

TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

JOSEÉ ANTONIO SAYÉS



Palabra

Colección: Pelícano

Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© José Antonio Sayés, 2002

© Ediciones Palabra, S.A., 2002

Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)

Diseño de la cubierta: Carlos Bravo

I.S.B.N. 84-8239-643-9

Depósito Legal: M. 16.016-2002

Impresión: Gráficas Anzos, S.L.

Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

mando viene a ser una plenitud divina, que se basta a sí misma»³.

3) El avance de la ciencia moderna, por otro lado, con la teoría de la evolución, presentaba para los teólogos un reto para el que, en ocasiones, no se encontraban preparados. ¿Cómo conciliar la imagen estática del mundo que ofrece la Biblia con la dinámica que presenta la ciencia moderna? ¿Qué hay, en las afirmaciones bíblicas, de núcleo vinculante para la fe? La verdad es que, como anota Ratzinger⁴, en la medida en que se iba penetrando en el conocimiento de los relatos bíblicos, parecía que la única postura posible era la de recular ante el avance de las ciencias, para quedarse, al final, con nada o con muy poco.

Últimamente, sin embargo, se ha recuperado el misterio de la creación⁵. La ciencia ha obligado al teólogo no a

³ O. c., 106.

⁴ O. c., 16 ss.

⁵ AA.VV., *Manual de Teología como historia de salvación: Myst. Sal. II/1 y 2*, Madrid 1969; L. M. ARMENDÁRIZ, *El mundo y el hombre a la luz del creador*, Madrid 2001; J. AUER, *El mundo creación de Dios*, Barcelona 1979; R. BERZOSA, *Cómo era en el principio. Temas clave de antropología teológica*, Madrid 1996; G. COLZANI, *Antropología teológica. L'uomo, paradosso e mistero*, Bologna 1992; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Los comienzos de la salvación*, Salamanca 1965; *Antropología teológica*, Salamanca 1985; *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Salamanca 1972; A. GANOCZY, *Doctrina de la creación*, Barcelona 1986; G. GOZZELINO, *Il misterio dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Torino 1991; L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983; *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993; *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993; B. MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropología teologica*, Bologna 1992; J. MORALES, *El Misterio de la creación*, Pamplona 1994; M. PONCE, *El misterio del hombre*, Barcelona 1997; A. PIOLANTI, *Dio nel mondo e nell'uomo*, Roma 1994; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Santander 1986; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988; *El don de Dios. Antropología teológica especial*; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropología teológica*, San Palolo 1994; J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991; A. SCOLA-G. MARENGO-J. PRADES, *La persona humana. Antropología teológica*, Milano 2000; D. TETTAMANZI, *El hombre, imagen de Dios*, Salamanca 1978; S. VERGÉS, *La Creación. Dios y el hombre*, BAC, Madrid 1980.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Eccl.	Ecclesia
Escr. Teol.	Escritos teológicos (K. Rahner)
Est. Ecl.	Estudios eclesiásticos
Eph. Lit.	Ephemerides Liturgicae
Greg.	Gregorianum
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
LThk	Lexikon für Theologie und Kirche
Lum. Vie	Lumière et Vie
Mel. Scien. Rel.	Mélanges de sciences religieuses
Myst. Sal.	Mysterium Salutis
Nouv. Rev. Theol.	Nouvelle Revue Théologique
Nuev. Dic. Teol. Bibl.	Nuevo Diccionario de Teología Bíblica Bibl.
PL	Patrología Latina
REA	Revue d'études augustiniennes
Rev. Bibl.	Revue biblique
Rech. Scien. Rel.	Recherches de science religieuse
Rev. Scien. Phil. Théol.	Revue de sciences philosophiques et théologiques
Rev. Thom.	Revue thomiste
Sacr. Doct.	Sacra Doctrina
Sacr. Mund.	Sacramentum mundi
Sal.	Salmanticenses
Sap.	Sapiencia
SC	Sacrosanctum Concilium
Scot. Journ. Theol.	Scottish Journal of Theology
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum N. Testament (Ital.)
Theol. Stud.	Theological Studies
VS	Veritatis Splendor
Vie Spir. Suppl.	Vie Spirituelle. Supplément

Capítulo I

LA CREACIÓN EN LA BIBLIA

I. ISRAEL Y LA IDEA DE CREACIÓN

Comenzamos hablando del origen del concepto de creación en Israel¹.

¹ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1972; ID., *El libro del Génesis*, Salamanca 1982²; ID., *El problema teológico de la creación en el A. Testamento* en: *Estudios sobre el A. Testamento*, Salamanca 1976; C. WESTERMANN, *Génesis 1-11*, Minneapolis 1984; ID., *Teología del A. Testamento*, Brescia 1983; ID., *La creazione*, Brescia 1974; K. H. SCHELKLE, *Teología del N. Testamento*, Barcelona 1975; W. EICHRODT, *Teología del A. Testamento. Dios y el mundo-Dios y el hombre*, Madrid 1975; L. SCHEFFCZYK, *Creación y providencia*, en: M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, *Historia de los dogmas*, II, 2^a, Madrid 1974; G. AUZOU, *En el principio, Dios creó el mundo*, Estella 1972; A. H. ARMSTRONG, *Fe cristiana y filosofía griega*, Barcelona 1964; H. RENCKENS, *Creación, paraíso y pecado original según Génesis 1-3*, Madrid 1960; J. DANIÉLOU, *Au commencement, Genèse I-XI*, Paris 1963; R. KOCH, *Grâce et liberté humaine: Réflexions Théologiques sur Gen. I-II*, Tournai 1967; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, Salamanca 1965; ID., *Los comienzos de la salvación*, Salamanca 1965; H. GROSS, *Exégesis teológica de Genes 1-3*, en: *Myst. Sal. I/1*, Madrid 1969, 469-487; W. KERN, *La creación como origen permanente de la salvación: Myst. Sal. I/1*, Madrid 1969, 489-505; E. BEAUCHAMP, *La Biblia y el sentido religioso del universo*, Bilbao 1966; W. H. SCHMIDT, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung*, Neukirchen-Vluyn 1962²; J. DE FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme*, Tournai 1961; J. ERRANDONEA, *Edén y el Paraíso*, Madrid 1966.

1. La creación y los mitos antiguos

En el área cultural de Israel (Babilonia, Egipto, Caldea), existían, sin duda alguna, relatos mitológicos relativos a la creación del mundo. Se trata de cosmogonías míticas, que implican, incluso, teogonías asimismo míticas. Este es el caso del poema babilónico del origen del mundo (*Enuma Elis*)², que imagina un origen en el que no existían ni el cielo ni la tierra. Solo reinaban Apsu (agua dulce), que aparece como progenitor, y Tiamat (agua salada), la gestante. Las aguas se confundían en un todo caótico. La creación es entendida aquí a modo de una lucha llevada a cabo por Marduk, rey de los dioses, contra este caos primordial, de modo que de sus porciones se originan distintas partes del universo.

No cabe duda de que los relatos bíblicos de la creación, particularmente el relato sacerdotal (P), que proviene del siglo VI antes de Cristo, toma elementos de esta mitología, pero, como veremos más adelante, los relatos bíblicos, tanto el mencionado ya como el relato yahvista (J), que es anterior (siglo X a. C.), presentan una idea totalmente distinta de la creación, que sintéticamente podríamos resumir en tres puntos:

- 1) La creación aparece como el primer hecho salvífico de Dios en la historia.
- 2) Dios se presenta como un Dios único, trascendente y preexistente. Todos los elementos míticos quedan reinterpretados y desmitologizados a partir de la idea de ese Dios.
- 3) Dios crea (*bara*) por medio de una acción que no tiene analogía alguna, independientemente de materia alguna preexistente y por la sola fuerza de su palabra³.

² Se encuentra traducido en R. LABAT, *Le poème babylonique de la création*, Paris 1935, 132-151.

³ Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Salamanca 1996⁴, 33 ss, aporta la hipótesis que, a modo de conjetura, ha presentado W. H. Schmidt para distinguir en el texto de *Gn 1* lo que es tradición mitoló-

Tendremos que detallar todo eso en las páginas posteriores y dar razón de nuestras afirmaciones, que requieren, sin duda, mayor y más profunda puntualización.

El esquema cosmológico popular de Israel tiene continuidad con el esquema propio de las culturas afines. La cosmovisión primitiva del antiguo Oriente imagina la tierra como un disco que flota en el mar cósmico, fijado con columnas a las raíces del mar. Debajo de la tierra se encuentra el mundo inferior. La bóveda celeste forma una cúpula, viniendo a ser como una media esfera fija que limita por arriba el espacio celeste. Esta cúpula retiene el océano celeste. Según *Gn* 6, 11, las compuertas se abrieron para dar lugar al diluvio. En la bóveda celeste están sujetas las estrellas.

Pues bien, veremos en el relato de la creación (P) que Dios es el autor de todo, incluidos los astros, que en el mundo pagano tenían valor de dioses. Nada escapa a la acción creadora y trascendente de Dios; todo le está sometido y ha venido a la existencia en virtud de la fuerza de su palabra.

2. La filosofía

Quizá sea pertinente mostrar aquí cómo la filosofía de Platón (427-347) y de Aristóteles (384-322), aun siendo posteriores a los relatos bíblicos, carecen del concepto de creación, lo que significa que el judeo-cristianismo no debe la idea de creación a la filosofía.

Comencemos por Aristóteles. Para el gran pensador griego, el mayor problema filosófico es la explicación del movimiento. Pues bien, Dios aparece en él no como creador, sino como primer motor que explica la cadena toda

gica y la interpretación posterior realizada por el autor bíblico, que aportaría la originalidad religiosa. No deja de ser interesante, aunque con ello no se puede ir más allá de la conjetura.

del movimiento. Todo cuerpo en movimiento necesita de un motor. Si este motor es, a su vez, móvil, necesita de otro. En esta serie de motores y movidos, es imposible llegar hasta el infinito. Si no hubiera un primer motor, no habría tampoco movimiento. Existe, pues, un primer motor, que tiene que ser inmóvil, para no necesitar ser premovido para obrar. Este motor inmóvil es Dios. Aristóteles demuestra así, por el argumento cosmológico, la existencia de Dios. El Dios aristotélico obra, como el amor, por atracción: es el fin de todos los movimientos. Pero esto mismo implica que no tenga potencia, que sea Acto puro, forma sin materia. Ha de realizar en sí la plenitud del ser. Le convendrá el más alto grado de ser, es decir, el pensamiento. No necesitando de nada del mundo, de objeto distinto de sí para pensar, Dios será el pensamiento que se piensa a sí mismo. Como dice Aristóteles, Dios es *noesis noeseos*, pensamiento del pensamiento.

Aristóteles desconocía la idea de creación.

En Platón, el verdadero ser son las ideas que existen como entidades perfectísimas y como tipos ejemplares en una región ultraterrena. Todo lo humano son meras copias de esas ideas, sombras de las mismas. El número de esas ideas es infinito y están jerarquizadas y presididas por la idea del Bien.

El alma (cuyo origen no explica Platón y parece presentar como preexistente) estuvo en la región feliz de las ideas, contemplando aquel mundo ideal. Por un pecado fue condenada a la cárcel del cuerpo. Luego, liberada de él, pasará a otros mejores o peores, según sus méritos. Alma y cuerpo son dos sustancias independientes, unidas de forma dualista, a la manera que un auriga dirige el carro.

La materia del mundo es increada, eterna. Comparada con las ideas, viene a ser el no-ser. Un demiurgo o alma del mundo pone la materia en movimiento y modela con ella los distintos seres, a imitación de las ideas arquetípicas.

Es claro que el demiurgo de Platón no es creador, ya

que se limita a modelar una materia eterna. La pregunta es si esa idea suprema del Bien la podemos entender como Dios y como Dios creador. La idea del Bien es el punto más alto del ser. El Bien corresponde en el mundo del ser a lo que el sol es en el mundo sensible. El Bien no solo hace cognoscibles las sustancias que constituyen el mundo intelígerible, sino que también les da el ser de que están dotadas. La idea del Bien no es una idea entre las demás, sino la causa de la que participan las ideas. El Bien es la perfección misma, mientras que las ideas son perfecciones que participan en ella (*Rep.* 509 b).

Pero dice Abbagnano en su Historia de la filosofía: «Este texto platónico es fundamental en todas las interpretaciones religiosas del platonismo iniciadas de las corrientes neoplatónicas de la antigüedad. Dichas corrientes, al insistir en la causalidad del bien, lo han identificado con Dios: pero esta identificación no encuentra apoyo en los textos platónicos. La tesis que Platón defiende en el pasaje citado es la misma que la defendida en el *Fedón*: la identificación del poder causal con la perfección, de modo que una cosa posee tanto más causalidad cuanto más perfecta es. Esta tesis se la apropió el neoplatonismo, pero las implicaciones teológicas que descubrió en ella el neoplatonismo permanecen extrañas al verdadero pensamiento platónico.

La inspiración fundamental de este pensamiento es la finalidad política de la filosofía. En vista de esta finalidad, el punto más alto de la filosofía no es la contemplación del bien como causa suprema: es la utilización de todos los conocimientos que el filósofo ha podido adquirir para la fundación de una comunidad justa y feliz»⁴.

⁴ N. ABBAGNANO, *Storia de la filosofia* I, Torino 1974, 110. Algo parecido dice también Hirschberger: «La dialéctica platónica, como puede deducirse del pasaje de la *República*, 511, vendría a ser un *itinerarium mentis in Deum*, si bien Platón no menciona expresamente a Dios, sino a la Idea del Bien. El hombre sube de «eidos» en «eidos», por sus escalas hasta el «anypótheton», sin supuesto o soporte distinto de sí, pues todos los estratos inferiores están como sostenidos por aquél y a él llevan, y de

En la cosmología de Platón, sigue afirmando Abbagnano, «falta toda clase de motivación para la identificación de la divinidad con el bien sobre la que estriba la interpretación neoplatónica (es decir, religiosa) del platonismo. Téngase presente que, para Platón, el bien es causa de las ideas (o sustancias), pero no de las cosas naturales. La divinidad, a su vez, es el artífice de las cosas naturales, no ya del bien y de las ideas. El bien y las ideas entran en la creación del mundo natural como criterios directivos o límites de la acción de la divinidad, juntamente con otras condiciones o límites que son la necesidad y el espacio. El bien y las ideas constituyen, pues, las *estructuras axiológicas* que el demiurgo ha realizado en el mundo natural; pero tales estructuras, según Platón, son cosas independientes de la divinidad del mismo modo que, según Aristóteles, son independientes de la divinidad las estructuras sustanciales u ontológicas que constituyen el mundo. Es de notar el carácter politeísta del concepto de la divinidad que Platón nos presenta en el *Timeo*: la divinidad la participan varios dioses, cada uno de los cuales tiene una función y respecto a los cuales el demiurgo es solo el jefe jerárquico»⁵.

Está claro, pues, que el pensamiento de Platón tiene elementos que lo aproximan al concepto de creación.

él a su vez es dado descender y de nuevo encontrarle en las capas inferiores, ya que todo el ser deriva de él su interna riqueza y por ello es sostenido (*hypothesis*) por él. La constitución política de Platón exigía de los reyes y gobernantes filósofos que se adiestraran en la íntima penetración del mundo de las ideas, en los últimos nexos metafísicos del ser, y se acostumbraran a ver en toda la realidad mundana los destellos de la Idea del Bien y encaminaran a los demás hacia la misma preparación espiritual, de modo que universalmente en el ideal Estado platónico estuvieran a mano para todos aquellos eternos modelos superiores que fundan el ser y la vida de cada uno en la verdad y en la rectitud. Así, es la Dialéctica para Platón algo más que pura lógica; es, además, en su propísimo sentido Metafísica. Y se convierte a la par en la base substancial para la Ética, la Pedagogía y la Política» (J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía* 1, Barcelona 1959, 71).

⁵ O. c., 124.

Vergés, en su obra *La creación. Dios y el hombre*⁶, dice que no hay que ocultar que en Platón no se encuentra el concepto de creación de la nada, pero sí elementos que servirán luego para una reflexión posterior. Dice Hirschberger que ese ascenso hacia la idea del Bien constituye un antícpo histórico-cultural de la posterior prueba de la causalidad y contingencia para llegar a la existencia de Dios. En concreto, el concepto de participación lo empleará la filosofía escolástica para explicar el acto creador; pero la idea de un Dios creador de la nada no aparece en Platón. Por su lado, el neoplatonismo utilizará la idea de participación del ser, pero en una perspectiva que, como veremos, es emanantista y que se diferencia radicalmente de la idea bíblica de creación.

3. Creación y alianza

La idea de creación de la nada tiene, pues, en la Biblia una originalidad evidente, hasta el punto de que a ella llegó el mundo judío no a partir de una consideración filosófica o metafísica, sino como resultado de una reflexión sobre la actuación de Yahvé en la historia de la salvación.

En este punto, es ya obligado recurrir a la polémica que mantuvieron Von Rad y Westermann sobre el origen de la idea de creación en Israel. Von Rad⁷ sostenía la tesis de que la idea de creación nace en Israel en conexión y a partir de la noción de alianza. Ha sido la historia y el Dios vivo que Israel ha encontrado en ella lo que ha conducido a la idea de creación. La idea de creación no la han sacado los filósofos, sino que se ha ido formando a partir de los acontecimientos históricos de la salvación. Ha habido, primordialmente en Israel, no una reflexión filosófica para

⁶ *La creación. Dios y el hombre*, Madrid 1960, 459.

⁷ G. VON RAD, *Teología del A. Testamento I*, Salamanca 1972, 184-204.

llegar a Dios, sino una reflexión sobre el Dios que ha experimentado en la historia. Israel llega al Dios de la creación a través del Dios de la alianza. El hecho indiscutible es que en ninguno de los credos primitivos se hace mención alguna de la creación. Los credos se limitan a confesar las acciones salvadoras de Dios. Se habla en ellos de la liberación en Egipto a través del mar Rojo. He aquí lo que dice la antigua profesión de fe de *Dt 26, 5-10*:

«Mi padre era un arameo errante que bajó de Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yahvé, me has dado.»

Dice por ello Von Rad: «El credo cultural primitivo no contenía nada sobre la creación. Israel descubrió la justa relación teológica entre ambas tradiciones, cuando aprendió a considerar la creación en el contexto teológico de la historia salvífica»⁸.

Westermann, por el contrario, defendió la tesis de que Israel, en la antigüedad, no podía desconocer un concepto como el de creación que ya poseían las mitologías antiguas. Si no aparece en los credos primitivos es porque resulta una verdad evidente y dada por supuesta⁹. La confesión de Dios creador no depende, por tanto, de la idea de la alianza. Es una noción que no se deduce de la misma.

Personalmente, nos inclinamos más por la tesis prime-

⁸ G. VON RAD, *Teología del A. Testamento I*, 185.

⁹ C. WESTERMANN, *Genesis I*, Neukirchen 1970, 90 ss.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fundamental es el Éxodo y la Alianza que estipula Dios con Israel. En esto radica la fe de Israel: «Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí» (*Ex 20, 2-3*). «Vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos» (*Ex 19, 5*).

El pueblo de Israel es propiedad del Dios que él se ha adquirido (*Ex 15, 16*), «tomado por la mano» (*Jr 31, 32*), que le ha liberado (*Ex 6, 6*). Israel es «posesión personal de Dios» (*Ex 19, 15*), su «porción» (*Dt 32, 9*), su heredad (*Sal 28, 9*). Es el pueblo de Dios, *am Jahvé*. En una palabra, es un Dios local.

4. La creación en el Deuteroisaías

El Deuteronomio y los primeros profetas conciben en un momento posterior a Dios como Dios único. Esto es algo que resulta claro y evidente. Otra cosa es que la idea de un Dios único haya calado en el pueblo de forma definitiva.

Como dice Von Rad, es posible que la idea de creación estuviera ya presente en Israel en algunos textos antiguos, pero necesitaba tiempo para armonizar la idea de la creación en el contexto teológico de la historia salvífica. «El hecho de que Israel fuese capaz de establecer esta conexión entre creación e historia salvífica (y no como un presente interpretado en clave mística) fue de por sí una gran prestación teológica»¹³.

¹³ O. c., 185. Y dice también: «Según cuanto llevamos dicho, parece muy probable que esta comprensión soteriológica de la creación sirva también de base a la historia de la creación en el yahvista y en el documento sacerdotal. Ninguno de estos documentos contempla la creación en sí misma, sino que la insertan en el curso de una historia que conduce a la vocación de Abrahán y termina con la conquista de la tierra. En ambos, el “autor” se sitúa en el círculo más íntimo de la relación salvífica que Yahvé otorgó a Israel. Pero, para legitimar teológicamente esta relación salvífica, las dos imágenes de la historia comienzan con la crea-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Este es el tema central. La preocupación fundamental es la explicación de la existencia del mal en el mundo, hecha dentro de la fe yahvista y desde la preocupación sapiencial de la época salomónica. Tiene, pues, una afinidad clara con las preocupaciones propias de la época sapiencial: el problema del bien y del mal, de la felicidad y la desdicha, de la sabiduría y el pecado. Esta preocupación sapiencial comienza ya en la época salomónica.

Hay en el relato una enseñanza sobre la creación, pero curiosamente el verbo que se usa para hablar de la creación no es todavía *bara*, sino *yasar* (modelar). Dios es todavía el alfarero. Hay, pues, un progreso en la idea de creación que, implícita en los primeros tiempos, pasa a su desarrollo y perfección en la época de los profetas del exilio y en el relato de *Gn 1, 2-4*.

II. LOS RELATOS BÍBLICOS

Comenzamos ahora a exponer el contenido de los relatos bíblicos y lo hacemos por el primero que aparece en el Génesis:

1. Gn 1, 2-4

En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas.

Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; y llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero.

Dijo Dios: «Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras. E hizo Dios el firmamento; apartó las aguas del firmamento de las aguas de



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Iglesia habla de géneros literarios, lo hace no por concesión a la ciencia, sino porque la ciencia le obliga, en ciertos casos, a profundizar y conocer mejor la intención didáctica del autor del relato.

Dicho esto, entramos ahora en la exposición de algunos detalles que están llenos de significación teológica y que nos permiten conocer mejor el texto:

- En primer lugar, resalta el empleo del verbo *bara* (creó), en lugar del verbo *hasad*, que significa hacer. Este verbo *bara*, que no es modelar, sino crear, expresa la acción singular y trascendente de Dios, en cuanto que se predica exclusivamente de Él. Es una acción de carácter absoluto que excluye una materia preexistente a partir de la cual Dios modele las criaturas. Nunca la criatura aparece como sujeto de este verbo. De hecho, la traducción de los LXX lo vierte no por *demiurgein* (la acción modeladora del demiurgo), sino por *Ktisein*. La creación tiene un comienzo absoluto. El término «al principio» (*beresit*) significa el comienzo de todo, señalando que el tiempo empieza con la creación del mundo.

- La expresión «creó el cielo y la tierra» (*hasamayim we haarets*) es una expresión sintética que significa que lo creó todo. El caos primordial que aparece al inicio (*tohuwabohu*) aparece como algo inerte y sin vida, viene a significar desorden, vacío²¹. El caos primordial que, en las

²¹ Dice Ruiz de la Peña: «Para una mentalidad como la semita, que discurre por imágenes y no por conceptos abstractos, resultaría irrepre- sentable –y por ende inconcebible– un comienzo desde el cero absoluto; la *nada* no es una imagen concreta, es una abstracción. Pues bien, este caos despojado de toda virtualidad «es la representación plástica de la nada absoluta». Ya hemos visto que los dioses de los gentiles son *tohu*, vaciedad inoperante, es decir, nada. No se dice que no existen; no hace falta. Supuesto que la medida de un ser es su dinamismo, si no obran es como si no existieran. Viniendo a nuestro caso: entre la voluntad divina de crear y la primera palabra creadora se intercala un vacío que es el equivalente cifrado del no ser» (O. c., 40).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ria una que tiene como protagonistas a Dios y al hombre, es decir, la historia de la salvación.

En resumen, habrá que decir que el relato P de la creación no emplea explícitamente el concepto de creación de la nada; pero sí claramente de una forma implícita, como hemos visto.

2. Gn 2, 4-3, 25

Este segundo relato, procedente de la corriente yahvista, tiene como finalidad, como ya dijimos, explicar el origen del mal y de la muerte, inspirándose en la tradición sapiencial que se desarrolla ya en la época salomónica. La creación está, por tanto, en función de explicar cómo el hombre, siendo bueno por la mano de Dios, es el que ha dado origen al mal por medio del pecado.

Dejando para más adelante el estudio de la creación del hombre que aquí adquiere un relieve particular, nos limitamos a señalar que el relato yahvista es más vivo, cálido y espontáneo que el anterior, el sacerdotal. No abarca la creación del universo, sino solo la del hombre. La situación inicial no es el caos (representación del vacío primordial), sino la tierra seca. No se emplea aquí el término *bara*, sino el verbo *yasar*, que significa modelar. En efecto, Dios modela al hombre a partir del barro de la tierra (*afar adamah*). El paraíso aquí, ciertamente, no es una dimensión geográfica, sino el símbolo que expresa la armonía total del hombre con la naturaleza y con Dios.

3. La creación en los salmos

Hemos hablado ya de la creación en el Deuteroisaías, por lo que nos limitamos ahora a la presentación de la creación en los salmos. Viene así a decir M. Ponce de la



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Esta sabiduría se ve reflejada, ante todo, en el hecho de que Dios crea todo por amor: «Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces; si algo odias, no lo habrías creado. ¿Y cómo podría subsistir cosa que no hubieses querido? ¿Cómo se conservaría, si no la hubieses llamado? Mas tú todo lo perdonas, porque todo es tuyo, Señor, que amas la vida» (*Sb* 11, 24-26).

En los libros sapienciales, se tiende poco a poco a personificar esta sabiduría. Indistintamente, se atribuyen a la sabiduría divina perfecciones que solo competen a Dios (*Sb* 10, 1, 5. 18). Tiene todas las características de Dios y aparece como distinta de Él. Preexiste a la creación, colabora con Dios en la creación y el gobierno del mundo y está entregada a la educación moral y religiosa de los hombres y del pueblo escogido en particular (*Sb* 10, 1 ss). «Yahvé me creó primicia de sus caminos, antes de sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio, antes que la tierra... Cuando asentó la tierra allí estaba yo... yo estaba allí, como arquitecto, jugando por el orbe de la tierra, y mis delicias eran los hijos de los hombres» (*Pr* 8, 22-31). Hay, pues, una sabiduría increada —que en el Nuevo Testamento se identifica con el Verbo— que, como palabra de Dios, ha salido de la boca del Altísimo, estuvo en los orígenes de la creación y ha venido a establecerse en Israel.

En consecuencia de todo ello, el libro de la Sabiduría mantiene que el hombre puede conocer a Dios creador de todo partiendo de la belleza de las criaturas.

En los últimos libros de la historia judía, se habla de la idolatría como deificación de cosas y fuerzas naturales, pero por ello mismo el libro de la Sabiduría (*Sb* 13, 1-9) reprocha a dichos hombres el desconocimiento de Dios, pues el hombre es capaz de conocerle a partir de sus obras en la creación: «Sí, vanos por naturaleza todos los hombres que ignoraron a Dios y no fueron capaces de conocer por los bienes visibles a Aquel-que-es, ni, atendiendo a las



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ciendo la posición de Cristo como mediador en la redención de su papel creador; el proceso fue a la inversa: partiendo del centro que la encarnación y la redención constituyen en el acontecimiento de la salvación, se entendió el plan salvador de Dios en su extensión anterior y se identificó al mediador de la salvación con el de la creación»³¹.

