

EL HOMBRE CONSIDERADO COMO CRIATURA DE DIOS

§ 125.

Origen divino del hombre y su orientación hacia Dios

1. La trascendencia de las ideas expuestas al hablar de la creación divina aparece con toda claridad cuando se considera la importancia que tienen para el hombre. Por consiguiente, la descripción de la obra creadora divina ha tenido que ser en gran parte una descripción de la creación del hombre. Si, a pesar de ello, tratamos en un capítulo aparte del hombre, lo hacemos para destacar las características que distinguen al hombre del resto del mundo y en virtud de las cuales ocupa en éste un lugar especial. Al comenzar este capítulo conviene advertir desde el principio que en nuestro estudio acerca del origen del hombre nuestra atención no ha de quedar parada en el pasado. El problema del origen sólo nos interesa en cuanto que la solución correspondiente nos ayuda a conocer lo que es el presente humano determinado por tal origen y cuál es el futuro que se prepara en ese presente. Para estudiar debidamente el origen del hombre hay que elevarse, en primer lugar, hasta la perspectiva de su origen divino, de modo que el problema relativo *a la esencia del hombre* sólo puede encontrar adecuada solución si se tiene en cuenta *lo que el hombre es ante Dios*.

El origen divino del hombre determina los aspectos de su *presente y de su presencia ante Dios*. Ese origen nos muestra que la existencia del hombre se deriva de Dios y que está compenetrada y formada por Dios. Ese origen juega también un papel decisivo en lo que concierne al problema de lo que el hombre ha de llegar a ser, es decir, determina el futuro humano, que puede ser o llegada hasta Dios, o sea, un estado de salvación, o apartamiento de Dios, o sea, un estado de condenación. El problema relativo al origen del hombre es, pues, un problema íntimamente relacionado con la salvación del hombre. Aunque de esto hemos hablado ya en otras partes, vamos a destacarlo, una vez más, al comienzo de este capítulo. Todo lo que carece de importancia en el orden de la salvación no puede ser objeto de la fe y tampoco, por consiguiente, objeto de la reflexión teológica, a pesar de su posible importancia biológica o filosófica y a pesar de que las correspondientes disciplinas deban estudiarlo detenidamente. Pecaríamos contra la fidelidad debida a la Teología si la encomendásemos la solución de problemas de los cuales tienen que ocuparse la Medicina, la Filosofía o la Biología, además de que, como único resultado, tendríamos una Medicina y una Filosofía inconsistentes; como, viceversa, el médico y el biólogo tendrían como resultado una pseudo-Teología si, según los métodos de sus ciencias, pretendiesen decirnos lo que el hombre es en definitiva.

2. *La Revelación nos dice lo que el hombre es* narrándonos la *historia* que Dios ha operado en él y con él para implantar en la humanidad el reino divino; en vano trataríamos de buscar en ella una definición analítico-conceptual parecida a la de los tratados doctrinales. Del primer hombre, que vivió en una hora histórica determinada, nos dice cuál es su origen y cuál es su destino, y con ello determina el origen y destino de cada hombre, en cuanto que se hallan integrados al origen y destino del primer hombre.

El capítulo en que San Lucas (3, 23-38) describe la ascendencia de Jesucristo pone de manifiesto hasta qué punto la Escritura se limita a ofrecernos una comprensión histórica del hombre, descubriendo en el origen la orientación hacia un futuro y haciendo surgir ésta de aquél: retrocediendo de generación en generación, de siglo en siglo, de milenio en milenio llega hasta Adán, el cual descende de Dios. Dios obra dentro del mundo la Historia que ha destinado para el hombre. El hombre es un miembro del cos-

mos. Pero al mismo tiempo la Revelación destaca que el hombre es un ser singular, situado frente a la totalidad del cosmos.

La Iglesia expresa de la siguiente manera la singularidad del hombre y su pertenencia al mundo: Dios, creador del mundo puramente espiritual y del mundo puramente material, ha creado también al hombre, que está en el medio, por decirlo así, resumiendo en sí mismo esos dos mundos (véase el cuarto Concilio Lateranense, D. 428 y el Concilio Vaticano, D. 1783).

Según el testimonio de la Escritura, la creación del hombre es *la coronación y consumación* de la actividad creadora divina. Presupone la anterior creación de los otros seres. Mediante la creación del hombre, adquieren los seres la unificación final y su pleno sentido (véase § 105). La existencia del hombre presupone la existencia de la materia muerta y de la viva: la tierra y el agua, el aire y el fuego, las piedras, las plantas y los animales. Presupone todo esto en atención a la vida corporal y espiritual del hombre, en atención al modo de conocer, de amar y de obrar del hombre. La tierra es para el hombre el lugar y el instrumento de sus reflexiones, de sus voliciones y de su actividad artística. La creación del hombre va precedida también de la creación de los espíritus puros y de la caída de los ángeles, que habían de tentar al hombre y poner a prueba su amor a Dios. Véase Th. Haecker, *Was ist der Mensch?*, 1935, 180.

Creación de Adán.

3. El AT describe la creación del hombre indicando la importancia que ésta tiene para el resto de la creación entera. La tierra había sido hecha ya. Pero no había en ella nadie que pudiese cultivarla y cuidarla. "Formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado" (*Gen.* 2, 7). El hombre es un ser hecho del polvo (véase *Sap.* 9, 15; 7, 1). Nunca debe olvidar este origen. Es una nota que caracteriza su presente y su futuro. Su destino son la caducidad y la muerte. Viene del polvo, y del mismo modo vuelve al polvo (*Gen.* 3, 19). Es tan quebradizo, que moriría si Dios retirase su aliento (*l. c.* 34, 14 y sig.). Sus planes se desmoronarían si Dios apartase su semblante: *Ps.* 90 [89], 3; 194 [103], 29; 146 [145], 4. Esta esencial debilidad le hace experimentar con tanta más intensidad la majestad de Dios (*l. c.* 4, 19). Con tanta

más claridad se destaca en el fondo de este origen terreno la semejanza de Dios, de que hablaremos inmediatamente.

Por lo que se refiere a la debida valoración de esta narración, conviene tener presente lo dicho en el § 101. San Agustín establece una distinción entre contenido de los Libros Sagrados y descripción poético-intuitiva. Que todo ha sido creado por Dios es un contenido doctrinal. "Que Dios haya formado al hombre del lodo de la tierra con manos corporales, es una creencia demasiado pueril" (*De gen. ad litt.* 6, 12, 20). La Sagrada Escritura cuenta que también el hombre ha sido creado por Dios, sirviéndose de un estilo narrativo poético y simbólico. De este modo pueden comprender el contenido aun los espíritus más simples, los cuales, por experiencia, saben qué quiere decir el formar y hacer de tierra.

El evolucionismo.

4. Se ha discutido mucho sobre el problema de si la narración bíblica excluye o no la *doctrina de la evolución*.

En cuanto a la solución de este problema conviene distinguir entre las diferentes formas de esa doctrina.

A) Su *forma más radical* (darwinismo, neodarwinismo) afirma que el hombre es un producto natural de la madre tierra, de su fecundidad, de su capacidad creadora. El hombre es la última fase de una evolución regida por determinadas leyes, que comenzó con la primera amiba, subiendo de grado en grado hasta pararse en el hombre.

Esta teoría contradice el testimonio de la Escritura sobre la creación del primer hombre. En ella no queda lugar alguno para el desarrollo de la actividad de Dios, que viene a ser sustituida por la actividad creadora de la Naturaleza. Niega además que entre el hombre y el animal haya una diferencia esencial e implica una concepción del hombre absolutamente materialista. Desconoce por consiguiente la dignidad personal del hombre y hace desaparecer a éste en la totalidad igualitaria de lo natural. Dentro de esta totalidad posee determinadas particularidades, pero, en definitiva, no es más que un trozo de Naturaleza, la ruedecita de una gigantesca máquina, que, como todas las demás, puede gastarse y puede ser sustituida.

Con frecuencia los defensores del darwinismo y neodarwinismo manifiestan una verdadera aversión contra la doctrina de la Revelación, el origen divino del hombre y la diferencia cualitativa que media entre éste y el animal. Las pruebas por ellos aducidas resultan ser, a menudo, postulados inspirados por el deseo de que el hombre no descienda de Dios y no se diferencie del animal. Este deseo comunica a la argumentación del darwinismo una fuerza que de por sí no posee.

Los representantes de esta forma radical del evolucionismo sobrepasan los límites de su ciencia. La misión de las ciencias naturales debe *limitarse*

a fijar hechos científicamente constatables y a establecer con ellos síntesis científicas. Sería un error admitir que con sus métodos pueden abarcar todos los sectores de la realidad y que sólo existe lo que se puede conocer mediante tales métodos. Cuando intentan deducir de causas últimas los hechos por ellas constatados se introducen en el terreno de la Filosofía o de la Teología. Deben, pues, dejarse guiar por estas ciencias si no quieren que se les haga el reproche de que sobrepasan los límites de su competencia. Por ejemplo, las ciencias naturales, con sólo los medios y métodos cognoscitivos de que disponen, no pueden explicar qué es la vida, de dónde se deriva la vida, de dónde toma la fuerza necesaria para el desarrollo y hacia dónde tiende éste, por qué la evolución conduce hasta el hombre y se queda parada en él. Tampoco pueden explicar el origen y la esencia del espíritu. Aun cuando pudiesen explicar con la ayuda de sus métodos cómo se forma el cerebro, que sirve de instrumento al espíritu, con ello no quedaría explicada la aparición del espíritu.

