciones que establece son sujetas a cambio. San Agustín pone estos ejemplos que ayudan a entender que se suele llamar accidente a todo cuanto una cosa puede adquirir o perder por mutación.

En cambio, el santo de Hipona señala que si Dios es el ser, "no cabe hablar de accidentes, y por ende sólo existe una sustancia o esencia inconmutable"[311]. Además, si Dios es relación, por tanto, sus relaciones interpersonales divinas no están sujetas a mutaciones, porque donde está el Hijo está siempre presente el Padre y el Espíritu Santo[312]. Los Padres le llamaban a esta unidad dinámica y de permanente relacionalidad y comunión plena: la *circumssessio*[313]. "En Él nada mudable se encuentra (...). Esencia en absoluto inmutable"[314].

> *"El Padre es Padre por tener un Hijo y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre. Estas relaciones no se predican de la sustancia, porque cada una de estas Personas Divinas no dice habitud de sí misma, sino a otra persona o también entre sí; más tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e incomutable. En consecuencia, aunque sean cosas divesas ser Padre y ser Hijo no es esencia distinta; porque estos*

---

[311] Ibid.

[312] "El Padre dice relación al Hijo y el Hijo dice relación al Padre, y esta relación no es accidente, porque uno siempre es Padre y el otro siempre es Hijo; y no como si dijéramos que desde que existe el Hijo no puede dejar de ser Hijo y el Padre no puede dejar de ser Padre, sino *a parte antea*, es decir, que el Hijo siempre es Hijo y nunca principió a ser Hijo. Porque si conociese principio o alguna vez dejase de ser Hijo, sería esta denominación accidental. Y si el Padre fuera Padre con relación a sí mismo y no con relación al Hijo, y el Hijo dijese habitud a sí mismo y no al Padre, la palabra Padre y el término Hijo serían sustanciales. (…) El ser Padre y el ser Hijo es en ellos eterno e inconmutable" (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* V, V, 6).

[313] Cf. Concilio de Florencia, *Bula Cantate Domino,* de 4 de febrero de 1441 (E. DENZINGER, El Magisterio de la Iglesia, 704).

[314] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* V, V, 3.

nombres se dicen no según la substancia, sino según relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable"[315].

Por tanto, las relaciones divinas no son entre sí ni accidentales ni sustanciales, dado que las tres Personas Divinas son una sola esencia porque ni el Padre, ni el Hijo ni el Espíritu Santo tienen esencias individuales separadas[316], no hay diferencia sustancial. Entonces, las relaciones entre las Personas en la Trinidad son *sui generis*. Dado que Adám está hecho a imagen de la Trinidad entera y no de una persona particular[317] y además, que "en el misterio del Verbo (orientado por el Espíritu Santo en diálogo permanente al Padre) se aclara el misterio del hombre" (GS 22), entonces, ¿Cómo se da la *relatio* o participación de vida divina anticipada en esta vida por la gracia santificante recibida en el sacramento del Bautismo? ¿Cómo o de qué tipo es la relación con ese Dios que tiene una relación dinámica intra trinitaria *sui generis*? ¿Cómo es que seres mudables que establecen relaciones accidentales pueden participar de relaciones sustanciales *sui generis*?

---

[315] Ibid.

[316] "No decimos tres esencias, tampoco decimos tres grandezas ni tres grandes. En las cosas que son grandes por participación de la grandeza, en las que una cosa es ser y otra ser grande (...); en estas cosas, el ser grande se diferencia de la grandeza, y la grandeza no se confunde con la casa grande. Pero la verdadera grandeza (...) es causa de toda grandeza. (...) Para Dios, el ser y el ser grande es una misma realidad. Por esta causa no decimos tres grandes, sino un solo magno. Dios es excelso no por excelsitud participada, sino con grandeza esencial, pues Él es la misma grandeza" (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* V, X, 11). "Jamás el espíritu del hombre se identifica el ser con la prudencia, con la fortaleza, con la justicia o con la templanza, pues puede el alma existir ayuna de estas virtudes. En cambio, para Dios ser y ser prudente, justo, sabio, fuerte, es la misma realidad" (Ibid., VI, IV, 6).

[317] Dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", y poco después se dice: "E hizo Dios al hombre a imagen de Dios. Nuestra, en número plural; expresión inexacta de haber sido el hombre plasmado a imagen de una sola persona, ora sea el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo. Mas como fue hecha a imagen de la Trinidad, por eso se dice a nuestra imagen. *Item*, para que no se crea que hay tres dioses en la Trinidad, siendo la Trinidad un solo Dios, se añade: "E hizo Dios al hombre a imagen de Dios; como si dijera: "a su imagen". (...) En efecto, si el Padre creó al hombre a imagen del Hijo y el Hijo no es imagen del Padre, sino del Hijo, síguese que el Hijo no es semejante al Padre. (...) Además, si el Padre creó al hombre, no a su imagen, sino a imagen del Hijo, ¿por qué se dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" y no se dice a tu imagen, si no es porque la imagen de la Trinidad quedaba en el hombre esculpida para que de este modo fuera el hombre imagen de un solo Dios verdadero, pues la Trinidad es un solo Dios verdadero?" (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XII, VI, 7).

3.2. Consecuencias de la *relatio sui generis* para la antropología según San Agustín

Ya en este plano, las Sagradas Escrituras revelan el tipo de relación que establece Dios con el justo. Por ejemplo, San Agustín cita la frase del Salmista: "sé para nosotros un refugio". En efecto, según explica el doctor de la gracia, la palabra "refugio" aplicada a Dios tiene un sentido relativo porque en la esencia divina no existe un antes y un después de este hombre que se acerca a Dios como su refugio. A Dios no le suma ni le resta nada en su *esse* el acercamiento del justo. En cambio, sí se da cierta mutación en este hombre dado que antes, "éramos más viles antes de refugiarnos en Èl y con su ayuda nos hacemos mejores; en Dios, empero, no hay cambio. Principió a ser nuestro Padre cuando por su gracia fuimos regenerados, pues entonces se nos confirió el poder de ser hijos de Dios. Nuestra naturaleza se muda perfeccionándose por la adopción de hijos; al mismo tiempo, Él principia a ser nuestro Padre, pero sin mutación en su esencia"[318], porque Él es Padre desde la eternidad que revela su *esse relatio* de paternidad en el engendrar eterno de su Hijo por acción permanente del Espíritu Santo. Sin el hombre creado, Dios es Padre. No es más Padre por habernos creados.

Entonces, Dios "condesciende" a la naturaleza mudable humana llamada a perfeccionarse, y por tanto, en un primer momento, que vendría a ser como la etapa "purgativa", la relación con Dios es accidental, pero no en Dios, sino en nosotros. Dado que como bautizados estamos llamados a vivir la plenitud de la inhabitación divina, de este Dios con nosotros que irrumpe en nuestro tiempo y espacio, y que busca encarnarse en nuestra cotidianidad para elevarla y deificarla y así ser los interlocutores en Cristo sacerdote de la creación con Dios Padre que da la nueva vida en el Espíritu, por tanto, ¿habrá en esta vida terrena y luego de esta vida, un momento en que nuestra relación con Dios deje de ser accidental y tengamos una participación plena de la relación *sui generis* divina?. ¿Hasta que punto nos configuramos a Cristo (Cfr. Flp 2, 5) en su relación con el Padre, hasta qué punto participamos de las relaciones sustanciales intra trinitárias?

San Agustín responde que si bien es cierto que el Señor es espíritu y espíritu es también el alma humana, sin embargo, cuando se adhiere a Dios[319], es un espíritu. Argumenta esto al analizar la explicación de San

---

[318] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. V, XVI, 17.
[319] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin*. VI, IV, 6.

Pablo sobre su ministerio y el de Apolo. En su carta a los Corintios, el Apóstol dice: "el que planta y el que riega son uno". Al respecto, San Agustín señala que "cuando se dice que son uno, sin especificar en qué son uno, y varios se dice que son uno, significa que son una naturaleza o esencia sin diversidad de sentirse ni opiniones. Pero al concretar de qué unidad se trata, ya se pueden adunar diversas sustancias integrantes un todo"[320].

Y agrega a su explicación otra cita de San Pablo (1 Cor 6, 16): "*el que se ayunta a una hetera es un cuerpo con ella"*[321], y señala San Agustín que el Apóstol no dice: "son uno" o "es uno", sino que añade, "un cuerpo". Valga el apunte hecho por el Obispo de Hipona, dado que esta unidad es un compuesto de dos sexos: macho y hembra. Por tanto, analógicamente puede tomarse la expresión "un espíritu". Entonces, San Agustín con esto tiene bien claro que el espíritu del hombre y el espíritu de Dios son de naturaleza muy diversa y que al unirse forman un espíritu integrado por distintas realidades, "de suerte que el espíritu de Dios sin el espíritu humano es perfecto en sí y feliz, pero el espíritu del hombre es únicamente feliz en Dios"[322].

Estas son las "luces" que trae analizar un texto sagrado en unidad con toda la Escritura y *en el mismo espíritu en el que fue escrito*[323], tal como señala DV 12, además acorde con la naturaleza del mismo que descansa en el *placuit Deo* y que responde a la lógica revelatoria paterna de autocomunicación por medio de la creación, la Sagrada Escritura y de modo eminente la Encarnación y la Sagrada Escritura[324]. Este fue el método de estudio bíblico de San Agustín, quien hizo una lectura discipular confesional[325].

---

[320] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. VI, III, 4.
[321] Ibid.
[322] Ibid.
[323] Comentando la DV, Benedicto XVI parafrasea a San Juan Crisóstomo: "que la Escritura necesita de la revelación del Espíritu, para que descubriendo el verdadero sentido de las cosas que allí se encuentran encerradas, obtengamos un provecho abundante" (VD 16).
[324] "Es útil recordar la analogía desarrollada por los Padres de la Iglesia entre el Verbo de Dios que se hace "carne" y la Palabra que se hace "libro"" (BENEDICTO XVI, *VD* 18).
[325] *Confesiones* describe a San Agustín como un incansable buscador de la verdad. Si bien es cierto que aquella angustia existencial que califica como "batalla de dentro del alma, conflicto y desgarramiento íntimo" (Cf. *Conf.* VIII, 10, 22) la que lo hacía perseverar en una búsqueda académica dentro de las corrientes filosóficas y

Ahora, podemos escrutar con San Agustín el sentido de Jn 17, 22. En el *De Trinitate,* precisa que el texto inspirado señala "para que sean una cosa como nosotros somos uno", pero no dice "para que nosotros y ellos seamos unos". Porque la unidad del Padre y el Hijo es esencial y sólo Dios es excelso y sabio, dirá el autor de *Confesiones*.

Por tanto, Adam está llamado a una unidad sublime, a participar en la naturaleza divina pero manteniendo su propia esencia, por tanto, deificada[326], llegando así a su plenitud[327] en Cristo[328], elevada[329] y redimida[330], pero en su naturaleza humana. Quizás, pueda ayudarnos un poco los principios cristológicos de Calcedonia: naturaleza divina y humana, sin confusión, sin cambio, sin mezcla y sin separación. Estos conceptos aún no los manejaba San Agustín en su época. Unión sustancial pero no *sui generis*[331].

La unidad que anhelaba Jesucristo para Adam es respetando y condescendiendo a nuestra naturaleza humana, es decir, que sigue una lógica encarnatoria: no es una unidad que anula nuestra naturaleza, no es

---

posteriormente a su conversión, en el análisis de las Sagradas Escrituras, sin embargo, fue la experiencia de la misericordia la que lo llevo a la entrega total de su ser a Dios. Por tanto, no hablamos de un saber nuevo, sino de una experiencia vital de discípulo con el Resucitado, algo que el doctor de la gracia describe como nuevo gozo, "presencia íntima con Dios, dulce y deliciosa gracia" (Cf. *Ps.* 57, 4; 71, 17*; civ. Dei* 13, 5).
En su reflexión sobre los alcances de Benedicto XVI en *Verbum Domini,* el biblista Nilton Zárate hace eco de "la necesidad de una implicancia vital del exégeta en la experiencia hermenéutica de la Escritura. Este enfoque recibe una particular densidad de la consideración cristológica que el Papa propone como molde una auténtica hermenéutica bíblica. Si la Escritura es testimonio de Cristo y su lectura es experiencia discipular, no puede ser entendida sino a partir de una profunda e intensa implicancia vital del exégeta en el seguimiento de la persona del Salvador que le interpela y le llama a la conversión. "Un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual sino también vital, que reclama una total implicación en la vida eclesial, en cuanto vida según el espíritu" (VD 8)" (N. ZÁRATE, *art. cit.,* 182).