Dicho de otra forma, lo que tiene lugar en el N. Testamento es una reflexión de la creación partiendo del carácter central y definitivo de la encarnación y resurrección de Cristo. Es imposible que aquel que ha sido constituido Señor y Cristo (*Hch* 2, 36), centro y Señor de la historia y del cosmos, no haya estado presente en el comienzo de la salvación que es la creación.

Hch 17, 24-31

Tenemos una primera afirmación en el libro de los Hechos de los Apóstoles, donde, a partir de la idea de Dios creador que ha pasado por alto el tiempo de la ignorancia, ha fijado el día en que va a juzgar al mundo por medio del hombre que ha destinado y resucitado de entre los muertos. Dios, pues, ha puesto en Cristo resucitado el designio de salvar a todos los hombres. Ese era el fin de la creación.

1 Co 8, 10

Dice así el texto: «Para nosotros, no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros».

El contexto de estas palabras es el sacrificio cultural, de modo que, ante el politeísmo de los gentiles, Pablo quiere

³¹ L. SCHEFFCZYK, o. c., 17-18.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

historia. La salvación que se nos ofrece por Cristo y en Cristo no es más que la culminación y plenitud definitiva de un mundo que, desde el principio, fue hecho con su mediación y hacia él camina»³⁵.

No nos corresponde ahora entrar a explicar cómo sea esa mediación de Cristo en la creación, para dilucidar si su función es la función que también se podría atribuir al Verbo como causalidad ejemplar o si va más allá, en el sentido de que, al haber sido hecha la creación en Cristo, hemos de ver ahí una presencia incoativa de la encarnación. ¿Qué tipo de presencia puede ser esa? Son cuestiones de las que hablaremos más adelante.

Ef 1, 3-14

«Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo, por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado.

En él tenemos, por medio de su sangre, la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dandonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolos designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra. A él, por quien entramos en herencia, elegidos de antemano según el previo designio del que realiza

³⁵ L. F. LADARIA, o. c., 26.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Dios con la Palabra preexistente de Dios con la que hace el mundo y que la presenta como persona distinta del Padre, pero que también tiene una naturaleza divina. Comienza hablando del Verbo en una cristología que comienza de lo alto. Y ya aquí presenta Juan una formulación para distinguir la persona del Verbo en el seno de la Trinidad de la que careció san Pablo: Al Padre le llama *ho theós* (con artículo), mientras que del Verbo dice que es *theós* sin artículo, en el sentido de que es un ser divino. Ambos son, pues, divinos, pero el Verbo no es el Padre. Así pues, está ya aquí implicada la distinción de persona y naturaleza. No es lo mismo *ho theós* (el Padre como persona) que *theós* (naturaleza).

San Juan claramente habla de la eternidad atemporal de la Palabra, distinguiéndola de la encarnación por la que esa misma Palabra entra en la historia.

Esa Palabra con la que Dios hizo el mundo es también la que realiza toda la historia de la salvación: «En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció. Vino a su casa y los suyos no la reconocieron» (*Jn 1, 10-11*). Esta es la historia de la Palabra de Dios en su pueblo y que es rechazada por este. Y, al final, la Palabra se hace carne (*Jn 1, 14*).

Hay, por tanto, una unidad de designio salvífico en cuanto que la Palabra por la que Dios hizo todas las cosas es la misma Palabra que se encarna. El Logos creador es el Logos salvador. Con todo, la mediación inicial del Logos en el principio de la creación no aparece como una mediación de Cristo, Logos encarnado. Es, desde luego, el Logos que se va a encarnar, porque todo el himno traza un único plan de salvación que tiene como sujeto el mismo Logos. Por ello, si los textos paulinos tienen la ventaja de presentar explícitamente el designio de Dios en Cristo (y no solo del Verbo) en el principio de la creación, san Juan tiene la ventaja de explicitar que ese designio tiene lugar por la encarnación. La unidad creación-salvación (que san Juan



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Dios y la materia está el pléroma, mundo intermedio suprasensible, habitado por seres intermedios o eones emanados el uno del otro o dispuestos por parejas. Uno de estos eones, el Demiurgo (el Dios del Antiguo Testamento), elaboró la materia en la forma actual del mundo. Una chispa divina de este mundo superior cayó un día en la materia. En el sistema valentiniano, los espirituales (los únicos que son capaces de salvación) han caído del pléroma divino al mundo corpóreo. Por ello, otro de los eones, Cristo, bajó al mundo, se unió al Jesús terrestre tomando un cuerpo aparente y vivió y murió para librar al espíritu de la materia en los hombres espirituales (los carnales o, simplemente, los psíquicos seguirán siendo tales).

La redención se reduce a enseñar el camino de la salvación, entendido, por lo demás, como liberación del espíritu frente a la materia, lo cual se consigue con una enseñanza meramente informativa, de modo que los seres espirituales tomen conciencia de lo que siempre han sido y no han dejado de ser. Cristo se limita a hacerles conscientes de su ser, a comunicarles el conocimiento de que la participación en la materia no les ha destruido. La salvación no consistirá, pues, en pasar del pecado a la santidad, sino en tomar conciencia de lo que se es por la gnosis.

Marción, por su parte, más que en especulaciones sobre el surgir de los eones, se centra simplemente en la negación del Antiguo Testamento. El Dios del Antiguo Testamento es malo, de modo que Cristo, divino extranjero, venido para recordar la parentela original de nuestra alma con él, quiere así librarnos de la materia y de la muerte.

Esta doctrina, en lugar de aceptar a Cristo como el que supera los esquemas de pensamiento, trata de absorberlo en un sistema de pensamiento filosófico. Es el intento de racionalizar la fe, una tentación siempre posible.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

II. LOS SÍMBOLOS Y LA FE EN LA CREACIÓN⁹

La fe en la creación se expresó desde un principio en los credos primitivos. De origen bautismal y, por lo mismo, trinitario, los símbolos cristianos insertan la verdad de la creación en dicha estructura. A decir verdad, los símbolos occidentales no hacen referencia a la creación, mientras que los orientales expresan la fe en un solo Dios Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles.

El Símbolo de los Apóstoles (siglo III) tiene una estructura trinitaria que será habitual en los símbolos de la fe. En él encontramos ya en Occidente la inclusión de la creación, confesada del Padre: «Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra»¹⁰. Comenta Ruiz de la Peña que, atribuyendo el título de Pantocrator a Dios Padre, se impone la tendencia a asignar solo a él el papel de Creador¹¹.

No cabe duda de que los primeros símbolos silencian la referencia de la creación a Cristo. La razón de ello, comenta Scheffczyk¹², radica, en primer lugar, en la estructura de las fórmulas de tres miembros que separa las funciones de cada persona y atribuye al Padre la creación. La razón más intrínseca radicaría en la respuesta al reproche de ateísmo contra los cristianos, dando así un claro testimonio del carácter creador de un Dios y Padre.

En la fórmula del Credo de Nicea se especifica aún más la acción creadora del Padre, al afirmar que es crea-

⁹ J. D. M. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1981; L. SCHEFFCZYK, o. c., 22-26.

¹⁰ Al parecer, fueron los formularios norteafricanos los primeros que en Occidente se refieren a Dios como creador de todas las cosas. La alusión al Padre como creador del cielo y de la tierra faltaba en el antiguo credo romano (cfr M. PONCE, *El misterio del hombre*, Barcelona 1997, 61).

¹¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c., 91.

¹² L. SCHEFFCZYK, o. c., 23-24.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pues bien, este Logos ejerce su acción reveladora sobre toda la humanidad²², si bien se manifiesta más claramente en los judíos y en los profetas, y solo de forma plena en Cristo²³. Toda verdad tiene su origen en el Logos, de modo que en todo hombre hay un germen, una semilla del Logos, mientras que el Logos en Cristo se encuentra en su plenitud. Dice así Justino:

«Mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates (pues él era y es el Verbo que está en todo, y él fue quien por los profetas predijo lo por venir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseñó estas cosas), a Cristo, decimos, no solo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. Porque Él es la virtud del Padre inefable y no vaso de humana razón»²⁴.

Mientras el Logos radica plenamente en Cristo, en todo hombre de buena voluntad, en los filósofos paganos, hay semillas del Verbo, *spérmatā tōū lógoū*. Hay en ellos una participación en el Logos, de modo que poseen elementos de verdad. Justino no explica bien cómo concibe esta acción del Logos fuera del cristianismo, si bien confiesa que los elementos de verdad que encontramos en los filósofos y en los poetas paganos provienen del Antiguo Testamento²⁵.

Los filósofos paganos poseyeron parte de la verdad, pero no la plenitud de la misma. «Y es que los escritores solo oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, el germen o la imitación de algo que se da conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación e imi-

²² *I Apol.* 46, 2-5.

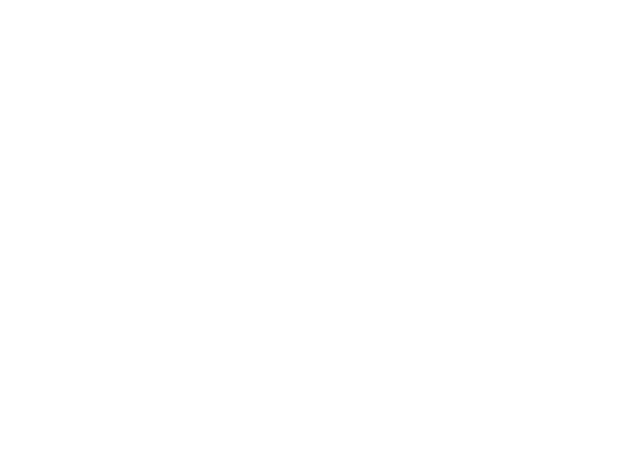
²³ *2 Apol.* 10.

²⁴ *2 Apol.* 10.

²⁵ *I Apol.* 44, 8-9.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

humanidad, en primer lugar, con la disciplina exterior de la ley hasta la llegada de Cristo. Por otro lado, Dios mismo, con sus teofanías, se habituaba a vivir entre los hombres⁴¹.

Cristo, reconocido como Dios en relación al Padre, por una generación inefable, es el que, en la plenitud de los tiempos, ha venido a recapitular todas las cosas, es decir, a restituir al hombre la imagen y semejanza con Dios que había perdido por el pecado: «cuando se encarnó e hizo hombre, recapituló a toda la larga serie de hombres dándonos un compendio de salvación, de modo que lo que habíamos perdido en Adán lo recibiéramos en Cristo»⁴². El Verbo se hace lo que era su imagen (es decir, hombre) para imprimirle la semejanza perdida⁴³. Por el Verbo visible se hace ahora el hombre semejante al Padre invisible.

Así pues, la materia es buena por la creación y lo es también el hombre; pero en la creación se halla ya presente el Verbo de Dios que, tras el pecado, viene a recapitular todo. El mal y el dolor no proceden de un Dios malvado, sino del hecho de que la creación no está aún acabada y del hecho de que el hombre introdujo en el mundo la semilla del mal.

V. ESCUELA DE ALEJANDRÍA

Con la escuela de Alejandría se pierde la impostación histórico-salvífica de la creación para dar paso a una consideración más filosófica y que en Orígenes tendrá una clara densidad neoplatónica. En una palabra, se tiende a ver la creación en sí, desligada del designio salvífico de Dios en Cristo.

⁴¹ Ibíd., 4, 12, 4.

⁴² Ibíd., 3, 18, 1.

⁴³ Ibíd., 5, 16, 2.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Es cierto que habla de la creación en relación con la Trinidad, pero no lo hace desde la perspectiva de la historia de la salvación. Es la unidad de las tres personas la que se manifiesta en sus obras⁵⁶. Hace salir la creación de Dios por medio de la Palabra y de la bondad divina personificada por el Espíritu; pero atribuyendo por apropiación a las personas divinas las cualidades que vemos en las cosas. En su acción *ad extra*, las personas divinas obran con el único principio de su naturaleza. En san Agustín, la encarnación viene motivada, fundamentalmente, por la redención del pecado. La visión que san Agustín tiene de la gracia se centra en el aspecto sanante de la misma (contra el pelagianismo y el semipelagianismo), más que en su condición de elevante⁵⁷.

También es interesante su aportación cuando enseña que, ontológicamente hablando, el mal no es una sustancia, sino la *privatio boni*, una carencia de ser⁵⁸, de modo que las privaciones de ser en la creación están dispuestas por Dios en la armonía del conjunto. Y el pecado, por supuesto, es fruto de la libertad humana.

El balance de la doctrina de san Agustín, Scheffczyk lo considera positivo, si bien hay en él una preponderancia de la metafísica sobre la historia de la salvación⁵⁹.

VII. LATERANENSE IV⁶⁰

Antes de entrar en el siglo XIII, recordemos, aunque sea brevemente, la figura de Abelardo (siglo XII), que sostenía que Dios hace siempre lo mejor y, por tanto, no puede

⁵⁶ *De Trin.* 3, 13, 14.

⁵⁷ J. A. SAYÉS, *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid, 30 ss.

⁵⁸ *Conf.* 3, 7, 21.

⁵⁹ L. SCHEFFCZYK, o. c., 61.

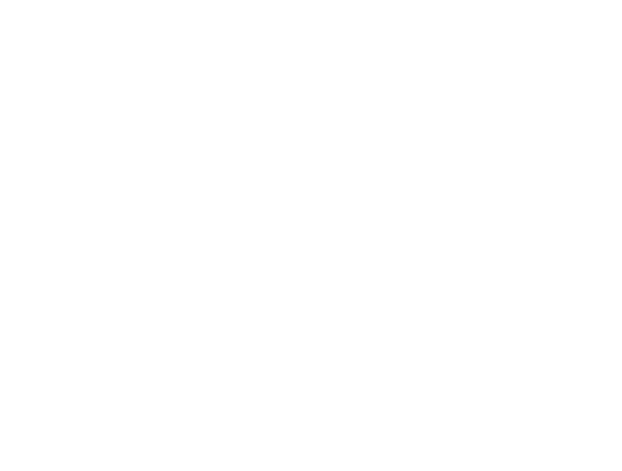
⁶⁰ K. HECKER, *Cátaros*, en: *Sacr. Mund.* I, 676-679; A. DORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953; C. TOUZELLIER, *Catharisme et valdéisme en Languedoc*, Paris 1966; R. NELLI, *Spiritualité de l'hérésie. Le catharisme*, Paris 1953; N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *El diablo*, Madrid 1982.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de encuadrar la creación, es responder a la problemática de su tiempo. No olvidemos que los comentaristas árabes de Aristóteles admitían la eternidad de la materia, aunque el propósito de santo Tomás va más allá en el intento de aunar el agustinismo platónico tradicional (con sus tesis del ejemplarismo y la participación del ser) con la aportación del aristotelismo en la comprensión de la realidad desde el acto-potencia. Santo Tomás desborda la metafísica de Aristóteles situada en el plano horizontal de la sustancia que queda encerrada en el formalismo de la esencia. Santo Tomás quedó impresionado por la revelación de Dios en el Éxodo como *El que es* y, usando sus conocimientos bíblicos de la creación, la va a entender, por supuesto, como creación de la nada⁶⁴, pero en cuanto que toda esencia creada lo es por participación en el ser divino. El concepto de participación del ser es primordial en el tomismo⁶⁵.

El tomismo, al hablar de la participación del ser, lo ha hecho bajo representación del acto y la potencia, lo cual ayuda mucho a nuestra imaginación (Dios es el puro acto de ser; la criatura es una composición real de acto de ser y de esencia receptora), aunque no carezca de dificultades⁶⁶.

⁶⁴ 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 2.

⁶⁵ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1936; ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960; L. B., GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1955; B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. T. d'Aquin*, Louvain, Paris 1963; S. RAMÍREZ, *De analogia: Opera Omnia*, vol. 1-4, Salamanca 1970-72; M. T. C. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931; G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1953; M. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1972; A. MARC, *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scholastique postérieure*: Arch. Phil. 10 (1933) 31 ss; V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960; A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación*, Pamplona 1979; F. A. BLANCHE, *La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, en: Rev. Scien. Phil. Theol. 10 (1921) 183 ss; A. MARC, *La dialéctica de la afirmación I*, Madrid 1964; J. A. SAYÉS, *Existencia de Dios y conocimiento humano*, Salamanca 1980.

⁶⁶ Cfr J. A. SAYÉS, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Eunsa, Pamplona 1998², 271 ss.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

el concepto de naturaleza, en el sentido de ciencia de la naturaleza, hace desaparecer el concepto de creación».

Ahora bien, con la Reforma de Lutero se produce una antítesis del concepto renacentista del mundo. Lutero, desde su preocupación por la justificación por la fe y su concepción de la total corrupción de la naturaleza humana por el pecado original, tiene una alergia sintomática a la razón y la filosofía, propiciada también por su formación nominalista. Recupera el sentido salvífico de la creación desde los textos paulinos y mantiene la creación *ex nihilo* rigurosamente afirmada por la Biblia, pero ello le sirve para afirmar el desprecio por las criaturas: «la criatura procede de la nada; luego nada es todo lo que la criatura puede»⁷⁴. La libertad del hombre creado queda también rigurosamente negada por el pecado original, lo que da lugar al concepto de predestinación, pero no en su aspecto bíblico de elección del hombre en Cristo, sino en el sentido riguroso de predestinación de unos a la salvación y de otros a la condenación. Por lo demás, Lutero presenta una descripción literal de la creación basándose en la Biblia interpretada en un sentido literal.

Con la Ilustración que aparece en el siglo XVIII, se pretende imponer el concepto de un Dios único que viene a ser el Dios del deísmo. El deísmo, que nace en Inglaterra en el siglo XVII y que pasa a la Ilustración, es el intento de unificar Europa tras las sangrientas guerras de religión que tuvieron lugar en dicho continente. Se trata de un Dios único y creador, que se limita a crear el mundo con unas leyes propias, que se encargan ya de su posterior funcionamiento. El Dios creador se limita así a dar cuerda a un mundo que, en adelante, funcione por sí mismo. Toda ulterior intervención de Dios en el mundo y en la historia se presenta como una interferencia indebida y contraria a la autonomía de un mundo secular.

⁷⁴ Weimar 43, 178, 39.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

hace, por fin, todo en todas las cosas (*I Co 15, 28*), procurando, a un tiempo, su gloria y nuestra felicidad» (AG 2).

Así pues, al amor fontal del Padre se debe el designio de crearnos libremente y, además, de llamarnos a participar de su vida, procurando su gloria y nuestra felicidad.

Esta creación que viene del designio de Dios es la que ha dado al mundo una autonomía real, por la que todas las cosas están dotadas de consistencia y verdad, y de leyes que se han de descubrir; pero estas leyes no se pueden entender sin referencia alguna al Creador (GS 36). La autonomía es tal, porque la creación da a las cosas una consistencia propia, pero se trata de una autonomía relativa, en cuanto que no se puede entender sin referencia al Creador.

XII. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

El nuevo catecismo hace de la verdad de la creación una presentación completa y equilibrada. Está armónicamente concebida y pedagógicamente bien presentada.

Al presentar la creación, la primera preocupación del catecismo es la de señalar su carácter crístico, de modo que es el primer acto de la historia de la salvación. La creación es el *fundamento* de «todos los designios salvíficos de Dios», «el comienzo de la historia de la salvación» (DCG 51), que culmina en Cristo. Inversamente, el Misterio de Cristo es la luz decisiva sobre el Misterio de la creación; revela el fin en vista del cual, «al principio, Dios creó el cielo y la tierra» (*Gn 1, 1*): desde el principio, Dios preveía la gloria de la nueva creación en Cristo (cfr *Rm 8, 18-23*) (CEC 280).

La creación es, sin duda, una verdad de importancia capital, ya que se refiere a los fundamentos mismos de la vida cristiana y responde a las preguntas fundamentales



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sacral, permitiendo al hombre ponerlo a su servicio. El mundo es mundano y no divino. Y, como veremos, esta consistencia que da Dios Creador a las cosas es la fuente de una sana filosofía. Es esta verdad de la creación algo a lo que la ciencia no podrá llegar por sí misma, porque la ciencia, como dice el Catecismo, se ocupa de explicar cómo se ha desarrollado el universo, sin poder explicar de dónde viene (el *Big Bang* no explica el origen último del mundo, ya que se limita a recoger la expansión de una partícula que ya existía) ni adónde va últimamente. Es más, es la creación la que posibilita la existencia de la ciencia, porque esta se funda en que el cosmos es algo ordenado y dotado de unas leyes propias que la ciencia descubre. Si el mundo fuera un caos, no sería posible la ciencia. La ciencia avanza en la medida en que está convencida de que el mundo está escrito en leyes constantes y alcanzables por el hombre. Es más, la fe hoy en día acepta la posibilidad de la evolución, dado que un Dios que conduce el mundo y que actúa en él con una causalidad trascendente que penetra en lo más hondo de lo creado, aparece como el que posibilita la evolución desde dentro de lo creado.

Tendremos que abordar, por tanto, todas estas cuestiones; pero vamos a comenzar por una confesión fundamental del cristianismo: que hemos sido creados en Cristo.

I. CREADOS EN CRISTO

Ha sido la revelación cristiana la que nos ha permitido descubrir que este mundo nuestro ha sido creado en Cristo y para Cristo: algo que la razón humana no habría podido descubrir por sí misma. Los textos paulinos que hemos analizado (*1 Co 8, 6; Col 1, 15-20; Ef 1, 3-14*) junto a *Hch 17, 24-31; Hb 1, 2-4* y *Jn 1, 1-14*, nos han hecho conscientes de ello. Esta es una dimensión que los Padres desa-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Hijo no se añade extrínsecamente a un ser humano ya constituido, sino que expresa, en último análisis, su misma razón de ser»¹³.

Con esta perspectiva, parece defenderse la tesis de que Dios es libre de crear o no; pero, si se decide a crear al hombre, ha de ser para hacerle partícipe de su gracia. Se dice que esa llamada es gratuita, pero se añade que es la única manera posible de realizarse a sí mismo. He ahí la contradicción. La gracia tiene siempre un interlocutor, un partner, que es el hombre como criatura intelectual capaz de acogerla. Ciertamente, se ha de explicar también la gracia como aquella dimensión que le permite al hombre entrar en la dinámica de la visión de Dios (gracia consumada) que plenifica su existencia en cuanto el hombre tiene un deseo natural de la misma, ya que, en todo logro humano, queda siempre el deseo de más, que solo se sacia en la plenitud de la visión de Dios. Pero afirmar que ese hombre solo puede realizar su condición humana como llamado a la visión de Dios, de modo que esa elevación sea su única realización posible, supone negar a Dios la posibilidad de crear al hombre como criatura intelectual sin elevarlo al orden sobrenatural. De tal manera se hace del sobrenatural un constitutivo interno y ontológico del hombre que no podría ser pensado de otra forma. Evidentemente, todo esto requiere una mayor matización que realizaremos al hablar del problema del sobrenatural. Vayamos ya a la argumentación positiva.

Nadie puede negar que, de hecho, el hombre ha sido creado en Cristo, participando de la gracia; otra cosa es afirmar que el hombre no pueda ser concebido de otra forma. La prueba de esto estriba en que la creación en cuanto tal no produce relaciones directas y diferenciadas de la persona humana con las tres personas divinas. La creación *ad extra* la hace la Trinidad como un solo princi-

¹³ Ibíd., 119.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

son posibles por la misión del Hijo y del Espíritu Santo que nos han hecho partícipes de su vida. Ahora, en virtud de la encarnación y del envío del Espíritu Santo en Pentecostés, entramos en la S. Trinidad como hijos del Padre. El Espíritu nos asimila a Cristo y, en Cristo, nos hacemos partícipes de su filiación. La conclusión es clara: no hay más gracia de Dios que la que se nos ha dado en Cristo por el Espíritu²¹.

En consecuencia, si Dios se le dio al hombre en su intimidad desde el principio, lo hizo por Cristo. Dios creó en el principio un mundo en Cristo, en vistas a él. Mientras el Verbo no se encarnó, el Espíritu de Cristo estuvo ya presente en la vida filial de los hombres del A. Testamento, si bien se trataba de una efusión del Espíritu todavía no plena ni consumada. El Espíritu se anticipa ya incoativamente desde la creación para preparar la Encarnación de Cristo («Habló por los profetas», dice el Credo) e insertaba ya al primer hombre en el Hijo que un día se había de encarnar y porque se había de encarnar. Dicho de otra forma: solo hay una gracia, que es la gracia filial y ello en virtud de la encarnación. La gracia de Adán (Trento afirma que fue creado en santidad y justicia = gracia: D 1511) no pudo ser una gracia al margen de Cristo, al margen de la autodonación de Dios al hombre, en Cristo.

Ciertamente, hay quien ha pensado que la gracia de Adán fue gracia de Dios, no gracia de Cristo²², pero ello es imposible, porque toda gracia es participación en la vida del Hijo que se ha encarnado o que (desde la creación) se va a encarnar.

¿Qué es entonces el existencial crístico? No es otra cosa que el hombre, desde la creación, fue creado en Cristo, haciéndole ya partícipe de su vida filial por el don

²¹ Cfr J. A. SAYÉS, *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid 1993, 265 ss.

²² M. J. Scheeben, por ejemplo, defiende que la gracia de Adán no era gracia de Cristo (Cfr *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964, 238 ss).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tingencia. Nosotros tenemos en nuestro ser una frontera, un límite, que nos hace pensar en la nada y en la contingencia. Dios, en cambio, no se acuerda de la nada más que cuando nos mira a nosotros. Su ser no le recuerda la nada, existe por sí mismo y necesariamente.

Queda así superado el panteísmo, puesto que, aunque dependemos de Dios en el ser, nos diferenciamos cualitativa y numéricamente de Dios porque el límite de nuestro ser lo configura como radicalmente contingente y, por lo tanto, numéricamente distinto del ser infinito.

2. La subsistencia de lo creado

La creación, entendida como participación en el ser divino que Dios otorga a las criaturas, nos lleva a comprender que, por la participación del ser, cada criatura tiene una subsistencia ontológica propia, por la cual se diferencia de Dios creador y de la nada. La criatura no es Dios ni es la nada; es, simplemente, «algo», un ser absoluto y limitado, un ser contingente, un *ens ab alio*; pero es un ser en sí, con una subsistencia ontológica propia. Este es el concepto de sustancia, que no hemos de entender nunca como el último sustrato físico de las cosas, sino como subsistencia ontológica de todo lo que existe. Es este también un concepto del que no puede prescindir una filosofía realista²⁸. Además, sin este concepto no podríamos mantener la autonomía de las cosas.

En efecto, todo el problema del conocimiento, ya desde Kant, radica en el olvido de la sustancia, para quedar en los fenómenos que perciben los sentidos y a los que el hombre concedería simplemente una significación

²⁸ Cfr J. A. SAYÉS, *Cristianismo y filosofía*, Edicep, Valencia 2002², 25 ss. Sobre el concepto de sustancia en Zubiri véase: J. A. SAYÉS, *La transustanciación en X. Zubiri. ¿Realismo o fenomenología?*: Cien. Tom. (2000) 393-414.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Dios es precisamente necesario para la recepción de la gracia. El hombre, como criatura intelectual que es, no podría entrar en comunión con Dios ni responder a su llamada, si previamente no tuviera un conocimiento de Dios, aunque sea analógico y mediato. Si el hombre no pudiera hacerse por sí mismo ninguna idea propia de Dios, no podría entender jamás al Dios de la Revelación. Además, la Revelación sería entonces absolutamente necesaria para que el hombre tuviera algún conocimiento sobre Dios, con lo que perdería su específica gratuidad.