Algunos teólogos protestantes han creído poder afirmar aún esta forma radical del evolucionismo. En parte se combina esta actitud con la teoría de la doble verdad, de la separación entre ciencia y fe. La ciencia puede afirmar lo que niega la fe, y viceversa. Según este modo de pensar, el darwinismo no excluye necesariamente la creencia en el origen divino del hombre. Otros defensores menos radicales del neodarwinismo consideran la narración bíblica no como testimonio de un acontecimiento histórico, sino como referencia simbólica de la responsabilidad del hombre ante Dios.

B) Según la opinión de la mayor parte de los teólogos católicos del presente, hay una forma de *evolucionismo moderado* compatible con las enseñanzas de la Escritura. El evolucionismo moderado se distingue del radical desde tres diferentes puntos de vista: El proceso evolutivo al fin del cual se halla el hombre se deriva, según él, de un acto de la voluntad divina. Además, solamente el cuerpo y no el espíritu del hombre es un producto de la evolución. Afirma, finalmente, que todos los hombres se derivan de un solo par.

1. Según esta interpretación, la Sagrada Escritura narra un *hecho realmente histórico* y no se limita a expresar una mera relación entre el hombre y Dios. Pero la Escritura no dice nada sobre los procesos fisiológico-biológicos que han acompañado la aparición del hombre sobre la tierra. Pasa por alto las causas segundas, de las cuales Dios, la causa primera, se ha servido al crear al hombre. A la Sagrada Escritura no le interesa la descripción científica del hecho, sino que se limita a constatar el origen divino del hombre. La Escritura da testimonio de ese origen para de ese modo determinar la relación entre el hombre y Dios, la intervención de Dios en la Historia y la responsabilidad del hombre ante Dios. Esta interpretación tiene razón cuando afirma que el testimonio de la Escritura sólo pretende esclarecer la relación que une al hombre con Dios. Pero se equivoca y pierde de vista un punto esencial cuando afirma que en cuanto a esto no tiene importancia alguna el origen histórico del hombre. Según el texto sagrado, la responsabilidad del hombre ante Dios se deriva precisamente de ese origen. La Sagrada Escritura habla de la creación del hombre para constatar la relación entre el hombre y Dios; es decir, habla de la creación desde el punto de vista de la Salvación. Ahora bien, el tes-

timonio sobre la salvación de los hombres implica un testimonio sobre el camino de la Salvación, sobre su comienzo y su fin. En efecto, la Salvación se verifica dentro de lo histórico, que tiene un comienzo y un fin. El que prescinde de los comienzos del hombre, de su aparición sobre la tierra adopta una actitud antihistórica y desconoce, por consiguiente, un elemento esencial del testimonio escriturario. Una interpretación del hombre que prescinde de la historia del hombre se halla más bien que en la esfera de la revelación bíblica en el ámbito de la ontología griega.

2. Los defensores del evolucionismo moderado declaran que aunque la Escritura da testimonio del origen divino del hombre, deja, no obstante, en *suspense* el problema del cómo. Si hay que considerar como mero revestimiento literario la descripción en que la Escritura narra el origen divino del hombre, no tiene importancia alguna el que la materia que tomó para formar el cuerpo humano, es decir, la materia de que surgió el cuerpo humano, de acuerdo con la voluntad creadora divina, se halla en el momento de la transformación en el estado de ser viviente o fuese un ser puramente material que hubiese alcanzado ya la altura de los seres vivientes animados o que se hallase todavía en un inferior estadio de evolución. La Revelación no apoya en manera alguna la teoría del origen animal del cuerpo humano, pero tampoco la rechaza expresamente. Debe, pues, quedar en *suspense* este problema, que tiene que ser resuelto, si tiene solución con los medios de las ciencias naturales.

En lo que concierne al *alma*, de ninguna manera puede afirmarse que se deriva del principio vital de los animales. *Gen. 2, 7* no rechaza directamente la correspondiente teoría. Aquí se afirma meramente que Dios dió el aliento, que es el signo de la vida. Esto no debe interpretarse literalmente. Su sentido es el siguiente: Dios hizo que el cuerpo del hombre viviese. La animación se atribuye a una actividad divina especial. Esto carecería de sentido si, según el testimonio de la Escritura, el principio vital del hombre no fuese una realidad distinta del cuerpo. Tal realidad no puede tener su fundamento en la materia. Resulta, pues, que el pasaje donde la Escritura habla de la animación del hombre contiene un testimonio indirecto contra la teoría que pretendiese afirmar que también el alma se deriva del principio vital del animal. La diferencia esencial del alma, su singularidad comparada con el cuerpo, quedan corroboradas por toda una serie de argumentos teológicos y filosóficos.

3. Dejando ahora el terreno de la *mera posibilidad de una cierta evolución a partir del animal* y pasando a estudiar la *cuestión de hecho*, tenemos que una *serie de teólogos* consideran como cosa *demostrada* tal evolución, pero hacen algunas reservas (por ejemplo, Wasmann, N. Peters, Goettsberger, Gutberlet, Alois Schmitt, Sawicki, Adam, Rüschkamp y otros). Algunos de ellos la defienden con gran energía. En muchos casos juegan un papel importante puntos de vista apologéticos. Hasta bien entrado el siglo XIX, casi todos los teólogos han sido partidarios de una interpretación literal de la narración bíblica, pues, al parecer, no había razón alguna que justificase cualquier otro tipo de interpretación. Hay que exceptuar a San Agustín. Bajo la influencia de ideas platónico-estoico-alejandrinas enseñó que todo el cosmos creado por Dios se deriva por vía de evolución universal de gérmenes originales y que también la parte

material del hombre es un producto de este proceso evolutivo universal. No obstante, su opinión se diferencia esencialmente de la teoría del evolucionismo moderno, porque, según ella, las especies no se derivarán las unas de las otras, sino que aparecerán simultáneamente las unas junto a las otras.

Muchos teólogos católicos oponen contra la teoría del evolucionismo moderado que además de renunciar a la teoría de la evolución propiamente tal *no resuelve problema alguno*. Se trata de saber, en efecto, si la unión del alma espiritual con el presunto cuerpo animal no implica una modificación tan radical de dicho cuerpo que la teoría de la evolución venga a ser una cosa ilusoria. Como quiera que el alma es la ley esencial del cuerpo y como quiera que el cuerpo humano, por estar bajo la influencia estructurante del espíritu, se diferencia esencialmente del cuerpo del animal, a pesar de los parentescos y semejanzas, no hay, al parecer, grado alguno de evolución en que el animal haya llegado a tal altura que el alma espiritual pueda unirse con un cuerpo animal sin que ese cuerpo no haya sido modificado antes esencialmente. Ahora bien, si no se puede explicar la formación del cuerpo humano sin admitir la intervención de Dios, no aumenta el misterio que es la primera aparición del hombre sobre la tierra el afirmar que Dios se ha servido de un material poco organizado o completamente anorgánico y no de un organismo tan desarrollado como lo es el cuerpo del animal.

Los teólogos que rechazan el evolucionismo moderado o que se muestran reservados frente a él (prescindiendo del testimonio de la Escritura y movidos por reflexiones teológicas tales como la que acabamos de exponer) pueden aducir en favor de su actitud que actualmente las mismas ciencias naturales combaten las teorías del evolucionismo, en lo que concierne al origen del hombre, o se muestran reservadas frente a tales teorías.

a) Se afirma, entre otras cosas, que uno de los principales argumentos del evolucionismo implica un *circulus vitiosus*. Según este sistema, la diferencia fundamental que media entre el hombre y el animal se debe a una acción espiritual, a saber, al empleo del fuego, que inicia el desarrollo hacia la formación del hombre. La *falta de lógica* de esta argumentación es evidente. El empleo del fuego, por ser una acción espiritual, presupone la existencia de la diferencia en cuestión, de modo que no puede ser el punto de partida para la formación de la diferencia. El problema efectivo consiste en determinar de qué modo pudo verificarse esa acción espiritual.

b) La misma falta de lógica implica el postulado de muchos darwinistas según los cuales el problema de la evolución del hombre sólo puede estudiarse científicamente y prescindiendo de métodos teológicos o filosóficos. En lugar de reflexiones objetivas se nos dicta aquí el empleo de un método que puede tener validez en un sector determinado de la realidad, pero no en todos los sectores de esa realidad.

c) Los teólogos que adoptan una actitud de reserva frente a la teoría del evolucionismo observan que actualmente muchos científicos rechazan el evolucionismo general y que sólo admiten la existencia de la evolución dentro de *fronteras tipológicamente, es decir, estructuralmente, fijas*, haciendo referencia a distancias y saltos de tipos sin visible conexión ontogenética dentro del cuadro filogenético general. Se destaca, además, actualmente

que el *parentesco sistemático* con que se trata de demostrar el parentesco sanguíneo, no tiene nada que ver con éste. Las homologías (correspondencias parciales) en organismos distintos, según las cuales, órganos homólogos de distintos seres vivientes tienen la misma posición dentro de un plano estructural, es decir, son equivalentes desde el punto de vista morfológico, se pueden explicar suficientemente considerándolas como fases del desarrollo de lo indiferenciado y general hacia lo diferenciado y especial. Además, a la luz de la fe que enseña que el mundo entero ha sido creado por Dios, tales parentescos son la cosa más natural. El Dios único e idéntico ha producido un plan de la creación homogéneo y totalitario.