[326] "… se hagan por gracia hijos de Dios y moren en Dios…" (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIII, IX, 12).

[327] "Nosotros sólo seremos felices en Él, con Él, y por Él" (SAN AGUSTÍN, *De Trin. VI, V, 7).* "Si todos los hombres desean ser felices y es su deseo sincero, han de querer, sin duda, ser inmortales" (Ibid., XIII, VIII, 11).

[328] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIV, XIX.

[329] "El espíritu de la criatura se hace mejor cuando se allega a su Hacedor, y, por consiguiente, mayor, pues mejora. *El que se adhiere al Señor es un espíritu* (1 Cor 6, 17). Pero no por eso se hace mayor el Señor, aunque sí aquel que se adhiere al Señor" (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VI, VIII).

[330] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIII, X y *De Trin* XIII, XVI-XVII.

[331] Cf. S. KATZ «Persona» en A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín,* 1057).

una fusión: es una unión perfecta y plena. "Y se nos preceptúa imitar esta unidad, ayudados por la gracia (...). Nosotros empero, sólo seremos felices en Él, con Él y por Él. Por su gracia somos unidad entre nosotros y un solo espíritu con Él"[332].

Ahora, dado que hemos indicado de la mano de San Agustín el tipo de unión entre Dios Trinidad y Adam, vamos a profundizar en el efecto que trae para el alma humana esta unidad para luego analizar las características que debería tener todo fiel bautizado en su vida terrenal que es consciente y vive plenamente la inhabitación divina. San Agustín comienza diciendo que los cuerpos aumentan por adición, y cuando se da la unión entre varón y mujer, esta "una sola carne" es mayor definitivamente que los cuerpos separados del varón y de la mujer. En la realidad superior, ocurre que cuando el ser inferior se adhiere a un ser de naturaleza superior, ocurre que el inferior se hace mayor de lo que era antes. "El espíritu de la criatura se hace mejor cuando se allega a su Hacedor y por consiguiente, mayor; pues mejora. El que se adhiere al Señor es un espíritu"[333], y aclara que no por eso se hace mayor el Señor, aunque sí aquel que se adhiere al Señor.

3.3. San Agustín subraya el "como" en Jn 17, 22

Acá está expuesto otro argumento para no equiparar la unidad Trinitaria ("El Padre y yo somos una misma cosa") con la unidad de Dios Trino con Adam. En primer lugar, que la misma cita inspirada usa el comparativo "como", por tanto, no es igual, sino parecido[334]. Y en segundo lugar, porque si en la relación de adhesión de la criatura con el Creador, esta se hace mejor o mayor por su naturaleza accidental y perfectible y mudable, en cambio, como Dios es la perfección, por tanto, cuando el Hijo se adhiere al Padre, o el Espíritu Santo se une al Padre y al Hijo, Dios no se hace mayor que cada una de las Personas Divinas, pues su perfección no se

---

[332] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. VI, V, 7.
[333] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. VI, VIII.
[334] "El alma no es de la misma naturaleza que Dios. Así creyeron algunos que de esta palabra "soplo" deducían que el alma era algo de la sustancia de Dios; afirmaron esto porque cuando el hombre sopla, arroja algo suyo en su soplo. Es doctrina opuesta a la fe católica. La sustancia de Dios es la misma Trinidad que es absolutamente inmutable. Pero ¿quién no sabe que la naturaleza del alma puede cambiarse en peor o en mejor?. El alma proviene de Dios como cosa creada por Él, no como naturaleza de Él" (SAN AGUSTÍN, *GLE* VI, L. 7, c. 2).

acrecienta[335]. Y explica además San Agustín que "perfecto es el Padre, perfecto el Hijo y perfecto el Espíritu Santo; perfecto Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En conclusión, Dios es Trinidad, no triple"[336].

"El Padre y yo somos uno", al respecto, San Agustín explica que "uno" en la esencia y "somos" según la relación. Esto es algo imposible en la realidad humana. Por más intensa, profunda y sólida que sea la relación con Dios o con un semejante, siempre habrá un espacio individual, separado, íntimo que sólo le pertenece a la criatura y le permite en libertad cambiar esa relación incrementándola o separándose de ella. En cambio, en Dios no puede haber separación del Padre y del Hijo, ni tampoco incrementa su *esse* por mayor relación porque Dios no es perfectible, sino que es el *esse* que participa en grados de perfección por medio de la *relatio* a toda su creación. La mudabilidad es propia e inherente del *esse* de toda criatura.

4. LA VIDA DE LA GRACIA

El Logos se hace carne para habitar en medio de nosotros: el Dios con nosotros[337]. Si esto lo relacionamos con la interpretación revisada de San Agustín de Gn 1, 26 donde concluímos que somos imagen de la Trinidad, "pues no se dice a mi imagen ni a la tuya"[338]. Cuando San Juan Pablo II explica el prólogo joánico, en la expresión inspirada: "a cuantos lo recibieron, dioles poder de venir a ser hijos de Dios", subraya que esta es la verdad central de toda la soteriología cristiana porque "Dios se hizo hombre a fin de que el hombre pudiese participar realmente de la vida de Dios, más áun, pudiese llegar a ser él mismo, en cierto sentido, Dios"[339], y esto lo afirma tomando como referencia a San Ireneo que decía: "por su inmenso

---

[335] Cf. Ibid.
[336] Ibid.
[337] "Hay en la Encarnación de Cristo otros muchos bienes en extremo odiosos a los espíritus soberbios, cuya contemplación y recuerdo es muy saludable. Es uno de ellos hacer comprender al hombre el puesto que ocupa entre los seres que Dios crió, pues pues pudo la naturaleza humana ser tan íntimamente unida a Dios" (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIII, XVII, 22).
[338] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIV, XIX, 25.
[339] JUAN PABLO II, Catequesis del 2 de setiembre de 1987.

amor Él se ha hecho lo que nosotros somos, para darnos la posibilidad de ser lo que Él es”[340].

Este proceso de renovar la imagen de Dios Trinidad en el alma se dará por la transferencia día a día de "sus amores de lo temporal a lo eterno, de las cosas visibles a las invisibles, de las carnales a las espirituales, y pone todo su empeño y diligencia en frenar y debilitar la pasión en aquellas y en unirse con estas por caridad. Y lo conseguirá en la medida de la ayuda divina. Es sentencia de Dios: sin mí nada podéis hacer”[341].

Y Dios se manifiesta con toda su gloria en el hombre interior, "donde reside la razón y la inteligencia por las que domina a todos los animales y fieras[342]". Dado que esta imagen de Dios reside en el hombre interior[343], en la misma intimidad del ser, San Agustín entendía por tanto que Dios es como la esfera vital del hombre: "Tú, Señor, que moras dentro de mi intimidad, tú me has grabado dentro del corazón tu ley con tu Espíritu como con tu dedo, para que yo no la temiese como siervo desamorado sino como hijo la amase con temor casto y la temiese con amor casto”[344].

Respecto a la experiência íntima de la inhabitación divina que debería ser la práxis cotidiana de los fieles, pero que paradójicamente es tan desconocida, el sacerdote Andrés Hamón hace la siguiente reflexión:

> *"Un alma, dice la Escritura, es para Dios como un suspiro de su corazón, una respiración de su propia vida ("inspiravit in faciem eius spiriculum vitae" (Gn 2, 7). Es su imagen; porque, creándola, le imprimió la figura de su sustancia y le marcó con su sello. Es el fin de todas sus obras en el tiempo; porque para ella lo ha hecho todo en la tierra y en los cielos. Ella es, en sus designios, la compañera de su eternidad; porque quiere vivir eternamente con ella, tener con ella sus inmortales delicias, derramar en ella su inmensa gloria; y anhela tanto su compañía, que, habiendo un día el alma llegado a separarse de Él por el pecado y venderse al demonio, no titubeó en enviar a la tierra a su Hijo eterno para rescatarla, no con las riquezas del cielo y los tesoros de la tierra, rescate insuficiente a sus ojos para un ser tan precioso, sino con la sangre misma de este Hijo adorable, vertida hasta la última gota. Del alma así rescatada, hizo la mansión de*

[340] SAN IRENEO, *Adversus haereses,* V.
[341] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIV, XVII, 23.
[342] SAN AGUSTÍN, *De Gen.* XV, L. 1, c. 17, 28.
[343] “Es necesario buscarla (a la Trinidad) en el alma racional e intelectiva del hombre, imagen del Creador, injertada en su inmortalidad inmortalmente (SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XIV, IV, 6).
[344] SAN AGUSTÍN, *Ena in Ps*. 118, *Serm.* 22, 6.

sus delicias, el miembro del cuerpo místico de su Hijo, el templo del Espíritu Santo. Después, previendo que, a pesar de tanta abnegación, esta alma le sería todavía infiel, encargó a su Hijo que permaneciese sobre la tierra hasta el fin de los siglos"[345].

San Agustín usa el siguiente ejemplo analógico para referir a la imagen de Dios. Toma como referencia el pasaje evangélico donde Jesús levanta una moneda que tenía la imagen del César y argumenta: "Si el César no quiere que se deteriore la imagen que mandó a imprimir, tampoco Dios quiere perder lo que hizo. El César no fabricó el denario; eso lo hacen los acuñadores. La moneda de Cristo es el hombre; ella ostenta la imagen de Cristo, el nombre de Cristo, la gracia de Cristo y su librea"[346].

Para San Agustín, el mayor bien de la naturaleza humana es su capacidad divina y el fundamento de esta capacidad es su condición de imagen de Dios. La vida en Cristo consiste en el ejercicio de las tres facultades del alma en constante aprehensión, intelección y unión con Dios Padre por el impulso vivificante del Espíritu Santo. Dios Trinidad es gratuito y esencialmente comunicativo y fontal de modo interno (lo que constituye el misterio trinitario) y de modo externo: la creación y santificación, siendo el hombre plenitud del despliegue y obrar divino.

En su apologética contra las corrientes maniqueas, el doctor de la gracia hizo una alegoría interesante entre el relato de la creación y la nueva creación de Cristo en el hombre redimido, como si la creación fuese una prefiguración de una creación real y plena a darse en el hombre: imagen de Dios. San Agustín señala que la creación de la luz en el primer día, sólo es sombra de la creación de la luz de la fe, y que el segundo día, se establece el firmamento de la doctrina por la cual el hombre espiritual puede dividir lo carnal de lo espiritual. El tercer día es aquel en el que la mente humana está capacitada para producir buenas obras y por tanto, se aparta de las tempestades de la carne y del pecado. Ya para el cuarto día, el hombre inhabitado por Dios puede discernir la inconmutable verdad, "la que como sol brilla en el alma y contempla de qué modo el alma se hace partipante de aquella misma verdad y cómo, del modo que la luna ilumina a la noche, comunica al cuerpo orden y hermosura"[347].

---

[345] A. HAMÓN, *Meditaciones para el uso del clero y de los fieles para todos los días del año*, Tomo IV, 332.
[346] SAN AGUSTÍN, *S* 90, 10, V, X.
[347] SAN AGUSTÍN, *Del Gén.*, I, XXV, 43.

Agrega entonces que "con el conocimiento de estas cosas, que ofrece fuerza más poderosa, comienza a obrar el hombre en el día quinto en los negocios turbulentos del mundo, como en aguas del mar, en beneficio de la fraterna, y produce de las acciones corporales que a este mismo mar pertenecen, es decir, a esta vida, reptiles de almas vivientes, esto es, obras que aprovechen a las almas vivas; y grandes cetáceos, a saber, poderosísimas obras contra las que el oleaje del mundo se estrelle y doblegue; y aves del cielo, es decir, voces mensajeras de las cosas celestiales. En el sexto día se le dice al hombre que engendre alma viva de la tierra, es decir, de la misma estabilidad de su pensamiento donde engendra los frutos espirituales, esto es, los santos pensamientos; asimismo se le dice que gobierne todos los movimientos de su alma (...), alma que sirva a la razón y a la justicia, no a la inconsideración y al pecado"[348].

Cuando lee la creación del hombre dentro de esta clave interpretativa, Agustín dice que el ser "imagen y semejanza" implica que inteligencia y acción, con cuya unión analógica a la de varón y mujer, llenará la tierra de frutos espirituales, es decir, someterá su carne. Por tanto, la creación orientada a la perfección del hombre, el lenguaje del Creador imprime en todo su actuar el deseo de este hombre en Cristo, pleno en la inhabitación divina y por tanto, con la esperanza de entrar en el descanso eterno del séptimo día[349].