Pero justamente ese conocimiento analógico y mediato de Dios que el hombre tiene, por ser analógico, es verdadero y, al mismo tiempo, imperfecto. De ahí surge en el hombre una sed de más que solo se colmará como gracia en la visión de Dios. Esa es la potencia obediencial para la Revelación y la gracia. El hombre no será nunca indiferente a la Revelación auténtica de Dios, porque ningún conocimiento que pueda lograr de Él con sus fuerzas es pleno o saturante. El hombre anda a tientas, buscando a Dios y, al saber que existe, se preguntará si ha hablado al hombre en alguna parte.

La creación nos confiere, por tanto, un sentido positivo de todo lo creado («y vio que era bueno», dice el Génesis) y una esperanza para una plenitud que se ha hecho real en Cristo. La valoración de lo creado significa, por ello mismo, una valoración del Creador. Y el olvido del Creador termina siempre en la devaluación de la criatura. Nadie valora más lo humano que aquel que sabe que es creación de Dios. En cambio, el olvido de Dios lleva al sinsentido de un mundo que no tiene ni principio ni fin; que no conduce, en consecuencia, a ninguna parte. He ahí el pesimismo del hombre moderno: se encuentra a solas en el mundo sin poder darle un sentido pleno. El mundo ya no es un lenguaje, una palabra de Dios, un mimo del amor de Dios, sino un amasijo de cosas sin sentido.

Así pues, el cristianismo no es una filosofía, pero la



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Se comprende, por otro lado, que, siendo Dios radicalmente libre, haya pensado en una criatura, el hombre, que fuera también libre y capaz de amar. A veces, se oye decir al hombre moderno que a él no se le ha pedido permiso para venir a la existencia. Eso es entender a Dios de modo totalmente antropomórfico. Dios no puede pedir permiso a nadie, porque crea de la nada y, justamente, al crearlo, es cuando le da el valor que tiene, de modo análogo a como los padres engendran un hijo sin haberle pedido permiso anteriormente. Lo que está claro es que una creación libre se hace por amor. Y es, por tanto, un gesto de amor, ya que Dios no puede recibir nada al crear. Dice así Ladaria, con acierto:

«La noción de la creación por parte de Dios, presupuesto para la autonomía del mundo y para el valor propio de la criatura, es, muy especialmente, presupuesto para la autonomía y la libertad del hombre. La libertad omnímoda de Dios, que no podemos imaginar desde nuestra libertad limitada, al crear al hombre y entrar en diálogo con él, funda la libertad del ser humano. Y a su vez este último, en su libertad situada, está llamado a responder al Dios que le crea y le llama libremente. Es la misma concepción del hombre la que cambia radicalmente si no lo consideramos fruto del amor libre de Dios. Precisamente porque todo ha salido de las manos de Dios en forma libre, el mundo no es una simple cadena de procesos ciegos, sino que hay en él un margen para la libertad creadora del hombre. Cuanto mayor sea la libertad fundante del mundo y de la existencia, tanto mayor es la libertad con que el hombre puede responder a ella. Toda filosofía que involucra el absoluto con el mundo cae fácilmente en el determinismo o en la impotencia del hombre ante el destino. No es claro hasta qué punto se puede hablar de libertad y de auténtico dominio del hombre sobre su destino y en la construcción de la historia en cualquier concepción del mundo que lo considere fruto de un mero azar o un



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Ireneo cuando afirma que la gloria de Dios es el hombre que vive.

En el A. Testamento, la sabiduría es «una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente» (*Sal 7, 25-26*); pero, en realidad, todo lo que existe es gloria de Dios, porque participa de la bondad y de la belleza divinas. Así, la criatura puede llamarse imagen de la gloria de Dios (*1 Co 11, 7*).

Pero la gloria de Dios se derrama de una forma especial en Jesucristo. Él es la imagen de Dios invisible, el primogénito de todas las criaturas (*Col 1, 15*), esto es, el esplendor de la gloria y la impronta de su sustancia (*Hb 1, 3*). Desde toda la eternidad, el Verbo es imagen perfecta del Padre, pero esa gloria de Cristo no se manifiesta, sino por la encarnación, de modo que Cristo encarnado es la gloria y la manifestación de Dios. La gloria es la manifestación de la presencia de Dios, que ningún mortal podía ver (*Ex 33, 20*), pues Dios se hallaba tamizado por la nube. Ahora, la gloria de Cristo se halla tamizada por su carne, pero resplandece también en ella algunas veces, como en la transfiguración (*Lc 9, 32-35*) y en los milagros (*Jn 2, 11*); recordemos cómo en Caná Cristo comienza a hacer señales y a manifestar su gloria y, más aún, cuando su proceso de *kénosis* culmina en la Resurrección y se hace patente al mundo su gloria divina. Por el misterio pascual, Cristo vuelve al Padre, superando su rebajamiento kenótico y recuperando (humanamente) la gloria que tenía junto Él desde toda la eternidad (*Jn 17, 5; 20, 17*). El Hijo, que es resplandor de la gloria del Padre, «después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la majestad en las alturas, con una superioridad sobre los ángeles tanto mayor cuanto más les supera en el nombre que ha heredado» (*Hb 1, 3-4*).

Según todo esto, decir que Dios crea para su gloria es decir que Dios crea para comunicarnos su bondad en Cristo, de modo que la gloria como alabanza viene a ser



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

estar una acción divina que pasa desapercibida. El hombre carnal atribuye todo lo que hace a sí mismo; pero detrás de un movimiento humano está muchas veces, según dice la Escritura, la mano oculta de Dios. No olvidemos tampoco que, según el Evangelio, Dios interviene también atendiendo a la petición humana. «Pedicid y se os dará» (*Lc 11, 9*). Es más, Dios, en su providencia, permite el juego total de la libertad humana a la hora de realizar su designio salvífico, porque nadie como él respeta la libertad humana, de tal modo que la gracia que confiere a una persona y su llamada particular no elimina nunca la libertad del hombre. Dios, que realiza su providencia también con el concurso de la acción libre del hombre, se expone, ciertamente, a la negación y al rechazo y, aunque su designio de salvarnos en Cristo es algo que Dios realiza objetivamente mediante la encarnación y redención de su Hijo, este designio, en cuanto que se refiere ya a un hombre particular, puede quedar frustrado en él por el pecado.

Efectivamente, este designio amoroso de Dios que es su providencia parece chocar con la existencia del mal en el mundo⁴⁵. El catecismo, haciendo suyo el pensamiento de santo Tomás (*Cont. Gen. 3, 71*), explica que este mundo ha sido creado en estado de vía hacia la perfección última y que, por ello, trae consigo, con la aparición de unos seres, la desaparición de otros, lo que implica una imper-

⁴⁵ M. BERDIAEV, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, Paris 1933, 175-1769; CH. JOURNET, *El mal*, Madrid 1965; A. D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, Paris 1948; P. EVODOKIMOV, *Dostoievski et le problème du mal*, Bruges-Paris 1978; E. BORNE, *Le problème du mal*, Paris 1958; CL. TRESMONTANT, *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Barcelona 1978; J. M. GUERRERO, *El misterio del mal*, BAC Cuadernos, Madrid 1981; J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991; R. VERNAUX, *Problèmes et mystères du mal*, Paris 1956; H. ROQUEPLO, *Expérience du monde, expérience du mal*, Paris 1968; M. ZUNDEL, *Quel homme et quel Dieu*, Paris 1976; B. BRO, *Le pouvoir du mal*, Paris 1976; A. CAMUS, *La peste*, Madrid 1957; F. HAINAUT, *Le mal, énigme scandaleuse, contestation radical*, Paris 1971.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

La cruz de Cristo es la única respuesta que se haya dado al problema del mal. Dios mismo en persona viene en la cruz a llenar con su presencia el dolor humano. La cruz de Cristo nos enseña, en primer lugar, que Dios nos ama incluso cuando nos encontramos en una situación dolorosa e insopportable. Ante el Dios de la cruz no se puede dudar, porque nos muestra un Dios que no es ajeno al dolor. Todo dolor humano, cuando se vive desde la fe en Cristo, tiene así el contrapunto de su presencia amorosa. Lo trágico del dolor, lo verdaderamente angustioso, es sufrirlo a solas, y lo trágico del dolor queda suprimido cuando se sufre con Cristo y en Cristo. Pero hay más; la cruz de Cristo es la victoria sobre el dolor. Por la resurrección de Cristo, de la que un día participaremos también nosotros, sabemos que no hay dolor injusto que sea definitivo. La resurrección de Cristo proclama la victoria definitiva sobre el dolor y la muerte. Proclama y anuncia a todo el mundo que el mal está definitivamente vencido, que el mal no tiene la última palabra, puesto que la etapa definitiva de nuestra salvación en el cielo desconocerá el azote del mal y del dolor, ya que nos espera definitivamente el triunfo y el gozo sin límites. Esta es, en el fondo, la suerte definitiva para los que aceptan la redención de Cristo. Dios nos ha creado, sobre todo, para permitirnos gozar de un cielo eterno en el que no habrá sombra alguna de sufrimiento. ¡Creados para una felicidad eterna!

No creemos, en el fondo, que la meta de nuestra vida sea el cielo o, si lo creemos, estamos, más bien, resignados a ir a él, lamentando que un día tengamos que dejar nuestra tierra. Es increíble hasta qué punto hemos perdido la esperanza cristiana. ¡Estamos resignados a ir al cielo! No esperamos en él, no soñamos con él.

No sé dónde leí algo que puede servir de comparación ilustrativa. En un campo de concentración nazi, ante el panorama de una prisión de por vida, un prisionero consiguió habituarse a la vida increíble de aquel lugar. Trabó

amistad con uno de los centinelas y no tuvo escrúpulos en denunciar ciertos hechos de sus compañeros. A cambio, se le asignó un trabajo menos duro y consiguió el privilegio de algunos cigarrillos. De este modo, había sabido sacar partido de una situación insopportable.

Pues bien, este prisionero fue el único que no gozó con la llegada de la liberación. La libertad auténtica no era para él libertad. Nunca la había esperado, tampoco la podía disfrutar ni compartir, pues había vendido la amistad de sus compañeros al precio de unos cigarrillos.

A veces, da la impresión de que con nuestro amor a la tierra vendemos el cielo al precio de unos cigarrillos. Es curioso que, en múltiples ocasiones, se utiliza la existencia del mal en el mundo como arma contra el cristianismo, cuando, según la doctrina cristiana, la finalidad última del hombre no es otra que el gozo eterno en el cielo, y no la instalación perfecta en este mundo. La finalidad del cristianismo, fundamental y primordialmente, es de tipo sobrenatural y trascendente, de tal modo que, si lo despojamos de esta vocación última, lo hacemos ininteligible. El cristianismo no ha pretendido jamás que la finalidad última del hombre sea, en expresión de Tresmontant, instalarse lo más cómodamente posible en este planeta para pasar felizmente el resto de nuestros días en una casita con jardín. Es cierto que el amor por los demás nos debe llevar a suprimir, en la medida de lo posible, el mal que el hombre padece. Así lo hizo Cristo con sus curaciones y así lo hemos de hacer nosotros creando un mundo más justo y habitable.

Por eso, el cristiano sabe que, antes y después de nuestro trabajo por los demás, queda siempre la vida en Dios, la vida de la gracia, como fundamento de una esperanza sin límites. Las bienaventuranzas no son un insulto contra el hombre, no son una renuncia al progreso; son la proclamación de la alegría por encima de todo progreso y por encima de toda situación humana, incluida la del dolor,

porque no hay fracaso humano para el que tiene la esperanza puesta en Cristo.

Finalmente, es claro que la existencia de la muerte no es algo que se pueda objetar contra el cristianismo. Cristo resucitado ha vencido definitivamente a la muerte, y con Cristo el creyente espera en su propia resurrección. La muerte no puede ser sentida como una injusticia por aquel que sabe que es un paso hacia una vida de felicidad. Por eso, si alguien tiene derecho a la alegría es el cristiano. «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?». Así canta la pascua cristiana.

Así pues, no es objeción válida contra el cristianismo la existencia del mal y del dolor, que hacen que este mundo no pueda ser la instalación perfecta del hombre. Sería objeción válida contra el cristianismo la existencia de un mal injusto que fuese definitivo; no la existencia de un mal que no es definitivo y que, incluso, Dios puede permitir para conseguir bienes mayores.

Como decimos, el mal no puede ser motivo de escándalo, si Dios se puede servir de él para sacar bienes superiores. Una vez que el mal apareció en el mundo, Dios podía haberlo suprimido, pero prefirió aprovecharlo para sacar de él bienes mayores. Dios aprovecha el mal para sus planes de bendición y misericordia. Decía san Agustín que ni el mal ni el pecado los habría tolerado Dios si no fuera tan grande su omnipotencia y su bondad que aun del mal pudiera sacar el bien: «Dios ha juzgado que sacar el bien del mal es mejor que no permitir la existencia de algún mal»⁴⁷. Cuando tengamos la perspectiva del cielo, veremos cómo ciertos acontecimientos, que nosotros juzgamos como males, sirvieron para nuestra salvación; Dios, que lo ve todo, tiene una lógica que a nosotros, hombres

⁴⁷ *Enchiridion*, cap. 27.

de poca fe, nos parece a veces inaceptable. Nos falta la perspectiva de Dios⁴⁸.

En cuanto al origen del mal, el mismo libro de Job apunta que los males que vienen no provienen de Dios, sino de Satán.

Según la revelación, el sufrimiento tiene su origen fonal en el pecado de Adán, en el pecado del primer hombre, que libremente rechazó la amistad infinita de Dios. El primer hombre, provisto de libertad, rechazó un amor infinito, con una decisión que encerraba, en definitiva, el deseo de ser el centro del universo. Baste recordar que por revelación sabemos que, en razón de nuestra solidaridad misteriosa con Adán, hemos nacido no solo en pecado, sino con las consecuencias del pecado: enfermedad, dolor y muerte. Aunque no todo dolor actual sea consecuencia del pecado original, sin embargo esta enorme miseria que aflige al hombre y culmina en la muerte es su consecuencia.

En el cristianismo, el mal no proviene de una emanación-caída, como ocurre en el neoplatonismo. Para la Biblia, todo lo creado por Dios es bueno. El mal no tiene que ver con Dios; el mal, para el cristianismo, nace de la historia, del pecado del hombre. Dice así Tresmontant: «Todo lo que es creado es excelente. Nada es impuro en sí.

⁴⁸ Dice Iraburu en este sentido: «*El hombre ignora los designios concretos de la Providencia*. Son para él un abismo insondable de sabiduría y amor (*Rm 11, 33-34*). Muchas veces, los pensamientos y caminos de Dios no coinciden con los pensamientos y caminos del hombre (*Is 55, 6*). Por eso, en este mundo, *el creyente camina en fe oscura y esperanza cierta*, confiándose plenamente a la providencia divina, como supieron hacerlo nuestros antecesores en la fe (*Hb 11*). Sabemos por la fe que hasta los males aparentemente más absurdos y lamentables no son sino *pruebas providenciales* que el Señor dispone para nuestro bien. Así nos purifica del pecado con penas medicinales, así hace que nuestras virtudes, asistidas por su gracia y con ocasión de la prueba, se pongan en tensión, realicen actos intensos, y de este modo crezcan. El Señor nos purifica y perfecciona poniéndonos a prueba, como el oro al fuego del crisol (*Jdt 8, 26-27; Pr 17, 3; Sab 3, 6; Sal 65, 10; Za 13, 9; 1 Co 11, 18-19; 1 P 5, 8-9*)» (J. RIVERA, J. M. IRABURU, *Síntesis de espiritualidad católica*, Pamplona 1994⁴, 33-34).

La causa del mal se sitúa en otra parte distinta del mundo sensible. No es la ensomatosis lo que es pecado. El pecado es de otro orden, su origen es espiritual. El tipo de pecado es la mentira, la que hizo el padre de la mentira (*Jn* 8, 44)»⁴⁹.

⁴⁹ CL. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962, 29.

Capítulo IV

LA CREACIÓN DEL HOMBRE EN LA BIBLIA

Hemos hablado ya someramente de la creación del hombre y ahora le vamos a dedicar nuestra atención particular. Al estudiar la antropología en la Biblia¹, decíamos que, en el relato sacerdotal (P), el hombre era presentado como el culmen de la creación y que el yahvista (J) lo colocababa como único ser creado en vistas a explicar el origen del mal. Veamos los dos relatos con mayor atención. Comenzamos por el relato sacerdotal.

I. GN 1, 27-31

Aquí, como ya hemos dicho, aparece el hombre como cumbre de la creación. Y ello, no solo porque la creación

¹ J. DE FRAINE, *La Biblia y el origen del hombre*, Bilbao 1966; CL. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del A. Testamento*, Madrid 1964; G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. Psiché in den Herrenworten der Evangelien* (Múnchen 1966; A. DÍEZ MACHO, *La resurrección de Cristo y del hombre en la Biblia*, Madrid 1977; R. A. GRUNDAY, *Soma in biblical theology with emphasis in pauline doctrine*, Paris 1968; H. RENCKENS, *Creación, paraíso y pecado original*, Madrid 1960; L. SCHEFFCZYK, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona 1967; W. EICHRODT, *Teología del A. Testamento I y II*, Madrid 1975; P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis*, Estella 1985⁶; G. CUSSON, *Notes d'anthropologie biblique*, Roma 1977; R. W. WOLF, *Antropología del A. Testamento*, Salamanca 1975.

del hombre venga situada al final. Del relieve que se le da a la aparición del hombre da cuenta el hecho de que, a la hora de presentarlo, se emplea tres veces el verbo *bara* (*Gn 1, 27*), para hacer ver que en ese momento la creación llega a su cumbre, comenta Gross². Del hecho de que se emplee también la fórmula plural *hagamos* se deduce que la creación del hombre implica un acto solemne por parte de Dios. Ya no se emplea la fórmula «y dijo Dios», que es la que habitualmente se refiere a los otros seres. Sabemos que los santos Padres vieron ahí la presencia de la Santísima Trinidad, pero dicha interpretación no puede justificarse desde el texto en sí mismo. Tampoco parece imponerse la hipótesis de un pluralismo mayestático (inexistente en hebreo) o un resto de un primitivo texto politeísta. Difícilmente puede haber ahí restos politeístas, cuando se emplea tres veces el verbo *bara*, que se dice exclusivamente de Dios. El autor sacerdotal lo usa para resaltar la importancia de la obra que Dios va a acometer en ese momento. Tanto que es la única obra de la que se dice que es creada a imagen de Dios.

Al emplear la fórmula «hagamos al hombre», se refiere al ser humano (*adam*) en general. En este momento, no podemos decir que se trate de un hombre singular (Adán). La prueba de que es esta la traducción justa (asumida por la Biblia de Jerusalén) es que a continuación se ordena que «manden (plural) en los peces y en las aves» y se diga también que dicho hombre es macho y hembra (*Gn 1, 27*). Más adelante, en el relato yahvista, se trata, en cambio, de un ser particular, pues es el único hombre que hay en la tierra hasta que surge la mujer. Designa ya aquí al que Job llamará *ri'sh adam*, el primero de los hombres³. Ya en *Gn 5, 2-3* aparece Adán como nombre propio: «Le dio el

² O. c., 481.

³ L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde I: A. Testament*, Paris 1960, 165-166.

nombre de hombre (Adán) el día que lo creó, y Adán vivió ciento treinta años».

Lo creó Dios «a imagen suya»; «a nuestra imagen, como semejanza nuestra» (*Gn* 1, 26). Para buscar el alcance de estos términos en el relato sacerdotal, no podemos acudir ya al sentido cristológico que tiene «la imagen» en el N. Testamento, ni siquiera al término de gracia sobrenatural, ya que en *Gn* 9, 6 se habla del hombre como «imagen de Dios» y se trata del hombre tras la caída, que ya ha roto su relación amistosa con él.

Hacer aquí una interpretación filosófica que viera la imagen, sobre todo, en el alma sería también introducir una perspectiva que es ajena al relato. Es el hombre entero el que es creado a imagen de Dios.

Si nos atenemos al contexto, podríamos decir que el término de *salem* (imagen) hay que interpretarlo como dominio sobre la tierra⁴. El hombre es imagen de Dios en cuanto que debe dominar la creación e implica por ello, dice Gozzelino⁵, una función de representante de Dios en el mundo: el verdadero señor del mundo es Dios, pero, cuando crea al hombre, le da la misión de ser el representante en la tierra del Creador⁶. De hecho, el salmo 8, recuerda Ruiz de la Peña⁷, sanciona esta interpretación, al presentar también al hombre como «imagen» de Dios. «Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies: ovejas y bueyes, todos juntos y aun las bestias del campo, y las aves del cielo y los peces del mar, que surcan las sendas de las aguas» (*Sal* 8, 6-9). El texto recuerda, efectivamente, a los seres creados por Dios antes del hombre y a los que el hombre ha de dominar, según el relato genesiaco.

⁴ G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Salamanca 1982², 68-71.

⁵ G. GOZZELINO, o. c., 27.

⁶ Ibíd.

⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988, 47.

El término de semejanza no ha de verse, como explica Eichrodt⁸, como un carácter diferente del de imagen, sino como una determinación explicativa, para destacar la idea de una verdadera copia de Dios. Otros, en cambio, como recuerda Ruiz de la Peña⁹, ven en el término de imagen una representación plástica del original, que implicaría una igualdad con él y que quedaría así amortiguado por el concepto de semejanza, que rebajaría así una igualdad excesiva entre el hombre y Dios.

En todo caso, el ser humano es imagen de Dios en cuanto que mantiene una especial relación con él (de ningún otro ser creado se dice que sea imagen de Dios). «Es esta una relación de dependencia absoluta, puesto que toda imagen recibe su propia consistencia y su razón de ser del original que reproduce. Ahora bien, esta relación de dependencia absoluta no degrada al hombre, todo lo contrario: constituye el fundamento de su dignidad. Efectivamente, Adán es, en tanto que imagen de Dios, señor de la creación, superior al resto de las criaturas, responsable de su gobierno. Si es cierto que depende de Dios, esa dependencia es justamente lo que le libera de cualquier otra: porque depende de Dios, no depende de nadie ni de nada más, ni siquiera de otro hombre; todo lo demás, salvo sus semejantes, depende de él»¹⁰.

«A imagen de Dios, macho y hembra los creó» (*Gn* 1, 27). Aquí aparece la relación sexual como algo constitutivo del ser humano y como algo creado por Dios mismo. El sexo posee una valoración positiva en la Biblia, pues es algo que Dios ha creado desde los orígenes. Ahora bien, ese ser sexuado, en la medida en que aparece como imagen de Dios, presenta también y sobre todo la relación sexual como relación interpersonal. No olvidemos que es

⁸ W. EICHRODT, o.c., II, 129.

⁹ O. c., 44.

¹⁰ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c., 45.

el ser humano, creado a imagen de Dios, el que aparece aquí como macho y hembra. El ser humano, por tanto, en su complementariedad de hombre y mujer, es imagen de Dios. Dios no tiene sexo. Esto quiere decir que, en su relación sexual, el hombre se comunica con el tú y en ello radicaría su condición de imagen de Dios¹¹. El sexo solamente puede tener sentido, en consecuencia, como comunicación de amor (algo que el yahvista resalta aún más) y como medio de multiplicación: «creced y multiplicaos» (*Gn* 1, 28).

II. GN 2, 4-3, 25

«El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y los cielos, no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. Pero un manantial brotaba de la tierra, y regaba toda la superficie del suelo. Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahvé Dios

¹¹ Grelot viene a decir que el relato de la creación de *Gn* 1, hablando de la condición sexual del hombre, es escueto, pero no menos profundo, cuando dice que Dios creó al ser humano a su semejanza, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó (*Gn* 1, 27). La imagen no es privilegio del hombre o de la mujer, sino del ser humano, que comprende lo masculino y lo femenino como dos modos de ser. La diferencia sexual forma parte de esta imagen, de modo que no puede ser considerada como un aspecto físico y accidental. Esto no quiere decir que en Dios haya sexo; se es imagen de Dios porque la sexualidad es una dimensión humana que le capacita al hombre para salir de sí mismo en una relación interpersonal. He aquí la razón profunda de la sexualidad. La sexualidad animal, realizada solo al nivel genital, no es imagen de Dios (P. GRELOT, *La pareja humana en la S. Escritura*, Madrid 1963).

hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y, en medio del jardín, el árbol de la vida, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos. El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónix. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Kus. El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es el Éufrates. Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén para que lo labrase y cuidase. Y Dios impuso al hombre este mandamiento: "De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieras de él morirás sin remedio".

Dijo luego Yahvé Dios: "No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada". Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada. Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces este exclamó: "¡Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada".

Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro».

Como ya se ha dicho, el relato yahvista es anterior al sacerdotal y tiene como finalidad explicar el origen del

mal en el pecado de Adán, cometido al inicio de la historia humana.

Se trata de un relato más vivo, plástico y espontáneo que el sacerdotal. En él no se habla de la creación del universo, sino de la creación del hombre. La función del relato, como ya dijimos, consiste en explicar que el hombre, creado bueno por la mano de Dios, es el que ha dado origen al mal por medio del pecado. Limitémonos ahora a la creación del hombre.

La creación aquí cambia con respecto al relato sacerdotal. La situación inicial no es el caos (representación del vacío primordial), sino una tierra seca. Presenta otro orden de la creación: tierra seca regada por una fuente, el hombre, las plantas, los animales y la mujer. Como diría Von Rad, «el yahvista se distingue del P, que anota exclusivamente los hechos divinos, porque inserta en su descripción de la historia primitiva el elemento humano con todas sus manifestaciones más complejas»¹².

Como veremos más adelante, al hablar del pecado original, el autor yahvista se sirve aquí de la epopeya de Gilgamés, pero dándole un sentido absolutamente nuevo: pues se trata de explicar que la muerte no proviene del decreto arbitrario de unas divinidades celosas que quieren mantener para sí los privilegios particulares, sino que proviene del mal uso de la libertad del hombre.

Dios creador del hombre aparece aquí como el alfarero que modela al hombre a partir del barro. El término aquí es *yasar* (modelar) y no *bara*. Dios forma, pues, al hombre del polvo de la tierra (*afar adamah*) y le da vida insuflándole el aliento de vida (*neshamah hayyim*), de modo que surge el hombre, un ser viviente (*nefesh*) (*Gn 2, 7*). El hombre es, por tanto, polvo y aliento de Dios, de tal manera que, si Dios retira el aliento, el hombre retorna al polvo (*Sal 104, 29*). El aliento de vida vuelve a Dios, de donde

¹² G. VON RAD, *Teología del A. Testamento I*, Salamanca 1975, 208.

salió. «Si él retirara así su soplo, si recogiera hacia sí su espíritu, a una expiraría toda carne, el hombre al polvo volvería» (*Jb 34, 13-15*).