d) Estos teólogos no creen que sea decisiva la llamada *prueba embriológica*, según la cual el hombre en su desarrollo embrional pasa por estadios que carecerían de explicación si no se admitiese que han sido heredados de ascendientes anteriores, remotos o próximos, es decir, que son la repetición de estructuras en que se han quedado detenidos determinados ascendientes. Se puede objetar contra esta argumentación que en ella quedan muchas cosas por explicar. Nos deja sin resolver el problema de por qué la evolución ontogenética es tal de antemano que traspasa el grado de solución sobre cuya estabilidad filogenética se funda la explicación. Además, sin la explicación de los teorizantes del evolucionismo, insuficientemente comprobado, se pueden esclarecer suficientemente los hechos en cuestión. Mejores servicios presta el principio según el cual la evolución va de lo indiferenciado e inespecializado hacia lo especializado, de lo indeterminado hacia lo determinado. En este proceso evolutivo, el germen humano al pasar del estado de célula macroscópicamente casi indiferenciada y microscópicamente poco diferenciada, hacia estados evolutivos cada vez más complejos, necesariamente tiene que recorrer estadios que en cada caso están en correspondencia con otros gérmenes de más corta marcha ontogenética, que se desarrollan paralelamente. Como es natural, los grados evolutivos morfológicos de la primera evolución del hombre han de parecerse a los de la evolución análoga del animal, siendo tanto más semejantes cuanto más primitivos son. Lo que en la morfología de una forma transitoria se presenta como análogo, puede ser fundamentalmente distinto, como lo demuestra el hecho de que la evolución externa tiende con seguridad hacia la meta determinada por la esencia.

e) Algo parecido puede decirse del *argumento paleontológico*. Hasta ahora no se ha podido determinar con seguridad la sucesión temporal de los tipos ni se ha podido indicar cuándo aparece el hombre por primera vez. Además, la paleontología no ha podido descubrir hasta ahora los anillos que habrían de unir las diferentes especies. En todos los puntos de las ramificaciones se han puesto formas ficticias. Mediante la creciente acumulación de material fósil se ha podido demostrar la existencia de un gran número de "series" de evolución continuas con lento cambio de las características, pero la evolución se ha verificado siempre dentro del margen de planes estructurales y tipos de organización. Pero todavía no se han encontrado los eslabones, las formas de transición que habrían de establecer la unión entre las especies. Las "series" de la evolución no van más allá de las fronteras del correspondiente tipo estructural, de modo que estos tipos se presentan aislados, simultánea o sucesivamente, pero sin formas intermedias. Los tipos fundamentales prehistóricos han existido los

unos junto a los otros, cambiando incesantemente la forma, pero sin modificar la esencia. Muchos elementos son nuevos y han aparecido espontáneamente, sin que pueda demostrarse su conexión con los anteriores.

Dado tal estado de cosas, la ciencia misma exige que se adopte una actitud de espera hasta que la acumulación de nuevo material permita a esa misma ciencia demostrar la realidad de la descendencia animal del hombre, la cual, con las restricciones de que arriba hablamos, es compatible con el testimonio de la Sagrada Escritura.

f) Tal es también la actitud de la *Iglesia* en sus declaraciones oficiales.

g) La Comisión Bíblica ha declarado (30 de julio de 1909), como ya vimos en otro lugar, que deben entenderse literalmente los siguientes elementos de la narración bíblica: la creación especial del hombre, que la primera mujer ha sido formada del primer hombre, la unidad del género humano (D. 2123). En el discurso de apertura de la Academia de Ciencias del Vaticano, el papa Pío XII expuso lo siguiente (30 de noviembre de 1941): "Un hombre sólo puede derivarse de otro hombre, que es el padre y generador. Y la compañera que Dios dió al primer hombre se deriva de éste y es carne de su carne. En la escala de los seres vivientes, el hombre se halla a la cabeza, dotado de un alma espiritual, y Dios le ha nombrado señor y dominador de todo el mundo animal. Las múltiples investigaciones de la paleontología, de la biología y de la morfología en torno de otros problemas relacionados con el origen del hombre no han conducido hasta ahora a resultados claros y seguros. No nos queda, pues, más remedio que dejar al futuro la respuesta de la pregunta de si la Ciencia, iluminada y guiada por la Revelación, podrá ofrecernos algún día resultados seguros y definitivos sobre un tema de tan grande importancia."

Lo mismo enseñan el Papa en la encíclica *Divino afflante* y la Comisión Bíblica en la respuesta a una pregunta del cardenal de París (*Acta Apostolicae Sedis*, 1948, págs. 45-48). Véase la exposición sintética y crítica de H. Conrad-Martius, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, 1938. S. Ternus, *Die Abstammungslehre heute*, 1948.

En lo que concierne al *alma*, de ninguna manera puede admitirse que se deriva por evolución del principio vital del animal, aunque *Gen. 2, 7*, donde sólo se dice que Dios dió el aliento, de por sí no rechaza directamente tal actitud. Véase lo que acabamos de exponer en B) 2. De la diferencia esencial que media entre el hombre y el animal y de la singularidad del alma humana se deduce que no ha podido derivarse del alma animal (Véase J. Goettberger, *Adam und Eva*, 1910).

La creación de Eva.

5. Después de haber descrito la creación del hombre, la Escritura pasa a narrar la creación de *Eva*, de la mujer (*Gen. 2, 18-25*): "Y se dijo Dios Yavé: No es bueno que el nombre esté

solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él" (*Gen.* 2, 18). Dios quiere sacar al hombre de su soledad. Sin duda alguna, la unión con Dios no hace desaparecer en el hombre el sentimiento natural de soledad. Dios mismo lo confirma, y Dios mismo le ayuda a salir de esa soledad. Según la Sagrada Escritura, trata Dios de dar una ayuda al hombre creando los animales. Presenta a Adán cada uno de los animales creados, para que él mismo decida si alguno de ellos puede ser el complemento que desea y pueda redimirle de su soledad. Adán expresa su opinión, dando un nombre a los animales. El nombre expresa y manifiesta la esencia. Si lo creado ha de ser una ayuda, a modo de complemento, eso se ha de manifestar en el nombre, en el parentesco nominal. Pero he aquí que Adán nombra a cada uno de los animales con el nombre correspondiente a la esencia de cada uno de ellos. El nombre que Dios quiere oír, el nombre que ha de expresar que Adán ha encontrado su complemento, no sale de los labios del primer hombre. "Pero entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él." ¿No se tratará aquí de un fracaso de Dios, puesto que, al parecer, sólo después de una serie de frustradas tentativas consigue crear a la mujer? De ninguna manera. Era necesario narrar que también los animales han sido creados por Dios. También la creación de los animales es un elemento esencial del plan divino, y no es, por consiguiente, una obra fracasada. Pero se habla de la creación de los animales al margen del relato sobre la creación del hombre. Según la narración del escritor inspirado, Dios se acerca al hombre, somete al juicio del hombre su creación, por decirlo así, para que el hombre se dé cuenta de que el deseado complemento no se halla en el reino animal, que ha de ser una criatura semejante a él. El escritor sagrado se ha propuesto narrar la creación de los animales. Pero esta narración viene a constituir una especie de relato marginal en que se destaca lo esencial, a saber, que la mujer no es un ser inferior al hombre, que posee la misma dignidad y nobleza. "Hizo, pues, Yavé Dios caer sobre Adán un profundo sopor; y dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne, y de la costilla que de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer, y se la presentó a Adán." ¿Qué va a pensar ahora Adán? ¿Cómo va a llamar al ser que Dios ahora le presenta? "Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llama varona, porque de varón ha sido tomada" (*Gen.* 2, 18-23). El nuevo ser es, pues, un *complemento*, una *ayuda del hombre*. "Dejará el hombre a su padre y a su ma-

dre, y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne" (*Gen.* 2, 24; véase también *Gen.* 29, 14; 37, 27; *Jue.* 9, 2). La mujer pertenece al hombre. La mujer y el hombre están mutuamente subordinados. Son seres distintos, pero se complementan, siendo cada uno de por sí una forma especial y parcial de lo humano. Al hombre sin la mujer le falta un valor humano; a la mujer sin el hombre le falta también un valor humano. El hombre busca a la mujer y ésta al hombre, puesto que hombre y mujer de por sí son manifestaciones y realizaciones parciales de la naturaleza humana total. Desde el principio han sabido hombre y mujer que eran sexualmente distintos y han conocido su destino. El matrimonio y la unión matrimonial no es un pecado ni una consecuencia del pecado, sino que se derivan de la voluntad divina creadora. Explicaciones detalladas en el tratado sobre el matrimonio.

En lo concerniente a todo lo que no está en relación con esta conexión, dependencia y mutuo complemento, San Agustín afirma que no aparece con claridad si la creación de Eva se narra simbólicamente o si se realizó simbólicamente (*De gen. ad litt.* 6, 12, 20). También Santo Tomás, que defiende el sentido literal, acentúa la importancia del simbolismo: La mujer ha sido formada del hombre, de un costado de éste, para indicar que no es la señora ni la esclava del hombre, sino su compañera, para inculcar al hombre que ha de amar a su mujer, para expresar la íntima comunidad de vida entre el hombre y la mujer y, finalmente, para simbolizar el nacimiento de la Iglesia, la Esposa de Cristo (*Summa Theol.* I q. 92 a. 2 y 3).

En el NT se hace resaltar que la mujer ha sido formada del hombre, pero también allí leemos que el hombre depende de la mujer. "Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios" (*I Cor.* 11, 12; véase *I Tim.* 2, 14). La Comisión Bíblica ha definido en uno de sus decretos (30 de junio de 1900) que como sentido de la narración bíblica debe admitirse que "la primera mujer ha sido hecha del primer hombre" (véase Goettsberger, *l. c.*, 22-30). De la virginidad se trata en los capítulos sobre la ordenación sacerdotal y el matrimonio; allí mismo se estudia detenidamente la relación entre el hombre y la mujer.