Adam poseía la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo con los cuales participaba intrínseca y formalmente de la vida divina[350]. Gozaba de un equilibrio interno y perfecto. El estado armónico original consistía en que "todos los movimientos y afecciones del alma que tenemos semejantes a estos animales los tengamos sometidos y los dominemos por la templanza y la modéstia"[351], es decir, el estado de integridad, aquel don "preternatural"[352] que disfrutaba el hombre pre-lapsario que no conocía la concupiscencia.

---

[348] Ibid.

[349] Cf. Ibid.

[350] "El primer hombre fue no solamente creado bueno, sino también constituido en la amistad con su Creador y en armonía consigo mismo y con la creación en torno a él, amistad y armonía tales que no serán superadas más que por la gloria de la nueva creación en Cristo" (CEC 374).

[351] SAN AGUSTÍN, *Del Gén.*, XX, 31.

[352] "Adán y Eva fueron constituídos en un estado "de santidad y justicia original" (Cc. de Trento: DS 1511). Esta gracia de la santidad original era una "participación de la vida divina" (LG 2). Por la irradiación de esta gracia, todas las dimensiones de la vida del hombre estaban fortalecidas" (CEC 374-375).

En efecto, en la correcta exégesis de este relato de los orígenes advertimos que la intención de los autores sagrados es que lo que distingue al hombre y lo hace imagen y semejanza de Dios es su dominio sobre los animales[353]. Algo que el doctor de la gracia advierte en su lectura y comprensión de los dos términos analizados en el capítulo anterior (*tselem* y *demut*) que lo refiere como un ser privilegiado por su dimensión espiritual, y por tanto, capacidad de Dios (algo exclusivo de Adam).

Cabe añadir además que San Agustín sostiene que la posición erguida del hombre es por su destino deificante, a diferencia de las bestias cuyos cuerpos son curvados hacia la tierra: "sabia advertencia de nuestro supremo Hacedor, para que en nuestra parte más noble, esto es, en el alma, no nos asemejemos a las bestias"[354], por tanto, añadirá que buscar reposo en los bienes que anhelan las demás criaturas y no en Dios es "prostituir el espíritu". En efecto, como sentenciará el Aquinate, "sólo Dios sacia"[355].

Y esto es porque los seres humanos son hechos a imagen de Dios en lo que respecta a sus mentes racionales, no en cuanto su corporeidad. Para San Agustín, la imagen de Dios está sólo en la parte de la mente que se adhiere a la contemplación de las razones eternas[356] porque Dios habita en la memoria[357].

5. *REGIO DISSIMILLITUDINIS* EN LA TEOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN

El drama del pecado original traerá como consecuencia la inversión del orden interior del hombre. Si en el paraíso terrenal, el hombre reflejaba de un modo admirable al Creador en la perfecta armonía reinante entre fe y razón, porque en Adam "el alma estaba sujeta a Dios, guardando los preceptos divinos, y también la carne estaba sometida en todo al alma y a la

[353] "El hombre del Paraíso disfrutaba de él de un modo eminente, de ahí que la imagen antigua de animales lisonjeando a Adán mientras jugaban delante de él tal vez no sea exclusivamente simbólica. También en la actualidad hay más animales de los que podamos imaginar dispuestos a adorar al hombre si este les diera una oportunidad razonable. No en balde fue creado el hombre para ser sacerdote -y en cierto sentido el Cristo- de los animales, el mediador a través del cual aprehenden el esplendor divino proporcionado a su naturaleza irracional" (C.S. LEWIS, *El problema del dolor*, 82).
[354] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. XII, I, 1.
[355] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Symb. 1*.
[356] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin*. XIV, XVI, 22/ XV, VII, 11.
[357] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, De *decem praeceptis*, Prooem.

razón", la realidad del primer pecado lo hace perder el estado de gracia porque ahora vive en la *regio dissimillitudinis*, en donde sus facultades quedan heridas por estar sometidas a los apetitos concupiscibles, caducos, aparentes y efímeros.

Explicando la doctrina de San Agustín, el doctor angélico subraya que la carne "también empezó a ser desobediente de la razón[358]", y por eso, se habla de un desorden interior. Precisamente, la humanidad se asentía en una relacionalidad dialogante y racional que expresaba la espiritualidad e interioridad que sólo era capaz el hombre por su mente[359] y lo hacía superior a los animales. La realidad del pecado deshumaniza[360] y casi "bestializa" al hombre al perder la caridad como centro de todo su actuar y ahora será el instinto animal de la posesión y dominio que cosifica y despersonaliza al Otro y a los otros (Cfr. Gn 3, 16). La relación con Dios será regida por el temor y la religiosidad será un comercio instrumental, mas no un espacio de intimidad y conocimiento para el hombre.

San Agustín da cuenta del hombre que perdió la semejanza porque su cuerpo y sus apetitos ya "no están regulados (por el alma, ergo, lo superior[361], y por tanto) estallan y se convierten en abominables costumbres y nos arrastran por diversos y perniciosos deleites y nos hacen semejantes a las bestias[362]". Esta explicación del Obispo de Hipona está en perfecta correlación con el sentido auténtico y propio de los autores sagrados, que sugieren esta imagen y semejanza en el sometimiento de la creación del hombre, al remarcar inmediatamente de la deliberación divina sobre la creación del hombre, su función sobre todo lo creado[363], además que el contexto sapiencial genesíaco estaba marcado por la idea que vemos en el Salmo 8, 6-9: "Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronándole de gloria y esplendor. Lo hiciste señor de las obras de tus manos; todo lo sometiste bajo sus pies...".

San Agustín entiende que esta *regio dissimillitudinis* consiste que el hombre al dialogar y emparentar con la criatura que repta sobre su vientre y

---

[358] Ibid.
[359] Cf. SAN AGUSTÍN, *Conf.* X, XXV, 36
[360] "El hombre que quería ser el único creador de sí mismo y subir a la grupa de la creación con una evolución mejor; por él pensada, acaba en la autonegación y en la autodestrucción" (J. RATZINGER, *Mirar*, 78).
[361] Cf. SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, XIII, 24.
[362] SAN AGUSTÍN, *Del Gén.* X, 31.
[363] "A imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó (...) tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve en la tierra" (Gn 1, 27, 28).

bajo vientre trajo como resultado que lo más inferior de su naturaleza lo gobernase. Tomando como referencia la doctrina del doctor de la gracia, C.S. Lewis, el literato de principios del siglo XX, explica el drama que implica este desorden interior y tomando en cuenta la teoría de la evolución desconocida para la ciencia de la época de San Agustín,

Vamos a revisar rápidamente su explicación en detalle con el propósito de poder clarificar la vocación del hombre en la línea que propone San Agustín de su lectura de Gn 1, 26 que ha sido acogido por el Magisterio y que fue posteriormente oscurecida por la reflexión posterior que preponderó el *esse* por encima de la *relatio*. Lewis narra -utilizando los conceptos y conocimientos modernos- cómo era Adam pre-lapsario desde su posible origen:

> *"En el momento oportuno, Dios hizo descender al organismo, a su psicología y fisiología, un nuevo tiepo de conciencia capaz de decir "yo" y "a mí", de verse a sí mismo como objeto, de conocer a Dios, de hacer juicios sobre la verdad, la bondad y la belleza. Por lo demás, esa singular instalación sobre el tiempo le permitía ser consciente del transcurrir temporal. La nueva consciencia, que no se limitaba, como la nuestra a seleccionar los movimientos surgidos en una parte del organismo -en el cerebro- gobernaba e iluminaba el organismo entero, inundando de luz cada una de sus partes. En ese estado el hombre era consciencia. El moderno yogui pretende, con razón o sin ella, tener controladas las funciones que, a nuestro juicio, forman parte prácticamente del mundo exterior como la digestión y la circulación. El primer hombre disponía específicamente de un poder así. Los procesos orgánicos obedecían a la ley de la voluntad, no de la naturaleza. Los órganos elevaban los apetitos a la sede del juicio, situado en la voluntad, no porque aquellos tuvieran que hacerlo, sino porque este lo había elegido. El sueño no era para aquel hombre un sopor que se apoderaba de él, sino reposo consciente y voluntario. Permanecía despierto para gozar del placer y el deber del sueño. Como el proceso de decadencia y regeneración de sus tejidos, era también consciente y sumiso, acaso no sea muy fantástico suponer que la duración de la vida quedaba sujeta a su voluntad. Con un dominio completo sobre sí mismo, el ser humano mandaba sobre las criaturas inferiores con las que mantenía contacto"*[364].

[364] C. S. Lewis, *ob. cit.*, 81.

A pesar que los avances científicos de hoy permiten conjeturar con estas informaciones en el marco del dato revelado, no estaba lejos San Agustín de esta hipótesis cuando describe a Adam pre-lapsario como aquel en quien "había concorde vigilancia del alma y del cuerpo y una observación exacta del divino precepto sin fatiga. No existía cansancio que molestase al ocio ni sueño que oprimiese contra la voluntad"[365]. Por tanto, antes de la primera caída, "Dios ocupaba (sin el menor esfuerzo doloroso por parte del hombre) el primer lugar en su amor y sus pensamiento. En perfecto movimiento cíclico, el ser, el poder y el gozo descendían de Dios al hombre en forma de dones y volvían del hombre a Dios como amor obediente y adoración extática"[366].

Por tanto, el hombre en plena y constante adoración, diálogo confiado, recuerdo incesante a su Creador, en una palabra, el "hombre en relación", o "la relación era hombre". Y ahora, que Adam ha sido redimido y elevado a la condición de Hijo, por tanto, llamado a configurarse al Verbo Encarnado que eternamente está orientado al Padre, tal como lo presenta el prólogo joánico, esta *relatio* está llamada a no sólo constituir, sino potenciar el *esse*, de tal modo, que nuevamente concluímos que antes que *esse*, el hombre es ser-en-relación.

Tomando como punto de partida las reflexiones de San Agustín, ahora Lewis pasa a detallar los efectos del pecado en nuestra naturaleza humana:

> *"El pecado, no obstante, fue realmente atroz porque el "yo" que el hombre del Paraíso debía entregar a Dios no tenía naturalmente oposición alguna para someterse a Él. Sus data, valga la expresión, era un organismo psicofísico enteramente sujeto a la voluntad y una voluntad naturalmente dispuesta, no forzada, para entregarse a Dios. La entrega de sí anterior a la caída no entrañaba esfuerzo alguno. Tan sólo exigía una dulce victoria sobre un mínimo apego al propio "yo", el cual se deleitaba en ser vencido. Podemos ver aún hoy una débil analogía en el arrobamiento de la entrega mutua de los amantes. El hombre del Paraíso no se sentía tentado -en el sentido actual del término tentación- de elegir el "yo", ni tenía pasiones o inclinaciones que le empujaran en esa dirección. (...) El espíritu humano había controlado el organismo (...). Al separarse hasta donde pudo de la fuente de su ser, se alejó también de la fuente de poder (...). A partir de ese momento, comenzó a gobernarlo de*

[365] SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, XVL, 26.
[366] C. S. LEWIS, *ob. cit.* 83.

un modo más externo, no por las leyes del espíritu sino por las de la naturaleza. De ese modo, los órganos no gobernados ya por la voluntad del hombre, quedaron sometidos al gobierno de las leyes bioquímicas generales y sufrieron las consecuencias de la interacción de unas con otras, como el dolor, la sensibilidad y la muerte. En la mente del hombre empezaron a aparecer deseos no elegidos por su razón, sino causados por los hechos bioquímicos y ambientales"[367].

Este desequilibrio interior de cada hombre, San Agustín lo define como concupiscencia, es decir, la rebeldía del apetito contra la razón. En *De diversis quaestionibus*, argumenta que desde que nuestra naturaleza pecó en el paraíso, la divina providencia nos forma no según el tipo celestial del hombre, sino según el tipo terrenal. En otras palabras, el creador de la expresión "pecado original", señala que nuestro ser no se orienta según el espíritu, sino según la carne, lo que denomina como generación mortal: "todos hemos sido hechos una masa de barro, que significa masa de pecado"[368].