Este pasaje no se puede interpretar desde nuestros conceptos de cuerpo y alma. Como veremos, *nefesh* es el hombre entero en cuanto ser viviente. Con la muerte no subsiste una alma independientemente del cuerpo, sino que el hombre torna al polvo, de donde salió. «Acuérdate de que me modelaste como el barro, ¿y vas a tornarme al polvo?» (*Jb 10, 9*). En el mundo hebreo, recuerda Tresmontant, hablamos de *nefesh*, no hay dos principios, dos constitutivos del ser, sino uno solo, que es Dios. El polvo es una disgregación, resultado de que el aliento que Dios le dio vuelve a Él¹³.

El polvo subraya, sin duda, el carácter caduco y terreno del hombre. Pero a este hombre, al que Dios ha dado vida, lo pone en el jardín para que lo cultive, de modo que ha de cuidar y cultivar el jardín no como señor absoluto del mismo, sino como tutor. Aparece aquí la idea del trabajo como algo querido por Dios y que hace del hombre un colaborador suyo en la creación, en el sentido de que ha de cultivarla y cuidar de ella: el trabajo aparece así no como fruto de un castigo, sino como ejercicio de la dignidad que Dios ha dado al hombre.

El paraíso en el que Dios coloca al hombre no hay que entenderlo, evidentemente, sino como signo de la armonía total que el hombre vive consigo mismo y con la naturaleza que Dios le da para que la domine. Hay que ver en la

¹³ O. c., 21-22. Dice también H. Gross: «Cuerpo y vida del hombre proceden, por tanto, directamente de Dios; por medio de la unión esencial de ambos surge el hombre, quien recibe la potencia vital como regalo permanente de Dios (cfr *Sal 104, 29 s; Jb 34, 14 s*). Esta unión esencial de tierra y fuerza vital divina en el hombre ha de entenderse prefilosóficamente, no a partir de la antropología griega. Esa unión esencial no da la preferencia ni confirma la tricotomía de Platón o la dicotomía de Aristóteles. La especie de compuesto filosófico que constituye la unión de las dos partes esenciales del hombre es algo que cae fuera del círculo de interés del relato bíblico» (O. c., 450).

intención del hagiógrafo el paraíso que presenta como el estado de una integridad plenamente equilibrada del hombre, integridad debida a una promesa irrepetible de Dios. Lo que caracteriza esencialmente al paraíso es una total e imperturbada armonía en relación con Dios en el reino de lo creado.

El hecho de que Dios encargue al hombre el dar nombre a los seres que le va presentando (*Gn* 1, 19-20) significa, en la mentalidad bíblica, el dominio que posee sobre ellos. El dominio sobre la creación, anota H. Gross¹⁴, comienza con el reconocimiento y la denominación de los animales. En el hombre hay, por tanto, una inferioridad respecto de Dios creador y una relación de superioridad sobre todo lo creado.

Dios impone a Adán un mandato que es el de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (*Gn* 2, 17), que, como veremos al hablar del pecado original, en la interpretación más unánime entre los exegetas, es una imagen de que la determinación del bien y del mal, el discernimiento determinante del bien y del mal, es algo que compete a Dios¹⁵. Aparece, pues, Adán como un sujeto, dotado de libertad, que ha de obedecer a Dios. Con ello, comenta Ruiz de la Peña¹⁶, el hombre ha sido creado como un ser capaz de negar libremente a su Creador.

Y viene, finalmente, la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán. El hombre, que ha ido poniendo nombre a todos los animales y ha mostrado con ello su superioridad frente a ellos, no encuentra, sin embargo, en ellos ninguna ayuda adecuada (*Gn* 2, 20), lo que profundiza su soledad. Por ello, saca Dios a la mujer de una costilla de Adán, lo que significa que la mujer es la única criatura que posee la misma dignidad del hombre. La mujer, en la

¹⁴ O. c., 482.

¹⁵ J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991, 20-21.

¹⁶ O. c., 34.

intención del relato, no es un objeto del que el hombre pueda disponer a su capricho, sino un ser igual a él en dignidad: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (*Gn* 2, 23); en ella puede encontrar el hombre la ayuda adecuada que no podía encontrar en los animales. Aquí el sexo aparece presentado más en la línea de la complementariedad del hombre y de la mujer. El relato expresa, además, cómo Dios lleva la mujer ante el hombre (*Gn* 2, 22); imagen que, como comenta Gross¹⁷, expresa inequívocamente que la mujer es de la misma dignidad que el hombre, de modo que Adán percibe su propio yo ante el tú de la mujer. En el matrimonio, los dos serán una sola carne como comunión de vida que han de realizar. Sin embargo, no se avergonzaban de su desnudez (*Gn* 2, 25), porque todavía no había quedado perturbada su relación mutua por medio del pecado.

III. ANTROPOLOGÍA VETEROTESTAMENTARIA

Hemos aludido al hecho de que el hombre es creado por Dios ser viviente (*nefesh*) y hemos advertido que dicho término no se podría interpretar ahí en el sentido de alma que tenemos hoy en día. Los términos propios de la antropología hebrea no son términos de alcance filosófico, sino términos, más bien, descriptivos de lo que es el hombre en relación con Dios y con el mundo. No pretenden definir la naturaleza del hombre ni las partes constitutivas de la naturaleza humana, sino que ven al hombre desde una perspectiva más funcional, indicando un aspecto u otro de la vida humana. Son, fundamentalmente, los conceptos de *basar*, *nefesh* y *ruah*.

¹⁷ O. c., 48.

1. La terminología veterotestamentaria

Basar

Basar es un término que aparece 273 veces en el A. Testamento. De ellas, 104 viene referido a la carne en los animales. En principio, significa la carne de cualquier ser vivo, sea hombre o animal. Significa el ser vivo, pero en cuanto a su dimensión sensible.

En muchos casos, viene a significar al hombre entero, señalando el aspecto sensible del mismo (*Sal* 56, 5. 12) y puede equivaler al pronombre personal (*Nm* 8, 7).

Basar puede significar el parentesco, la vinculación a la familia o a toda la humanidad, de modo que la expresión *Kol basar* (toda carne) equivale a todos los hombres (*Is* 40, 5; 49, 26; *Jb* 12, 10). Pero, frecuentemente, el término *basar* se refiere al hombre (no a una parte del hombre), en la dimensión de debilidad y fragilidad, como en *Is* 40, 6, que afirma que la carne es tan efímera como la hierba del campo, y el *Sal* 78, 39, donde se afirma que la carne es un soplo que se va y no vuelve. Por ello, no se aplica nunca a Yahvé, al revés de lo que ocurre con el término de *nefesh*.

Nefesh

El término de *nefesh*, que en la Biblia de los LXX ha sido traducido frecuentemente por *psyché* (alma), no indica un elemento espiritual distinto de la carne. De las 755 veces que aparece en el A. Testamento, 600 veces ha sido traducido por *psyché* en los LXX.

Se refería a la garganta que es el órgano de respiración (*Sal* 69, 2) y pasa, por ello, a designar la respiración humana o el aliento, por el cual va tomando el sentido de principio vital común a hombres y animales. Llega a designar, por tanto, al ser viviente en general y, más particularmen-

te, al hombre. Justamente, al designar al hombre, designa a todo él (y no una parte) en cuanto viviente, como hemos visto en el relato del Génesis (*Gn* 2, 7). El hombre es *nefesh* en cuanto polvo al que Dios ha insuflado el aliento de vida. Significa entonces al individuo en cuanto que es vivo y puede traducirse por persona, de modo que, frecuentemente, puede funcionar como pronombre personal (*Sal* 103, 1; 104, 1).

Siendo el aspecto de vida la clave del término *nefesh*, la sangre, que para los hebreos se vincula a la vida (la vida reside en la sangre: *Lv* 17, 11) tiene una especial vinculación con *nefesh*.

Ruah

El término de *ruah* (que traducimos por *espíritu*) tiene un significado peculiar. El término se aplica preferentemente a Dios (136 veces). Originariamente, significa viento (*Gn* 3, 8; *Ex* 10, 13); pero, como decimos, viene, sobre todo, a significar el espíritu de Yahvé. Como dice Ruiz de la Peña, se trata «no ya del aliento inmanente del ser vivo, sino de una fuerza creadora o de un don divino específico: *Jb* 33, 4; 34, 14-15; *Sal* 33, 6, etc. Estamos, en suma, ante un concepto teoantropológico con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios, lo que hoy llamaríamos el carisma sobrenatural: *Is* 11, 2.... En esta línea, los profetas pueden ser llamados «los hombres del espíritu», en cuanto poseedores de un carisma distinguido: *Nm* 27, 18; *Os* 9, 7»¹⁸.

En esta antropología, no se puede encontrar la clásica distinción real de cuerpo-alma. *Basar* y *nefesh* no indican dos elementos distintos que puedan componerse juntos. Como dice Tresmontant: «No hay que interpretar la noción

¹⁸ O. c., 24.

hebreo de alma desde el dualismo platónico. Al ignorar la dicotomía alma-cuerpo, el hebreo no hace del alma esa realidad desencarnada que es para nosotros, precisamente porque la contraponemos al ‘cuerpo’»¹⁹. Fundamentalmente, *basar* es el hombre entero en cuanto expresa el aspecto de debilidad, de fragilidad y de finitud frente a Dios (a Dios no se le llama nunca *basar*); y *nefesh* es también el hombre entero en cuanto viviente. Ambos, *basar* y *nefesh*, pueden equivaler al pronombre personal en esos dos aspectos distintos. *Ruah*, en cambio, es un elemento que podríamos calificar de don de Dios y que llena al hombre de su vida y de su fuerza, poniéndolo a su servicio.

2. El más allá y la evolución antropológica

Pero, en lo que llevamos dicho, no queda resuelto el problema antropológico de Israel. Las categorías de las que hemos hablado, *basar* y *nefesh*, se refieren al hombre vivo. ¿Qué pasa cuando Israel habla del hombre en el más allá?

Israel comienza a designar a los que han ido al otro mundo, al *sheol*, con el nombre de *refaim* (los muertos), que viene de la raíz *rafa* (lánguido, débil) y que se usa siempre en plural para indicar un cierto anonimato, como si fueran las sombras de los muertos, que están como dormidos en el *sheol*²⁰. De los *refaim* nunca se dice que se corrompen, sino que perviven; de mala manera, pero perviven.

Pues bien, el caso es que en los salmos místicos (16, 49, 73) se habla ya de *nefesh* en el más allá.

¹⁹ O. c., 137.

²⁰ Cfr J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, San Pablo, Madrid 1996, 82.

Salmos místicos

El Salmo 46, 16 dice así: «Pero Dios rescatará mi alma del sheol, puesto que me recogerá». El término que se utiliza es el de *nefesh*, pero ahora *nefesh* cobra un sentido de mayor sustantividad e individualidad. Mientras que el término *refaim* hace referencia a un plural anónimo, aquí se habla de «mi alma», acentuando la relación de intimidad con Dios.

Esto hace pensar, afirma Coppens, en la convicción que el autor bíblico tiene de la subsistencia del alma separada más allá de la muerte. Pozo ve en ello la evolución del término de *nefesh* que, de ser usado en el mundo de la antropología de los vivos, pasa ahora a significar el alma que subsiste después de la muerte y viene a ser equivalente de la psiché. «El *nefesh* significa ahora una realidad que puede subsistir fuera del cuerpo después de la muerte»²¹.

No obstante a ello el que, a veces, al alma se le apliquen propiedades corpóreas, pues eso mismo ocurre en la primera reflexión griega sobre el alma que es calificada de inmortal, aun cuando no es todavía claramente espiritual. La reflexión filosófica sobre la espiritualidad del alma comienza, fundamentalmente, con Platón.

La mayor sustantividad e individualidad del alma, frente al anonimato de los *refaim*, permite entender que la suerte de los justos, después de la muerte, es diversa de la de los impíos.

Van Imschoot²² objeta a esta argumentación que nunca en el Antiguo Testamento se entiende *nefesh* como alma que subsiste en ultratumba, sino que designa siempre al hombre vivo. En los Salmos místicos, no se habla de un salir del sheol, sino que se refieren a la situación de un moribundo que, en las puertas de la muerte, suplica por su curación.

²¹ C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1991³, 217.

²² P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 387.

Pues bien, por lo que se refiere al Salmo 49, basta con constatar que no se alude a enfermedad grave alguna. La temática que en dicho salmo predomina es la de la retribución del impío y la del justo. Los impíos andan por este mundo seguros de sí mismos (49, 14), pero su destino es el sheol (49, 15). No podrán llevarse consigo las riquezas (49, 18), mientras que Dios «rescatará mi alma del sheol, puesto que me recogerá» (49, 16). La referencia, por lo tanto, al más allá es algo incuestionable: el alma va al sheol, de donde Dios la rescatará y no muere.

En el Salmo 16 tenemos también la misma temática. Se subraya también en *Sal 16, 10*: «Pues no abandonarás mi alma en el sheol ni dejarás que tu siervo contemple la corrupción», subrayando a continuación la felicidad del alma con Dios. El justo es liberado ya del sheol y llevado junto a Dios, de modo que el sheol queda reservado ya para los impíos (cuando, en un primer momento, en el sheol habitaban unos y otros, aunque a diferente nivel).

Tampoco en este Salmo se habla de la situación de alguien que se vea en peligro y pida ser liberado de una muerte prematura, como ocurre, por ejemplo, en el *Sal 6, 5* («Vuélvete, Yahvé, recoge mi alma [*nefesh*], sálvame por tu amor. Porque en la muerte nadie se acuerda de ti; en el sheol, ¿quién te podrá alabar?»). Esta no es en absoluto la cuestión del Salmo 16, donde el salmista, que ha creído en Yahvé y no ha ido tras los ídolos, espera una herencia definitiva que compense su fidelidad «para siempre» (16, 11) delante del rostro de Dios y gozando de sus delicias.

El Salmo 73, por su lado, tiene también como esquema de fondo el problema de la retribución. Celoso de la suerte que tienen aquí los impíos, el salmista sufre la tentación de pensar que su pureza de corazón haya sido en vano, hasta el momento en que comprende que Dios precipita a los impíos en el abismo y confiere una salvación definitiva a los justos: «¿Quién hay, pues, para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. Mi carne y

mi corazón se consumen. ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!» (*Sal 73, 25-26*).

Claramente acepta Ruiz de la Peña que los salmos místicos se refieren a la retribución en el más allá²³, pero rechaza categóricamente que *nefesh* implique aquí el concepto de alma inmortal²⁴. Lo que, según él, se pretende transmitir en estos Salmos es la convicción de que Dios es más poderoso que la muerte y que retribuye al justo en el más allá. El salmista pretende que su relación con Dios ha de trascender la condición de la muerte. Por eso, para Ruiz de la Peña, en el Antiguo Testamento no podemos hablar de una pervivencia de un elemento espiritual en contraposición a la resurrección corporal de que se habla, por ejemplo, en *Ez 37, 1-14; Is 26, 19; Dn 12*. Pervivencia y resurrección son conceptos intercambiables, según él.

Sin embargo, la aparición del *nefesh* en el más allá (que Ruiz de la Peña acepta como sujeto de retribución) solo se puede explicar por un cambio y una evolución en el sentido de alma espiritual. Un judío no podía aplicar el término de *nefesh* al más allá, sino dándole el sentido de alma espiritual. ¿Por qué? Porque el *nefesh*, en la muerte, desaparece todo entero: el hombre vuelve al polvo y el aliento de vida torna a Dios, de donde salió (*Sal 104, 29; Jb 34, 13-15*). El judío no puede, pues, hablar de un *nefesh* sujeto de retribución en el más allá sin cambiarle el sentido hacia una alma o un yo que perdura.

Israel no tiene, ciertamente, una antropología filosófica, pero se ve obligado, por su creencia en el más allá, a hablar de un yo o alma espiritual que perdura. El término terreno de *nefesh* no le permite hablar del más allá, a no ser que cambie su sentido, porque con la muerte del *nefesh* no queda nada. Y es que no se puede creer en el más allá sin creer en un elemento que, a diferencia del cuerpo que

²³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Santander 1986³, 90 ss.

²⁴ Ibíd., 94.

va al sepulcro, perdure y subsista tras la muerte. El *nefesh* perdura en el más allá y no por resurrección, pues nunca se dice de él que resucita.

2 M y Sabiduría

No es de extrañar, por tanto, que en 2 M 6, 30 se hable ya de cuerpo y de alma en un sentido dual: «El Señor, que posee la ciencia santa, sabe bien que, pudiendo librarme de la muerte, soporto flagelado en mi cuerpo recios dolores, pero en mi alma los sufro con gusto por temor a él». He ahí que se habla de cuerpo y de alma como dos elementos distintos que forman el ser humano.

No es de extrañar, por tanto, que el libro de la Sabiduría hable ya claramente de la dualidad de cuerpo y alma. De influjo helenístico, es testigo de la inmortalidad del alma. Quiere ser un libro de consuelo para los judíos piadosos y, sobre todo, para los perseguidos a causa de la fe. El consuelo consiste en que el piadoso, enseguida después de la muerte, no queda destruido, pues entra en posesión de la inmortalidad. El sujeto de esta inmortalidad es la *psiché*: «Pues las almas de los justos están en manos de Dios y no les tocará tormento alguno» (Sb 3, 1). Poco antes se ha hablado del juicio de las almas puras (Sb 2, 22). La suerte de los impíos es caer en el sheol y permanecer en él (Sb 4, 19).

Es discutible, a juicio de Pozo, si en el c. 5, al hablar del juicio final, se supone la idea de la resurrección universal. Hay una tendencia a describir las almas con una plasticidad corporal. De todos modos, el problema es secundario, pues una resurrección final es compatible con la inmortalidad de las almas.

En todo caso, afirma Pozo²⁵, hay en el libro una clara escatología de las almas que, en lugar de ser considerada

²⁵ C. Pozo, o. c., 236.

como una novedad, habría que colocarla en conexión con la evolución del término de *nefesh* en los salmos místicos.

Sin embargo, autores como Bükers²⁶, Hoffmann²⁷ y, sobre todo, Grelot²⁸ han defendido que el trasfondo ideológico del libro es judío. Ruiz de la Peña, por su parte²⁹, ha defendido que la inmortalidad que parece tener como sujeto al alma (*Sb* 2, 22; 3, 1), en realidad, se refiere al hombre entero: Dios creó al hombre incorruptible (inmortalidad antelapsaria del hombre paradisíaco). En otras ocasiones (*Sb* 5, 15), son los justos el sujeto de la inmortalidad, no las almas de los justos. Por tanto, habría que suponer que, cuando se habla de las almas (*Sb* 3, 1), está suponiendo el término de *nefesh*; término que se refiere a la entera persona. Esta es la opinión de Grelot³⁰. Es santomático, además, continúa Ruiz de la Peña, que en el texto no se hable nunca de la muerte como separación de cuerpo y alma, tan inseparable del esquema *soma-psiché*. El silencio del autor en este punto es de suma importancia³¹.

Pues bien, a las objeciones así formuladas se podría responder que el hombre, hecho incorruptible por Dios, se ha hecho corruptible por la muerte que ha entrado en el mundo por la envidia del diablo (*Sb* 2, 24); pero claramente se especifica que es el cuerpo el sujeto de la corruptibilidad (*Sb* 9, 15). No todo el hombre muere, por lo tanto, y las almas de los justos están en manos de Dios.

Pero es más, en este texto de *Sb* 9, 15, aparece una concepción del hombre no solo dual, sino de claro sabor dualista: «pues un cuerpo corruptible agobia al alma y esta tienda de tierra abruma al espíritu lleno de preocupaciones». El que en algunas ocasiones se hable de los justos

²⁶ H. BÜKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und Bedeutung*, Münster 1938.

²⁷ P. HOFFMANN, *Die Totem in Christus*, Münster 1966.

²⁸ P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, 163.

²⁹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 365 ss.

³⁰ P. GRELOT, o. c., 198.

³¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o. c., 357.

diciendo que reposan en la paz (*Sb* 3, 3) se explica por la intercambiabilidad de alma y persona, en el sentido de continuidad de un sujeto que pervive³². Fácilmente nosotros llamamos justos a las almas que gozan de la bienaventuranza. Hay una intercambiabilidad natural.

Es esta comprensión del hombre, cuerpo y alma, la que aparece también con la fe de Israel sobre la resurrección de los cuerpos al final de la historia. *Dn* 12, 2 dice así: «Y muchos de los que habitan el polvo de la tierra resucitarán; unos para la vida eterna, otros para el horror eterno»³³. En 2 *M* 7, 11, se habla de los miembros corporales que uno de los siete hermanos martirizados espera recibir de nuevo por la resurrección. *Is* 26, 19 especifica la resurrección como resurrección de lo cadáveres (*nebeletam*)³⁴.

Lo que se entierra y lo que resucita es, por tanto, el cadáver³⁵. La fe judía siempre ha mantenido la resurrección en términos de recuperación del cadáver. Léon Dufour ha venido a recordar que los judíos no habrían creído en la resurrección de Cristo de haber encontrado su cadáver en el sepulcro³⁶. K. Schubert, conocido hebraísta vienes, ha dicho a este propósito:

³² C. POZO, o. c., 234.

³³ Daniel hace referencia al polvo de los sepulcros (cfr J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, 119).

³⁴ Aunque aquí se refiere Isaías a la resurrección nacional del exilio, lo hace con una terminología con la que se caracteriza más tarde a la resurrección personal.

³⁵ Los defensores de la antropología unitaria no quieren hablar de distinción cuerpo-alma y defienden que el yo humano es siempre un yo encarnado, de modo que rechazan la hipótesis de un alma separada. Explican la resurrección no como recuperación del cadáver (J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, 186 ss), sino como una nueva corporalidad gloriosa que asume el yo humano en el mismo momento de la muerte. Por ello, se ven obligados a mantener la continuidad de un yo que posibilite la recepción de una nueva corporalidad en dicho momento, pues sin esa continuidad habría que hablar de una recreación. Por ello, advierte Ratzinger sagazmente que lo que, en realidad, mantienen es la idea de la inmortalidad del alma, ya que sin ella no sería posible hablar de resurrección de ninguno de los modos (J. RATZINGER, *Ecateología*, Barcelona 1984², 180).

³⁶ F. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección y mensaje pascual*, Salamanca 1974, 320, nota 43.

«El anuncio de la resurrección de Jesús no podría haberse sostenido en su día en Jerusalén si no se hubiera mostrado efectivamente una tumba vacía de Jesús, que fuera también generalmente reconocida como la tumba de Jesús... Ante la opinión pública de los ciudadanos de Jerusalén, el anuncio de la resurrección de Jesús habría quedado desacreditado de una vez para siempre si se hubiese podido mostrar una tumba con el cadáver de un Jesús asesinado. Los mensajeros de la resurrección de Jesús se habrían convertido en objeto de la irrisión pública si la evidencia en la tumba de Jesús no hubiera hablado por ellos»³⁷.

El caso es que en la literatura apócrifa del A. Testamento se habla de cuerpo-alma en el sentido dual. El autor de *4 M* distingue alma y cuerpo (1, 21-28). El alma es el principio de las pasiones nobles y el cuerpo de las que no lo son; el alma ordena los miembros del cuerpo y los mueve (14, 6); el cuerpo sufre, es golpeado (6, 7) y destruido por el fuego (14, 10). Y comenta Díez Macho: «En la distinción de alma y cuerpo se deja ver el influjo de la filosofía platónica y estoica; aunque también en el propio judaísmo, sin el recurso a la filosofía griega, se distinguieran esos dos principios del ser humano con diversos términos antitéticos, no siempre tan precisos como el binomio alma-cuerpo de la filosofía griega»³⁸.

Dice también Díez Macho a propósito de la inmortalidad del alma en dicho libro: «*4 M* evita toda terminología resurreccionalista; simplemente, proclama que, tras el martirio, el hombre no muere, sino que continúa viviendo en inmortalidad junto a Dios; la noción de resurrección del cuerpo es sustituida por la de inmortalidad. En *Dn* y *2 M*, la resurrección es colectiva y escatológica; en *4 M*, la

³⁷ Citado por C. SCHÖNBORN en: *Risurrezione e reincarnazione*, Monferrato 1990, 9.

³⁸ A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del A. Testamento I*, Madrid 1984, 211.

inmortalidad es individual y ocurre inmediatamente después de la muerte, de forma que la existencia del individuo que ha muerto se superpone a la existencia de este mundo que continúa»³⁹.

A estas mismas conclusiones llega Díez Macho estudiando la apocalíptica judía apócrifa del A. Testamento⁴⁰. Todo ello es de gran importancia, porque este es el mundo cultural en el que se situará Cristo.

Por tanto, si lo que enterramos fuera todo el hombre y no un elemento de él, antes de la resurrección final no subsistiría un yo o alma espiritual. El muerto habría desaparecido totalmente sin que pudiera permanecer un yo que, como en el caso del muchacho macabeo, espera recibir de nuevo sus miembros martirizados.

En resumen, la resurrección del cadáver implica, por sí misma, la idea dual del hombre, porque exige, después de la muerte, la continuidad de un yo o alma espiritual que posibilite la recepción del cuerpo glorioso. De otro modo, habría que entender la resurrección final como una total recreación. Hay, pues, una evolución en los conceptos antropológicos que viene exigida por la creencia en el más allá. Es la fe la que va configurando la antropología.

IV. ANTROPOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

En el N. Testamento nos encontramos con una novedad, la novedad de Cristo, imagen del Padre, y del cristiano, que reproduce en ~~sí~~ la imagen de Cristo.

³⁹ O. c., 212.

⁴⁰ A. DÍEZ MACHO, *Antropología de los apócrifos y breves notas sobre la antropología del Targum*: AA. VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, 427. 454-455.

1. La imagen de Cristo

Para empezar, Pablo enseña que Adán, que en el A. Testamento venía a ser imagen de Dios, no era sino figura del que había de venir (*Rm 5, 14*). Cristo es el verdadero Adán, la imagen de Dios (*2 Co 4, 4*). Él es la imagen del Dios invisible, primogénito de todas las criaturas (*Col 1, 15*), esto es, el esplendor de la gloria y la impronta de su sustancia (*Hb 1, 3*). Desde toda la eternidad, el Verbo es la palabra y la sabiduría del Padre y esta gloria de Cristo resplandece ahora en la encarnación. «Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad» (*Jn 1, 14*). Primogénito de toda la creación, es Cristo el que la recapitula y la lleva a su consumación (*Col 1, 15-20*), haciendo que todo tenga en él su cabeza, para ser nosotros así alabanza de su gloria (*Ef 1, 10-11*).

Pues bien, el hombre, que había sido creado a imagen de Dios, encuentra en Cristo la clave de interpretación de su ser como imagen. Hecho partícipe de la gracia de Cristo desde el inicio de la creación, y que perdió por el pecado, la encuentra en Cristo, que, con su redención, nos ha librado del poder del maligno, para restituirnos su imagen.

A Dios no le vieron ni Moisés ni Elías; solo Cristo, el Hijo único que está en el seno del Padre (*Jn 1, 18*), de modo que Cristo manifiesta al Padre y manifiesta así su gloria. Pues bien, cristiano es el que participa de esa gloria, de esa imagen, de modo creciente: «nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor (los israelitas veían el rostro radiante de Moisés después de hablar con Yahvé: *Ex 34, 33-35*), nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos» (*2 Co 3, 18*). La vida del cristiano es dejar la imagen del hombre terreno para vestirse de la imagen del celeste (*1 Co 15, 49*), pues Dios nos predestinó de antemano a reproducir la imagen de su Hijo (*Rm 8, 29*). Esa es

la vida de la gracia, la reproducción en el hombre de la vida de Cristo, perfecta imagen de Dios.