El hombre, imagen de Dios.

6. El punto culminante de la Revelación divina en lo que concierne a la creación del hombre lo constituye *Gen.* 1, 26 y sigs.: “Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y le creó macho y hembra.”

a) En el *mundo extrabíblico* se encuentran solamente ecos lejanos de esta profunda idea acerca del hombre. Dios mismo ha tenido que revelar al hombre su más trascendental y suprema definición para que pudiese llegar a comprender el sentido de su existencia sin olvidar su condición de criatura. La idea del hombre creyente está compenetrada con estas enseñanzas de la Revelación. Aunque ni en el AT ni en el NT se hable frecuentemente de esa definición de la Biblia, en todas partes se siente latente la influencia de la idea en cuestión. Se habla de ella expresamente siempre que se trata de demostrar la conexión íntima que hay entre el primer hombre y el transcurso real de la historia humana. Sobre los principios de esta historia se halla la siguiente inscripción, cargada de futuro: “Cuando creó Dios al hombre, le hizo a imagen de Dios” (*Gen.* 5, 1). Una generación transmite a la siguiente la semejanza divina (*Gen.* 5, 3). Esta es la mejor herencia entre todas las que el padre puede transmitir al hijo, una herencia que merece ser destacada especialmente.

b) La semejanza divina comunica al hombre *dignidad e intangibilidad*. Ella le reviste de la majestad de Dios y la eleva por encima de toda la creación. Debido a su semejanza divina, el hombre es la manifestación de Dios en el mundo. Los animales pueden ser más fuertes y veloces, las estrellas pueden ser infinitamente más grandes; el hombre es superior a todas estas cosas gracias a la característica que le convierte en imagen de Dios. El cantor del Salterio admira asombrado la magnificencia del cielo estrellado y la grandiosidad de la Naturaleza, y la caducidad del hombre parece aterrarle: “¡Oh Yavé, Señor Nuestro, cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra! ¡Cómo cantan los altos cielos su majestad! Las bocas mismas de los niños, de los que maman, son ya

fuerte argumento contra tus adversarios, para reducir al silencio al enemigo y al perseguidor. Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos, la luna y las estrellas, que tú has establecido: ¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, ni el hijo del hombre para que tú cuides de él? Y le has hecho poco menos que Dios; le has coronado de gloria y honor. Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto debajo de sus pies: Las ovejas, los bueyes, todo juntamente, y todas las bestias del campo. Las aves del cielo, los peces del mar, todo cuanto corre por los senderos del mar" (*Ps.* 8). La antigua versión griega (*Septuaginta*), la biblia latina (*Vulgata*), la versión siria (*Peschitta*) y la traducción aramea (*Targum*) escriben: "Le has colocado muy poco por debajo de los ángeles." El texto hebraico, reasumiendo ideas de *Gen.* 1, 26, dice: "Y le has hecho poco menor que Dios." Por consiguiente, cuando el hombre se contempla a sí mismo o ve a los demás, no solamente se ve a sí mismo o a los demás. Si no está ciego, verá a Dios mismo, en cuanto que Dios resplandece en el semblante humano y es manifestado por éste. Al mismo tiempo, cuando se ve a sí mismo ve una realidad infinitamente inferior a Dios, pues sólo ve una imagen de Dios y no a Dios mismo en toda su gloria y majestad.

Supuesto que el hombre es imagen de Dios, una imagen de Dios en la tierra, debe admitirse que el hombre participa en la majestad de Dios. Dios se afirma a sí mismo y al mismo tiempo afirma al hombre. En su autoafirmación (§ 40 y sig.) va incluída la afirmación de su imagen, a la cual protege y guarda. El que injuria al hombre, injuria también a Dios. El que profana la imagen de Dios, tiene que pagar el delito con su propia sangre. "El que derrame la sangre humana, por mano del hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios" (*Gen.* 9, 6). El hombre debe vivir en correspondencia con su semejanza divina (*Iac.* 3, 9).

El testimonio sobre la semejanza divina del hombre adquiere toda su importancia cuando se la compara con la trascendencia, sublimidad, superioridad y majestad de Dios, de las cuales la Escritura da testimonio repetidas veces. El hombre es tierra y ceniza, indigno de comparecer ante la majestad y santidad divinas. Y, no obstante, el hombre es imagen de Dios. Aquí se ponen de manifiesto la dignidad y miseria del hombre, su grandeza y sus límites, la sublimidad, su altura y su bajeza, visto todo conjuntamente, sin que lo uno oculte lo otro. De este modo, nuestra mirada es

atraída por el misterio del hombre, por el misterio de su cercanía divina y de su cercanía terrena. El misterio del hombre consiste en que él participa en el misterio de Dios. En *Ecle.* 17, 1-10, se describen conjuntamente la gloria del hombre que procede de Dios y la miseria de ese mismo hombre hecho del polvo de la tierra: "El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella. Le señaló un número contado de días, y le dió el dominio sobre ella. Le vistió de la fortaleza a él conveniente y le hizo según su propia imagen. Infundió el temor de él en toda carne, y sometió a su imperio las bestias y las aves. Dióle lengua, ojos y oídos, y un corazón inteligente; llenóle de ciencia e inteligencia y le dió a conocer el bien y el mal. Le dió ojos para que viera la grandeza de sus obras, para que alabara su nombre santo y pregonara la grandeza de sus obras, y añadióle ciencia, dándole en posesión una ley de vida. Estableció con ellos un pacto eterno y les enseñó sus juicios" (véase, además, 2, 23).

c) La semejanza divina es *indestructible*. Resplandece aun en el semblante más desfigurado por el pecado, aún en el más mísero y degenerado tipo humano (véase *Gen.* 5, 1; 9, 6; *I Cor.* 15, 45; *Iac.* 3, 9).

Aunque nos cueste trabajo reconocer que un hombre degenerado de cuerpo y alma sea superior a un noble animal y aun a la creación entera, los ojos de la fe lo ven con toda claridad. Aun en el semblante de los condenados, en el infierno resplandece algo de la majestad y de la gloria divina, a pesar de su desgarramiento. Ese resplandor aumenta su tormento, pues les recuerda lo que hubieran podido y debido ser y lo que realmente son.

La semejanza divina es común al hombre y a la mujer (*Genesis* 5, 1). Cuando San Pablo afirma (*I Cor.* 11, 7-17) que el hombre es la imagen y resplandor de Dios y que la mujer es el resplandor del hombre, no niega con ello la semejanza divina de la mujer; tampoco afirma con ello que la semejanza divina de la mujer sea inferior a la del hombre. San Pablo sólo hace referencia al origen de la semejanza. La mujer es imagen de Dios por ser imagen del hombre, el cual fué creado a imagen de Dios.

d) *Jesucristo* es la suprema realización de la semejanza divina. Con Cristo ha entrado en la Historia humana el Hijo de Dios, la imagen eterna, en la cual Dios manifiesta su gloria mediante un acto eterno. El Logos se ha ocultado adoptando figura humana, en la cual se transparenta la gloria infinita de Dios. De Cristo puede

decirse con pleno sentido que en él Dios ha aparecido en el mundo. El que le ve, ve a Dios en cuanto que ve al hombre, cuyo "yo" es el "yo" del Logos divino, de la imagen eterna del Padre celestial. La imagen eterna del Padre contiene el plan de la creación realizado por el Dios creador. Resulta, pues, que las cosas y, especialmente, el hombre, son la ejecución del plan del mundo prefigurado en el Hijo de Dios. La semejanza divina del hombre es, por consiguiente, la manifestación en cada hombre de la Imagen eterna, la cual es el Hijo eterno del Padre. Cada hombre refleja de otro modo la eterna Imagen divina. En cada hombre se representa esa Imagen de otro modo y con distinta intensidad. Como quiera que la Imagen eterna se proyecta con Cristo en el espacio y en el tiempo, la semejanza divina implica semejanza con Cristo. Más aún, la actualización de la eterna Imagen divina dentro de la Historia se ha realizado para que el hombre, que a causa de la terrible desfiguración producida por el pecado había dejado de ver en sí mismo la imagen de Dios, pudiese contemplar esa imagen en un lugar determinado de la Historia, a fin de que pudiese convertirse en imagen pura de Dios. En Cristo y mediante Cristo el pecador puede volver a adquirir la semejanza divina desfigurada por el pecado. La semejanza con Cristo conduce al hombre a la plena semejanza con Dios.

Pero tampoco en Cristo se ha podido ver la forma pura de la imagen de Dios, por hallarse oculta tras la forma caduca de este tiempo mundanal. La Imagen eterna de Dios se apareció bajo la forma de esclavo. El Logos se anodó hasta adoptar la figura mortal humana, se humilló hasta morir la muerte de cruz. Precisamente en esto aparece con toda claridad cuán profundo fué el detrimento producido por el pecado. El pecado había adquirido tal poderío que la Imagen eterna de Dios pendió de la cruz, bajo la forma de hombre desvalido, coronado de espinas y atormentado. Pero el creyente pudo ver a través de esta humillación la gloria de Dios. En el Cristo atormentado y crucificado vió la aparición de Dios.

La gloria de Dios se ocultó en Cristo bajo la forma de debilidad humana. En la muerte cayeron todos los velos. En el Cristo resucitado y glorificado aparece sin velos la Imagen eterna de Dios, transparentándose a través de la forma humana. En Cristo se ha revelado cuál será el aspecto del hombre cuando se realice en él la gloria de Dios sin trabas ni obstáculos humanos. El Cristo glorificado refleja sin velos la gloria de Dios y es por eso la Imagen

perfecta del Padre. El reinado divino perfecto realiza en la creación la imagen divina perfecta.