5.1. Pecado y libertad

En el enfoque antropológico de San Agustín, el hombre es imagen de Dios porque tiene en su alma las facultades de la inteligencia, memoria y voluntad, y es semejante porque participa de la vida divina, y antes del pecado, Adam tenía libre albedrío que era la capacidad que le permitía la elección por el Bien que le daba la plenitud, esta última la perdió por el abuso o mal uso de su libertad cuando Adam desconoce su condición creatural y por tanto, su libertad creatural y siempre en dependencia y relativa al Creador[369]. Esto lo explica Juan Pablo II en la Encíclica *Veritatis Splendor (VS)*. Revisaremos brevemente su análisis sobre el efecto del pecado en la libertad del hombre, dado que el Papa explicó la antropología moral en el primer capítulo de *VS* fundamentándose en el pensamiento de San Agustín, quien es citado seis veces: cita 24 (*De Sermone Domini in Monte, I, 1, 1*), 27 (*In Iohannis Evangelium Tractatus 41, 10*), 28 (Ibid., 21, 8), 29 (Ibid., 82, 3), 30 (*De spiritu et littera, 19, 34*), 31 (*Conf. X, 29, 40*) y la cita 32 (*De spiritu et littera, 21, 36; 26, 46*).

---

[367] Ibid.
[368] SAN AGUSTÍN, *De Div Quaest, q.* 68. 3.
[369] Cf. SAN AGUSTÍN, *Contra duas epist. Pelag.* I, 2, 5.

Luego que *VS* subraya en su numeral 28 que las Sagradas Escrituras son como "la fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta (moral)"[370], para argumentar lo anti-natural de la moral autónoma o del ideal contemporáneo de autorrealización como consecuencia del individualismo, presenta la sentencia de Génesis 2, 17: "Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque, el día que comieres de él, morirás sin remedio", para esbozar una realidad antropológica: no le pertenece al hombre decidir[371] sobre lo que está bien y está mal[372], es decir, "el hombre no tiene originariamente este "conocimiento", sino que participa de él solamente mediante la luz de la razón natural y de la revelación divina"[373] porque la razón humana depende de la sabiduría divina y además, tras el pecado, la razón necesita ser iluminada por la Revelación y la fe[374]. Nada vale el hombre si Dios no lo visita, decía San Ambrosio de Milán[375].

---

[370] DV 7.

[371] Cf. JUAN PABLO II, VS 35.

[372] "Fundamental es si duda la gran escena de apertura, que se ha hecho célebre con la definición de "historia del pecado original" (cc. 2-3). Dios trazó en su creación un proyecto de armonía. Un proyecto en cuya realización Dios habría querido comprometer a Adán, es decir, al hombre que hay en todos nosotros, en nuestros padres y en nuestros hijos, en el primer hombre y en el último que vea la luz en nuestro planeta. El proyecto divino buscaba la armonía entre el hombre y el mundo (los animales "nombrados" por Adán son el signo del trabajo, de la ciencia, de la civilización del cosmos que el hombre desarrolla y controla); quería la armonía entre el hombre y su semejante, encarnada en la relación ejemplar del amor matrimonial, visto como prototipo de toda relación humana; quería la armonía entre el hombre y Dios, que "a la brisa del atardecer" entraban en el "jardín" de la tierra a dialogar como un soberano oriental con su criatura mas alta y más querida. Como es obvio, aunque el esquema cosmológico y antropológico empleado por la Biblia es el de la obra, es decir, el esquema fixista y monogenista, esto no significa que dicho esquema sea el objeto de la enseñanza bíblica.
Pero al cuadro de luz del capítulo 2 se opone el cuadro tenebroso del capítulo 3: el hombre quiere prescindir del proyecto que Dios le ha propuesto, quiere realizar un proyecto alternativo. Se trata precisamente del proyecto que se definirá como el pecado original, el pecado radical, enquistado en la realidad de cada ser humano. Se rompen las armonías precedentes: el hombre, apoderándose por su cuenta del fruto del "árbol del conocimiento del bien y del mal", es decir (por encima del símbolo), optando por otro orden moral conquistado por sí mismo, se aliena" (G. RAVASI, «Génesis» en P. ROSSANO, G. RAVASI, *Diccionario de Teología Bíblica*).

[373] JUAN PABLO II, VS 41.

[374] Cf. JUAN PABLO II, VS 36.

[375] Cf. JUAN PABLO II, VS 105.

La moral autónoma postula una ética individualista[376], que desconoce el ser del hombre que tiende naturalemente a la comunión[377] y que en esta tesis proponemos que el hombre es *relatio*, o más aún, "hombre-relación es" (en ese orden). Seréis como dioses[378]: cada uno erige su verdad[379], desconociendo la verdad del otro[380]. Si la razón desconoce al Creador, se diluye la criatura. Olvidándose del Creador, se oscurece la criatura[381]. Este relativismo de verdades se traduce teológicamente como desconfianza a la sabiduría divina[382].

Si nuestra naturaleza está caída, por tanto esta moral autónoma en el fondo hará de la debilidad humana el criterio de la verdad[383]. Una correcta comprensión antropológica parte de entender la consciencia como el "heraldo de Dios" (San Buenaventura)[384]. El espacio íntimo donde cada hombre se reconoce limitado, dependiente, criatura, y sobre todo "en relación vital y necesaria", es decir, "espacio" donde se encuentra con Dios, autor de la ley natural y fin del hombre con su obrar moral[385]. Por tanto, el hombre debe reconocer a su Creador como rector de la moral que lo llama a la relación, a la comunión teologal[386] y más aún, a la participación "sustancial" de la vida divina[387].

En esta Carta Encíclica, Juan Pablo II presentaba las dos actitudes morales de los personajes de Lucas 18, 9-14: por un lado, el publicano que representa la consciencia penitente, reconoce su fragilidad ante la santidad de Dios y por tanto, su necesidad de un Redentor trascendente que lo libere, es decir, una moral que sigue su fin: Dios (actitud de criatura). Por otro

---

[376] Cf. JUAN PABLO II, VS 32.
[377] La ley natural es ese llamado interior que el hombre no se dictó, al Bien que le atrae (VS 7): el hombre tiende a la comunión en tanto que su vocación es amar, buscar el bien y evitar el mal (Cf. VS 59).
[378] Cfr. Gn 3, 5.
[379] "Reconozcamos que una cultura en la cual cada uno quiere ser el portador de una propia verdad subjetiva, vuelve difícil que los ciudadanos deseen integrar un proyecto común más allá de los beneficios y deseos personales" (FRANCISCO, EG 61).
[380] Cf. JUAN PABLO II, VS 32.
[381] Cf. GS 36.
[382] Cf. JUAN PABLO II, VS 84.
[383] Cf. JUAN PABLO II, VS 104.
[384] Cf. JUAN PABLO II, VS 58.
[385] Rom 12, 2: "… no se acomoden a los criterios del mundo, transfórmense interiormente..." / Jr 31, 33: "grabaré mi ley en sus corazones" / Dt 4, 7-8: "¿hay alguna nación que tenga a su Dios tan cerca como el nuestro cada vez que lo invocamos?".
[386] Cf. DV 1/ LG 1.
[387] Cf. DV 2/ LG 2.

lado, el fariseo que ha sido la constante histórica de los descendientes de Adam: la consciencia que se justifica a sí misma y se pone por encima (bien subjetivo) de la ley para juzgar sin necesidad de la gracia y de la misericordia[388], es decir, la moral autónoma que "comió del árbol y murió"[389]. Algo en lo que coinciden algunos Padres y comentaristas bíblicos del texto[390] es que el fariseo no le pide nada a Dios en su oración, no lo necesita, sólo habla de sí mismo y se siente mejor que el publicano que necesita de Dios.

> *"El fariseo se ha alejado mucho más de la verdad y de la conversión. (...) El fariseo ya no sabe que él también tiene culpas. Está completamente en paz con su consciencia (...). En cambio, el grito de la consciencia, que no da tregua al publicano, hace que sea capaz de verdad y de moral"*[391].

El hombre sí tiene libertad para comer de cualquier árbol, pero su libertad es siempre limitada. La experiencia y la razón, refería Juan Pablo II, demuestran que nuestra libertad es real pero contingente, por tanto, no perfecta[392]. Una libertad que no reconoce sus límites y hace de su inmanencia y fragilidad el criterio rector de sus actos, sufre las consecuencias del pecado original: ruptura de la relación con Dios[393],

---

[388] Cf. JUAN PABLO II, VS 104.
[389] Cf. Gn 3, 5.
[390] Santo Tomás cita en Catena Aurea a San Agustín, San Basilio, Teofilacto, San Gregorio, San Juan Crisóstomo, entre otros.
[391] J. RATZINGER, *Conciencia y verdad* (Conferencia dada en febrero de 1991).
[392] "La razón y la experiencia muestran no sólo la debilidad de la libertad humana, sino también su drama. El hombre descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a la Verdad y al Bien, y que demasiado frecuentemente prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros (...) el hombre descubre el origen de una rebelión radical que lo lleva a rechazar la Verdad y el Bien para erigirse en principio absoluto de sí mismo" (VS 86).
[393] Adam, creado por Dios en estado de justicia (GS 13), poseedor de los dones preternaturales, representante de Dios en la tierra, llamado a participar como colaborador de Dios en perfeccionar su creación y que paseaba acompañado de su divino Creador a la hora víspera, tras el pecado, se esconde de su Presencia (Cf. Gn 3, 8). Los descendientes de Adam se relacionarán a través del miedo con la divinidad. Por eso, en toda teofanía bíblica, siempre es antecedida por el introductorio: "No temas"... Por este miedo, serán los sacrificios humanos y de animales los que calmarán la ira de este Dios impersonal, tal como lo atestiguan todas las religiones. La expulsión del Edén (Cfr. Gn 3, 20-25) es un acontecimiento que a la vez significa una existencia lejana de Dios y contraria al designio divino (estado de des-gracia). Situación opuesta a la

división interior, lo que trae como secuela inevitable la ruptura con el próximo y con la realidad que le rodea, en otra palabras: el hombre "no *relatio*", y más cercano a ser un *esse* aislado, autosuficiente, estático, que se acomoda y se instala, que no dialoga, que no necesita, que no depende, que no ama. La síntesis de todas las rupturas es la muerte, que no sólo constituye la separación del mundo terrenal y con todo lo demás, sino el quiebre de la unidad de la constitución instrínseca humana (cuerpo y alma), porque dejó de relacionarse, y por tanto, de ser. Sin *relatio*, no hay *esse*.

Sólo así, revisando el relato creacional y de la caída, en el contexto semita en el que fue inspirado en donde prepondera la categoría *relatio* para entender el cosmos, la comunidad y el pecado, y dentro del Magisterio que goza de la autoridad de Cristo y de la inspiración del Espíritu Santo y se alimenta con el testimonio y exégesis de los santos, como San Agustín, podemos llegar a una correcta comprensión antropológica que demanda una espiritualidad de la inhabitación divina a recuperar.

5.2. San Agustín y las consecuencias del pecado original contra la *relatio*

¿Cómo se puede entender la división interior del hombre dentro del tercer capítulo de Génesis?. Según iluminan algunos de los Padres de la Iglesia, Adán y Eva estaban desnudos[394] y no se avergonzaban el uno del otro (Gn 2, 25) pero después del primer pecado, vivirán escondiéndose, tapando su mundo interior ante el otro. La relación con el otro ya no será de ser a ser a través del amor, sino de apariencia a apariencia a través del egoísmo y el placer[395].

---

originaria de comunión (estado de gracia). La Torre de Babel es otra expresión de la ruptura con Dios (Gn 11, 1s).

[394] La desnudez implica que perdieron los dones preternaturales de los que estaban revestidos (esta verdad excedió la comprensión de la propia comunidad en donde se acogío la Revelación del Génesis. Pero la verdad no puede encerrarse en un tiempo y lugar). El efecto de todo pecado mortal es la pérdida de la gracia (vida divina), al romperse todo vínculo con la fuente de la gracia. Sin embargo, a pesar de estar dañada la naturaleza humana, el hombre siempre tiende al bien (Cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, cit., 266 y 267/ J. A. SAYÉS, *ob. cit.*, 393).

[395] Tras cometer el primer pecado, Adám se "aliena en un trabajo ingrato y en causa de explotación de los demás, considera a la mujer exclusivamente como objeto de placer y es alejado del "jardín", del diálogo con su Dios, al que ahora siente lejano y hostil" (G. RAVASI, «Génesis» en P. ROSSANO, G. RAVASI, *Diccionario de Teología Bíblica*).