Después del pecado, vuelve el hombre a reproducir la imagen primitiva que, en la creación, le fue concedida ya en vistas a Cristo y en virtud de la encarnación que había de tener lugar. La alternativa ahora para el cristiano es o ser hombre viejo participando en el pecado que entró por Adán o vivir la novedad de la vida en Cristo, que venció el pecado e instauró la nueva creación.

Esta nueva creación en Cristo, de la que el hombre participa ya por la gracia, está todavía sin consumar, de modo que la vida del hombre es lucha continua contra el pecado, hasta realizar plenamente en sí la vida de Cristo.

Ahora bien, esta vida del hombre en Cristo, que es reproducción en él de su imagen, la realiza un hombre que no deja de ser tal y que es capaz de recibirla como criatura intelectual que es. La vida en gracia supone, por tanto, en el hombre una antropología como potencia obediencial: el hombre como criatura intelectual. La vida en Cristo no se comunica a los animales; solo al hombre. ¿Qué es el hombre en cuanto receptor de una predestinación (designio salvífico) en Cristo? Y entramos aquí en lo que podríamos llamar antropología «natural» del hombre.

En este sentido, hay que reconocer, de entrada, que el N. Testamento no nos da una lección académica de antropología y ni siquiera habla de ella en un capítulo especial. Habla de ella en función de las verdades de fe y mezclando perspectivas de gracia con elementos de la cultura de su tiempo. No es tampoco ajeno, ni mucho menos, a la perspectiva cultural del A. Testamento.

2. Los sinópticos

La terminología de los sinópticos al hablar del hombre y, en concreto, para referirse al hombre en su vida terrena,

usa frecuentemente el término de *psiché*, con el que traduce (como la Biblia de los LXX) el término de *nefesh*, cuando el contexto claramente se refiere a la vida. A modo de ejemplo, recordemos: «el que quiera salvar su vida (*psiché*), la perderá; y el que la pierda por mí, la ganará» (*Lc* 17, 33), que vemos también en *Mc* 8, 35 y *Mt* 16, 25. Lo mismo podríamos encontrar en *Mc* 8, 36. La Biblia de Jerusalén, en todos estos casos, traduce *psiché* por vida, teniendo en cuenta el término de *nefesh*, que subyace al mismo y que el contexto sugiere como vida.

Sin embargo, la misma Biblia de Jerusalén traduce *Mt* 10, 28 por alma: «Y no temáis a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed, más bien, a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo a la gehenna». La traducción hecha aquí por *alma* está justificada por cuanto que se habla de dos elementos distintos: el cuerpo, que puede ser matado, y el alma, que es inmortal. Dautzenberg ha demostrado que aquí el término de *psiché* hay que tomarlo como *alma* y no como *vida*⁴¹. El cuerpo puede ser matado, pero el alma, no; lo cual corresponde a la dualidad de cuerpo y alma. Decir, por ello, que aquí alma significa la persona entera es inaceptable, toda vez que va unida al término de cuerpo como términos que se distinguen y contraponen. Aceptar esta significación de *psiché* en este texto sería, indudablemente, aceptar una evolución en la antropología bíblica que ya percibimos en el A. Testamento. No olvidemos, por otro lado, que *soma*, en algunos casos, aparece con la significación de cadáver (*Mc* 15, 43 s; *Lc* 17, 37; *Jn* 19, 32; 20, 12) que habría que interpretar, por tanto, como un elemento del ser humano y no como el hombre entero, como ya explicamos a propósito del A. Testamento.

⁴¹ G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren. Psiché in dem Herrenworte der Evangelien*, München 1966, 153.

3. San Pablo

La antropología de san Pablo no es de ninguna manera sistemática, de modo que, según los casos, tiene implicaciones de tipo teológico (carne-espíritu) o implicaciones filosóficas. Y san Pablo no especifica nunca en qué sentido los entiende, de modo que hay que analizar caso por caso en el contexto propio.

Carne y espíritu

Lo que es evidente en san Pablo es que hay una polarización entre el término *carne* (*sarx*) y *espíritu* (*pneuma*) en un sentido claramente teológico. Cuando san Pablo utiliza así la dialéctica de carne y espíritu, no se refiere a dos componentes del hombre que tuvieran consistencia independientemente de la gracia; no se refiere, diríamos hoy, a dos componentes filosóficos del hombre. Hace referencia a la vida existencial del hombre: la carne débil y sometida al pecado y la vida de gracia que confiere el Espíritu. Así, el término *sarx* viene a significar la debilidad propia que encerraba el término de *basar*, con el matiz, incluso, de debilidad ante el pecado: *Rm* 6, 19; 1, 3; 9, 3; *1 Co* 10, 18. *Ga* 4, 23. 29 usa la fórmula «según la carne» para dar cuenta de su sentido peyorativo. Significa, en último término, la debilidad moral del hombre sometido a la fuerza del pecado: *Rm* 7, 18 (nada bueno habita en mi carne). Son muchos los textos que se pueden aducir en este sentido y que san Agustín interpretará más tarde equivocadamente como referidos a cuerpo y alma. La carne, sin embargo, es el hombre en cuanto sometido a la debilidad del pecado; y el espíritu, por el contrario, es lo que procede de Dios, lo que da al hombre la fuerza para vivir en Cristo y vencer el pecado.

Los componentes del hombre

Pero la terminología de san Pablo no queda reducida a esas dimensiones, porque, al hablar del hombre, se ve también obligado a hablar según sus componentes humanos. Y habla del alma como algo distinto del cuerpo, en el sentido que nosotros tenemos de dichos términos. En *1 Ts 5, 26*, leemos: «Que él, el Dios de la paz, os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo».

En esta trilogía, el espíritu (*pneuma*) es el elemento sobrenatural, mientras que cuerpo y alma se refieren, como principios diferentes, al hombre receptor de ese *pneuma*. san Pablo desglosa así el ser humano en los elementos que lo componen y, así, la *psiché* aparece como distinta del cuerpo (*soma*). No se puede contestar a esta visión tricotómica de Pablo diciendo que se trata de un modo hebreo de designar a la persona en su totalidad⁴². Por supuesto que se refiere al hombre entero, pero especificando sus componentes.

Hay casos, por otro lado, en los que el término *pneuma* aparece como sinónimo de *psiché*, en cuanto contrapuesto al cuerpo no como elemento sobrenatural, sino en una dimensión puramente humana. Por ejemplo, *Col 2, 5*: «Pues, si bien estoy corporalmente ausente, en espíritu me hallo con vosotros». Aquí se contrapone el cuerpo, que permite una presencia física, al espíritu, que solo permite una presencia intencional. Se trata de dos elementos contrapuestos. Lo encontramos también en *1 Co 5, 3*.

Hay, por otro lado, expresiones en san Pablo que se refieren a la unidad dual de cuerpo y alma, en un sentido casi dualista, al hablar del cuerpo como vestidura o tien-

⁴² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o.c., 71.

da de la que desea salir (*2 Co 5, 1-10; 2 Co 12, 2-4; Flp 1, 23*) y que encontramos también en *2 P 2, 18*. Tomemos *2 Co 5, 1-10*:

«Porque sabemos que, si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos. Y así gemimos en este estado, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra habitación celeste, si es que nos encontramos vestidos, y no desnudos. ¡Sí! Los que estamos en esta tienda gemimos abrumados. No es que queramos ser desvestidos, sino más bien sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida. Y el que nos ha destinado a eso es Dios, el cual nos ha dado en arras el Espíritu.

Así pues, siempre llenos de buen ánimo, sabiendo que, mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión... Estamos, pues, llenos de buen ánimo y preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor. Por eso, bien en nuestro cuerpo, bien fuera de él, nos afanamos por agradarle. Porque es necesario que todos nosotros seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal».

En *1 P 2, 11* se nos habla de las apetencias carnales que combaten contra el alma.

Díez Macho nos ha hecho conscientes de que Pablo usa el término de cuerpo como elemento físico, como parte del hombre: «Yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús» (*Ga 6, 17*). «Abofeteo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que, después de predicar a otros, yo mismo quede eliminado» (*1 Co 9, 27*). Lo mismo en *1 Co 13, 3; 5, 3; Col 2, 5; Rm 4, 19; 1 Co 7, 4; Rm 1, 24; 12, 1; 12, 4*. Observa Díez Macho⁴³ que, si en estos casos el cuerpo fuera intercam-

⁴³ A. DÍEZ MACHO, *La resurrección de Cristo y del hombre en la Biblia*, Madrid 1977, 115.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Capítulo V

EL HOMBRE EN LA TRADICIÓN

En la Patrística no se da una consideración sistemática y una reflexión particular sobre el hombre¹. Se ve, sobre todo, al hombre en función de la salvación y de la fe; pero, por otro lado, tenían de frente a toda una filosofía pagana que constituía todo un reto a su pensamiento. Por ello, surge la necesidad de inculcación que implica siempre una actitud de discernimiento, en el sentido de que no todo lo que la filosofía enseña es admisible desde la fe. Los Padres tienen ya desde la fe una concepción del hombre creado en Cristo y saben también, por la misma fe, que el

¹ L. SCHEFFCZYK, *Creación y providencia*, en: M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER, *Historia de los dogmas II*, Madrid 1974; C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, Madrid 1982; J. AUER, *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1979; A. MARRANZINI, *Alma y cuerpo*: DTI I, 351-369; J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1977²; A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II*: Greg. (1967) 522-576; Id., *Antropología de S. Ireneo*, Madrid 1969; V. GROSSI, *Lineamenti di antropología patristica*, Roma 1983; G. GRESHAKE, *Seele in der Geschichte der christlichen Eschatologie*: AA.VV., *Seele. Problematik christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986; H. KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950; C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961; J. J. AYAN, *Antropología de S. Justino. Exégesis del mártir a Gn I-III*, Córdoba 1988; A. FERNÁNDEZ, *La escatología del siglo II*, Burgos 1979; A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II*: Greg. (1967) 522-576; Id., *Antropología de S. Ireneo*, Madrid 1969; Id., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988; J. RUIZ DE LA PEÑA, *La imagen de Dios* (1988).

hombre no se descompone, todo él, a la hora de la muerte, de modo que, mientras subsiste el yo o el alma espiritual, el cuerpo que va al sepulcro resucitará en la venida última de Cristo. Lo que se encuentra en los Padres, comenta Fabro², son afirmaciones de tipo bíblico-dogmático «que son constantes y expresan el fondo de la postura cristiana por encima de las particulares elaboraciones doctrinales que dependen de una u otra filosofía».

Recuerda Fabro que la maraña de las doctrinas de los filósofos sobre la inmortalidad hizo que los cristianos fueran muy circunspectos a la hora de recurrir a la filosofía³. En la Patrística, no se da una construcción sistemática del tema del alma. Los Padres frecuentemente se encontraban con el dilema de tener que elegir la vía del platonismo, no exenta de errores, o seguir la vía de Aristóteles. Y el problema que se encontraban en Aristóteles es que reducía el alma a pura forma del cuerpo, sin salvar convenientemente su inmortalidad⁴. Con todo, los Padres se inclinaban más hacia Platón, pues con él salvaban mejor la espiritualidad del alma, pero teniendo, al mismo tiempo, que purificarlo de elementos heterodoxos que condujeron a posiciones como la de Orígenes.

No se ha de buscar en los Padres teorías sobre la composición del alma y cuerpo, que todos ellos mantienen pacíficamente, sobre todo al hablar de Cristo encarnado, que asume una naturaleza humana compuesta de cuerpo y alma. Los Padres van exponiendo su doctrina al ritmo al que les obliga la necesidad de responder al gnosticismo o al dualismo o por imperativos del dogma cristológico. Pero su fe tiene siempre unos parámetros claros. Contra el gnosticismo, hablarán de la dignidad del cuerpo por ellos negada y que un san Ireneo presenta, incluso, como plasmado a

² C. FABRO, o. c., 244.

³ O. c., 187.

⁴ O. c., 242.

imagen del Verbo encarnado. Defenderán, por ello, la dignidad del cuerpo frente al neoplatonismo y se resistirán a toda forma de dualismo que quiera ver en la materia un principio malo. Al mismo tiempo, hablarán del hombre como el ser que se resiste, en la muerte, a desaparecer del todo, y presentarán la inmortalidad del alma de acuerdo con Platón, pero sin asumir sus errores, como son la preeexistencia y la caída de las almas. Hablarán, por tanto, del cuerpo y del alma en la unidad de persona que ha sido llamada en Cristo a la salvación. Pero no siempre serán capaces de evitar la mezcla del error o de alguna imprecisión.

I. PADRES APOLOGETAS

Taciano

Para Taciano, lo que diferencia al hombre de los animales es el haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios. El cuerpo humano es tal que permite que habite en él el Espíritu como en un templo⁵. Taciano, al hablar del hombre, niega que el alma sea inmortal por naturaleza; pero, como bien dice Ruiz de la Peña⁶, ello se debe a que, en el pensamiento helénico, la inmortalidad es propia de los dioses. Para Taciano, la inmortalidad se explica por gracia. De todos modos, habla de los dos componentes del hombre, el cuerpo y el alma⁷.

Lo frecuente es encontrar afirmaciones pacíficas sobre la composición en el hombre de cuerpo y alma inmortal, como cuando Atenágoras afirma que toda naturaleza humana consta de alma inmortal y cuerpo, y habla de composición de ambos⁸. Lactancio afirma, por su lado:

⁵ *Orat. ad Graec.* 15.

⁶ *La imagen de Dios*, 95.

⁷ *Orat. ad Graec.* 13, 15.

⁸ *De Res.*, 15.

«Las almas individuales no provienen de los padres, sino inmediatamente de Dios, y después de la concepción se unen al cuerpo que forman»⁹.

San Justino

San Justino, que, a la hora de hablar del Logos cristiano, no tiene inconveniente en referirse a un *logos spermatikós* presente en el mundo de la filosofía, se desentiende de Platón, rechazando la preexistencia y la transmigración de las almas¹⁰. Habla del hombre entero (*ántropos sarkikós*) que es imagen de Dios creador y no fruto de una caída. El hombre no es alma solo, ni solo cuerpo, sino la unidad de los dos¹¹.

Particular atención presta al cuerpo humano (desvalorizado por el platonismo), del que dice que ha sido modelado a imagen de Dios, a imagen del Verbo, de modo que el Espíritu puede venir al cuerpo humano porque está modelado a imagen de Jesús. San Justino responde a los gnósticos con textos como este: «La resurrección afecta a la carne que ha muerto»¹².

II. SAN IRENEO

San Ireneo tiene frente a sí el gnosticismo, que presenta un desprecio por la corporalidad del hombre, negando la resurrección y defendiendo que la salvación consiste en la vuelta del alma al cielo, de modo que el yo sale así de su situación precaria en la existencia individual. El cristianismo tuvo, entonces, que resaltar la dignidad del cuerpo y su

⁹ *De epif. Dei*, 17, 7.

¹⁰ *Dial.* 6, 1.

¹¹ *De Res.*, 8.

¹² *De Res.*, 10.

llamada a la resurrección. Con el gnosticismo que intenta reducir a Cristo a un eón que baja al mundo para liberar el alma de la materia en los hombres espirituales, se jugaba el futuro del cristianismo, que quedaba reducido así a una ideología.

Indudablemente, san Ireneo conoce la composición en el hombre de cuerpo y alma¹³. Dice así, por ejemplo: «Y puesto que el hombre es un animal compuesto de alma y cuerpo, así es necesario y conveniente que exista en virtud de estos dos elementos»¹⁴. Pero la reflexión de Ireneo va a consistir, precisamente, en la valoración del cuerpo contra el gnosticismo. Viene así a decir que el cuerpo ha sido plasmado por las manos de Dios que son el Hijo y el Espíritu. Es el hombre carnal el que ha sido plasmado a imagen de Dios (*Gn 2, 7; 1, 26*) y es el Espíritu el que obra la salvación de la carne, actuando así sobre lo más débil del hombre.

Para Ireneo, ese hombre creado a imagen de Dios está hecho, en realidad, a imagen del Verbo que es la imagen visible de Dios: «en los tiempos pasados se decía que el hombre estaba hecho a imagen de Dios, pero esto no estaba aún desvelado... Mas, cuando el Verbo se hizo carne..., mostró realmente la imagen, llegando a ser él mismo lo que era su imagen»¹⁵.

En armonía con su visión escatológica del hombre y del cuerpo, Ireneo defiende contra la gnosis la resurrección del mismo cuerpo terrestre: «Que nos digan los que afirman lo contrario, es decir, los que contradicen a su salvación: ¿en qué cuerpo resucitará la hija muerta del gran sacerdote, y el hijo de la viuda al que llevaban muerto cerca de la puerta de la ciudad, y Lázaro que había estado ya en la tumba cuatro días? Evidentemente, en aquellos mismos cuerpos en que habían muerto; porque, si no

¹³ *Adv. Haer.*, 5, 1, 3.

¹⁴ *Demons.* 2.

¹⁵ *Adv. Haer.*, 5, 16, 2.

hubiera sido en aquellos mismos, no habrían sido ya estos muertos los mismos que resucitaron»¹⁶.

Para san Ireneo es claro que los gnósticos no pueden acudir a la eucaristía, pues niegan la resurrección de la carne, siendo así que en la eucaristía nos alimentamos de la carne resucitada de Cristo. Por ello concluye que «nuestros cuerpos, enterrados y disueltos en la tierra, resucitarán a su tiempo con la resurrección que el Verbo de Dios les otorgue graciosamente para gloria de Dios Padre»¹⁷.

Como es sabido, los gnósticos del siglo II sostienen que la materia no es susceptible de salvación y, por ello, eran dados a considerar la carne de la Resurrección como una carne aérea, y hablaban así de una resurrección en el momento de la muerte¹⁸. Los Padres, de acuerdo con *Jn* 6, 39; *1 Co* 15, 23; *1 Ts* 4, 16, mantienen que la resurrección tiene lugar al final de la historia y enseñan, como en el caso de Ireneo, que es la carne que enterramos la que resucita.

Tertuliano

Tertuliano, al igual que Ireneo, defiende también que el hombre es cuerpo y alma¹⁹; pero, al igual que Ireneo, va a resaltar los aspectos negados por la gnosis. Ve al hombre, hecho de barro, a imagen y en relación a Cristo, el hombre futuro²⁰.

Y escribe, con la magia de sus formulaciones, frases lapidarias que resaltan los aspectos negados por la gnosis: «La esperanza de los cristianos es la resurrección de los

¹⁶ *Adv. Haer.*, 5, 13, 1.

¹⁷ *Adv. Haer.*, 5, 2, 3.

¹⁸ A. ORBE, *Adversarios anónimos de la «salus carnis»*: Greg. (1972) 9-52.

¹⁹ *De Res.*, 40, 3; 45, 2.

²⁰ *De Res.*, 6.

muertos; porque creemos en ella, somos cristianos» (*Illam credentes sumus*)²¹.

Para Tertuliano, la salvación de la carne es lo específico del cristianismo frente al gnosticismo. Por eso dice que «la carne es el quicio de la salvación»²².

III. LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA

Con la escuela de Alejandría cambia el modo de pensar primitivo. Por el influjo filosófico y platonizante que posee, pierde la dimensión salvífica del hombre creado a imagen de Cristo y el hincapié en la salvación del cuerpo. Su impostación es directamente filosófica y privilegia el valor del alma, que aparece con las desviaciones platónicas de la preexistencia y de la reencarnación.

En concreto, la antropología de Orígenes, influido por el medioplatonismo, probablemente por Ammonio Sacco, del que también fue discípulo Plotino, interpreta la *imago Dei* del hombre creado no en clave de elevación en Cristo, sino como creación del intelecto del hombre, el hombre interior frente al hombre exterior, interpretando en clave platónica (cuerpo-alma) la antinomia paulina de la carne y el espíritu, que es, como sabemos, de signo teológico. Scola anota que hace coincidir *Gn* 1, 26 («Hagamos el hombre a nuestra imagen») con 2 *Co* 4, 16 (hombre exterior que se desmorona y hombre interior que se renueva día a día)²³, de modo que abre camino a una salvación cristiana que queda desligada de la salvación de la carne. Siendo Dios incorpóreo, solamente el alma puede ser imagen de Dios²⁴.

²¹ *De Res.*, 1.

²² *De Res.*, 6.

²³ A. SCOLA, G. MARENGO, J. PRADES, *La persona humana. Antropología teológica*, Milán 2000, 161.

²⁴ *Peri archon* 4, 4, 10.

Las almas preexistentes han caído en el mundo, debido a un pecado cometido en su existencia anterior y quedan incorporadas en los cuerpos hasta purgar esa falta²⁵. La salvación, lógicamente, consistirá en la liberación de este mundo y de la materia. Es cierto que Orígenes no condena el cuerpo, pero es también cierto que, como subraya Ruiz de la Peña²⁶, con el pensador alejandrino se inicia en la Iglesia una línea de pensamiento que ya no ve en el cuerpo o en la carne lo que veían la Biblia y la primera patrística. Es cierto también que, a la hora de hablar del hombre definitivamente salvado, se da menos importancia a la resurrección de la carne. Con todo, los excesos de Orígenes no pasarán a la fe de la Iglesia. Incluso, en la discusión cristológica del siglo IV, la escuela de Alejandría dio poco relieve al alma, cayendo en la herejía apolinaria que negaba la existencia de un alma humana en Cristo.

Frente a la antropología de Alejandría, que presenta un esquema de *Logos/sarx*, la escuela de Antioquía presenta un esquema de *Logos/anthropos* (compuesto de cuerpo y alma) y así esta escuela, que no tiene la inspiración platónica que tenía la de Alejandría a la hora de hablar de la espiritualidad del alma humana, defiende la composición de alma-cuerpo en la humanidad de Cristo, mientras que la escuela de Alejandría (apolinarismo) tiende a quitar a Cristo el alma humana.

Teodoro de Mopsuestia, por ejemplo, defiende, contra el apolinarismo, la existencia en Cristo de una naturaleza humana íntegra y provista de *nous*. La Iglesia recurrió con frecuencia al llamado principio soteriológico y lo aplicaba a este caso: si el alma humana no ha sido asumida, tampoco ha sido salvada por Cristo.

Curiosamente, la escuela de Alejandría, que tanto relieve da al alma, la sustrae a Cristo en cuanto hombre y

²⁵ *De Prin.*, 1, 7, 4.

²⁶ O. c., 98.

desemboca en el apolinarismo. Por ello, es preciso decir que, por encima de la impostación filosófica de cada escuela (la de Alejandría tiene, sin duda, influjo platónico), no se conoce bien su pensamiento hasta que se conoce la proyección del tema al campo cristológico. Como sabemos, el Sínodo de Alejandría (362) afirmó contra el apolinarismo la existencia en Cristo de cuerpo y alma.

Las afirmaciones sobre la composición del cuerpo y del alma en el hombre son todavía más claras a la hora de hablar de la constitución ontológica de Cristo, del que se subraya que está constituido de cuerpo y alma (D 250) y se dice que Cristo es hombre perfecto, dotado de alma racional y cuerpo.

El Concilio de Éfeso (fórmula del símbolo de unión: año 433) afirma la realidad humana de Cristo, compuesto de cuerpo y alma (D 272). El Concilio de Calcedonia, por su lado, define que Cristo es hombre completo, compuesto de alma racional y cuerpo (D 301-302).

Es, justamente, a la hora de hablar del misterio del Verbo encarnado cuando, de forma espontánea y pacífica, se considera la naturaleza humana, que el Verbo asume, como compuesta de alma y cuerpo, y ello lo hace sin resabio alguno de la escuela de Alejandría. La filosofía y la teología de Orígenes puede estar influenciada por el platonismo, pero no así el pensamiento de un hombre como Gregorio de Nisa, que nos enseña que «el alma es una sustancia unida a un cuerpo orgánico y sensible; una potencia vital y aprehensiva de los objetos sensibles»²⁷.

IV. SAN AGUSTÍN

Hay en san Agustín una indudable influencia del platonismo, aunque sin los excesos que encontramos en

²⁷ *De Opif. Dei*, 17, 7.

Orígenes. Acepta que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma: «El hombre no es ni solo cuerpo ni solo alma; cuando ambos están unidos a la vez, entonces es hombre»²⁸. Pero no acepta la preexistencia de las almas ni la transmigración de tipo origeniano. Es cierto que, contra la perspectiva habitual de los escritores cristianos como Lactancio, que afirma categóricamente que el alma es creada directamente por Dios²⁹, defiende el traducianismo, pero ello lo hace solo por exigencias de la fe en el pecado original, ya que, de ser el alma directamente creada por Dios en cada hombre, no se podría explicar la transmisión del pecado de Adán. Solo el traducianismo (el alma de cada hombre proviene de sus padres) podía explicar, según él, la transmisión del pecado³⁰.

Con todo, hay en Agustín una tendencia dualista (que, quizá, se ha exagerado un tanto) en la consideración de la dimensión concreta del sexo. San Agustín, como veremos más adelante, si llama a la concupiscencia pecado en algún caso, es por metonimia, porque proviene y conduce al pecado.

Agustín distingue claramente entre la realidad física de la concupiscencia y el reato de la misma que se transmite por generación y que se borra por la regeneración. La concupiscencia en sí misma no es pecado, sino en virtud de la culpabilidad que se añade a ella en los no bautizados y que queda borrada por el bautismo.

Ahora bien, también es cierto que Agustín ha visto en la concupiscencia una especial proclividad hacia el pecado, y hace de ella, si no el elemento formal del pecado, sí el vehículo o el sacramento del mismo, de modo que en los no bautizados, por la relación que la concupiscencia guarda con la voluntad de Adán, tiene aquella el carácter de

²⁸ *De Civ. Dei* 13, 24, 2.

²⁹ *De Res.* 15.

³⁰ Cfr J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991, 115 ss.

culpabilidad³¹ y en los bautizados permanece como *infirmitas o languor*.

El dualismo de Agustín se podría percibir más claramente en la preponderancia que da al alma: la parte mejor del hombre es el alma; el cuerpo es la parte inferior³². Afirma frecuentemente que el alma usa el cuerpo a modo de instrumento³³. Pero quizá lo más significativo en Agustín es el hamartiocentrismo que posee su teología de la gracia (estudia menos el aspecto elevante de la misma) y el haber interpretado en términos antropológicos lo que en san Pablo presenta solo una polarización teológica entre la carne y el espíritu³⁴.

En todo caso, en la teología de Agustín no encontramos un dualismo radical: el cuerpo es, fundamentalmente, bueno por haber sido creado por Dios y el alma no es una realidad divina que provenga de Dios por emanación, sino una realidad también creada.

V. SANTO TOMÁS³⁵

Con santo Tomás llegamos ya a una concepción nueva del hombre, al hablar de él como una unidad personal, en la que cuerpo y alma no son dos sustancias, sino dos coprincipios que forman la única sustancia que es la persona humana. El averroísmo al que se enfrenta santo Tomás, y que conoce bien, defendía que el alma es inmortal, pero como entendimiento (*nous*) separado, sustancia eterna y necesaria de la que participan los entendimientos particulares para poder ejercer sus operaciones. El alma

³¹ *De pec. mer. rem*, 2, 44.