Lo que en Cristo es ya realidad, la Imagen perfecta de Dios, nos ha sido prometido a todos los hombres. Por consiguiente, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, es sólo un comienzo, a pesar de que eleva al hombre por encima de toda la creación. Falta la consumación. Pero ésta nos ha sido prometida y su garantía es el Cristo resucitado y glorificado. Entre el principio orientado hacia el fin y la perfección final en que se consumará ese principio se hallan las perturbaciones producidas por el pecado y la regeneración, el nuevo principio, que Cristo llevará a cabo.

e) Durante mucho tiempo la Iglesia no consagró especial atención a la idea revelada de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (*Gen.* 1, 26). El concepto "imago", cuando aparece, se emplea en el sentido (formal) de *humanum* (razón), libertad, posición especial del hombre.

Sólo a partir de las gnosís se produjo un cambio completo en la valoración de la doctrina relativa a la semejanza divina del hombre. Los gnósticos consideraron *Gen.* 1, 26 como confirmación de su dualismo y de su emanacionismo de mentalidad platónica. De los gnósticos se deriva la distinción entre imagen (*eikon*) y semejanza (*homoiosis*) establecida por San Ireneo. Los gnósticos fundan en *Gen.* 1, 26 la fundamental distinción de tres clases de hombre: los híllicos, los psíquicos y los pneumáticos. La "imagen" se atribuye a los híllicos, la semejanza a los psíquicos. El hombre híllico no está cerca de Dios, pero tiene esencia divina, no es más que un hombre sensualmente animado. Hombre psíquico es el hombre espiritual, el que ha recibido lo pneumático, ya sea en uso, ya sea en propiedad. Entre los psíquicos el nombre espiritual es una gracia recibida para el uso; entre los pneumáticos es una propiedad. Por eso los primeros pueden perderlo, los segundos no. Los pneumáticos se salvan, es decir, son recibidos en el Pleroma sin haber estado sometidos a una ley moral, "porque no son las obras las que conducen al Pleroma, sino el germen del espíritu, que es enviado desde allí, siendo capaz de evolución, y llega aquí a la madurez y perfeccionamiento" (*Adv. haer.* I, 6, 4).

Los psíquicos, al contrario, sólo pueden salvarse viviendo en conformidad con las leyes de la vida psíquica.

En la literatura cristiana la doctrina de la semejanza divina del hombre adquiere por primera vez importancia fundamental en los escritos de San Ireneo. El aspecto principal de la doctrina de la semejanza divina en Ireneo es la distinción entre *imago* (imagen) y semejanza (*similitudo*), que a través de él se introduce en la ulterior literatura cristiana. La *imago*, la imagen de Dios, es algo que el hombre posee desde el principio, algo que de por sí posee el hombre empírico, una realidad indestructible, una realidad natural. Por ser natural, es común a todos los hombres. Entendida como semejanza de Dios, en sentido estricto, abarca la razón y la libertad del hombre; entendida como semejanza con el Logos, abarca la totalidad

psíquico-corporal de la naturaleza humana, especialmente la corporalidad visible.

El segundo aspecto, la *homoiosis*, la *similitudo*, la semejanza con Dios es una gracia divina concedida directamente al alma, que luego; a su modo, se extiende al cuerpo, una gracia que no le corresponde al hombre por naturaleza. La causa agente es el espíritu de Dios, que habita en el hombre; formalmente considerada es un espíritu internamente propio del hombre, una nueva naturaleza espiritual mediante la cual el hombre se asemeja a la esencia divina y es capacitado para vivir una vida semejante a la de Dios, la vida de los hijos adoptivos. La semejanza concedida al hombre mediante esta santidad no es mera disposición y vocación, sino una realidad acabada. El primer hombre, Adán, poseyó la semejanza divina no a modo de gracia personal, sino a modo de donación concedida en él a todo el género humano. Adán perdió la semejanza divina al pecar en el paraíso... San Ireneo caracteriza de tal modo la semejanza divina, comunicada sobrenaturalmente, perdida por Adán y recuperada en Cristo, que con facilidad puede ser identificada con la gracia santificante (A. Strucker).

También en San Agustín se halla la distinción tradicional entre *imago* (imagen) y semejanza (*similitudo*). Afirma que esta distinción no carece de fundamento, puesto que la Sagrada Escritura emplea las dos expresiones. Si hubiese querido designar con ellas una sola cosa hubiera bastado una sola palabra. San Agustín conoce también el sentido de la distinción tradicional. Sabe que los Padres que no consideran como sinónimas ambas palabras designan como *imago* la semejanza entre el hombre y Dios. San Agustín, por su parte, reconoce la validez de esta delimitación de conceptos, con tal de que este procedimiento no nos seduzca a pensar que Dios es una realidad corporal. Pero San Agustín rechaza la distinción establecida por San Ireneo: *imago*=semejanza natural, *similitudo*=semejanza sobrenatural. En edad madura, cuando escribe sus *Quaestiones in Heptateuchum* (hacia el 419), sólo admite que entre ambos conceptos hay una distinción formal y se opone de este modo a la interpretación tradicional. *Similitudo*=semejanza es una expresión más indeterminada y, por consiguiente, de mayor amplitud que *imago*=imagen. Según él, el concepto de imagen implica el de semejanza, mientras que el concepto de semejanza no implica el de imagen. En el concepto de imagen se encuentra también un aspecto que implica el concepto de semejanza=*similitudo*, a saber, que ha de haber sido hecho según una imagen original, según una muestra. "Toda imagen es semejante a aquel de quien es imagen; pero no todo lo que es semejante a otro es de por sí una imagen suya..., tenemos una imagen cuando ésta reproduce al otro" (*De gen. ad litt. lib. imperf. c. 16 n. 57*).

Santo Tomás adopta esta distinción de San Agustín; sus reflexiones sobre el concepto de imagen tienen como punto de partida la distinción agustiniana, según la cual la *similitudo*=semejanza será un concepto más amplio que *imago*=imagen. También en este artículo noveno mantiene esta opinión. Pero define con más precisión lo que se puede considerar como imagen y semejanza del hombre. Para que algo sea viva imagen del hombre tiene que poseer también una naturaleza espiritual; en lo que concierne la semejanza, basta que convengan en la posesión de partes inferiores y aun hasta la mera posesión de la naturaleza corporal.

Por otra parte, Santo Tomás reconoce la validez de la tradición de San Ireneo. Dentro de la cercanía que media entre la copia y el original

podemos descubrir cierta gradación. Aun cuando se den todos los elementos necesarios de la imagen, se puede concebir siempre una mayor cercanía, una más grande imitación de la realidad original. En correspondencia con ello puede decirse que una imagen se parece más o menos al original. Una especial perfección de la imagen es lo que designa la palabra *similitudo*=semejanza. Resulta, pues, que según Santo Tomás, la palabra *similitudo* designa en primer lugar una semejanza inadecuada, y, en segundo lugar, una semejanza perfecta.

Santo Tomás, lo mismo que San Agustín, no admite la distinción establecida por San Ireneo: *imago*=natural, *similitudo*=sobrenatural. La expresión *similitudo* puede designar, según Santo Tomás, una semejanza con Dios perteneciente al orden de lo natural. Así, por ejemplo, la naturaleza espiritual del ángel lo mismo que la del hombre son imagen viva de Dios, pero la primera posee, aun en el puro orden natural, una semejanza con Dios superior a la del hombre, ya que el ángel es, naturalmente, un espíritu más perfecto que el hombre" (Edición alemana de las obras de Santo Tomás, VII 328-330, comentario de la *Summa theol.* I, 93, 9, por Ad. Hoffmann, O. P. Véase M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, 1927).

f) *¿En qué consiste la semejanza divina del hombre? ¿Cómo está estructurado el hombre para poder decir que en él vemos a Dios como en una imagen?* En sentido estricto, Dios, el ser invisible, incomprensible e inefable, no puede ser expresado por ninguna imagen y semejanza. Cuando hablamos de una imagen de Dios, nos referimos a la irradiación de su divinidad, a la aparición, a la revelación de su esencia. Los hombres son imágenes de Dios en cuanto que participan en la gloria de Dios, la cual, a su vez, se revela en ellos. El relato bíblico no nos dice dónde aparece en el hombre la gloria de Dios. La Sagrada Escritura considera al hombre como realidad unitaria y describe al hombre de tal manera que el "yo" total humano queda convertido en irradiación de Dios. El "yo" humano es ante todo espíritu. Pero también el cuerpo, la materia informada por el espíritu, es imagen de Dios en cuanto que constituye con el espíritu el yo humano total y homogéneo, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. En el semblante corporal resplandece la luz del espíritu que contempla a Dios. Cuando Cristo dice que el que le ve, ve al Padre (Io. 14, 9), se refiere a su figura humana. También San Pablo se refiere a la figura corporal de Cristo cuando afirma que en el semblante de Cristo resplandece la gloria de Dios (II Cor. 4, 6). En el cuerpo se halla el resplandor de Dios. Hasta qué punto podemos percibir a Dios a través de su transparencia en el cuerpo, lo demuestra un relato de P. Schütz, *Warum ich noch ein Christ bin*, 1938, 21-36. Es cierto que sólo el creyente puede percibir el extraño,

misterioso y racionalmente inexplicable resplandor que reviste el cuerpo del hombre. El cuerpo humano, como todo lo creado, es al mismo tiempo algo en que Dios se oculta. Dios sólo puede manifestarse en él, humillándose, vaciándose de sí, rebajándose hasta la debilidad de la criatura. El pecado ha intensificado el ocultamiento divino. Mediante la Redención, Cristo ha devuelto al semblante humano su gloria divina, pero de tal modo que sólo el creyente puede verla, además de que está siempre amenazada por el pecado. Véase § 68. Resulta, pues, que el “yo” humano entero es imagen de Dios, pero lo es en virtud del espíritu. Santo Tomás escribe: “Es connatural al alma humana el estar unida con el cuerpo” (*De unitate intellectus*). “Como quiera que el alma es sólo una parte de la esencia humana, sólo posee la perfección de su naturaleza cuando está unida con el cuerpo (*De spir. creat. 2 ad 5*). “El alma se une con el cuerpo, porque de esta manera posee de una manera más perfecta su naturaleza, y es más semejante a Dios que cuando está separada del cuerpo: en efecto, cada cosa es semejante a Dios en cuanto que es perfecta, aunque la perfección de Dios y la perfección de la criatura no sean de la misma especie” (*De pot. 5, 10 ad 5*). Véase J. Pieper, *Thomas von Aquin. Ordnung und Geheimnis*, 1946.