Internamente cada hombre experimenta esta situación de desgarro íntimo en donde no se puede hacer el bien que se quiere sino el mal que no se quiere, porque se experimenta una ley contraria en los miembros a la razón (Cf. Rom 7, 19-25). San Agustín hace una densa descripción de la experiencia de desgarro interior y de división en sus *Confesiones*[396] y en *In Iohannis Evangelium Tractatus*[397]. La ruptura consigo mismo la experimentan todos los hijos de Adam al desconocerse a sí mismos. Por tanto, al desconocerse tiene que justificarse y reinventarse como un hombre para el placer. Sin perspectiva de trascendencia, no capta su perfección ni su altísima vocación cayendo en hedonismo, modas inestables y vacías, y sólo vive para sacralizar cada momento de esta tierra bajo el lema *carpe diem*. Si el hombre no sabe quién es, tampoco sabe cómo actuar.

Si ha roto consigo mismo, tampoco conocerá, amará, comprenderá, respetará, valorará a los demás. La relación entre Adán y Eva no será movida por el amor (Cfr. Gn 2, 23-24) ni por la igualdad (Cfr. Gn 1, 27), luego del pecado esta igualdad se rompe y la relación será de competencia, dominio y sometimiento (Cfr. Gn 3, 16). Los hijos de la primera pareja expresan esta realidad de ruptura con los demás (Gn 4, 1ss).

Sin embargo, el poder del mal no es infinito ni prevalece sobre la voluntad divina original ni mucho menos, sobre el carácter irrevocable de la elección de Dios, y por eso, "el misterio de la iniquidad" (2 Ts 2, 7) sólo se esclarece a la luz del "Misterio de la piedad (1 Tm 3, 16)"[398].

San Agustín explica que el fin de la Encarnación del Hijo de Dios es porque "la purificación era necesaria, pues no éramos capaces de adueñarnos de lo eterno y sobrecargaban nuestra alma las inmundicias del pecado, contraídas al amor de las cosas temporales e incrustadas en nuestra naturaleza con el mugrón de nuestra mortalidad"[399].

---

[396] Cf. *Conf.* II, II, 2; VII, VII, 1; VII, X, 16; VIII, V, 10; VIII, X, 22.

[397] "¿Por qué, preguntará alguno, no perfecto todavía?. Porque *siento en mis miembros otra ley en conflicto con la ley de mi razón…* Libertad parcial, parcial esclavitud: la libertad no es aún completa, aún no es pura ni plena porque todavía no estamos en la eternidad. Consevamos en parte la debilidad y en parte hemos alcanzado la libertad. Todos nuestros pecados han sido borrados en el bautismo, pero ¿acaso ha desaparecido la debilidad después de que la iniquidad ha sido destruida?. Si aquella hubiera desaparecido, se viviría sin pecado en la tierra" (*Tractatus in Ioannis Evangelium,* 41, 10).

[398] CEC 385.

[399] SAN AGUSTÍN, *De Trin*. IV, XVIII, 24.

"¿Cuáles son las consecuencias de la Encarnación? Retomando las ideas fundamentales de la cristología agustiniana, podría decirse que la venida del Hijo de Dios en carne humana tiene dos finalidades: curar al hombre del orgullo y la soberbia que anidan en su corazón y llevar al hombre nuevamente a la comunión con Dios Padre. Pues bien, ambas son realizadas por medio de la encarnación, que es lección de humildad inigualable y recuperación de la cercanía de Dios.

"Porque si el Hijo de Dios hubiese querido permanecer en la natural igualdad del Padre y no se hubiese anodadado tomando la forma de siervo, no sería mediador entre Dios y los hombres, porque la Trinidad es un solo Dios, la misma en los tres, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo por la eternidad de la deidad y por la constante igualdad. Por lo tanto, el Hijo único de Dios se hizo mediador entre Dios y los hombres, cuando el Verbo de Dios, Dios en Dios, rebajó su majestad hasta lo humano y lo elevó la pequeñez humana hasta lo divino para hacerse mediador entre Dios y los hombres, hombre por Dios por encima de los hombres (...). Luego todos los hombres que creyeron, amaron y amando imitaron la humildad de Cristo, ya por revelación antes de tomarla, ya por el Evangelio después de recibirla, fueron sanados, por esta humildad, de la impiedad de la soberbia para ser reconciliados con Dios" (SAN AGUSTÍN, Expositio Epistolae ad Galatas, n. 24).

Para San Agustín, la encarnación ya es reconciliación; hay aquí una continuidad con anteriores Padres y escritores eclesiásticos que planteaban también esta misma perspectiva"[400].

6. EL HOMBRE "PENSADO DIVINAMENTE" DESDE LA *RELATIO*, CREADO EN *RELATIO* Y HOY, NECESITADO DE *RELATIO*

Benedicto XVI -quien como teólogo se considera deudor de San Agustín dado que su tesis doctoral fue sobre la eclesiología agustiniana y además le atribuyó la inspiración en la primera parte de su Encíclica *Deus Cáritas est* - parte de entender la realidad humana desde su dimensión espiritual, es decir, abierto a su realidad trascendente para su propia realización. Como contrapunto, el Romano Pontífice emérito pone el aislamiento del ser como la causa de cualquier tipo de pobreza. Esto es un eco del primer pecado orginal originante de los primeros padres, dado que

[400] G. SÁNCHEZ, *Jesucristo Reconciliador*, 83s.

la autosuficiencia de buscar ser como Dios pero sin Dios será precisamente la perdición del ser humano.

El proyecto originario divino para el Adam era su divinización, es decir, consortes de la naturaleza y vida divina (Cf. DV 2), y así responder a su imagen y semejanza divina, pero, como dice el propio San Agustín, el hombre fue arrojado a la región de la desemejanza perdiendo el estado de gracia y justicia original y deformando la imagen divina en él, y por tanto, la inteligencia se orientará al error, la voluntad buscará el mal y la libertad será afectada, es decir, la herida de la concupiscencia.

En el Quinto Capítulo de *Caritas in Veritate,* Benedicto XVI considera el aislamiento como el peor mal y la causa de todos los males. En efecto, ese pecado adámico presente como causa formal y eficiente de cualquier pecado, hace que el hombre quiera calmar esa sed y ansia de infinito con ideologías falsas, lo cual es una paradoja. Ansía la trascendencia pero la facultad del alma afectada se aprisiona a una ideología, que etimológicamente podemos traducir desde su raíz griega como *idion*: cerrado en sí mismo. "El hombre está alienado cuando vive solo o se aleja de la realidad, cuando renuncia a pensar y creer en un Fundamento" (CV 53).

Si el hombre es imagen y semejanza de Dios *relatio*, su realización y desarrollo personal, emocional, físico, intelectual, psicológico, es decir, su crecimiento dependerá exclusivamente de vivir volcado hacia el otro[401]. Es decir, ponerse a contemplar y reconocer como el custodio romano, que el crucificado es el Hijo de Dios, es decir, somos divinos cuando la relacionalidad a la que estamos llamados a reproducir amando, se vive en plenitud, en la donación plena, total y sin reservas. "La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es elemento esencial[402] y esto pasa por reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano", apuntaba más adelante Benedicto XVI[403].

En efecto, la vida ofrece esta pedagogía divina desde la estructura del universo que no es la suma de seres, sino la relación de los mismos, el desarrollo de nuestros sentidos que necesitan de estímulos externos, el

---

[401] "El desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro" (BENEDICTO XVI, CV 53).
[402] BENEDICTO XVI, CV 55.
[403] Cf. Ibid 57.

aprendizaje en la Iglesia doméstica, la dependencia en ese sentido a los padres, y también aprendizaje para los propios padres, quienes crecen en esta vocación cuanto más donados estén, por eso, el papa Benedicto XVI define a Jesús como éxegeta y clave hermenéutica de la vida humana y del sentido de la historia de la humanidad, ya que es el único capaz de abrir los sellos del libro de la vida en virtud de su condición de cordero donado y entregado como sacerdote y víctima a la vez, como el ser "de" y "para".

Por eso, Benedicto XVI señala que en cuanto criatura humana de naturaleza espiritual: "se realiza en las relaciones interpersonales"[404]. Del mismo pensamiento es Walter Kasper, quien recoge de la tradición teológica, que si bien es cierto que el hombre necesita al otro, se desarrolla crece y se santifica gracia al otro, aprende por el otro y además sólo encuentra su realización personal de su "yo" en el "tú", no podemos de manera analógica aplicar esta realidad a las Tres Personas Divinas de Dios comunión. El ser de Dios Hijo no crece ni se realiza en el ser de Dios Espíritu, porque Dios es acto puro.

Kasper argumenta que "el amor humano no forma parte no sólo dar algo, (es también y sobre todo) comunicarse y donarse uno mismo en el don. En la medida en que el donante se dona a sí mismo, al mismo tiempo se vacía de sí, se autoenajena. Pero en tanto en cuanto se autoenajena en y a través del don, sigue siendo el mismo, más aún, encuentra en el amor su propia realización"[405].

Por tanto, agrega: "el misterio del amor consiste en que sólo en la unidad con el otro llegamos a ser plenamente nosotros mismos y alcanzar nuestra propia realización. El verdadero amor no suprime las distancias; al contrario, respeta la alteridad del otro, preserva su dignidade"[406]. Pero, como referíamos: "un amor humano de estas características no es (...) imagen del amor divino; se trata de una analogía en la que la desemejanza es mayor que la semejanza"[407]. Tomando como fuente el Antiguo y Nuevo Testamento, Kasper reafirma que Dios no es un ser solitario ni muerto, sino es en sí mismo vida y amor, por tanto, hay un dinamismo.

En tanto que es amor, Éste por definición se comunica y se dona, siguiendo las reflexiones de San Agustín[408]. Pero, de ser el amor divino

---

[404] Ibid 54.
[405] W. KASPER, *La Misericordia, Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, 95.
[406] Ibid.
[407] Ibid.
[408] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin.* XV, XXVI, 46.

similar al devenir del amor humano, entonces este Dios "sólo llegaría a ser el que es a través de la autorrevelación"[409] y por tanto, la revelación no sería una donación divina gratuita y libre sino un proceso necesario del devenir de sí mismo de Dios. "El carácter trinitario de Dios es el supuesto intrínseco de la misericordia divina, al igual que, a la inversa, su misericordia es revelación y espejo de su esencia"[410].

Entonces, "puesto que en Dios todo es absolutamente infinito, el Padre sólo puede comunciar su divinidad al Hijo a través de este, el Espíritu en tanto en cuanto se repliega en su propia infinitud y deja en sí espacio al otro. Esta kénosis (autovaciamiento) de Dios es la *condición sine qua non* de que Dios, que es infinito, pueda hacer sitio para la creación[411]. De modo que ya no hablamos de un devenir que implica necesidad sino de un autorrepliegue trininitario y así, este autovaciamiento divino es revelación de su omnipotencia en el amor. En conclusión, Dios no necesita de la creación para perfeccionarse porque Él es la perfección sino que Dios crea y se entrega por amor incondicional. No necesita relacionar con sus creaturas, porque Él ya es relación, a diferencia de nosotros que la *relatio* nos da el *esse*, es decir, la vida. Dios es vida, es relación, y a nosotros, esa relación nos constituye.

7. FUNDAMENTO DE LA INHABITACIÓN DIVINA SEGÚN LA ANTROPOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN

"Felicitémonos y demos gracias, hemos llegado a ser no solamente cristianos, sino el propio Cristo (...). Admiraos y regocijaos: ¡hemos sido hechos Cristo!"[412], así define San Agustín lo que implica la vida Cristiana. Juan Pablo II señala como "contrasentido" contentarse con una vida mediocre, vivida según una ética minimalista y una religiosidad superficial si el cristiano está llamado a la inhabitación[413]. En esa línea, señala que analógicamente a la pregunta que se hace al catecúmeno por si desea recibir el bautismo, es como preguntarle: "¿Quieres ser santo?". Por tanto, si entendemos que la inhabitación trinitaria es la *relatio* de presencia entre las tres divinas Personas y el hombre en un diálogo de conocimiento y de

[409] W. KASPER, *ob. cit.*, 95
[410] Ibid., 96.
[411] Ibid., 97.
[412] SAN AGUSTÍN, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 21, 8.
[413] JUAN PABLO II, NMI 31.

amor por el que Dios habita en el hombre, "o dicho con mayor precisión, el hombre es poseído por Dios hasta el punto de que Dios le hace habitar en Sí mismo"[414].