³² *De Civ. Dei* 13, 24.

³³ *De mor. Eccl.* 1, 27.

³⁴ *Contr. Iul.* 4, 4, 37.

³⁵ AA. VV., *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso*, Milano 1987; C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, Madrid 1982.

individual, como forma del cuerpo, es, según Aristóteles, mortal. Los averroístas, siguiendo a Aristóteles, hablan de una inmortalidad no personal, sino de la inmortalidad de un entendimiento supremo separado de los cuerpos.

Santo Tomás tiene que enfrentarse a esta perspectiva para defender la inmortalidad individual del hombre que había conocido por Revelación. Ahora, lo que pretende es explicarlo a nivel también filosófico.

La clave del pensamiento de santo Tomás radica en defender que el alma es forma del cuerpo y que, con él, hace una única sustancia, al tiempo que explica que el alma es sustancia espiritual que da su propia existencia al cuerpo. Dicho de otra manera, el alma es forma del cuerpo, pero no agota su ser en la información que hace de él. Lo dice así el santo de Aquino:

«El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. Esto no obstante, hay que decir que el alma, en cuanto mediatizada por el cuerpo, es su forma; mientras que, en tanto que supera la condición corporal, es llamada espíritu o sustancia espiritual»³⁶.

El alma es sustancia en tanto en cuanto que posee un *actus essendi* propio. El *esse* o *actus essendi* no hace que el alma sea alma, sino que hace del alma una sustancia, al actualizar su forma. Y dado que el alma posee su propio acto de ser, no depende del cuerpo para poder existir, antes bien lo comunica al cuerpo haciéndole partícipe de él: «Sin embargo, el alma admite al cuerpo en su propia existencia y lo hace partícipe común de la misma, para que de este modo no haya más que una existencia común, que es la existencia del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, solo habría una unión accidental»³⁷.

³⁶ *De spir. crea.* q. 2, a. 4.

³⁷ Ibíd., a. 2.

El alma es sustancia incompleta que, con el cuerpo, forma la sustancia del hombre.

En el acto de ser que posee el alma y comunica al cuerpo es donde se funda la unidad sustancial. El alma es una forma simple y subsistente que no pierde su ser por la corrupción del cuerpo, puesto que le pertenece en propiedad³⁸.

Para santo Tomás, el alma es forma, pero es también sustancia dotada de un *actus essendi* que le compete en propiedad en cuanto tal y, por ello, puede seguir subsistiendo a pesar de la corrupción del cuerpo.

Así pues, la unidad del cuerpo y alma es una unidad ontológica (el alma confiere al cuerpo su propio *actus essendi*) y no accidental. No se trata de dos sustancias que componen. Y la materia no será nunca la cárcel del alma, sino que justamente el cuerpo da al alma, en su información, la propia individuación.

Santo Tomás, una vez que ha demostrado que el alma es espiritual, no puede admitir que se transmita por generación, pues por generación se transmite aquello que es divisible en partes. Por ello, dice que es *haereticum* afirmar que el alma se transmite con el semen y no le queda otra alternativa que admitir que el alma es directamente creada por Dios³⁹.

El alma separada, después de la muerte, es una sustancia concreta desde el punto de vista existencial y puede subsistir sin el cuerpo, pero es imperfecta desde el punto

³⁸ La argumentación de santo Tomás es clara: en las sustancias corpóreas, el *esse* pertenece tanto a la forma como a la materia. Rota la materia, se corrompe también la forma (de una estatua, por ejemplo); pero en el hombre el *esse* compete directamente a la forma, que es simple por ser espiritual. Es un *esse* que hace existir a una forma simple y por ello no se corrompe con el cuerpo. Dice Gilson así: «En efecto, toda destrucción es descomposición; ahora bien, en el caso de una forma simple, no hay nada que pueda descomponerse; una vez más: *Impossible est quod forma subsistens desinat esse*» (E. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique*: Arch. Hist. Doctr. Litt. Moy, 1955, 117-118).

³⁹ I, q. 118, a. 2.

de vista específico y así lo afirma santo Tomás: «El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee de forma más perfecta su propia naturaleza»⁴⁰.

El alma en santo Tomás es la única forma sustancial del hombre que asume las operaciones propias de las almas vegetativa y sensitiva. Es así como se mantiene la unidad sustancial del hombre. El alma intelectual condensa las operaciones de las almas que la han precedido y viene a ser la única forma sustancial del hombre, en virtud de la cual el hombre es hombre, animal y viviente, cuerpo, sustancia y ser.

Es más, la raíz última de la persona reside en el *esse* del alma que se comunica al cuerpo haciendo una unidad sustancial. Es ese único acto de ser que tiene el hombre la clave de la persona humana.

VI. EL MAGISTERIO EN EL RENACIMIENTO

El Magisterio, en realidad, viene a salvar las verdades fundamentales del hombre. El Lateranense IV (D 800) había rechazado el dualismo y había defendido que todo es criatura de Dios, diciendo del hombre que «es criatura humana que, compuesta de espíritu y cuerpo, abraza, en cierto modo, a los dos».

Tras la teología de santo Tomás, Pedro Juan Olivi se mostraba reacio a la tesis tomista del alma como forma única del cuerpo, pensando que esa forma única haría mortal al alma o inmortal al cuerpo, defendiendo por ello formas intermedias (vegetativa, sensitiva). Todo ello comprometía la unidad del hombre como ser único.

El concilio de Vienne (1311) vino a recoger la idea de que el alma es verdaderamente, por sí misma y esencial-

⁴⁰ *De pot.* 5, 10, a. 6.

mente, forma del cuerpo humano (D 902), pues, si se admite que el hombre tiene varias almas, se compromete su unidad. El concilio no pretendía con ello canonizar el hilemorfismo, sino mantener la unidad sustancial del hombre⁴¹.

Mencionaremos también la bula *Benedictus Deus* publicada por Benedicto XII en 1336, en la que se define que, inmediatamente después de la muerte, las almas de los justos entran en estado de plena retribución, aun antes de la resurrección de los cuerpos y del juicio final (D 1000), con lo que se define la existencia de la escatología intermedia⁴².

En el Renacimiento, la cuestión del alma conoció múltiples confrontaciones. Citemos, sobre todo, a Pomponazzi, en su *De immortalitate animae* (1516), *Apologia* (1517) y *Defensorium* (1519). En conexión con los principios aristotélicos, Pomponazzi pensaba que el alma humana no es inmortal y era consciente de la imposibilidad de encontrar en Aristóteles una prueba de la inmortalidad del alma. Terminó confesando que admitía la inmortalidad del alma por la fe y no por la filosofía. Su defecto consistió en haberse apoyado solo en la filosofía de Aristóteles.

Otro tanto ocurrió a Cayetano, el cual quería también

⁴¹ Dice así Ruiz de la Peña: «Según el concilio, toda comprensión del hombre que entienda la relación alma-cuerpo como no esencial y la unidad del ser humano como no sustancial se sitúa al margen de la antropología cristiana. No basta con admitir el cuerpo en la estructura de lo humano; tampoco es suficiente defender su bondad; es asimismo insuficiente entender la unión alma-cuerpo en un sentido accidental o simplemente operacional, como entidades que interactúan entre sí, al modo del piloto y la nave, el arpista y el arpa, etc. Es preciso afirmar que el hombre es una unidad psicofísica, anímico-corpórea; esa era, en efecto, la imagen que del ser humano nos daba la Biblia. Vienne trata de expresar esa imagen en el lenguaje y las categorías del momento: más concretamente, mediante el esquema hilemórfico entonces comúnmente aceptado, lo que –claro está– no significa que se canonice el hilemorfismo».

⁴² J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, 103 ss.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

(D 1140)⁴⁴. Se define la inmortalidad individual de cada hombre.

VII. EL CREACIONISMO DE LAS ALMAS

La encíclica *Humani Generis* de 1950 defiende, como todos sabemos, que se puede aceptar que el cuerpo provenga por evolución, pero el alma es directamente creada por Dios (D 3896). No son pocos los que piensan que esta afirmación de la encíclica de Pío XII aparece por primera vez en el magisterio de la Iglesia. Pero no es así.

El creacionismo del alma es algo que ya se afirma en Lactancio, como hemos visto. Lo defendían también Clemente de Alejandría⁴⁵ y san Jerónimo. También lo mantuvo san Agustín antes de inclinarse por el traducianismo con el fin de explicar la transmisión del pecado original. La verdad es que vaciló no poco a la hora de decantarse por él.

A partir de Hugo de san Víctor se hace claro el creacionismo⁴⁶. Se hace también patente en la alta Escolástica con Alejandro de Hales y con san Buenaventura. Pero es, sobre todo, santo Tomás de Aquino el que da de él una razón filosófica: no se puede transmitir por generación, porque el alma, siendo espiritual, no es divisible como la materia. Por ello, es herético afirmar que el alma se transmite con el semen y no queda otra alternativa que el alma es directamente creada por Dios: «Siendo el alma una naturaleza espiritual, no puede ser causada por generación, sino solo por creación de Dios. Decir, por lo tanto, que un alma intelectual es causada por generación no es

⁴⁴ La inmortalidad en el concilio se predica del alma y no se trata aquí de la supervivencia del hombre entero, como pretende Ruiz de la Peña (*La imagen de Dios*, 150).

⁴⁵ *Strom.* 6, 135, 1; 5, 94, 3.

⁴⁶ *De sacr.* 1, 6, 3.

otra cosa que decir que no es subsistente y que, por lo tanto, se corrompe con el cuerpo. Por ello, es herético decir que el alma intelectual se propague con el semen»⁴⁷.

El creacionismo ha sido una constante del magisterio. Ya en el año 498, el Papa Anastasio II condena el traducianismo o generacionismo en un escrito sobre la doctrina del pecado original, dirigido a los obispos galos (D 360); el Papa León IX atacaba, en 1053 la doctrina de la emanación del alma respecto de Dios, en un escrito dirigido al patriarca Pedro de Antioquía (D 685); Benedicto XII reprobaba, en 1341, el traducianismo de un cierto Mechitriz escribiendo a los armenios (1007). El año 1661, y con ocasión de su breve sobre la concepción inmaculada de María, Alejandro VII –siguiendo la línea de sus predecesores– proponía el creacionismo como la única doctrina católica (D 2015) y León XIII tomaba posiciones en 1887 contra la doctrina traducianista de A. Rosmini (D 3220-3222).

También el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI enseña que Dios es creador, en cada hombre, del alma espiritual⁴⁸. Lo mismo hace el documento *Donum Vitae* de la Congregación de la Fe sobre bioética, al afirmar que «el alma espiritual de cada hombre es inmediatamente creada por Dios»⁴⁹. Lo enseña también el Nuevo Catecismo (CEC 356) y la encíclica de Juan Pablo II *Evangelium Vitae*⁵⁰. Se puede decir, por tanto, que es una doctrina constante del Magisterio, sin olvidar que la inmortalidad del alma ha sido definida por el Lateranense V.

⁴⁷ I, q. 118, a. 2.

⁴⁸ PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, nº 8.

⁴⁹ *Donum Vitae*, nº 5.

⁵⁰ *Evangelium Vitae*, 43.

VIII. EL MAGISTERIO RECENTE

El Concilio Vaticano II pretendía presentar el carácter unitario del hombre. Al hablar de su «condición material», lo presenta como «síntesis del universo material» (GS 14-15), de modo que no es posible menospreciar la corporalidad. Pero asume, como es lógico, la composición de alma-cuerpo, toda vez que dice del alma que es inmortal (GS 14), precisando, incluso, que es irreductible a la materia (GS 18).

El Magisterio actual se ha visto obligado a salir en defensa de la llamada escatología intermedia de las almas, que había sido negada por cierta teología moderna. El *Credo del pueblo de Dios*, recogiendo la tradición de la Iglesia, enseña la escatología del alma espiritual e inmortal⁵¹ y dice así a continuación:

«Creemos que las almas de todos aquellos que han muerto en la gracia de Cristo (tanto las que han de ser purificadas por el fuego del purgatorio como aquellas que, separadas del cuerpo, como la del buen ladrón, son recibidas inmediatamente por Jesús en el paraíso) constituyen el pueblo de Dios después de la muerte, que será destruida totalmente el día de la resurrección»⁵².

De 1979 es una nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe, saliendo al paso de la escatología intermedia que era puesta en duda por las nuevas tendencias de la teología. Dice así, en el nº 3:

«La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el yo humano carente, mientras tanto, del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la

⁵¹ N° 8.

⁵² N° 28.

Sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón válida para rechazarlo y considera, al mismo tiempo, que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos»⁵³.

Ha sido sobre todo el nuevo Catecismo de la Iglesia el que ha abordado la temática del alma en todas sus implicaciones⁵⁴.

El Catecismo subraya que el hombre es, a la vez, un ser corporal y espiritual (CEC 362). Y llama la atención la preocupación del mismo por subrayar la unidad personal del hombre, al tiempo que la dualidad (no dualismo) de principios que en él se dan. Para subrayar la unidad, acude al concilio de Vienne (DD 902), considerando al alma como «forma» del cuerpo. Aquí, el término de «forma» va entre comillas, como diciendo con ello que no trata de asumir una filosofía determinada con sus particulares implicaciones de escuela, cuanto de afirmar el pensamiento fundamental y básico, según el cual «es gracias al alma como el cuerpo constituido de materia es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas, sino que su unión forma una única naturaleza» (CEC 365). El cuerpo humano, sigue diciendo el texto, participa de la dignidad de ser «imagen de Dios», precisamente porque está animado de un alma espiritual, de modo que es la persona, toda entera, la que está destinada a llegar a ser, en el cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (CEC 364).

Reconoce el Catecismo que el término de *alma* significa, frecuentemente, en la Biblia la vida; pero es también consciente de que, en muchos casos, significa lo que hay

⁵³ AAS, 73 (1979) 941.

⁵⁴ Cfr J. A. SAYÉS, *El tema del alma y sus implicaciones teológicas en el Catecismo de la Iglesia Católica*: Burg. (1995) 113-144.

de más íntimo en el hombre y lo más valioso en él, aquello por lo que el hombre es más particularmente imagen de Dios, de modo que «el alma significa el principio espiritual del hombre» (CEC 363).

Y según esto, el cuerpo y el alma tienen un origen diferente. Mientras el cuerpo proviene de los padres, el alma es creada inmediatamente por Dios. «La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios (Cfr Pío XII, *Humani Generis* 195, D 3896; PABLO VI, SPF 8), no es producida por los padres y que es inmortal (Cfr Concilio de Letrán, año 1513: D 1440): no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final» (CEC 366).

El Catecismo recoge aquí lo mejor de la tradición sobre el alma: la doctrina de la *Humani Generis*, la del *Credo del Pueblo de Dios*, así como la del Lateranense V, y sostiene, de acuerdo con la inmortalidad natural que siempre ha mantenido la Iglesia respecto del alma, que esta subsiste después de la muerte separada del cuerpo hasta que se junte a él en la resurrección final.

Es difícil pedir mayor claridad a un texto sobre el alma, su existencia, su origen y su condición inmortal.

Por lo que respecta a la escatología de las almas, enseña claramente el Catecismo:

«En la muerte, separación del alma y del cuerpo, el cuerpo del hombre cae en la corrupción, mientras que su alma va al encuentro con Dios, quedando en espera de reunirse con su cuerpo glorificado. Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por virtud de la resurrección de Jesús» (CEC 997).

Entiende el Catecismo que la muerte es la separación de alma y cuerpo. Mientras este va al sepulcro, el alma va al encuentro con Dios esperando que Él dará la vida incorruptible a nuestros cuerpos sepultados.

CONCLUSIÓN

Poco a poco, la perspectiva sobre el hombre, que en san Ireneo es hecha desde su imagen en el Verbo encarnado, se va centrando en su condición humana o filosófica, podríamos decir. Pero esto, que no significa el olvido de su condición sobrenatural (existencial crístico del que hablábamos en el capítulo anterior), viene exigido precisamente por su condición sobrenatural: Dios llama a la participación de su vida al hombre que, como partner, entra en comunión con él. Pues bien, el hombre ha de ser sujeto capaz de esta llamada divina y ello exige su condición de criatura intelectual. Dios no llama a los animales a su comunión con él.

Por otro lado, ya desde la Biblia, hemos visto la necesidad que va sintiendo la antropología de dar razón de un yo o alma espiritual que haga posible su subsistencia en el más allá. Si la resurrección de los cuerpos tiene lugar al final de la historia (*Jn* 6, 39; *I Co* 15, 22; *I Ts* 4, 16), mientras tanto ha de subsistir un yo o alma espiritual como sujeto capaz de asumir ese cuerpo. La Iglesia se ha visto por ello obligada a hablar de las almas separadas en la escatología intermedia. He ahí la evolución que surge en la antropología, ya desde el A. Testamento, hacia una comprensión del hombre como unidad de cuerpo y alma.

De hecho, estos conceptos de cuerpo y alma aparecen en la Escritura con el sello de lo permanente, de modo que, a la hora de la inculturación en el mundo griego, los afirma siempre e ininterrumpidamente de forma pacífica, sin asumir concepciones que, como la platónica (preexistencia de las almas, transmigración), son incompatibles con la fe. El carácter permanente de dichos conceptos aparece, fundamentalmente, al definir la naturaleza humana (compuesta de cuerpo y de alma) que Cristo asume. Los conceptos pasan así a la fe de los primeros concilios.

Pero, al mismo tiempo, la Iglesia se ha preocupado

siempre por mantener la unidad del hombre, evitando toda propensión al dualismo. Así lo ha hecho en los concilios Lateranense IV, en el de Vienne y en el Vaticano II.

Con ello, la fe de la Iglesia ha superado siempre la perspectiva de un Aristóteles, que no salva la inmortalidad del alma, y la dualista de Platón. La fe ha sabido asumir lo positivo de ambas filosofías, sin caer en sus limitaciones. Por ello, decía Ratzinger que un concepto como el de alma debe más a la fe que a la filosofía.

Comenta Ratzinger que comenzó a estudiar personalmente el tema de la escatología con intención de desplatonicizar la fe, pero que, cuanto más estudiaba las fuentes, más se convencía de la lógica interna de la fe cristiana, no vinculada a sistemas platónicos⁵⁵. Tanto es así que «el concepto de alma utilizado por la liturgia y la teología hasta el Vaticano II tiene que ver con la antigüedad tan poco como la idea de resurrección. Se trata de un concepto estrictamente cristiano, no pudiéndose llegar a él sino en el terreno de la fe cristiana, cuya visión de Dios, del mundo y del hombre, expresa esa fe en el ámbito de la antropología»⁵⁶.

La paradoja de la nueva comprensión unitaria de la antropología, que rechaza hablar de cuerpo y alma como dos componentes, afirma que el yo personal, en el momento de la muerte, asume una nueva corporalidad distinta a la del cadáver enterrado. Con ello compromete la historicidad del relato del sepulcro vacío⁵⁷, ya que

55 J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1984², 13.

56 Ibíd., 144.

57 Ha tenido gran influencia en los medios teológicos la comprensión de la resurrección de Cristo de X. Léon-Dufour, el cual pretende entenderla como mera exaltación celeste al margen de la recuperación del cadáver. La exégesis la ha llevado adelante partiendo previamente de una antropología que no le permite la separación del alma y del cuerpo en el momento de su muerte. Ello le condujo, en la primera edición francesa de su obra (1971), a la paradójica confesión de que, puesto que las mujeres encontraron el sepulcro vacío y puesto que la resurrección no implica la asunción del cadáver, habría que entender que el cuerpo

Cristo habría resucitado en el mismo momento de la muerte con una corporalidad distinta del cadáver.

De todos modos, a la hora de comprender la unidad misteriosa entre cuerpo y alma, no se podrá prescindir nunca del concepto de persona, que es otro de los conceptos originarios del cristianismo. Creación, historia y persona, he ahí la trilogía de la originalidad del pensamiento judeocristiano. El concepto de persona, virtualmente contenido en el A. Testamento, encuentra su explicitación con motivo de los concilios cristológicos. En él se encuentra, pensamos, la clave para explicar la unión del cuerpo y del alma.

de Cristo se volatilizó en el espacio de tres días (*Résurrection de Jésus et message pascal*, París 1971, 304, n 43); afirmación que ha mitigado en ediciones posteriores traducidas al castellano, diciendo que no sabe lo que ocurrió con el cadáver. Toda su exégesis está condicionada por el a priori de su antropología (Cfr J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, Eunsa, Pamplona 1995, 239 ss).

Capítulo VI

LA UNIDAD PERSONAL DE CUERPO Y ALMA

Entramos ahora en la parte sistemática de la antropología después de haber conocido la fe de la Biblia y de la Tradición sobre el hombre. El problema que se nos pone de frente es de dar razón tanto del cuerpo y del alma como de la unidad personal de ambos. Por una parte, no podemos aceptar ningún tipo de monismo que reduzca al hombre a puro ser material. Pero, por otra, al defender la existencia del alma, habrá que evitar también toda tentación de dualismo. El hombre posee una unidad personal de cuerpo y de alma. Esta es la fe de la Iglesia que ahora trataremos de explicar. Pero comencemos, primero, hablando del hombre como imagen de Dios.

I. A IMAGEN DE DIOS

Hemos visto en el relato de *Gn 1, 27* que el hombre fue creado a imagen de Dios. san Ireneo, entre otros, lee el texto en perspectiva cristiana afirmando que el hombre fue creado a imagen del Verbo encarnado. El término tiene, pues, diversas connotaciones que trataremos de precisar.

1) Una primera significación, la que surge del contexto del relato genesíaco, nos permite interpretarla desde el

encargo divino de dominar la tierra. Dios ha puesto el mundo al servicio del hombre y bajo su responsabilidad. Recordamos el salmo 8, 6-9: «Apenas inferior a un dios lo hiciste, coronándole de gloria y de esplendor. Le hiciste señor de las obras de tus manos; todo lo sometiste bajo sus pies: ovejas y bueyes, todos juntos, y aun las bestias del campo, y las aves del cielo y los peces del mar, que surcan las sendas de las aguas».

En esta interpretación, que literalmente surge del contexto genésico, habría que concebir al hombre como una especie de «cocreador» de Dios, que por medio del trabajo ha de cultivar y cuidar de la tierra, al tiempo que ha de servirse de los animales de los que puede disponer, ya que es señor de ellos (les pone nombre).

2) Una segunda interpretación de la imagen de Dios que es el hombre, viene impuesta por la enseñanza de la Tradición, que explica el hombre como compuesto de cuerpo y de alma. De los animales no se dice nunca que sean creados a imagen y semejanza de Dios. Hay en la Tradición una conciencia continua de que el alma humana supone un acto creador de Dios en cada hombre, que no se da en el animal. Ciertamente, es toda la persona humana, cuerpo-alma, la que es imagen de Dios, pero, como bien dice el nuevo Catecismo, el cuerpo participa de la dignidad de ser imagen de Dios, precisamente porque está animado por un alma espiritual (CEC 364), de modo que el alma, como principio espiritual del hombre, es más particularmente imagen de Dios (CEC 363).

Ciertamente, en toda esta visión del hombre, hay una perspectiva legítima, ya que lo que se pretende enseñar es que el hombre entero (cuerpo-alma) es imagen de Dios; pero se es consciente también de que, de no haber en el hombre una dignidad espiritual o trascendente, de ningún modo se podría hablar de él como imagen de Dios.

3) Finalmente, está la perspectiva sobrenatural que ve en Gn 1, 27 al hombre creado en Cristo y partícipe de su

gracia. Hemos hablado ya de ello suficientemente, al recordar que en el N. Testamento aparece Cristo como imagen perfecta del Padre, y del cristiano como participación en la vida filial de Cristo. El hombre es justamente imagen de Cristo cuando, por la gracia, participa de su vida filial. No es imagen de Cristo aquel que vive, por tanto, en pecado; pero no por ello pierde su imagen natural de Dios a la que hacíamos alusión anteriormente. La imagen de Cristo que el cristiano reproduce en sí es una participación en la vida filial de Cristo que se convierte en vocación de seguimiento a su persona para alcanzar la plenitud de la vida filial en la visión beatífica.

Esta vida de la gracia hay que entenderla como una vida del cristiano insertado en la filiación del Padre por el don del Espíritu. La gracia no es algo que Dios da y que se pudiera explicar por una causalidad eficiente (común a las tres personas divinas)¹, sino que es Dios mismo que se nos da en su intimidad intratrinitaria para hacernos hijos en Cristo por medio del Espíritu y para arrancarnos del pecado y de la muerte. La gracia tiene, pues, de hecho, dos dimensiones: la *elevante* y la *sanante*.

Función elevante de la gracia

La función elevante de la gracia consiste en insertarnos en la vida filial de Cristo. La gracia nos inserta en la vida trinitaria, permitiéndonos una relación diferenciada con las personas divinas. Habitán las tres divinas personas en el justo, pero esta inhabitación no es indeterminada: el Padre de Cristo se nos da como Padre, en cuanto que nosotros participamos de la filiación de Cristo en virtud del Espíritu Santo.

Recibimos como don la filiación divina: «Pues a cuan-

¹ J. A. SAYÉS, *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid 1993; 292 ss.

tos le recibieron, les dio el poder de venir a ser hijos de Dios» (*Jn* 1, 12). «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues lo somos» (*1 Jn* 3, 1).

Ahora bien, esta filiación tiene su expresión y su fundamento en el amor a Cristo. «Si Dios fuera vuestro Padre, dice Jesús a los judíos, me conoceríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios» (*Jn* 8, 42). No se puede tener a Dios como Padre si no se acepta a Cristo. Esto es lo que Jesús viene a decir a los judíos en la polémica que encontramos en el capítulo 8 de san Juan. Es uno y el mismo Padre de Cristo y el Padre de los hombres «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (*Jn* 20, 17). Nace de Dios (del Padre) aquel que cree en Cristo: «Todo el que cree que Jesús es el Cristo, este es nacido de Dios» (*1 Jn* 5, 1).

San Pablo, ya lo hemos visto, define la vida del cristiano como un vivir en Cristo. Es la inserción en su muerte y resurrección la que permite vivir en Él, o, lo que es lo mismo, la que permite la filiación: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo, ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (*Ga* 3, 26-29).

Este vivir en Cristo es una participación en la filiación divina: en efecto, se debe a la iniciativa del Padre el envío de su Hijo para que nosotros recibamos la adopción filial:

«Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción. Y para ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita ¡Abba, Padre! De manera que ya no eres siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios» (*Ga* 4, 4-7).

Dios se convierte en el Padre en la medida en que nos

hace partícipes de la filiación de su Hijo, de modo que también nosotros podemos exclamar ¡Abba, Padre! Como dice san Pablo en *Ef 1, 3-14*, Dios (el Padre) nos ha bendecido en Cristo para hacernos sus hijos adoptivos. Recibimos la filiación por medio de Jesucristo, haciéndonos el Padre objeto de su beneplácito en «el amado».