La semejanza divina no es un aspecto o elemento exterior de nuestro “yo”. Compenetra y determina todo nuestro ser. El hombre existe en cuanto que es imagen y semejanza de Dios.

Los rasgos divinos que resplandecen en el hombre son los mismos que aparecen en la narración bíblica de la acción creadora divina: *la majestad, trascendencia, poder y voluntad soberana, es decir, la personalidad de Dios*. Estas determinaciones aparecen en el hombre en cuanto que Dios le hace partícipe de ellas. La semejanza divina de que nos habla la Escritura hay que buscarla, pues, en la personalidad del hombre, en su autonomía ontológica, en su capacidad de conciencia y vida propias (véase Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II, 1935, 62). Gracias a su *dignidad personal*, el hombre se distingue del resto de la creación. Véase § 40. Como ya vimos allí, la persona se distingue de la naturaleza en virtud de la autoposesión, responsabilidad y propia finalidad, de una parte, y en virtud de la trascendencia, de otra. Trascendencia significa orientación hacia el “tú” (co-existencia), hacia el mundo (existencia dentro del mundo) y, en definitiva, hacia Dios (el hombre trasciende infinitamente al hombre). En todos estos momentos se trata, en primer lugar, de modalidades ontológicas. Ahora bien,

a todo ser le corresponde un modo de obrar. La criatura dotada de dignidad personal, es capaz y está obligada a vivir como persona, es decir, a vivir como criatura que se posee a sí misma y es responsable de sus acciones y decisiones, sirviendo al "tú", al mundo y a Dios. La autoposesión implica la fidelidad para consigo mismo, para con la esencia propia que procede de Dios y es semejante a Dios. Esta fidelidad sólo puede actualizarse bajo la forma de servicio y abnegación en la comunidad y ante Dios. En la fidelidad, el hombre mantiene y desarrolla su propia esencia, y debido a ella es más poderoso que todo el resto de la creación. Esta podrá aplastar al hombre, pero no puede destruir su mismo "yo", pues no hay fuerza alguna capaz de obligar al hombre a ser infiel a sí mismo, es decir, no hay poder terreno alguno que pueda obligar al hombre a obrar contra su conciencia y a destruirse de este modo a sí mismo. Sólo el hombre es capaz de ejecutar esta obra destructora, cuya víctima sería él mismo. Tampoco Dios destruye el "yo" humano. Si el hombre se decide a realizar la fidelidad a sí mismo de un modo opuesto a la voluntad divina—caricatura de la fidelidad para consigo mismo—, Dios no se lo impide. Resulta, pues, que, en cierto modo, el hombre es más poderoso que Dios, pues Dios quiere que el hombre sea libre y no quiere poner trabas a su libertad, aun cuando ésta se desarrolle indebidamente.

El hombre, cada hombre, es un ser autónomo de un modo singular e irrepetible. Ninguno de los hombres es un mero ejemplar del género "hombre". Ninguno, pues, puede ser sustituido por otro. Todos tienen una importancia y una misión insustituibles. Que hubiese uno más o uno menos, aun cuando se tratase del más insignificante, la historia humana sería totalmente distinta de lo que es. Aunque no sea capaz de comprender esto el que sólo ve los aspectos exteriores y superficiales de la historia humana, el creyente, aquel a quien Cristo ha abierto los ojos para que pueda ver la profundidad y enigmas del mundo, lo percibe con toda claridad.

Resulta, pues, que la personalidad constituye el punto de vista desde el cual se puede comprender debidamente al hombre y se puede vivir según las exigencias que emanan del propio ser humano. No obstante, esta verdad no ha sido conocida con claridad fuera del ámbito de la Biblia. En el pensamiento griego, por ejemplo, el hombre no es más que una parte de la Naturaleza. Esta y no la persona es la realidad superpuesta. El hombre se halla dentro de un orden absolutamente natural.

La semejanza de Dios de que da testimonio la narración bíbli-

ca al hablar de la creación, por no estar definida con precisión, es lo bastante amplia para *poder pensarla más rica y llena*. Efectivamente, el NT da testimonio de una mayor plenitud y riqueza de la semejanza divina en la primera mañana de la historia humana. Los primeros hombres estaban compenetrados de la *gloria de la vida trinitaria divina*. Véase el capítulo en que se trata del pecado original. Por ser imagen de Dios, el hombre tiende hacia arriba, hacia Dios. El parentesco divino que le estructura y compenetra eleva al hombre por encima de las demás cosas de la creación y le coloca cerca de Dios. Del mismo modo que la grandeza del hombre consiste en el parentesco que le une con Dios, así también, viceversa, en el hombre podemos descubrir qué y cómo es Dios. El pecado ha oscurecido la semejanza divina. Sólo con gran dificultad pueden descifrarse los rasgos divinos en el pecador. El pecador troca la semejanza divina por la forma del animal (*Rom.* 1, 23). Pero también su semblante conserva los rasgos divinos, aunque borrosos y desfigurados. La imagen de Dios irradia con toda pureza y fuerza ilimitada en Cristo, que es la imagen viva del Padre (*Hebr.* 10, 1). En Cristo podemos percibir lo que Dios es, hace y quiere. El hombre, cuya semejanza divina ha quedado quebrantada por el pecado, tiene que hacerse semejante a Cristo (*Rom.* 8, 29). Véase Kittel, *Wörterbuch zum NT*, II, 394-96.

7. Los *Santos Padres* destacan con frecuencia que el hombre es la imagen de Dios, tanto en su aspecto corporal como en el espiritual. El espíritu humano, sobre todo, transparenta el misterio inescrutable de Dios. San Agustín ha sido el primero en mostrar que el espíritu humano es imagen y semejanza de la vida divina trinitaria. Véase § 36 y 52. La semejanza divina natural es informada ulteriormente por la gracia.

A continuación vamos a reproducir algunos de los numerosos pasajes. Todos ellos documentan sentimientos de asombro y agradecimiento, inspirados por la idea de que Dios generosamente ha sacado al hombre de la nada para convertirlo en su propia imagen y semejanza. San Gregorio de Nisa escribe lo siguiente en su obra *De creatione hominis*, párrafos 2-8: "A la erección del reino, siguió la proclamación del que había de ser su rey. Después que el Creador hubo construido el universo a modo de palacio para el rey futuro—la tierra..., los mares y el cielo, que a modo de bóveda se eleva sobre ellos—, después que hubo colocado inmensas riquezas de todas clases en este palacio real—...árboles y yerbas y todo lo que vive y se mueve..., oro y plata y piedras preciosas..., pues todo esto ha

puesto en el seno de la tierra, que es un como tesoro real—, introdujo al hombre en el mundo, a modo de testigo y señor de todas sus maravillosas obras para que mediante el uso y gozo de ellas conociese al donador y para que en la hermosura y grandeza experimentase el inefable e indescriptible poder del Creador. Dios dijo: ¡Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra! Para que domine sobre los peces del mar, sobre los animales de la tierra, sobre la tierra entera (*Gen. 1, 26*). ¡Oh qué milagro! Es creado el sol y no precede deliberación alguna; del mismo modo el cielo, con el cual no se puede comparar ninguna otra cosa de la creación. Una palabrita produce todo esto, y esa palabra no dice nada sobre el “de dónde” y “cómo” o cosas parecidas. Y del mismo modo es creado todo lo demás: el éter, las estrellas, el aire en el centro, el mar, los animales, los árboles; una sola palabra comunica la existencia a todas estas cosas. Sólo en lo que concierne la creación del hombre procede el Creador con gran parsimonia y premeditación: prepara la materia de que ha de ser hecho el hombre, hace que la figura humana sea semejante a la hermosura original, señala al hombre una meta que ha de alcanzar en su desarrollo, y de este modo estructura una adecuada naturaleza, en correspondencia con las actividades y capaz de realizar su destino. Porque... el artista más perfecto ha dotado nuestra naturaleza de todo lo que necesita para cumplir su misión de dominio y señorío. Las excelencias del alma y aun el porte del cuerpo demuestran que el hombre ha nacido para dominar. En efecto, en el alma se ponen de manifiesto su majestad y dignidad real, elevadas sobre toda clase de bajezas, en el hecho de que es independiente y obra con plena libertad. ¿De quién es esto propio sino de un rey...? En lugar de púrpura está revestido de virtudes, que es el más real de todos los vestidos; el cetro sobre que se apoya es la propia inmortalidad, y en lugar de una diadema real le adorna la corona de la justicia. De este modo aparece revestido de dignidad real, como viva imagen de la hermosura original... Dios es espíritu y logos; pues “al principio era el Verbo”... Tú percibes también en ti mismo el espíritu y el pensamiento, una imagen del espíritu y pensamiento en persona... Dios es, además, el amor y la fuente del amor, pues... Juan dice: “el amor es de Dios” y “Dios es amor” (*I Jo. 4, 7 y sig.*). El hacedor de nuestra naturaleza ha grabado también el amor en nuestro semblante, pues “en esto conocerán que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros” (*Jo. 13, 35*). Donde no se muestra el amor, la imagen queda... completamente desfigurada... Y el cuerpo humano tiene una posición erecta, elevado hacia el cielo, mirando hacia lo alto. También esto revela la soberanía y dignidad real. Porque el que entre todos los seres sólo el hombre vaya derecho, mientras que todos los demás van inclinados hacia la tierra, muestra con toda claridad la diferencia de rango que hay entre los que están sometidos a su dominio, de una parte, y su propia libertad, de otra parte.” San Agustín escribe en su *Ciudad de Dios* (libro 12, sección 24; *BKV II*, 243 y siguiente): “Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. Dios ha creado en el hombre un alma tal que por medio de la razón y del conocimiento es superior a todos los animales, a los de la tierra, y a los que nadan, y a los que vuelan, todos los cuales no habían de poseer espíritu semejante. Y en primer lugar formó al hombre del polvo de la tierra, y le comunicó un alma de este modo dotada mediante el aliento, ya sea que la había creado anteriormente, ya sea que la creó mediante el aliento, de