Si bien es cierto que de la mano de las reflexiones de San Agustín hemos encontrado el fundamento antropológico de la inhabitación en Génesis 1, 26 y el modo de la misma en Juan 17, 22, esta vocación celestial del hombre a participar de la vida divina anticipada en ese paseo vespertino divino con los primeros padres, está además afirmada en varios textos de la Sagrada Escritura: "haremos morada en él" (Jn 14, 23), "don del Espíritu que nos hace clamar: Abba Padre" (Rom 8, 15), y por tanto somos como "templos" del Espíritu Santo porque habita Dios en nuestros corazones de modo análogo a como lo hacía en el Templo de Jerusalén: 1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor 6, 16.

Pero la inhabitación divina comporta un nuevo modo de presencia Trinitaria de forma más íntima, porque si bien es cierto que da el ser por participación, pero está presente como Padre, Hijo y Espíritu Santo, es decir, "está presente en cuanto que el hombre es puesto en relación diferenciada con cada una de las Personas"[415], y explica Mateo-Seco que "decimos nuevo modo de presencia porque, por una parte, la inhabitación presupone la presencia de inmensidad y por otra parte implica una estrechísima relación con Dios no ya en cuanto autor del ser, sino en cuanto origen y término de la divinización[416] del hombre. Por la presencia de

---

[414] LUCAS MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino,* 725.

[415] LUCAS MATEO-SECO, *ob. cit.*, 730.

[416] La divinización es un tema recurrente dentro de la doctrina patrística y cuya enseñanza se puede sintetizar en: primero, Dios inhabita propiamente en el alma de los justos, segundo, las tres Personas Divina están presentes en el alma y tercero, esta presencia es obra del Espíritu Santo (Cf. LUCAS MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, 730). San Agustín formula estas verdades de fe con esta reflexión: "El amor que viene de Dios y es Dios, es propiamente el Espíritu Santo por el que se difunde en nuestros corazones la caridad de Dios, por la cual nos inhabita toda la Trinidad. Por esta causa, el Espíritu Santo, aún siendo Dios, es llamado Don de Dios con toda propiedad. ¿Y qué puede ser este Don, sino amor que nos conduce a Dios y sin el cual ningún don de Dios conduce a Dios?". Lucas Mateo-Seco considera que este texto, en su original latino es de una fuerza intraducible por la que opta ponerlo tal cual: "*Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, propie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi charitas intelligenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum?*" (SAN AGUSTÍN, *De Trin.,* XV, XVIII, 32).

inmensidad Dios está presente a todas las cosas por esencia, presencia y potencia, es decir, en cuanto que todas las cosas reciben el ser de Él, están presentes a su conocimiento y están sometidas a su poder. La presencia de inhabitación en cambio, se refiere exclusivamente a la criatura racional y sólo en cuanto que esta participa de la naturaleza divina, es decir, en cuanto que está divinizada"[417].

La inhabitación no hay que entenderla como metáfora, precisa Mateo-Seco, sino como algo real. "Es una presencia sustancial"[418], sentencia y añade que no sólo son los dones del Espíritu los que llenan al hombre sino que es el mismo Espíritu el que inhabita en nuestros corazones, y por tanto, una presencia sustancial. A continuación, cita al doctor angélico:

> *"Hay un modo común por el cual está Dios en todas las cosas por esencia, presencia y potencia (...). Sobre este modo común hay otro especial que conviene a la criatura racional, en la cual se dice que se halla Dios como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante. Y puesto que la criatura racional, conociendo y amando, alcanza por su operación hasta el mismo Dios, según este modo especial no sólo se dice que Dios está en la criatura racional, sino también que habita en ella como en un templo. Por tanto, ningún otro efecto que no sea la gracia santificante puede ser la razón de que la Persona Divina esté de un modo nuevo en la criatura racional: y por consiguiente sólo por la gracia santificante es enviada y procede temporalmente la Persona Divina (...). En el mismo don de la gracia santificante se posee al Espíritu Santo y habita en el hombre, y por esto el mismo Espíritu Santo es el dado y el enviado"*[419].

En este estudio y recopilación, *Dios Uno y Trino,* realizado por Mateo-Seco el tema de la inhabitación divina es considerado como un colofón, lo cual parece muy común en muchos tratados teológicos de la Trinidad, Antropología e incluso, Pastoral. La inhabitación, postergada para algo anexo, podrá considerarse como un ideal reservado a los místicos, cuando en cierta medida, este tema viene a ser lo primero en la Escritura y por cierto, es el enfoque conciliar para tratar los diferentes temas que abordó en sus principales documentos.

---

[417] LUCAS MATEO-SECO, *ob. cit.,* 730.
[418] Ibid.
[419] SANTO TOMÁS, STh I, q. 43, a. 3, in c.

La vida es *relatio*, en primer lugar con Dios[420]. Nos hemos quedado en una espiritualidad de imitación[421], en revisar virtudes morales que perfeccionan el *esse* y largas discusiones teológicas (por cierto, necesarias y determinantes para la dogmática) sobre la *ousia* y la "sustancia" divina, y la Buena Noticia que es precisamente el Dios con nosotros queda oscurecida. Parafraseando al jesuita Pablo de Jaegher, cabe decir que "el amor de Dios se ha manifestado sobre todo en este doble don: la Encarnación y la Eucaristía por una parte y, por otra, la inhabitación de Dios en el alma santificada y divinizada por la gracia"[422].

Y agrega que el primer don es relativamente conocido y apreciado por los fieles, pero que sin embargo, la inhabitación es como "si no existiese para ellos"[423]. Y se lamenta: "¡Qué perdida para la vida espiritual!. (...) Cómo nos elevaríamos sobre las bagatelas de la vida presente, si tuviéramos conciencia de que no somos simplemente hijos de hombres, sino verdaderos hijos de Dios por adopción!. (...) ¡Cómo se transformaría la vida de innumerables cristianos, de muchos sacerdotes y religiosos si llegaran a penetrarse de esta sublime verdad: Dios es huésped divino de mi alma; en ella vive día y noche, deseoso de recibir allí el incesante homenaje de mi intimidad y de mi amor! ¡Qué estimulante para la vida interior y el recojimiento serían estas verdades si de veras las viviéramos!"[424].

---

[420] "El teocentrismo es fundamental en el mensaje de Jesús y debe ser también el núcleo de la nueva evangelización. La palabra clave del anuncio de Jesús es reino de Dios. Pero reino de Dios no es una cosa, una estructura social o política, una utopía. El reino de Dios es Dios. Reino de Dios quiere decir: Dios existe, Dios vive, Dios está presente y actúa en el mundo, en nuestra vida, en mi vida" (J. RATZINGER, *La nueva evangelización* de artículo tomado de L´OSSERVATORE ROMANO del 19 de enero de 2001, (edición española), p. 13.

[421] "Quien reduce el cristianismo a la moralidad pierde de vista la esencia del mensaje de Cristo: el don de una nueva amistad, el don de la comunión con Jesús y, por tanto, con Dios. Quien se convierte a Cristo no quiere tener autonomía moral no pretende construir con sus propias fuerzas su propia bondad. "Conversión" significa precisamente lo contrario: salir de la autosuficiencia, descubrir y aceptar la propia indigencia, la necesidad de los demás y la necesidad de Dios, de su perdón, de su amistad" (J. RATZINGER, *La nueva evangelización*, 11-12).

[422] P. DE JAEGHER, *La vida de identificación con Jesucristo*,15.

[423] Ibid.

[424] Ibid.

"Se pregonan las ventajas de la vida de recogimiento, los peligros de una vida disipada; se habla quizás hasta de un Dios presente en todo lugar y que ve aún nuestros más íntimos pensamientos. Pero se olvida al Dios que, en su amor infinito, quiere tener necesidad de nuestro íntimo trato, y para asegurárselo más fácilmente, se nos mete hasta el fondo del alma en donde asienta su cielo y tabernáculo viviente (...)"[425].

Por tanto, "de ninguna manera se trata de una realidad excepcional, sino, por el contrario, de la realización por parte del hombre de su verdadero ser"[426] y hacer eco del llamado "retorno de las fuentes" que ha hecho el Concilio Vaticano II para la antropología en clave relacional. Si en *Gaudium et Spes,* n. 12, se entiende el término bíblico "imagen" como capacidad de conocer y amar a Dios (capax Dei[427]), el dominio sobre la creación y el ser en *relatio* de varón y mujer como consecuencia de ser imagen de Dios, por tanto, el ser para los otros (ser social). Todo esto desemboca en el tan comentado y citado numeral 22: Cristo como clave de comprensión humana en donde se desvela su misterio, sentido y vocación. Esta clave de lectura antropológica no es otra cosa que la doctrina de San Agustín que hemos revisado en esta tesis, y que nos orienta a la inhabitación divina.

W. Kasper advierte el peligro de que la fe viva e histórica de la Biblia y de la tradición quede enquilosada en fórmulas abstractas objetivamente correctas[428]. En efecto, el afán apologético de los Padres de la Iglesia y sus apasionadas controversias "no versaban sobre sutilezas inútiles. Se trataba de guardar la máxima fidelidad y de lograr la mayor exactitud conceptual en la interpretación del patrimonio bíblico"[429] para ser vivido, porque era la inhabitación trinitaria era su *modus vivendi*. Por tanto, a manera de concluir esta tesis, habrá que decir con Kasper que el tema de la Santísima Trinidad que deriva en una espiritualidad de *relatio* debe tener como referencia que "la doctrina cristiana nunca se basa en especulaciones cósmicas sino que tiene su fundamento exclusivamente en la historia de Dios con los hombres, en la autorrevelación histórica del Padre mediante Jesucristo en el Espíritu Santo"[430].

---

[425] Ibid., 16.
[426] J. DANIELOU, *Dios y nosotros,* 216.
[427] Cf. CEC 27.
[428] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* 297.
[429] Ibid, 296.
[430] Ibid, 272.

Esta tesis busca profundizar en la espiritualidad trinitaria. W. Kasper señala que parece ser que K. Rahner tenía razón al afirmar que la mayoría de los cristianos son simples monoteístas porque suelen hablar –incluso en documentos oficiales- del Dios personal en lugar del Dios tripersonal[431]. "Mucho más importante es el argumento de la praxis vital. Es un hecho que muchos cristianos, aunque profesen correctamente la confesión trinitaria, por ejemplo cuando recitan el credo en la celebración eucarística, apenas la relacionan con la vida cristiana"[432].

La inhabitación divina es una exigencia a tener siempre presente desde el Bautismo:

> (La) "*recreación de la naturaleza humana, realizada sustancialmente en Cristo, continúa en la Iglesia. Es precisamente en el Bautismo donde se realiza. (...) Así el Bautismo significa y opera una nueva creación. Es la creación de una vida nueva que es la del Espíritu, una vida diferente a la vida natural, una vida específicamente divina. Esta vida del Espíritu nos configura a Cristo, como dice san Pablo, y nos convierte en sus miembros. Y así nos hace hijos del padre, por la comunicación de la gracia de adopción filial. El Bautismo que se da en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu es una participación en la vida de las Tres Personas. Este significado del Bautismo como participación en la vida de la Trinidad es frecuentemente señalado por los Padres (Cf. CIRILIO DE JERUSALÉN en DÍDIMO, De Trin., PG 39, 672 C). (...)*
> *De modo que el Bautismo opera en el alma una creación nueva. Esta creación nueva es la de la gracia, que es participación en la vida de la Trinidad. Por eso, esta vida nueva hace que entremos en una unión "muy íntima, misteriosa y viva con Dios", según las palabras de Scheeben (Les merveilles de la grace divine, 86). El misterio de la gracia es el misterio de esa vida de intimidad con Dios. La elevación de nuestra naturaleza sólo tiene como objetivo hacernos entrar en la familiaridad de Dios, en la sociedad del Hijo, en la comunicación del Espíritu (...).*
> (Por tanto) *esta imitación de Jesucristo no es solamente una reproducción exterior. "Imagen de Cristo" significa algo más profundo: es una participación en la vida misma de Cristo, una transformación en Cristo, que es la vid cuya vida se comunica al sarmiento. Así las cosas no solamente deben estar configuradas a Cristo, sino llenas de vida de Cristo. Y con su vida, es Cristo mismo quien se da a nuestras almas, es un vínculo que se crea entre Él y nosotros, un amor personal que une*

[431] Ibid, 268.
[432] Ibid.

nuestras almas a Él en una unión y una intimidad incomparables (...). (En conclusión) *las vida cristiana no es solamente una vida como la de Cristo, sino una vida en Cristo (...)* (y) *la Eucaristía es el medio privilegiado de esta unión a Cristo"*[433].