Pero este proceso de filiación se realiza en virtud del Espíritu Santo. Es en Cristo como tenemos, en un mismo Espíritu, abierto el acceso al Padre. Es el Espíritu el que nos asimila y une a Cristo, puesto que es Espíritu de filiación. Su acción tiende a reproducir en nosotros la vida de Cristo, muerto y resucitado, hasta que se forme Cristo en nosotros (*Ga 4, 19*). Es por el Espíritu como Cristo nos incorpora e identifica con Él (*Ga 1, 35; Rm 8, 29; Ga 4, 4-7; Rm 8, 14-18*). Lo dice así san Pablo:

«En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace clamar: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con Él, para ser también con él glorificados» (*Rm 8, 14-17*).

Es el Espíritu Santo el que nos inserta en Cristo y nos asimila a Él y, una vez en Él, participamos de su filiación divina, de modo que, en Él y por Él, el Padre nos ama en el mismo amor con el que ama a su hijo Cristo. Esto es lo grandioso de la gracia: la gracia no es otra cosa que nuestra participación en la filiación de Cristo. El hombre no es un animal, ni solo un ser corpóreo-espiritual; el hombre es introducido en la mismísima vida de Dios, participando en las relaciones divinas. Yo puedo ser poca cosa, pero a mí me ama el Padre en Cristo, dentro del mismo amor con que le ama a Él. La gracia no es que Dios cree un amor diverso para amarme a mí, sino que el Padre me introduce

en la corriente de amor con la que ama a su Hijo. Esto es la gracia: somos hijos en el Hijo.

En Cristo entramos en la Santísima Trinidad como hijos, no como padres o como espíritus santos. Entramos en la Santísima Trinidad enraizados en Cristo, pues entramos en Él, con Él y por Él. Por ello, la clave de nuestra integración en Dios Trino es Cristo. Esa es la clave de nuestra vida cristiana. Mi vivir es Cristo, decía san Pablo (*Ga 2, 20*). Si hubiéramos de resumir el cristianismo en una sola palabra, sería esta: Cristo.

Leyendo a Aristóteles cuando habla de la amistad que el hombre puede tener con otros hombres, me llamó la atención que se planteara el problema de si el hombre puede tener amistad con Dios. Algunos piensan que sí, dice el mayor filósofo de Grecia, pero es claro que esto es imposible, puesto que, para que haya amistad verdadera, es preciso que haya un cierta igualdad, y el abismo entre Dios y el hombre es tal que resulta imposible².

Ciertamente pensé que este texto lo habría tenido que comentar santo Tomás y me fui a sus escritos. Efectivamente, santo Tomás lo comenta y añade que eso es lo que hace la gracia, divinizarnos en cuanto que nos introduce en una auténtica amistad con Dios, que supone un amor mutuo³.

Ciertamente, ser cristianos es vivir sorprendidos de que Dios nos ame así. Tenemos el peligro de pensar que ser cristiano es creer que Dios existe, que hay unos man-

² *Ética a Nicómaco*, lib. VIII, cap. 15.

³ Dice así santo Tomás: «La caridad significa no solo amor de Dios, sino también cierta amistad con Él, la cual añade al amor la correspondencia en el mismo con una cierta comunicación mutua, según dice el libro VII Etch. Y que esto pertenezca a la caridad resulta claro por aquello que se lee en *I Jn 4, 16*: *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él*. Y en *I Co 1, 9* se dice: *Fiel es Dios por quien habéis sido llamados a participar del don de su Hijo*. Pero esta comunicación del hombre con Dios, que consiste en cierto trato familiar con Él, comienza aquí en la vida presente por la gracia y culminará en la vida futura por la gloria; y ambas cosas se tienen por la fe y la esperanza» (I-II, q. 65, a. 5).

damientos que cumplir, etc. Pero eso lo hacen también los mahometanos. Ser cristiano es mucho más: es vivir sorprendido de que Dios me ame así, y haya hecho el ridículo enviando a su Hijo a la cruz por mí: «Me amó y se entregó por mí» (*Ga 2, 20*).

Ser cristiano es vivir sorprendido y en acción continua de gracias. Cumplir los mandamientos, eso es una implicación de nuestro encuentro con Cristo; la clave es Cristo. Solo desde su gracia se pueden cumplir los mandamientos y, en este sentido, lo primero es quedar sorprendido de que Cristo nos haya amado así. Cuando santo Tomás habla de la maravilla de la gracia diciendo que es una vida mutua, un amor mutuo entre Dios y nosotros, dice que solo por la fe se puede aceptar eso. Nadie puede tener esa amistad con Dios si no cree que Dios le ama así.

Esta inserción en la vida de Cristo le hace ya partícipe, en la tierra, del encuentro con la Trinidad en el cielo. La visión no es otra cosa que la gracia consumada, el cara a cara de una intimidad con Dios que ya se posee aquí por la gracia y que trasciende lamediatez de todo conocimiento humano que podamos tener por la razón. El hombre llegará en la visión a esa plenitud que no puede alcanzar nunca por sí mismo, ya que todo logro humano que consiga alcanzar no podrá apagar su sed de más. El hombre, sin saberlo, anda buscando el cara a cara con Dios, ya que solo con él podrá llegar al descanso definitivo. He aquí lo que los teólogos del sobrenatural han dado en llamar potencia obediencial. El hombre en Cristo está llamado a una plenitud a la que aspira desde un deseo natural (puesto que nada de este mundo le satisface plenamente) y que se consumará en la visión. En Cristo encuentra, pues, el hombre la plenitud que va buscando.

El hombre ha sido, pues, creado en Cristo para alcanzar la plenitud del encuentro definitivo con la Santísima Trinidad en la visión beatífica.

Ciertamente, la gracia de Cristo, una vez que el hom-

bre pecó, tiene también una dimensión sanante, pero de ello no podemos hablar ahora. Lo haremos más adelante.

II. EL HOMBRE, CUERPO Y ALMA

Pero ese hombre que ha sido creado en Cristo, cuando vive en pecado, no por ello deja de ser imagen de Dios en el sentido de que hablamos como ser creado en cuerpo y alma. Se impone hablar de esta dimensión creada del hombre («natural»), ya que la misma autocomunicación de Dios por la gracia supone al hombre como sujeto receptor de la misma y, por tanto, como criatura intelectual. Y hablar de criatura intelectual es hablar en él de cuerpo y de alma. Por otra parte, nosotros sabemos que la naturaleza humana que Cristo asume en la encarnación está compuesta de cuerpo y de alma. Hablemos, por tanto, de ello.

1. El hombre es cuerpo

No hace falta mucho esfuerzo para mostrar que el hombre es cuerpo. Justamente hay que decir así «es cuerpo» y no: «tiene cuerpo», que supondría una perspectiva que haría del alma la clave personal y que utilizaría el cuerpo como un mero instrumento.

Decir que el hombre es cuerpo significa decir que es mundo. El hombre, ciertamente, es un cuerpo individual; pero ese cuerpo ha sido formado del barro según el Génesis, es decir, está sacado del mundo, y el mundo es el ámbito de su existencia. Por tanto, el hombre no podría vivir sin el mundo en el que trabaja para transformarlo a su servicio, sin la naturaleza que le sustenta y que le nutre; sin el mundo en el que trabaja para transformarlo a su servicio y sin el que no se podría realizar.

El hombre, por ello mismo, es tiempo y tiempo físico.

El alma tiene también un tiempo propio en cuanto que vive por medio de actos del entendimiento y de la voluntad que le obligan a una transición continua de potencia a acto, incluso aunque viviera separada del mundo⁴; pero el alma encarnada en el mundo está también sometida a los avatares del tiempo físico: es el hombre entero el que experimenta la transición física del tiempo, y el que está sometido por ello al progreso, pero también al envejecimiento y la muerte. El hombre comienza a existir en la muerte, decía san Agustín, el día que comienza a existir en el cuerpo.

La muerte, he ahí el fin del hombre terreno; el hombre es sacado del barro de la tierra; pero al que Dios ha dado una vida inmortal en su alma por la que desea la inmortalidad y se resiste a aceptar la muerte como el fin completo de su vida.

El hombre es también, por su condición corporal, un ser sexuado, que vive en el sexo una vocación de comunión personal y de procreación. Dada la perfecta unidad que hay en el hombre de alma y cuerpo, la persona está configurada en lo más íntimo de sí por la condición de hombre o de mujer. El sexo no es algo periférico a la persona humana, sino algo que configura sus sentimientos más íntimos como hombre y como mujer. El sexo solo puede satisfacer, por otro lado, cuando se hace instrumento de amor personal que tiene las características de la totalidad, la fidelidad y la exclusividad⁵. Ha sido, por otro lado, diseñado por Dios creador como medio de procreación humana. El sexo lo vive el hombre, por tanto, de muy diferente manera a como se da en el animal; es el sexo de la persona humana. El hombre no tiene sexo; es sexo.

El hombre es ser social. El hombre encuentra otro yo en todo hombre cuyo rostro se le aparece, de modo que en

⁴ J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, San Pablo, Madrid 1996, 195 ss.

⁵ J. A. SAYÉS, *Moral de la sexualidad*, Edicep, Valencia 2000.

ese mismo encuentro experimenta aún más su propio yo. Se hace más yo en la medida en que el tú le abre posibilidades de amor y de verdad. No se puede decir, desde luego, que el yo humano solamente surge en el encuentro con el tú, porque, si el hombre es yo, lo es fundamentalmente debido a que es un yo frente al tú de Dios que lo ha creado. Pero se puede decir que el yo humano se realiza y se perfecciona con el tú, con el rostro que se le ilumina como amor y como verdad. Con todo, en todo rostro que el hombre descubra en este mundo, descubrirá un destello de aquel rostro divino que, en el fondo de sí mismo, anda buscando y que solo podrá encontrar en la visión. A pesar de ello hay un rostro, el de Cristo, que refleja ya aquí la gloria del Padre. La vida del cristiano tiene que estar siempre presidida por este icono.

Se comunica con el tú a través de su rostro realizando en el tú la donación de sí y la respuesta de amor.

2. El hombre es alma

El hombre no queda, ciertamente, limitado al ADN de su genoma, pues es consciente de realizar acciones que trascienden lo corporal y que exigen en él la existencia de un principio espiritual. Esto es el alma. Estas son sus acciones trascendentes.

— *Conocimiento intelectual*

El hombre tiene un conocimiento por el que percibe las manifestaciones sensibles de las cosas, pero, al mismo tiempo, trasciende dicho conocimiento, en cuanto que percibe con su inteligencia la realidad en cuanto tal y dice: ahí hay una realidad. Este tipo de conocimiento va más allá de lo sensible y lo trasciende. Cuando el hombre afir-

ma que percibe una realidad, lo hace con una intuición intelectual que prescinde en este momento de toda nota sensible que configure dicha realidad. Es un conocimiento abstracto (*abstrae de la materia*) o espiritual. Es la base de todo conocimiento intelectual y es a partir de la captación de lo real en cuanto real como el hombre forma los demás conceptos abstractos. Conceptos como ser, bondad, verdad, belleza, persona y vida no tienen nada de material.

Pero al mismo tiempo que el hombre es capaz de captar la realidad externa a él en cuanto realidad, asimismo es capaz de captarse también como realidad, de recogerse sobre sí mismo (*reditio in se ipsum*), es capaz de ensimismamiento; algo que la materia o incluso el animal no puede hacer: decir «yo».

Ahora bien, si el hombre puede decir «yo», es porque puede decir «yo soy una realidad», porque se capta a sí mismo como realidad distinta de la que le circunda. El ensimismamiento de la persona humana no sería posible sin la captación de lo real en cuanto real, si no fuera capaz de captar conceptualmente lo real.

Debe haber, por tanto, en el hombre un principio que sea capaz de formar tales conceptos. Son conceptos que no tienen nada de extensión, de mensurable. En ellos no se puede distinguir una parte derecha de otra izquierda, prescinden de cualquier medida y están más allá del tiempo y del espacio. La bondad como virtud no es de ayer ni de hoy ni de aquí ni de allá.

Otra cosa ocurre, sin embargo, con la imagen, que es una representación sensible de las cosas materiales y posee, al menos, alguno de los atributos de la materia. La imagen que tengo hoy de la flor que vi ayer, la veo con los ojos de mi fantasía, con el color propio de su materia. A esta flor la distingo de otra flor. La representación de esta flor, en la imagen que tengo de ella, es extensa (en ella puedo distinguir una parte derecha de otra izquierda) y la localizo en el tiempo y en el espacio. La representación de

una imagen la tiene también un animal, el cual puede incluso experimentar asociaciones de imágenes y de sensaciones. De ahí el adiestramiento que hacemos con ellos.

Pero los animales no llegan al aprendizaje como tal, pues es un hecho espiritual que se realiza mediante la abstracción. Por ello ocurre que todo lo que el hombre aprende no lo transmite a sus hijos en la generación, no va encerrado materialmente en sus genes. En cambio, todo lo que el animal conoce por instinto se comunica en la generación material. No así lo que haya aprendido por adiestramiento, es verdad; pero la prueba de que lo aprendido por adiestramiento se basa solo en asociación de imágenes y sensaciones es que no lo podrá transmitir consciente y voluntariamente a sus descendientes. Ha sido «un aprendizaje» pasivo, un adiestramiento (por asociación de imágenes y sensaciones), no un aprendizaje por el camino de la inteligencia, de la que carece.

— *Lenguaje simbólico*

Una consecuencia clara de este conocimiento intelectual es el lenguaje simbólico, es decir, el utilizar el símbolo de una palabra para designar con ella a una realidad concreta: yo llamo «lápiz» a lo que tengo en la mano ahora. En este lenguaje, la palabra es símbolo de la cosa significada. La palabra es material, pero su significado es espiritual: un animal no captará nunca el significado de una palabra como «verdad».

El lenguaje simbólico nace del hecho de que el hombre conoce las cosas en su realidad y busca un símbolo (nombre) que las represente. Si el hombre no tuviera la experiencia de las realidades en cuanto tales, no buscaría esa palabra denominativa y solo poseería un lenguaje que, como en el caso de los animales, sería un lenguaje emotivo, resultado instintivo de la emoción o de la angustia, del

hambre o del frío. Los animales no han desarrollado un lenguaje simbólico, no han puesto nombre a todas y cada una de las cosas, porque no las conocen como tales. Los animales no tienen diccionarios.

— *Libertad*

El hecho de la libertad es algo espiritual en el hombre. En efecto, libertad significa autodeterminación, ausencia, por tanto, de determinación tanto interna como externa. Es este un concepto muy querido de la cultura actual, aunque no lo es tanto aceptar que el sentido de la libertad es hacer la verdad. Una libertad dirigida por el egoísmo termina siempre en esclavitud. No es la libertad la que libera, sino la verdad buscada libremente.

Si yo me autodetermino, eso quiere decir que no estoy determinado materialmente por los genes que he recibido de mis padres. Los genes me pueden condicionar, sin duda; me dan una mayor o menor capacidad craneal, pero no me pueden determinar en el sentido de que soy yo el que determina hacer esto o aquello. Hay en mí, por lo tanto, algo radicalmente irrepetible y singular, algo que no proviene de mis padres y donde radica el santuario sagrado de toda persona humana. Tengo la experiencia de que en mí hay un yo irrepetible, inédito, con una libertad por estrenar. Mientras los animales son copias de sus padres, nosotros no lo somos. Hay en nosotros algo inédito y no sujeto a la determinación de los genes.

Pero tampoco me determina el influjo que recibo de fuera. Estoy determinado en lo que se refiere al conocimiento sensible, pero el hombre no solo tiene una relación mecánica con lo sensible, no solo experimenta el influjo de lo sensible y lo material por los sentidos, sino que tiene un conocimiento intelectual de las cosas, en virtud del cual las distingue de sí, se suelta y distancia de ellas, de

modo que las convierte en objetos (*objecum Gegenstand*) y puede elegirlos para sus fines. El animal no se distancia de las cosas materiales en cuanto cosas y no puede, en consecuencia, elegirlas. Sus movimientos son siempre los mismos. Su historia no es historia, sino vida vegetativa, vida animal.

A veces se ha tratado de negar la libertad, diciendo que, en realidad, el hombre hace lo que en cada circunstancia le parece mejor por el motivo que fuere, de modo que estaría determinado por ello. Nadie elige lo malo ni lo menos conveniente.

A ello podríamos responder diciendo que uno puede considerar algo como lo mejor desde el punto de vista racional y humano y, sin embargo, elegir algo que va en su contra, porque le resulta más placentero, como fumar. Esta elección es una verdadera elección, pues se ha elegido no tener en cuenta la consideración moral (lo que humana y racionalmente se considera mejor). Además, se podría haber elegido lo contrario: la pérdida del placer, lo cual demuestra que no se está determinado por él. El hombre no está, pues, determinado ni por lo que considera el bien moral ni por el placer. Esto es justamente la libertad.

— *Progreso*

El progreso es otra de las manifestaciones espirituales del hombre. El animal no ha progresado en absoluto a lo largo de la historia. Las abejas siguen fabricando la miel como en tiempos de Virgilio. ¿Por qué progresó el hombre?

Sencillamente, el hombre es capaz de abstraer de los modos particulares de las cosas y llegar, mediante un proceso abstractivo, a la naturaleza de las mismas, conociendo por inducción el principio general o la ley que las rige. La

inducción no es un silogismo, sino una intuición intelectual, que capta en lo sensible una esencia o unas relaciones necesarias. Y está claro que, cuando se conoce la ley interna de las cosas, el progreso surge inmediatamente.

— *Arte*

Imaginemos que entramos en una caverna y dudamos de si en ella vivió el hombre prehistórico. En un primer momento, no descubrimos más que piedras removidas en el suelo y lechos de hojas secas. De ello solo, no podemos deducir la existencia del hombre en la caverna. Pero, en un momento dado, descubrimos pintadas en la pared imágenes de bisontes. Inmediatamente concluimos la presencia histórica del hombre en esa cueva. ¿Por qué llegamos a esa conclusión? Sencillamente, porque no se puede pintar un bisonte si no se tiene el concepto de bisonte. El arte es un fenómeno espiritual.

Digamos que el animal no hace nada más allá de lo que sea útil para su vida. Jamás llegará a la contemplación, al disfrute desinteresado de la belleza, a la contemplación de algo que no se traduzca en una utilidad inmediata.

— *Ética*

La ética supone en el hombre la existencia de la conciencia, es decir, el convencimiento de que se debe actuar de acuerdo con el bien moral. Ahora bien, esto significa captar el bien en cuanto bien, y ello es un acto espiritual.

Más todavía, la conciencia supone que capto la verdad. Si cometo un crimen por el que castigan a otra persona inocente, siento el remordimiento de mi conciencia porque la condenación de ese inocente va en contra de la ver-

dad real de los hechos como yo los conozco. La conciencia es un instrumento de la verdad.

— *Religión*

Los animales carecen de religión, es un hecho incuestionable. Y ello es así porque el fenómeno de religión es un hecho radicalmente espiritual. Supone en el hombre una tendencia al infinito que solo surge tras la constatación de que cosas de este mundo no le satisfacen plenamente. En efecto, el hombre hace proyectos en los que cifra su felicidad y, una vez que los logra, tiene que volver de nuevo a proyectar nuevas ilusiones. Así es la vida humana: una insatisfacción que nos conduce constantemente a la búsqueda de más, sin que en este mundo podamos encontrar el todo que nos llene plenamente. Esta tendencia al infinito es un hecho espiritual que no se encontrará en los animales, dado que ellos quedan saturados por la satisfacción de sus necesidades materiales.

Pero la religión no se funda solo en la tendencia al infinito, pues también el hombre puede llegar a un conocimiento de Dios como creador de todo. Este conocimiento, indudablemente, es espiritual, pues Dios no es una magnitud empíricamente verificable.

No es ajena a la religión la conciencia que el hombre tiene de que la muerte contradice sus sentimientos y su deseo de vivir. Es el único animal que sabe que va a morir sin haberlo constatado aún empíricamente de sí mismo. Lo sabe por inducción de una ley universal. Surge también en el hombre un deseo de inmortalidad que no podremos nunca ver aparecer en el animal.

Estas operaciones que hemos descrito aquí no se dan en el animal, porque trascienden lo material; de ahí que exijan en el hombre un principio espiritual que las cause, el alma. Siendo, por otro lado, el alma un ser espiritual y simple

(que carece de partes extensas en el espacio) no se puede descomponer por la muerte y es, por ello mismo, inmortal.

III. UNIDAD PERSONAL

Hemos hablado de dos principios en el hombre: el cuerpo y el alma; pero la existencia humana no es una yuxtaposición de dos sustancias; por el contrario, es *unus corpore et anima*. El problema se puede plantear en estos términos: no se puede negar al cuerpo y al alma su autonomía, ya que se nos han revelado como principios diferentes de acciones diferentes. Pero tampoco se puede buscar la unidad en una especie de yuxtaposición dualista de ambos.

En el breve recorrido que hemos hecho por la historia del pensamiento se nos ha presentado la explicación hilemórfica de santo Tomás como el intento más logrado. Ya santo Tomás tuvo que conferir al alma, forma del cuerpo, una subsistencia propia que le permitiera una existencia inmortal, con lo cual superaba el planteamiento del Estagirita y que venía exigido por la misma fe en el más allá. Pero el caso es que la exposición de santo Tomás no carece de inconvenientes. Explica el Santo de Aquino que el cuerpo tiene existencia en cuanto que se la confiere el alma, de modo que en la muerte deja de recibirla. Entonces, ¿cómo explicar la existencia propia del cadáver? ¿Quién se la da? ¿De dónde surge? ¿Es creado de nuevo? Y el cuerpo reclama así su propia autonomía ontológica. De hecho, del sistema antropológico de santo Tomás se han servido también no pocos para afirmar, en contra de lo que el Santo enseña, que la unión hilemórfica de cuerpo y alma es tal que, en la muerte, desaparecen los dos⁶.

⁶ Dice J. L. Ruiz de la Peña que el alma es la estructura, la *morfé*, la forma del cuerpo humano (*Las nuevas antropologías*, Santander 1983, 211). No se puede hablar en el hombre de dos sustancias ontológicamente diferentes. La antropología bíblica, dice (220), desconoce el dua-

Y, en realidad, el problema se plantea en términos análogos a los del misterio de la encarnación: en Cristo había que afirmar la distinción ontológica de la naturaleza divi-

lismo alma-cuerpo y describe al hombre indistintamente como carne animada o alma encarnada, no como composición de dos realidades. No se puede, pues, emplear el sistema dicotómico de cuerpo y alma, extraño a la antropología bíblica. «Tal lenguaje no sería utilizable, obviamente, en una interpretación monista del hombre; si lo es en una antropología cristiana, será solo a condición de que los términos alma-cuerpo no signifiquen ya lo mismo que significaban en el ámbito del dualismo» (221). El alma humana no es un principio que compone con otro sino, como en la filosofía hilemórfica, un co-principio que, junto con el coprincipio de la materia, forma el único ser del hombre (Id., *Imagen de Dios, Antropología fundamental*, Santander 1988, 130). Por ello son dos realidades inseparables: «La unidad espíritu-materia cobra, pues, su más estricta verificación; el espíritu finito es impensable a extramuros de la materialidad, que opera como su expresión y su campo de auto-realización. A su vez, el cuerpo no se limita a ser instrumento o base del despegue del espíritu; es justamente su modo de ser; a la esencia del espíritu humano en cuanto espíritu pertenece su corporeidad» (131). Cuerpo y alma son momentos estructurales de una misma y única realidad (132). Cabe distinguirlos, pero no pueden ser separados (133). Dice también que el alma es cuando menos un postulado (*Las nuevas antropologías*, 211) y afirma: «La aserción teológica del alma es funcional, está en función de la dignidad y del valor absoluto del único ser creado que es «imagen de Dios». El pensamiento cristiano, dice, entiende el quid del alma teológicamente, es decir, más existencial soteriológicamente que ontológicamente: el alma es la capacidad que tiene el hombre de ser interpelado por Dios (*Imagen de Dios*, 140). Uno puede plantearse el problema de la existencia del alma (*an sit*), pero no puede definir lo que es (*quid sit*) (*Las nuevas antropologías*, 209). La aserción teológica del alma es funcional, dice. Es verdad que la diversidad funcional, estructural, cualitativa, del ser cuerpo propia del ser hombre está demandando una peculiaridad entitativa, ontológica, del mismo ser del hombre (*Las nuevas antropologías*, 223); pero Ruiz de la Peña no fundamenta ese momento ontológico. En santo Tomás, dice nuestro autor (*Las nuevas antropologías*, 223), el hombre consiste en la unión sustancial del alma y de la materia prima, y no del alma y del cuerpo. «Lo que existe realmente es lo único; en el hombre concreto no hay espíritu por un lado y materia por otro. El espíritu en el hombre deviene alma, que no es un espíritu puro, sino la forma de la materia. La materia en el hombre deviene cuerpo, que no es una materia bruta, sino informada por el alma» (223). El alma es principio de la materia, un factor estructural, y el cuerpo es la alteridad del alma. A su esencia pertenece la corporeidad. No son, pues, separables (224). Son dos coprincipios y no dos seres. No admite la inmortalidad natural del alma (*Imagen de Dios*, 144) y advierte que muere el hombre entero: «En una antropología unitaria, por el contrario, muerte es, según vimos, el fin del hombre entero. Si a

na y humana sin caer en la separación. Pues bien, el problema se solucionó cuando se encontró un concepto de persona como bisagra y eje de ambas naturalezas. Fue, en realidad, el cristianismo el que encontró así un concepto de persona que habría de hacer fortuna⁷.

ese hombre, a pesar de la muerte, se le promete un futuro, dicho futuro solo puede pensarse adecuadamente como resurrección, a saber, como un recobrar la vida en todas sus dimensiones, por tanto, también en la corporeidad. Lo que aquí resulta problemático es el concepto de inmortalidad...» (*Imagen de Dios*, 144). La inmortalidad del yo bien podría ser concebida como don por parte de Dios, de modo que en la muerte ese yo recibiera también una nueva corporeidad. No admite tampoco que el alma sea creada directamente por Dios, acusando claramente a la *Humani Generis* de tomar una solución salomónica y de compromiso (*Imagen de Dios*, 225).

Aparte de los inconvenientes magisteriales que nos presenta la perspectiva de Ruiz de la Peña, no son menos los metafísicos. Antes que nada, recordemos que, cuando estos autores toman a santo Tomás, suelen olvidar que el Aquinate cambió el hilemorfismo de Aristóteles, toda vez que dio al alma un *actus essendi* propio que le permite vivir separada y ser claramente inmortal (cfr J. A. SAYÉS, *Principios filosóficos del cristianismo*, Edicep, Valencia 1990, 90 ss). Veremos la imposibilidad de que el alma espiritual provenga por evolución de la materia. Tampoco fundamentan la ontología del alma (se llega a ella solo por vía de postulado). Y, evidentemente, no lo pueden hacer, dado que si probaran la existencia del alma como un principio espiritual a partir de acciones espirituales del hombre, llegarían a un principio distinto de la materia y habrían de aceptar en el hombre un doble principio. Por otro lado, es improcedente decir que existe el alma espiritual si de algún modo no se conoce su esencia. Pero lo más irónico del asunto es que, al final, Ruiz de la Peña se ve obligado a mantener un núcleo personal de yo que no perece, como sujeto de la resurrección, pues de otro modo habría que hablar de esta como de una total recreación, con lo cual cae de nuevo en la inmortalidad y lo que viene a negar es lo propio y específico del cristianismo: que resucita el cuerpo que muere.