modo que el aliento que produjo al alentar (alentar no es más que la producción de aliento) había de ser, según su intención, el alma del hombre. Después creó de un hueso tomado de uno de los lados del durmiente una consorte para que cooperase en la creación. Y Dios hizo esto como suele hacer todas las cosas. Debemos guardarnos bien de pensar que Dios obró de modo humano, como lo vemos diariamente en los artesanos, los cuales de una cualquiera materia terrena hacen cosas con sus manos corporales, de acuerdo con las particularidades de su oficio. La mano de Dios es el poder divino y obra aún lo visible de un modo invisible. El que mide el poder y la sabiduría de Dios, el cual, sin duda alguna, sabe y puede crear germen sin disponer de germen, según las obras ordinarias de Dios, ése pensará que este origen del género humano es mera fábula y carece de toda verdad, y por no saber nada de ello adoptará una actitud de incredulidad sobre esto que se nos dice sobre los comienzos. Como si lo que la experiencia nos enseña sobre la concepción y nacimiento del hombre no fuese más increíble para el que no entiende nada de estas cosas." En el tercer discurso sobre el evangelio de San Juan, sección cuarta (BKV. IV, 35), escribe San Agustín: "Por el entendimiento te distingues de los animales. No te enorgullezcas de ninguna otra cosa. ¿Te enorgulles de tu fuerza? Los animales son más fuertes que tú. ¿Estás orgulloso de tu hermosura? Cuánto más hermosas no son las plumas del pavo real. ¿Bajo qué aspecto eres tú, pues, más noble? Mediante la imagen de Dios. ¿Dónde está la imagen de Dios? En el espíritu, en el entendimiento." Sobre el espíritu en cuanto que con sus potencias es una irradiación del Dios trino, véase *De Trinitate*, libros 7-15. San Juan Damasceno escribe en su *Exposición de la fe ortodoxa* (1.2, sección 12; BKV., 78-81), copiando en gran parte a San Gregorio Nacianceno: "Dios ha hecho al hombre, de la naturaleza visible e invisible, con sus propias manos, a su imagen y semejanza. El cuerpo lo ha formado de la tierra, y ha dado el alma racional mediante su aliento. Esto es lo que nosotros llamamos imagen de Dios. Porque "a imagen de" significa entendimiento y voluntad libre; "a semejanza de" significa semejanza en la virtud, según lo posible... Dios ha creado al hombre en estado de inocencia, justicia, virtud, sin pasiones, sin cuidados, adornado con todas las virtudes y dotado de todos los bienes, a modo de segundo mundo, un mundo pequeño dentro del grande, otra especie de ángel, un adorador mezclado, un testigo de la creación visible, conocedor de lo espiritual, señor de lo terreno, dominador desde arriba, terreno y celestial, caduco e inmortal, visible y espiritual, en el medio entre grandeza y bajeza, espíritu y carne al mismo tiempo: espíritu en virtud de la gracia; carne en virtud de la elevación; lo uno para que permanezca y alabe a su bienhechor, lo otro para que sufra y sea amonestado y castigado mediante el dolor a causa de su orgullo; un ser que aquí, es decir, en la vida presente, ha de ser dirigido y ha de ser transportado a otra parte, es decir, al mundo futuro y que ha de ser divinizado, lo cual es el misterio supremo; ha de ser divinizado mediante la participación en la iluminación divina y no mediante la transformación en ser divino. Según la naturaleza le creó sin pecado, y según la voluntad, dotado de libertad. He dicho sin pecado no porque no sea capaz de pecar—sólo el ser divino lo es—, sino porque el pecar no era cosa de su naturaleza, dependía de su propia voluntad, y porque con la ayuda de la gracia de Dios podía permanecer y progresar en el bien, así como podía apartarse del bien y unirse al mal, consintiéndolo Dios a

causa de su libertad. Porque lo que se hace necesariamente, no es virtud. El alma es una substancia viva, simple e incorporea, dotada de una naturaleza que los ojos corporales no pueden ver, inmortal, racional, capaz de pensar; sin figura exterior, se sirve del cuerpo orgánico y comunica a éste la vida, el crecimiento, la generación y concepción; no posee un espíritu distinto de ella—éste es más bien su más puro espíritu. Porque del mismo modo que el ojo está en el cuerpo, así también el espíritu está en el alma—, ésta es autónoma, obra y quiere, ha sido creada y es por eso mutable, en todo caso puede cambiar su voluntad. Por naturaleza ha recibido todo esto de la gracia del Creador, la cual le ha comunicado el ser y la esencia.”

8. Una de las consecuencias de la semejanza divina del hombre es, según la narración bíblica, su *posición de soberanía dentro del mundo*. El hombre es imagen y semejanza de Dios, y por eso es el apoderado de Dios sobre la tierra. La Sagrada Escritura dice: “Dijo luego Dios: Brote la tierra seres animados según su especie, ganados, reptiles y bestias de la tierra según su especie. Y así fué. Hizo Dios todas las bestias de la tierra según su especie, los ganados según su especie y todos los reptiles de la tierra según su especie. Y vió Dios ser bueno. Díjose entonces Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios diciéndolos: Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra. Dijo también: Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento.

También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivientes que sobre la tierra están y se mueven, les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y así fué. Y vió Dios ser muy bueno cuanto había hecho, y hubo tarde y mañana, día sexto” (*Gen.* 1, 24-29; véase 2, 15 y sigs.; 19 y sigs.; *I Cor.* 11, 3 y sigs.; *Act.* 17, 26; *Iac.* 3, 7).

a) De este texto se deduce que Dios no ha dado al mundo su *forma definitiva*. Dios ha entregado al hombre su obra para que la continuase. El hombre ha de continuar lo que Dios ha comenzado. Dios ha manifestado que tiene gran confianza en el

hombre al encomendarle la misión de completar su obra. El hombre es responsable del estado en que pueda encontrarse el mundo.

b) El hombre ha sido nombrado por Dios *señor del mundo*. El hombre es señor del mundo. Dios le manda que viva como señor y dueño del mundo. Dios ha encargado al hombre la misión de someter la tierra a su servicio. La tierra ha sido creada para el hombre (Is. 2, 45, 1). La tierra ha de concederle lo que necesita para su vida. Al espíritu ha de revelar le la gloria de Dios. El hombre está destinado a recibir esta revelación y a tomar parte con su voz, con sus palabras en el mudo himno de alabanza de la creación. El hombre ha de reconocer las grandes obras de Dios en la creación y ha de alabarle a causa de ellas (§ 30 y § 105). En lo que concierne al cuerpo, la tierra ha de darle lo que necesita para comer, vestirse y habitar. Según la voluntad de Dios, el hombre no ha de sufrir las penalidades del hambre, de la desnudez y de la falta de albergue. El hombre ha de cultivar la tierra, para que pueda extenderse por ella. Una de las presuposiciones de la procreación, ordenada por Dios, es el cultivo del suelo. El suelo ha de producir lo que el hombre necesita para vivir y procrearse.

Cuando el hombre cultiva la tierra, le comunica su propia imagen. Lo mismo que el hombre lleva el signo de Dios, así también la tierra lleva el signo del hombre, su señor.

El *cultivo de la tierra es obediencia al mandato divino*. El hombre debe cumplir su misión terrena en una actitud de consciente obediencia. El hombre no es propietario de la tierra, sino su administrador. El propietario es siempre Dios. El hombre no puede hacer lo que quiera en el mundo. Antes bien, es responsable ante Dios. El hombre es al mismo tiempo *homo faber* y *homo orans*. Qué es *homo faber*, lo atestigua, por ejemplo, Job 28, o Gen. 4, 17-22. No puede ser lo uno sin lo otro. La primacía la tiene su calidad de *homo orans* (Véase el vol. III).