8. DOS MOMENTOS ESPIRITUALES DE *RELATIO*: IMITACIÓN Y MÍSTICO EN EL *MODUS VIVENDI*

El lenguaje de Dios es su creación[434], y Cristo es plenitud de la Revelación[435], y esta fue acogida en un primer momento en el contexto del pueblo de Israel, con sus usos y costumbres propias, y entre ellas, estaba el matrimonio que tenía dos momentos iniciales[436]. El primero era el compromiso mediante el cual se casaban y el segundo, un año después, la convivencia y unión física de los cónyugues. Del mismo modo, hay un primer momento de la Revelación, en donde Dios habla con gestos y palabras que los profetas saben advertir la presencia y mensaje de Dios y el llamado constante a vivir la ley natural que está en nuestros corazones, pero en un segundo momento, el el que Dios mismo se dona y el Hijo se une hipostáticamente a nuestra naturaleza, permitiendo esto el Misterio Pascual y la Efusión del Espíritu Santo que possibilita que se quede con nosotros hasta el final de los tiempos por medio de la Eucaristía y la Inhabitación que se da de modo pleno en la Iglesia, entendida esta como "cuasi prolongación del Misterio de la Encarnación"[437].

Asimismo, en el caso humano hay dos "creaciones" que San Pablo llama: el primer Adán de carne y el segundo Adán espiritual[438]. Ahora, en lo que respecta a la espiritualidad, ¿acaso no podemos ver un primer modus vivendi purgativo en donde el hombre se siente interpelado a cambiar su mente y por tanto, hábitos en un proceso de "imitación" a Jesús, y un segundo momento que podríamos llamar "místico" en donde se toma consciencia de que somos templos, que Dios se ha desposado místicamente

---

[433] J. DANIELOU, cit., 217-223.
[434] Cf. DV 14.
[435] Cf. DV 4.
[436] Sobre los usos y costumbres judías acerca de los ritos matrimoniales, véase: M. MIELZINER, *The jewish law of marriage and divorce in ancient and modern times, and its relation to the law of the state,* 75-81; 85-89.
[437] JUAN PABLO II, RM 5.
[438] Cf. 1 Cor 15, 1-28.

con nosotros al Encarnarse[439] y que nos configura física y espíritualmente mediante la alimentación constante del Pan de Vida en su Palabra y en el Sacramento de la Eucaristía?[440] Y este constante alimentarse es vivir la experiencia de la inhabitación mediante las tres facultades del alma orientadas a Dios según la doctrina de la imagen de San Agustín con el proceso de asemejarse dejando la *regio dissimilitudinis* y que este Concilio Vaticano II ha retomado con la lectura antropológica en clave bíblica y teniendo la *relatio* como regla hermenéutica[441]. Por tanto, el matrimonio primigenio de los primeros padres que San Pablo lee en clave cristológica de la relación esponsal entre Cristo y su Iglesia, debe ser la vivencia cotidiana del cristiano llamado a la inhabitación divina, que es sustancial, en donde "al igual que el esposo goza con su esposa, así harás las delicias de tu Dios" (Is 62, 5).

---

[439] "Con su encarnación, Él mismo, el Hijo de Dios, en cierto modo, se ha unido com cada hombre" (GS 22).

[440] Cf. DV 21.

[441] Cuando los padres conciliares plasman en los documentos las diferentes realidades como la Revelación, la Liturgia o la misma Iglesia, son abordadas desde la Trinidad, mediante una teología descendente, no sólo como punto de partida que descansa en ese eterno *placuit* divino, sino como eje transversal de toda la exposición que se deja leer en las diferentes exposiciones magisteriales, y es que sólo desde la *relatio* constitutiva y esencial pueden ser plenamente entendidas para ser vivida la prolongación divina por medio de nosotros, los hombres, "co-creadores divinos" e "imagen y semejanza" de Dios, y por tanto, pontífices entre el Creador y la creación "cristificando" todo al portar en nuestros corazones el llamado constante e incesante filial al Padre por obra re-creadora y gozosa del Espíritu Santo que nos hace vivir una *relatio* esponsal íntima de los "adoradores en espíritu y verdad" (Jn 4, 24).

CONCLUSIONES

1. La *relatio* es una idea transversal de los primeros tres capítulos del Génesis, que describen al hombre como esencialmente "alguien en relación". No se puede decir que la *lectio* patrística carecía de la categoría *relatio*, pero es cierto que la motivación de la teología de la Escuela de Alejandría y de Antioquía -además de estar bajo el influjo de la filosofía helénica- tenía primero un afán apologético de acentuar la "carne" y hacer cristología con el texto del Génesis frente a las desviaciones de los gnósticos, y no hacía una interpretación y estudio de dicho texto bíblico desde la *relatio* como clave interpretativa, que es precisamente la intención de los autores sagrados. El CVII nos invita a leer los textos inspirados "en el mismo espíritu" (Cf. DV 12) en el que fueron escritos. En efecto, el problema de las clasificaciones metafísicas de corte académico ha sido la influencia posterior en los acentos dentro de la antropología sobredimensionando una posición más noética para entrar en comunión con lo divino repercutiendo en una espiritualidad individualista e intelectiva, dejando de lado el carácter relacional que es idea fuerza y clave hermenéutica de los primeros capítulos del Génesis y sobre todo, en la reflexión y teología de San Agustín en *De Trinitate*. Por eso, consideramos enriquecedor retomar la antropología del doctor de la gracia y su lectura e interpretación de dicho texto bíblico para reposicionar la *relatio* como elemento configurador e incluso primigenio, antes que el *esse*.
2. El texto de la creación no es un recuerdo ni tampoco una utopía para ser "filosofada" desde el cultivo del ocio en salones de estudio que invitan al ejercicio de la razón que ayuda a trascender a este mundo irreal de sombras, sino que fue inspirado divinamente para una comunidad que tenía bien acentuada la categoría *historia sallutis* que el CVII invita a retomar para la exégesis bíblica. Por tanto, el Génesis no es un texto que busca encuadrar un pasado idílico y perdido, sino más bien la intencionalidad es la vida misma presente y concreta. Los hagiógrafos no miraban hacia atrás, sino que proyectaban un delante para su situación de

destierro en Babilonia. Esta es la perspectiva del Santo de Hipona en su enfoque antropológico a partir del texto de la creación: que el hombre está llamado a la comunión con Dios porque viene de Dios: "Conviértanse pues a ti; que te busquen, pues tú, el Creador no abandonas jamás a tus criaturas como ellas te abandonan a ti", subrayaba en *Confesiones* y que si bien es cierto analiza el mal del pecado original, sin embargo, es un texto escrito en primera persona, en su hoy. Por tanto, con Danielou habrá que concluir que el Paraíso no está detrás, sino delante de nosotros, lo que San Agustín denominaba como "Ciudad de Dios" donde la felicidad estará en la vida inmortal. Esta nueva creación refiere al tiempo en que "Dios sea todo en todos" (1 Cor 15, 28) y por tanto, tengamos "los mismos sentimientos que Cristo Jesús" (Flp 2, 5) de modo pleno pero que ya es una realidad prefigurada en la vivencia de la inhabitación divina, en otras palabras, un cristianismo que prepondera la noción de "de" y "para" que describía J. Ratzinger, porque la clave hermenéutica antropológica es la *relatio*.

3. De las primeras palabras de Dios respecto al Adam: "hagamos", podemos deducir que primero fue "relación", luego "fue". Abusando del lenguaje antropomorfista bíblico, podría decir que primero lo "pensaron", y lo "pensaron" en relación con Dios Trinidad, y luego lo crearon; y dado que la creación de su *esse* es dentro de las coordenadas efímeras del espacio-tiempo, mientras que la "deliberación" íntima divina es antecedente y en el plano que está fuera de lo temporal y terrenal, por tanto, el hombre "es" pero siempre desde la relación. Por tanto, primero y eternamente *relatio* y luego *esse*. Si la filosofía de corte aristotélica que fue base de la teoría de los trascendentales del ser subrayaba el *esse* y relegaba a la *relatio* a lo accidental, convendrá reposicionar el pensamiento filosófico a su puesto de *ancilla* de la teología, ciencia sagrada subordinada a la ciencia de Dios que se dona, comunica y revela en "gestos y palabras" y esto, a su vez, es recogido por los hagiógrafos en el texto del Génesis y considerar a la *relatio* como configurador del *esse,* algo que profundizó nuestro autor en cuestión en sus *Confesiones*: *"Dios mora en nosotros porque Él es en nosotros antes de nuestro primer recuerdo".*
4. El hombre, vivificado por el Espíritu Santo, participa del Verbo que está en relación dialogal permanentemente vuelto al Padre (Cf. Jn 1, 1). El hombre encuentra su fundamentación ontológica en esta orientación dialogal en Cristo configuradora hacia el Padre por obra del Dador de Vida. El hombre experimenta la salvación en la filiación, en este "entrar" en la *relatio* ("hagamos"), dándose así la nueva creación. Con J. Ratzinger podemos describir esta relación vital: "Tener trato con Dios para mí es una necesidad. Tan necesario como respirar todos los días". San Agustín, en su

análisis e interpretación de Jn 17, 22, precisa que en esta unidad sublime con la naturaleza divina, no perdemos nuestra propia esencia, aunque sí es deificada, plenificada, cristificada, elevada y redimida, pero en su naturaleza humana. En *De Trinitate* explica: "Por su gracia somos unidad entre nosotros y un solo espíritu con Él", y esto se da siguiendo la lógica encarnatoria que explicita la fórmula calcedonense (sin mezcla, sin separación, sin confusión y sin cambio), porque no es una unidad que anula nuestra libertad y naturaleza ni tampoco una fusión o absorción, sino que es una unión perfecta y plena.

BIBLIOGRAFÍA

PRINCIPAL

San Agustín:

Confesiones en *Obras de San Agustín*, II, BAC, Madrid 2005.

De la vida feliz en *Obras de San Agustín,* I, BAC, Madrid 1969.

Del Génesis a la letra en *Obras de San Agustín,* XV, BAC, Madrid 1957.

Del Génesis contra los maniqueos en *Obras de San Agustín,* XV, BAC, Madrid 1957.

El libre albedrío en *Obras de San Agustín,* III, BAC, Madrid 2009.

El maestro en *Obras de San Agustín*, III, BAC, Madrid 2009.

Enarraciones sobre los Salmos en *Obras de San Agustín,* XXII, BAC, Madrid 1966.

Epístola de San Juan en *Obras de San Agustín,* XVIII, BAC, Madrid, 1959.

La ciudad de Dios en *Obras de San Agustín,* XVII, BAC, Madrid 2007.

Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos en *Obras de San Agustín,* IV, BAC, Madrid 2001.

La doctrina cristiana en *Obras de San Agustín,* XV, BAC, Madrid 1957.

La naturaleza del bien en *Obras de San Agustín,* III, BAC, Madrid 2009.

La verdadera religión en *Obras de San Agustín,* IV, BAC, Madrid 2001.

Las 83 diversas cuestiones en *Obras de San Agustín,* XL, BAC, 1957.

Tratado sobre la Santísima Trinidad en *Obras de San Agustín, V,* BAC, Madrid 2006.

Tratados sobre el Evangelio de San Juan en *Obras de San Agusin,* XIV, BAC, Madrid 1957.

Réplica contra dos cartas de Pelagio en *Obras de San Agustín,* IX, BAC, 1957.

Sermones en *Obras de San Agustín,* X, BAC, Madrid 1958.

Sermón 96 en *Obras de San Agustín,* X, BAC, Madrid 1965.

Documentos Magisteriales y Eclesiásticos:

Concilio Vaticano I, *Dei Filius.*

Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium.*

----------, *Dei Verbum.*

----------, *Sacrosanctum Concilium.*

----------, *Gaudium et Spes.*

----------, *Ad Gentes.*

----------, *Unitatis Redintegratio.*

----------, *Christus Dominus.*

----------, *Optatam Totius.*

----------, *Presbyterorum Ordinis.*

----------, *Apostolicam Actuositatem.*

----------, *Gravissimun educationis momentum.*

----------, *Dignitatis humanae.*

----------, *Nostra aetate.*

Pío X, *Divini Redemptoris,*

Benedicto XVI, *Verbum Domini.*

----------, *Jesús de Nazaret, Primera Parte, Desde el Bautismo a la Transfiguración,* Planeta, Bogotá 2007.