⁷ A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984; J. GALOT, *Cristo contestato*, Firenze 1979; J. GALOT, *Cristo, ¿quién eres tú?*, Madrid 1982; Id., *La persona de Cristo*, Bilbao 1971; K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975; K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación: Myst. Sal. II/1*, Madrid 1969, 360 ss; A. MICHEL, *Relations divines: DTC X*, 369-437; P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972; E. SCHILLEBECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981; Id., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1982; Id., *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1983; J. A. SAYÉS, *Sobre el constitutivo ontológico de la persona de Cristo: Script. Vict. (1987) 225-281*; D. OLS, *Le cristologie contemporanee e le loro posizioni*



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

estaría fuera del ámbito del ser: «*praeter naturam non potest esse persona*»¹¹. Por experiencia conocemos también que la persona no coincide con la naturaleza, pues hay naturalezas que no son personas. Por tanto, no queda otra alternativa que colocar a la persona como una especie dentro del concepto de naturaleza, y por ello se pregunta qué tipo de naturaleza puede ser una persona.

La naturaleza comprende a la sustancia y a los accidentes. Es claro que la persona no se encuentra entre los accidentes¹², luego hay que buscarla en el ámbito de las sustancias. Estas pueden ser universales y concretas. Las universales, según el sistema neoplatónico que usa, tienen subsistencia propia, pero no son sujeto de accidentes. Por ello, Boecio busca la persona en el ámbito de lo concreto y singular: «nunca se puede encontrar la persona en los universales, sino en los singulares y concretos»¹³.

Las sustancias concretas pueden, a su vez, ser corpóreas o incorpóreas y la persona puede encontrarse entre unas y otras. Ahora bien, para que una sustancia concreta y corpórea sea persona, se requiere que sea viviente (una piedra no es persona) y racional (pues el animal no es persona). Toda persona tiene, pues, la característica de la racionalidad. Así, descendiendo de lo universal a lo particular como en el árbol de Porfirio, llega a identificar la persona como sustancia concreta de naturaleza racional:

«Si la persona se encuentra solamente en las sustancias y, en estas, solo en las que son racionales; si además toda sustancia es una naturaleza¹⁴, si, en fin, la persona no

¹¹ *De persona...*, 2.

¹² Ibíd., 2.

¹³ Ibíd., 2.

¹⁴ El texto latino dice «*substantiaque omnis natura est*», lo cual ha representado un auténtico quebradero de cabeza para los intérpretes. Nedoncelle lo entiende como una especie de explicación entre paréntesis. El manuscrito Berne 618 tiene la variante «*substantia namque omnis*». Por ello, el adjetivo *omnis* califica a *substantia* y habría que traducir, según Nedoncelle, por: toda sustancia es una naturaleza. Cfr M. NEDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne*: «Rev. Scien. Rel.» 29 (1955) 217-218.

reside en los seres universales sino en los individuos, entonces tenemos la definición de la persona: es la sustancia individual de naturaleza racional»¹⁵.

Aplicación del concepto

En el campo trinitario, el mismo Boecio cae en la cuenta de la dificultad de la aplicación de dicho concepto. Dice que en la Trinidad hay una *ousía*, esencia, y tres hypóstasis o sustancias¹⁶. Sabe que este modo de hablar es contrario al uso eclesiástico. Por otro lado, no se ve cómo la naturaleza divina no debiera ser persona, puesto que es sustancia racional e individual. Por ello Boecio, en el tratado sobre la Trinidad, consciente de que la realidad divina supera nuestros conceptos y con el fin de salvar la unidad divina, recurrirá al concepto de persona como *relación*, siguiendo en ello a san Agustín. La persona no es ya la sustancia, sino que existe en la relación¹⁷.

En el campo cristológico, Boecio en contra de Nestorio quiere reafirmar la unidad en Cristo y comprende que la existencia de un solo ser en Cristo exige la existencia de una sola persona, pues, si hubiese dos personas, Cristo no podría ser uno. De la unidad de ser deduce la unidad de la persona¹⁸. Con ello Boecio implícitamente está identificando la persona con el ser. Es un planteamiento a desarrollar más tarde por el tomismo.

En cambio, contra Eutiques, Boecio tiene que distinguir las dos naturalezas a las que llama sustancias y aquí la unidad la defiende por la *adunatio* de ambas, la cual *adunatio* no pasa de ser una mera afirmación, pues no

¹⁵ *De persona...*, 3.

¹⁶ *De persona...*, 3.

¹⁷ *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicetur: PL 64, 1302.*

¹⁸ *De persona*, 4.

explica nada. En el fondo admite que el mismo es Dios y hombre, habla de *Deus passus* y tiene que apelar a una noción de persona como sujeto de atribución¹⁹. De poco le ha servido el concepto elaborado al principio.

Si definimos a la persona como sustancia racional e individual, habría que decir entonces que, en Cristo, hay dos personas, pues sus dos naturalezas son realmente existentes, racionales e individuales. Después, a Boecio le resulta extremadamente difícil, incluso imposible, unirlas, como ocurrió en el caso de Nestorio, acudiendo como él a un concepto vago de *adunatio*²⁰.

2. Concepto cristológico de persona

Vista ya la enseñanza de Boecio, pasamos ahora a presentar el concepto de persona que se utiliza en la cristología. Es ahí donde el cristianismo hizo un esfuerzo intelectual sin precedentes para dar cuenta del misterio de Cristo.

En la antigüedad, hubo dos conceptos de persona, el propio de la escuela de Antioquía, que fracasó con Nestorio, y el de la escuela de Alejandría, que fue el que se impuso en Éfeso y en Calcedonia.

a) *Las escuelas y concilios cristológicos*

La escuela de Alejandría, caracterizada por una cristología del *Lógos-sárخ*, no hizo esfuerzo filosófico alguno

¹⁹ *De persona...*, 7.

²⁰ A. Milano es consciente de que la noción boeciana de persona difícilmente se puede aplicar a la Cristología y falla por completo cuando se usa para la Trinidad (O. c., 375). Descubre también que Boecio abandona en la Trinidad el concepto que había elaborado (O. c., 378) y observa que tampoco lo usa en Cristología (O. c., 381). Boecio, en el fondo, no podría responder a la pregunta ¿por qué la naturaleza humana de Cristo, siendo sustancia racional y completa, no es también persona?

para determinar el concepto de persona aplicado a la cristología por la sencilla razón de que, para tal escuela, es el Logos el que funciona en Cristo como único sujeto de la comunicación de idiomas; comunicación que esta escuela supo explicar mucho mejor que la contraria. Este concepto de persona es, más bien, un concepto teológico, es el Verbo simplemente, como sujeto único, el Verbo que personaliza como sujeto la naturaleza humana. Este es el concepto que opera en san Atanasio y en Cirilo de Alejandría; es un concepto que permite salvar bien la unidad en Cristo.

Queda por decir que, en esta escuela de Alejandría, no se da todo el relieve debido a la naturaleza humana de Cristo como ocurre con el apolinarismo y el monofisismo. Con todo, el concepto de persona que se usa será el adecuado, y no es otro que el de sujeto único (el Verbo) que gestiona ambas naturalezas permitiendo el perfecto juego de la comunicación de idiomas.

La escuela de Antioquía, por el contrario, entiende el misterio de Cristo con un sistema de *Lógos-anthropos* (el Logos que asume un hombre). Defiende perfectamente tanto la autonomía de lo divino como de lo humano. A Cristo se le confiesa plenamente Dios y plenamente hombre, incluso con alma humana, pero no sabe después cómo unir. Falta en ella la concepción de persona como sujeto del Verbo. La persona se va a buscar en una perspectiva filosófica: es la naturaleza en cuanto determinada por las propiedades concretas. En Antioquía se parte de dos naturalezas completas y falta en ella el gestor unificador de las mismas. Podríamos decir, en línea de síntesis, que Alejandría consigue la unidad en Cristo en un único sujeto que las gestiona. Antioquía, por el contrario, salva perfectamente la integridad de ambas naturalezas, pero no sabe unirlas, ya que le falta el concepto adecuado de persona.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pero Cirilo, hijo de la escuela de Alejandría, en los anatematismos que dirige a Nestorio habla de una *unión de naturaleza*, de cierto sabor monofisista. Nestorio no cedió y pidió el auxilio del Papa Celestino. Sin embargo, el papa lo condenó en un concilio de Roma, y Teodoro II, el emperador, convocó el Concilio de Éfeso.

Cirilo de Alejandría abrió el concilio en el año 431 sin esperar la llegada del grupo de Antioquía. En este concilio no se definió la doctrina de los anatematismos de Cirilo, pero sí el contenido de la segunda carta de Cirilo a Nestorio que es el siguiente: «El Hijo eterno del Padre es aquel que, según la generación carnal, nació de la Virgen María; por ello, María es llamada legítimamente *Theotókos*, madre de Dios» (D 250).

El contenido doctrinal de la declaración de Éfeso consiste en poner en claro la unidad en Cristo, para lo cual era necesario que el Hijo de Dios hubiese sido engendrado por la Virgen María según la carne, de lo contrario, el Verbo no se hubiera hecho hombre, sino que solamente habría venido sobre un hombre utilizado por él. Cristo sería un compuesto de dos sujetos y no se podría decir, conforme a la fe proclamada por Nicea, que Jesucristo es Hijo de Dios e hijo de María, de modo que María sea verdaderamente madre de Dios. El que nace de María es el único sujeto (única persona), si bien es engendrado por ella en cuanto a la naturaleza humana.

Símbolo de unión

Los orientales, presididos por Juan de Antioquía, condenaron los anatematismos de Cirilo a pesar de que rechazaban también la postura de Nestorio. Por ello, Juan de Antioquía propuso un símbolo de fe redactado por Teodoreto de Ciro. El año 433 fue aceptado, con algunos retoques, por Cirilo y así se llamó «símbolo de unión». A

este símbolo se le podría llamar Credo de Éfeso. Evita las expresiones ambiguas de Cirilo (unión de naturalezas) y habla de «dos naturalezas en unión». Así se implica una unidad en la persona. Asimismo se consagra el término de *Theotókos*. Dice así:

«Confesamos, por consiguiente, a nuestro Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, perfecto Dios y perfecto hombre, con alma racional y cuerpo, nacido del Padre según la divinidad antes de todos los siglos, y de María Virgen, según la humanidad, por nosotros y nuestra salvación; consustancial al Padre en razón de la divinidad y consustancial a nosotros en razón de la humanidad. Porque se hizo la unión de dos naturalezas. Por eso confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Por esta noción de la unión sin confusión, confesamos a la Santa Virgen por Madre de Dios, porque Dios Verbo se encarnó y se hizo hombre y unió a sí mismo desde el instante de su concepción el templo que había tomado de ella» (D 272).

Un solo sujeto que es consustancial al Padre y a nosotros, un único sujeto nacido del Padre y nacido de María.

Concilio de Calcedonia²³

Un monje de esta escuela de Alejandría, Eutiques, llevará las cosas a tal extremo, que su postura sería provi-

²³ J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1984; B. SESBOUÉ, *Jésuschrist dans la tradition de l'Église*, Paris 1982; A. MICHEL, *Hypostase*: DTC 7, 369-437; R. CANTALAMESSA, *La cristología di Tertulliano*, Friburgo 1962; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973; ID., *Ermeneutica moderna e cristología antica*, Brescia 1973; AA. VV., *Dans Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I-II-III, Würzburg 1951-1954; W. KASPER, *Il dogma cristologico di Calcedonia*: Aspr. 31 (1984) 117-130; B. M. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo incarnato*, Madrid 1957; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I (*Die Zeit der alten Kirche*), Gütersloh 1965; J. LIEBAERT, *L'incarnation. I. Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris 1966; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1952; P. SMULDERS, *El desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio*: Myst. Sal. III/1, Madrid

dencial para que Calcedonia llegase a la fórmula perfecta que mantendría la unidad de sujeto en la distinción de las dos naturalezas íntegras, que se unen en él. Fue Eutiques el que defendió el monofisismo (una sola naturaleza, la divina, en Cristo).

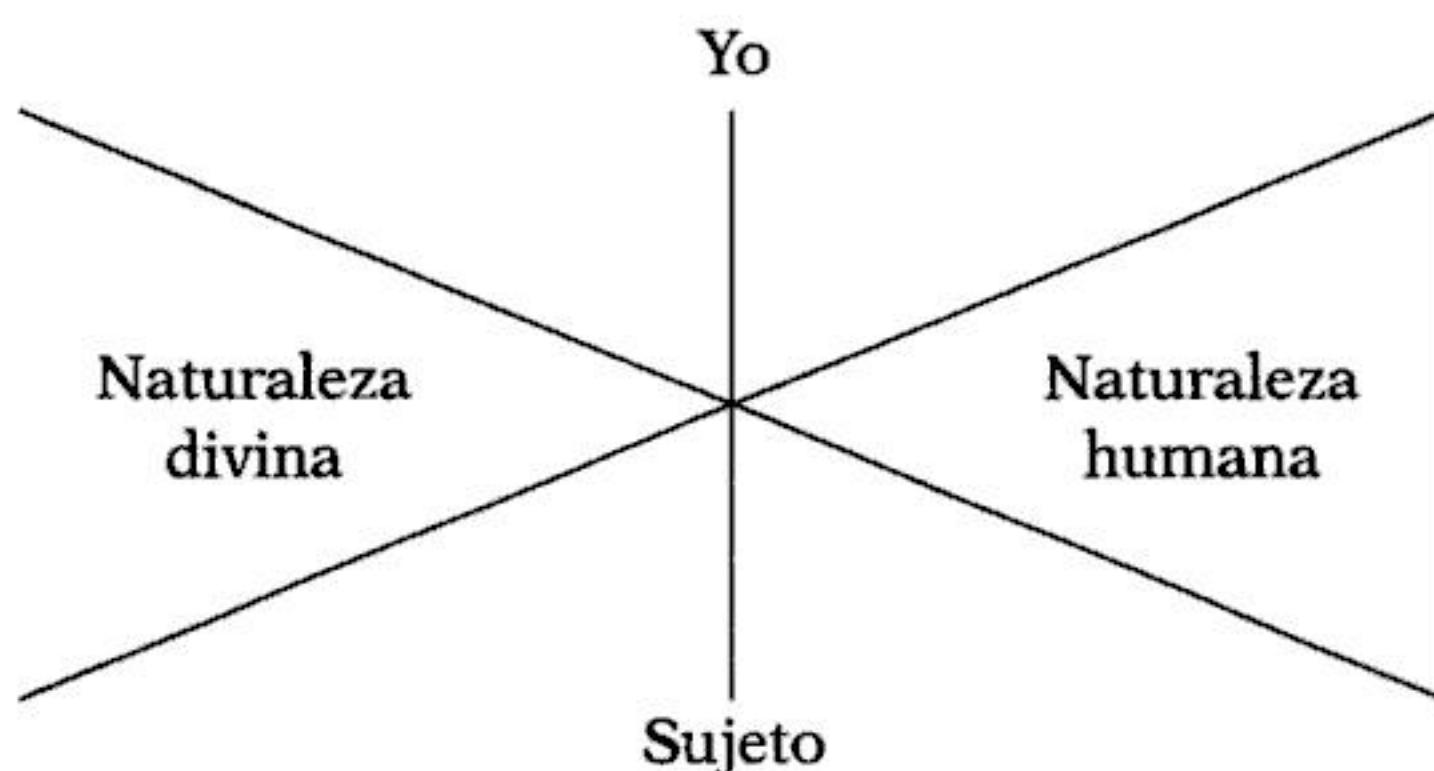
He aquí la doctrina de Calcedonia:

«Ha de confesarse a un solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo, consustancial al Padre en cuanto a la divinidad, y él mismo consustancial a nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado: engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y él mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y el mismo Cristo, Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurrendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino en un solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo» (D 301-302).

Con Calcedonia llegamos a la clarificación de la unión

1971, 417-503; B. STUDER-B. DALEY, *Soteriologie. In der Schrift und in der Patristik*, Freiburg in B. 1978; A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1984; M. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*: Mel. Scien. Rel. 2 (1045) 5-32; 243-270; R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del N. T. al Cristo della Chiesa. Tentativo d'interpretazione della cristologia patristica*, en: *Histoire des conciles oecuméniques* 2, Paris 1962; J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, Pamplona 1995; C. I. GONZÁLEZ, *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*, Santafé 1991; Id., *Él es nuestra salvación. Cristología soteriológica*, Bogotá 2 1987; G. O'COLLINS, *Gesù oggi. Linee fondamentali di Cristología*, Torino 1993.

y de la distinción en Cristo. La distinción está de parte de las naturalezas que conservan totalmente sus propiedades, mientras que la unión radica exclusivamente en el campo de la persona, identificando plenamente *prósopon* con la *hypóstasis* y estableciendo así en Cristo una unión ontológica y no solo moral. Con ello se ha mantenido la parte de verdad que tenía la escuela de Antioquía tan ávida de salvar la integridad de las dos naturalezas y se ha asumido el concepto de *hypóstasis* como sujeto de atribución, que representaba la auténtica intuición de la escuela de Alejandría. Se impone el concepto de persona como sujeto gestor de las dos naturalezas. Hagamos un dibujo:



Parecido a una mariposa estilizada, en el que un solo sujeto mueve dos alas como instrumentos. Dejamos abierta el ala divina, a fin de que se pueda percibir su infinitud. Las dos alas concurren en un único sujeto sin mezcla ni división. Un único sujeto que une y gestiona las dos naturalezas.

Calcedonia utiliza el concepto de *hypóstasis* como sinónimo de persona, pero no lo define técnicamente. Lo único que pretende decir es que lo divino y lo humano se predicen de un único sujeto²⁴. Calcedonia no proporciona

²⁴ A. GRILLMEIER, o. c., 555.

definiciones metafísicas. Sus conceptos permanecen en el nivel vulgar y precientífico²⁵. Sin embargo, ha marcado una pauta decisiva: cuando se pregunte qué es Cristo, habrá que decir que es hombre y que es Dios, y que tiene una doble naturaleza, la divina y la humana. Cuando se pregunte si son uno o varios sujetos que actúan, habrá que decir que Cristo es una persona única, un único sujeto al que se atribuyen lo divino y lo humano. Asimismo, cuando preguntemos quién obra, habrá que decir que es la persona; cuando preguntemos cómo y con qué, habrá que decir que con la naturaleza divina y la humana. Calcedonia afirma esto: un solo sujeto (repite constantemente «uno y el mismo») tiene una doble condición: humana y divina, de modo que lo humano y lo divino se predicen de este único sujeto.

b) *Persona: sujeto de naturaleza racional*

Recordemos que Tertuliano entendía la persona como sujeto²⁶. Ricardo de san Víctor tiende también, aunque confusamente, al concepto de sujeto que entrega su naturaleza y amor.

Pues bien, podemos dejar claro que ese sujeto no lo podemos identificar con la sustancia. Ya vimos el fracaso que tuvo por ello Boecio.

Un dato de la fe del que necesariamente hay que partir es que las dos naturalezas de Cristo son concretas y existentes según la mente del Concilio de Calcedonia. Este concilio no habla de abstracciones y, siempre que se refiere a las naturalezas, lo hace como a algo concreto y existente: naturalezas concretas y existentes en Cristo, originada una desde la generación eterna del Padre, y la otra, desde la

²⁵ Ibíd., 561

²⁶ J. A. SAYÉS, *La Trinidad. Misterio de Salvación*, Palabra, Madrid 2000, 140 ss.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ma que tenga en cuenta tanto los datos de la fe cuanto la necesidad de buscar una concepción del hombre que ayude más a comprender las exigencias de un sano y equilibrado personalismo. Nos inspiramos, por tanto, en el concepto cristológico de persona.

Antes que nada, es preciso recordar que, cuando la Iglesia mantiene la dualidad del cuerpo y del alma, no pretende caer en una concepción dualista del hombre. Dualidad no es lo mismo que dualismo (desprecio del cuerpo como irrelevante para la salvación). Y la dualidad se impone si no queremos atribuir a un mismo principio propiedades materiales y espirituales, lo que será fuente de continuas contradicciones.

El problema radica en integrar la necesaria dualidad del cuerpo y del alma en una unidad personal del hombre. En este sentido, no podemos olvidar un dato de suma importancia y que se refiere a la deficiencia misma que tiene el hilemorfismo: el hilemorfismo es una concepción de la naturaleza del hombre (cuerpo y alma), pero carece del necesario concepto de persona que le permita explicar adecuadamente la unidad personal del hombre. Hablar de cuerpo y de alma es todavía hablar de naturaleza, no de persona. La persona humana no es la suma de cuerpo y alma, eso es naturaleza. Precisamente, en Cristo, el alma es naturaleza, instrumento del Yo del Verbo.

Hay también otro inconveniente en el hilemorfismo y que ha sido señalado por Ratzinger y es que el cadáver, una vez que no está informado por el alma, no es ya humano. Sin embargo, según el cristianismo, el cadáver que queda en el sepulcro es el que ha de ser asumido en la resurrección. Por ello postula Ratzinger una nueva síntesis²⁸.

Pues bien, la persona humana, a la luz del misterio de Cristo, la podríamos entender no como la suma de cuerpo y alma, que eso es naturaleza, sino como el yo que, radican-

²⁸ J. RATZINGER, *Eschatología*, Barcelona 1984, 169.

do ontológicamente en el cuerpo y en el alma (en los que tiene su propia esencia y subsistencia), los gestiona como instrumentos de sus operaciones. Ni el alma es el cuerpo ni el cuerpo el alma, sino que ambos están unidos en un único yo, en un único sujeto que los gestiona. De ese yo tenemos experiencia directa (cuando decimos: «yo») y su esencia es la naturaleza (cuerpo y alma) en las que radica y a las que gestiona como instrumentos de sus operaciones.

Cuando hablamos de nuestro yo, estamos hablando de algo conocido, pues todos lo experimentamos cuando simplemente decimos: «yo». La persona posee un conocimiento directo de sí misma que se expresa en la palabra «yo». Es una experiencia interna y directa. Es una expresión inefable, pues, al tiempo que tenemos conciencia de que ese yo actúa a través de nuestra naturaleza, todo adjetivo que queramos atribuir a ese yo es un adjetivo que propiamente compete a su naturaleza. Yo soy humano porque tengo una naturaleza humana; mi yo es creado porque tiene un ser o una naturaleza creada. Una cosa es la experiencia inmediata e interna de nuestro yo, y otra la delimitación o definición reflexiva del mismo, porque en ese caso acudimos ya a adjetivos que son propios de la naturaleza humana en la que radica. La persona (de la que tenemos una experiencia interna e inefable) se define siempre por los adjetivos que competen a su naturaleza (yo creado, yo humano).

La persona es de suyo inefable y neutra ontológicamente (solo tenemos una experiencia interna de ella), en el sentido de que toda determinación ontológica de la misma es propia de su naturaleza. Por algo, el concepto de persona ha sido casi siempre una definición de su naturaleza, y, como aproximación directa, solo tenemos la experiencia interna cuando decimos: «yo».

No se puede pensar nunca en una persona desnaturalizada. Una persona sin naturaleza, sencillamente, es una persona que no existe.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



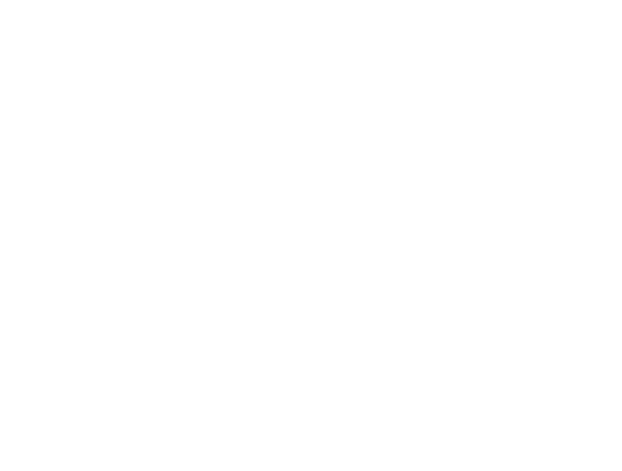
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



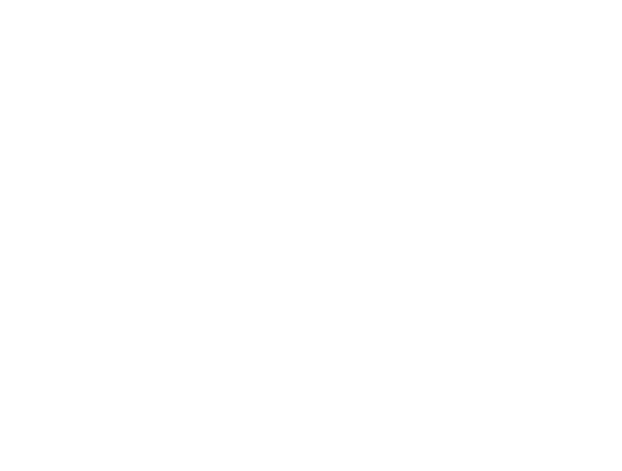
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



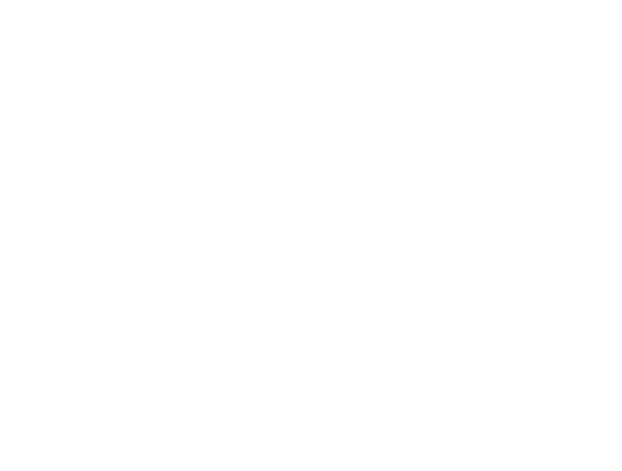
You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

El origen del mundo y del hombre ha sido un tema que ha fascinado desde siempre a la humanidad pero sólo la tradición judeo-cristiana ha explicado este misterio mediante la original idea de la creación. A medida que fueron avanzando las ciencias históricas y paleontológicas se pudo pensar que los relatos bíblicos perdían validez pero, en realidad, todo ello ha contribuido a una mejor comprensión de la Biblia, que, bajo un ropaje literario concreto, nos habla de una idea a la que no llegó la filosofía griega y que, aunque no puede ser demostrada ni desmentida por la ciencia, los últimos descubrimientos astrofísicos parecen confirmarla poderosamente. Sabemos, pues, que venimos de Dios y a él volvemos.

En este libro, el conocido teólogo José Antonio Sayés estudia a fondo los relatos del Génesis y trata específicamente la compleja y apasionante relación entre ciencia y creación. Aborda también el estudio de la antropología en la Biblia y la Tradición, manteniendo en el hombre la unidad de cuerpo y alma, usando para ello el concepto de "persona" de la cristología. No podía faltar tampoco una exposición, adecuada del problema del sobrenatural, clave de toda la teología, y un análisis de la cuestión de los ángeles y los demonios. La obra se concluye con una exposición profunda y documentada, sobre el pecado original.

Se trata de un texto completo y claro que interesará a todos aquellos que deseen ahondar en uno de los misterios que más interesan al hombre de todos los tiempos y particularmente a los estudiantes de teología.

ISBN 84-8239-643-9



9 788482 396439