El libro de la Sabiduría describe la conexión entre *homo faber* y *homo orans* (Sap. 9, 1-12: "Dios de los padres y Señor de la misericordia, que con tu palabra hiciste todas las cosas. Y en tu sabiduría formaste al hombre, para que dominase sobre las criaturas, y para regir el mundo con santidad y justicia y para administrar justicia con rectitud de corazón. Dame la sabiduría asistente de tu trono y no me excluyas del número de tus siervos, porque siervo tuyo soy; hijo de tu sierva, hombre débil y de po-

cos años, demasiado pequeño para conocer el juicio y las leyes. Pues aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres, sin la sabiduría, que procede de ti, será estimado en nada. Tú me elegiste para rey de tu pueblo y juez de tus hijos y tus hijas. Tú me dijiste que edificase un templo en tu monte santo y un altar en la ciudad de tu morada, según el modelo del santo tabernáculo que al principio habías preparado. Contigo está la sabiduría, conocedora de tus obras, que te asistió cuando hacías el mundo, y que sabe lo que es grato a tus ojos y lo que es recto según tus preceptos. Mándala de tus santos cielos, y de tu trono de gloria envíala, para que me asista en mis trabajos y venga yo a saber lo que es grato. Porque ella conoce y entiende todas las cosas, y me guiará prudentemente en mis obras, y me guardará en su esplendor; y mis obras te serán aceptadas, y regiré tu pueblo con justicia, y seré digno del trono de mi padre.”

c) Como quiera que según la voluntad de Dios el hombre ha de ser señor de la tierra, el estado en que ésta es señora del hombre no es solamente una desgracia sino también una culpa. Dios quiere que el hombre sea *libre y no esclavo*. Dios ama la libertad y rechaza la esclavitud. La servidumbre del hombre; sea el señor el estado, la máquina, el dinero o cualquiera otra cosa, está en contradicción con la voluntad de Dios y es, por consiguiente, signo y expresión del pecado.

d) Cuando los hombres se apartaron de Dios, queriendo ser *homo faber* y no *homo orans*, comenzó un desarrollo a lo largo del cual el hombre ha ido convirtiéndose en esclavo de la tierra, cuyo señor había de ser según la voluntad de Dios. *Cristo ha comenzado la obra de la liberación*, que quedará terminada cuando aparezcan la tierra y el cielo nuevos. Además, Cristo ha asumido la servidumbre provocada por el pecado, pues quería soportar y tolerar el destino total del hombre. Ha sufrido, pues, hambre, desnudez y falta de albergue, penalidades que según el plan primitivo de la creación no habían de afectar al hombre. De este modo Cristo ha quebrantado el poder del pecado. En la resurrección ha quedado libre de toda clase de servidumbre. Cristo es el Kyrios, el Señor a quien sirve el mundo entero. A la falta de albergue ha sucedido la seguridad de la existencia; al hambre, la plenitud de la vida; a la desnudez, la gloria de Dios. Cristo se ha revelado como rey. Hacia este estado final caminan todos los que se dejan guiar por Cristo. En sus milagrosas obras

nos ha mostrado el futuro, un futuro en el cual el mundo entero servirá al hombre y en el que éste será el señor del mundo. Tales obras son: la multiplicación de los panes, la conversión del agua en vino, el caminar sobre el mar, y también la promesa de moradas celestiales.

e) De este modo, la estructuración del mundo encomendada al hombre por Dios hace referencia al *perfeccionamiento final* del mundo. El cultivo de la tierra, entre el comienzo y el fin de los tiempos, es un comienzo de la figura definitiva del mundo que Dios producirá cuando haya llegado la hora señalada para ello (Véase § 217 y el tratado sobre los Novísimos).

f) La semejanza de Dios se ha de manifestar en la *actividad*, en la participación en la actividad creadora de Dios. El predicado de "muy bueno", que caracteriza las obras de Dios, puede aplicarse también a las del hombre, en cuanto que son participación en la actividad creadora de Dios. "De este modo se encomienda a todos los hombres una misión común, proclamada por un dictado divino: la sumisión de la tierra y el dominio sobre todas sus criaturas. Con razón se ha observado que este pequeño número de palabras encierra todo un programa para la historia cultural del género humano. Este programa es tanto más valioso cuanto que no excluye el valor moral del trabajo humano. Porque la repartición de la actividad creadora entre todos los días de la semana, exceptuando un sólo día de descanso (*Gen.* 2, 1-3), que desde ahora en adelante había de ser orden permanente, expresa que el hombre no existe para disfrutar sin preocupación alguna los placeres que puede ofrecer el mundo, como se dice en innumerables mitos de la humanidad primitiva sino, que ha de desarrollar sus capacidades y fuerzas trabajando debidamente, para de este modo llegar a poseer una imagen de la actividad creadora divina y de la correspondiente alegría" (Eichhordt, *l. c.* II, 64 y sigs).

Tenemos, pues, que según la Sagrada Escritura, el *trabajo* es una misión divina encomendada al hombre, no una maldición ni una deshonrante ocupación de esclavos, como era considerado por la Antigüedad. No obstante, es cierto que las penalidades y la infertilidad del trabajo se derivan del pecado (Véase el capítulo sobre el pecado original). El *día de descanso* evita que el hombre sea completamente acaparado, absorbido y consumido por el trabajo, y le conserva la libertad de poder alegrarse

de su obra, siguiendo el ejemplo de Dios. También en lo que concierne el trabajo, el hombre ha de ser señor y no esclavo. Dios mismo ha implantado en el corazón del hombre un sentimiento de orgullo, que nace de su parentesco divino, y sentimientos de humildad inspirados por la dependencia en que se halla con respecto a la tierra, como lo demuestra la oración que contiene el salmo octavo arriba citado.

9. Otra de las *consecuencias que se derivan del parentesco divino*, la principal de todas consiste en la posibilidad de ser llamado por Dios y de responder a la *llamada divina*. El hombre está obligado a percibir la palabra de Dios, a aceptarla y a obedecerla. Dios se acuerda y cuida del hombre (Ps. 8, 5; *Ecle.* 17, 8; *Act.* 1, 24). Al crear al hombre, Dios se ha creado un “tú” humano y se ha convertido en último “tú” del hombre. Quiere entrar en conversación con el hombre, y éste está obligado a conversar con Dios. La peculiaridad más esencial del hombre, la que le distingue de todas las otras criaturas, es la capacidad de poder hablar con Dios. No hay animal alguno que pueda hablar con Dios. En cuanto que es *homo orans*, el hombre es una criatura de singular importancia y el centro de la Creación. Su destino consiste en hablar con Dios, ensalzando la gloria divina y su resplandor en la Creación y dando gracias a Dios por ello (Véase § 217; Staufer, *Theologie des Neuen Testaments*, 43 y siguientes).

La *conciencia* es el lugar donde el hombre oye la voz de Dios y se somete a sus mandatos. Newman: “La conciencia no es una realidad inmanente, sino que se extiende más allá de sí misma y percibe oscuramente con respecto a sus decisiones las imposiciones de un poder superior—manifestándose esto en el vivo sentimiento de obligación y responsabilidad que a todos nos compenetra. De ahí viene que en relación con la conciencia hablamos de una “voz”..., y mejor sería decir: el eco de una voz—imperiosa, obligatoria, como no lo es ningún otro mandato en todo el sector de nuestra experiencia... Hay ahí un vivo sentimiento de responsabilidad y culpa, aun cuando la acción no estuviese dirigida contra la sociedad humana—de inquietud y depresión, aun cuando la acción haya podido producirnos provecho por el momento—de dolor y arrepentimiento, aun cuando la acción haya sido sumamente agradable—de aniquiladora vergüenza, aun cuando haya sido ejecutada sin testigos... Ahora bien, si al

desentendernos de la voz de la conciencia experimentamos un sentimiento de responsabilidad, reconocemos con ello que hay alguien ahí, ante el cual somos responsables—ante el cual nos avergonzamos—, cuyas exigencias tememos. Cuando después de haber cometido una injusticia, con corazón contrito y lágrimas en los ojos, sentimos la misma tristeza que experimentamos cuando hemos afligido a nuestra madre—cuando después de haber ejecutado una buena acción sentimos la alegre serenidad y la misma interna satisfacción que experimentamos cuando nuestro padre nos alaba—; todo esto, sin duda alguna, es señal de que en nuestro espíritu llevamos la imagen de una personalidad, a quien amamos y veneramos, cuya sonrisa constituye nuestra felicidad, hacia la cual tiende nuestro corazón, ante la cual nos sentimos inclinados a disculparnos, cuya ira nos perturba y anonada. Estas experiencias son de tal naturaleza que su causa agente tiene que ser un ser espiritual: nosotros no nos sentimos atraídos por una piedra; no experimentamos sentimientos de vergüenza ante un perro o un caballo; no nos remuerde la conciencia y no sentimos arrepentimiento cuando infringimos leyes humanas. Ahora bien, la conciencia excita efectivamente estas dos clases de emociones psíquicas: de una parte vergüenza, miedo, autoacusación; de otra parte, aquella profunda paz, aquel placentero sentimiento de seguridad y aquella bienaventurada esperanza que un objeto material, un ser terreno no podrían despertar en nosotros: el malo huye, aun cuando nadie le persiga. ¿Por qué huye? ¿Por qué tiembla? ¿Qué ser es ése a quien ve en la soledad, en la oscuridad, en los más recónditos ámbitos de su corazón? Ahora bien, si la causa de todas estas experiencias no puede ser una cosa de este mundo, entonces el objeto hacia el cual está orientada su percepción tiene que ser trascendentalmente divino. De ello se deduce que la conciencia como pura facticidad, en cuanto que es un “dictado” sirve para grabar en nuestro espíritu la imagen de un señor y juez supremo, de un vengador santo, justo y poderoso, y es, por consiguiente, un testimonio de vida religiosa” (Przywara - Karrer, J. H. *Kardinal, Newman*, 1, 11-13).