----------, *Deus Caritas est.*

----------, *Caritas in Veritate.*

Juan Pablo II, *Evangelium Vitae.*

----------, *Fides et Ratio.*

----------, *Familiaris Consortio.*

----------, *Veritatis Splendor.*

----------, *Novo Millennio Ineunte.*

----------, *Redemptoris Mater.*

Francisco, *Evangelii Gaudium.*

Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación en la Tradición de la Iglesia. La Interpretación de la Biblia en la Iglesia.*

Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.*

GENERAL:

Arens E., *Adam, un ensayo de antropología bíblica,* Paulinas, Lima 2011.

----------, *La Biblia sin mitos, una introducción crítica,* Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima 2004.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Gredos, Madrid 1988.

Artus O., *Aproximación actual al Pentateuco,* Verbo Divino, Pamplona 2001.

----------, *Metafísica,* Gredos, Madrid 1998.

----------, *Política,* Gredos, Madrid 1988.

Beinert w., «La problemática cuerpo-alma en teología» en *Selecciones de Teología,* N. 161 (2002).

Buber M., *¿Qué es el hombre?,* Fondo de Cultura Económica, México 1973.

Danielou J., *Dios y nosotros,* Cristiandad, Madrid 2003.

De Jaegher P., *La vida de identificación con Jesucristo,* Salamanca 1982.

Di Vito R., *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity* en *Catholic Biblical Quaterly,* N. 61 (1999).

Escrivá de Balaguer J., *Es Cristo que pasa,* Rialp, Madrid 1973.

Fernández Carvajal F., *Hablar con Dios,* Tomo 5, Palabra, Madrid 2014.

Feuerbach L., *La esencia del cristianismo,* Trotta, Madrid 2013.

Fitzgerald A., *Diccionario de San Agustín,* Monte Carmelo, Burgos 2001.

Flick M. – Alszeghy Z., *Antropología Teológica,* Sígueme, Salamanca 1971.

Galindo J., *La filosofía agustiniana,* Edicep, Valencia 1998.

García López F., *El Pentateuco,* Verbo Divino, Pamplona 2008.

Hamon A., *Meditaciones para el uso del clero y de los fieles para todos los días del año,* Tomo IV, Guadalupe, Buenos Aires 1945.

Heidegger M., *Ser y Tiempo,* Planeta, Barcelona 1993.

Homero, *La Iliada.* W. M. Jackson, Barcelona 1973.

Izquierdo Urbina C., *Teología Fundamental,* Eunsa, Pamplona 1998.

Jaeger W., *Paideia, en busca del centro divino,* Fondo de Cultura Económica, México 1985.

Kasper W., *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 2011.

La Potterie I., *La exégesis bíblica, ciencia de la fe,* BAC. Madrid 2012.

Lactancio, *Divinae Institutiones,* Gredos, Madrid 1987.

Ladaria L.F., *El hombre en la creación,* BAC, Madrid 2012.

Larrañaga I., *Muéstrame tu rostro,* San Pablo, Santa Fe 1994.

----------, *El sentido de la vida,* Paulinas, Buenos Aires 2005.

Latourelle R., *Teología de la Revelación,* Sígueme, Salamanca 1985.

Lewis C.S., *El problema de dolor,* Rialp, Madrid 2012.

Kant I., *¿Qué es la ilustración? (1784)* en *Filosofía de la historia,* Fondo de Cultura Económica, México 1979.

Kasper W., *La Misericordia, Clave del Evangelio y de la vida cristiana,* Sal Terrae, Santander 2013.

Macintyre A., *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona 2004.

Mateo-Seco L., *Dios uno y trino,* Eunsa, Pamplona 1998.

Marti P., *Teología espiritual,* Rialp, Madrid 2010.

Máximo El Confesor, «Sobre la caridad, tercera centuria, 3 y 4» en *Filocalia,* Gnilka (ed.), Buenos Aires 2003.

Mielziner, *The jewish law of marriage and divorce in ancient and modern times, and its relation to the law of the state,* Obscure Press, 2006.

Morales J., *El misterio de la creación,* Universidad de Navarra, Pamplona 1994.

----------, *Introducción a la Teología,* Eunsa, Navarra 1998.

Orbe A., *La definición del hombre en la teología del s. II,* Ciudad Nueva, Madrid 1994.

Oroz J., «De la introversión a la conversión» en *Jornadas Agustinianas,* Estudio Agustiniano, Madrid 1988.

Pascal B., *Pensamientos,* Planeta, Barcelona 1996.

Pegueroles J., *El pensamiento filosófico de San Agustín,* Labor, Barcelona 1972.

Pierantoni C., *Ser en relación y conocimiento de sí y en San Agustín y en Plotino* en *Teología y Vida,* 56/4 (2015).

Pozo J. F., *La vida de la gracia,* Rialp, Madrid 2008.

Platón, *La República,* Gredos, Madrid 1998.

----------, *Fedón,* Gredos, Madrid 1989.

Plotino, *Eneada,* Gredos, Madrid 1992.

Ratzinger J., *Un canto nuevo para el Señor,* Sígueme, Salamanca 2005.

----------, *El Dios de los cristianos,* Sígueme, Salamanca 2005.

----------, *Introducción al cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1970.

----------, *Fe, verdad y tolerancia,* Sígueme, Salamanca 2005.

----------, *En el principio creó Dios,* Edicep, Valencia 2001.

----------, *Mirar a Cristo,* Edicep, Valencia 2005.

----------, *La interpretación bíblica en crisis,* Vida y Espiritualidad, Lima 1995.

----------, *Creación y Pecado,* Eunsa 2008.

----------, *La sal de la tierra,* Palabra, Madrid 2007.

----------, *Escatología. La muerte y la vida eterna,* Barcelona 1992.

----------, *Conciencia y Verdad* (Conferencia 02/1991).

Ravasi G., P. Rossano, *Diccionario de Teología Bíblica,* Paulinas, Madrid 1990.

Rivas H., *El Evangelio de Juan,* San Benito, Buenos Aires 2006.

Römer Thomas, Jean-Daniel, Macchi-Christopher, *Introducción al Antiguo Testamento,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.

Rondet H., *La gracia de Cristo,* Estela, Barcelona 1966.

Rubio Tovar, *Cuadernos del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas,* N.6., Universidad de Laguna, España 1998.

San Clemente I, *Carta a los Corintios* en *Oficio de Lectura (primer sábado tiempo Ordinario).*

San Ireneo, *Contra los herejes,* Carlos Ignacio Gonzáles S.K. (editor), Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Lima 2000.

San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* Agape, Buenos Aires 2010.

San Justino, *Apología II* en *Obras escogidas de Justino mártir,* Clie, España 2017.

Santo Tomás de Aquino, *De veritate,* Eunsa 2016.

----------, *Suma de Teología,* BAC, Madrid 2009.

Sánchez G., «La visión cristiana del hombre. Reflexiones sobre Gaudium et Spes» en *Revista Teológica Limense,* Vol. XLVI – N. 3, Setiembre/Diciembre 2012.

----------, *Juan Pablo II, ¡santo!, una mirada a su Magisterio,* Vida y Espiritualidad, Lima 2014.

----------, *Jesucristo Reconciliador,* Vida y Espiritualidad, Lima 1996.

Sayés J.A., *Teología de la creación,* Palabra, Madrid 2002.

Scheler M., *El resentimiento en la moral,* Espasa Calpe, Buenos Aires 1944.

Schmaus M., *Teología dogmática, I*, Rialp, Granada 2012.

Ska J.L., *Introducción a la lectura del Pentateuco,* Verbo Divino, Navarra 2007.

Tabet M., *Introducción al Antiguo Testamento,* Palabra, Madrid 2004.

Tonsmann D., *El hombre en busca de su identidad,* Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Lima 2017.

Van Seters J., *In search of History. Historiography in the ancient world and the origins of biblical history,* New Heaven 1983.

Werner J., *Paideia, en busca del centro divino,* Fondo de Cultura Económica, México 1985.

Zárate N., «La interpretación de la Sagrada Escritura» en *Revista Teológica Limense,* Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Vol. XLV – N. 2 Mayo/Agosto 2011.

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS..... 3

INTRODUCCIÓN..... 5

Capítulo I

EL HOMBRE, IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS. INTERPRETACIÓN DE UNA VERDAD BÍBLICA..... 21

1. ANTROPOLOGÍA TEOLOGAL..... 22
2. REVELACIÓN Y ANTROPOLOGÍA..... 25
3. PARADIGMAS DEL PENSAMIENTO HEBREO.....28
4. INFLUENCIA HELÉNICA..... 29
   4.1. Platonismo: el discípulo de Sócrates y Plotino..... 29
   4.2. Escuela de Alejandría..... 31
   4.3. La "problemática": Neoplatonismo, Escuela de Alejandría y pensamiento bíblico..... 33
   4.4. Aristóteles..... 34
   4.5. Santo Tomás de Aquino: los trascendentales del ser..... 35
   4.6. Pensamiento bíblico: inspiración divina e influjo platónico y aristotélico..... 36
5. MENTALIDAD HEBREA Y GRIEGA.....36
   5.1. La *relatio* en el pensamiento hebreo.....36
   5.2. Acentos Patrísticos en la interpretación de Gn 1, 26.....39
6. EXÉGESIS ACTUAL Y SAN AGUSTÍN.....43
7. DEI VERBUM 12: APROXIMACIÓN CRISTOLÓGICA A LA HERMENÉUTICA DE LA ESCRITURA.....50

Capítulo II

SAN AGUSTÍN Y LA *RELATIO* EN LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y EN LOS SERES HUMANOS..... 55

1. EVOLUCIÓN Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN SOBRE DIOS TRINIDAD..... 56
2. *SITZ IM LEBEN* DE GÉNESIS 1, 26..... 58
   2.1. Etiología histórica de Gn 1, 26.....61
   2.2. Apologética monoteísta en el Texto Sagrado de la creación..... 64
3. LA TEOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN EN GÉNESIS 1..... 66

4. REFLEXIÓN DE SAN AGUSTÍN DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS DE ORDEN Y BONDAD EN EL RELATO DE LA CREACIÓN..... 68
5. LA *RELATIO* DESDE "HAGAMOS"..... 70
   5.1. *Relatio* y dependencia divina.....72
   5.2. Fórmula "calcedoniense" en interpretación teolólogica de Gn 1, 26: unidad ontológica, constitutiva y dependiente.....74
   5.3. La *relatio* y la oración..... 77
6. "… AL ADAM…"..... 80
7. ADAM, "A IMAGEN…" : LA INTERIORIDAD SEGÚN SAN AGUSTÍN..... 82
   7.1. La "imagen" en el contexto bíblico..... 84
   7.2. La "imagen" es reflejo de la Santa Trinidad..... 88
   7.3. La "imagen" y la *relatio* en la reflexión de San Agustín..... 92
8. ADAM, "SEMEJANZA" DE DIOS.....96
9. MACHO Y HEMBRA LOS CREÓ..... 98

Capítulo III

ESPIRITUALIDAD DE LA INHABITACIÓN DIVINA Y LA COMUNIÓN SUSTANCIAL CON LA SANTÍSIMA TRINIDAD..... 103

1. LA *RELATIO* FUNDAMENTA EL *ESSE* EN LA DIVINIDAD..... 103
2. *RELATIO* EN LA SANTÍSIMA TRINIDAD..... 107
3. "UNA SOLA COSA"..... 109
   3.1. *Relatio sui generis* entre las tres Personas Divinas..... 110
   3.2. Consecuencia de la *relatio sui generis* para la antropología según San Agustín..... 113
   3.3. San Agustín subraya el "como" en Jn 17, 22..... 116
4. LA VIDA DE LA GRACIA..... 117
5. *REGIO DISSIMILLITUDINIS* EN LA TEOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN..... 121
   5.1. Pecado y libertad..... 125
   5.2. San Agustín y las consecuencias del pecado original contra la *relatio*..... 129
6. EL HOMBRE "PENSADO DIVINAMENTE" DESDE LA *RELATIO*, CREADO EN *RELATIO* Y HOY, NECESITADO DE *RELATIO*..... 131
7. FUNDAMENTO DE LA INHABITACIÓN DIVINA SEGÚN LA ANTROPOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN.....134
8. DOS MOMENTOS ESPIRITUALES DE *RELATIO*: IMITACIÓN Y MÍSTICO EN EL *MODUS VIVENDI*..... 140

CONCLUSIONES..... 143

BIBLIOGRAFÍA..... 147