

Ley natural e imagen de Dios

ANTONIO ARANDA
Universidad de Navarra (España)
aranda@unav.es

Resumen

A la luz del reciente documento de la Comisión Teológica Internacional, el autor desarrolla en este artículo algunas breves observaciones sobre la teología de la imagen de Dios (*imago Dei*) y su íntima relación con la ley natural. En este sentido, expone el itinerario de dicha relación indicando algunos aspectos históricos más significativos: desde el pensamiento patristico, pasando por la gran escolástica medieval, hasta alcanzar la teología y el magisterio contemporáneos, en los que esa doctrina fundamental está pasando a ocupar de nuevo el lugar relevante que le corresponde.

Palabras claves: *imago Dei*, ley natural, comunión, donación.

Natural law and image of God

Abstract

In light of the recent document of the International Theological Commission, the author develops in this article some brief comments on the theology of God's image (imago Dei) and its intimate relationship with the natural law. In this sense, describes the itinerary of the relationship between imago Dei and natural law indicating the most significant historical aspects, from the patristic thought, to the great medieval scholastic, reaching the contemporary theology and teaching, in which this fundamental doctrine is going to take back the rightful prominent place.

Key words: *imago Dei, natural law, communion, donation.*

Sacerdote de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei. Doctor en Teología. Profesor Ordinario de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Ha sido Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Università della Santa Croce, así como Director de las revistas *Scripta Theologica* y *Annales Theologici*. Entre sus publicaciones recientes cabe mencionar *Identità cristiana: il fondamenti* (2006), "Imagen de Dios en Cristo – Hijos de Dios en Cristo. Una relectura de la doctrina antropológica paulina" (2006), "Theologische Dimensionen der christlichen Berufung" (2006).

Introducción

En el reciente documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la ley natural¹ —al que se presta particular atención en este número de la revista—, se hacen diversas referencias a la doctrina de la persona humana, varón y mujer, como imagen de Dios, central en el campo de la antropología cristiana. Esas referencias, siendo breves, compendian lo esencial de la doctrina de fe y ofrecen pistas acerca de las posiciones teológicas tradicionales y modernas sobre la *imago Dei*:

a) En el capítulo III («Los fundamentos de la ley natural»), y dentro de la reflexión sobre las nociones de naturaleza, persona y libertad (nn. 64-68), se halla la primera mención: «El misterio trascendente de Dios se refleja en el misterio de la persona humana como imagen de Dios» (n. 66). La idea es ilustrada aludiendo a la capacidad de conocer y amar, al don de la libertad, a la aptitud de entrar en comunión con otros y a la vocación que la criatura humana ha recibido de Dios a un destino trascendente. En último extremo, el misterio de la imagen divina que Dios ha inscrito en el ser relacional del hombre le llama a «una libre y gratuita relación de amor con Dios, que se realiza en una historia» (ibíd.).

b) Más adelante, en el capítulo V («Jesucristo, perfección de la ley natural»), y dentro del apartado «El *Logos* encarnado, Ley viviente» (nn. 103-109), tras hacer referencia, siguiendo la enseñanza paulina y joánica, a la doctrina de que este mundo ha sido creado —y tiene en Él vida y subsistencia— en el Logos, Verbo de Dios, Hijo amado del Padre, Sabiduría increada, se lee: «El *Logos* es, pues, la clave de la creación. El hombre, creado a imagen de Dios, lleva en sí la impronta especial de este *Logos* personal. Por eso está llamado a ser conforme y asimilado al Hijo, ‘primogénito entre muchos hermanos’ (Rom 8, 29)» (n. 103). Pero el hombre ha pecado, «y la imagen de Dios en él ha quedado gravemente oscurecida» (n. 104). Ha quedado con ello falseado el conocimiento que, también en el plano natural, podía alcanzar del orden objetivo de las cosas; la grave herida del pecado impide reconocer el sentido profundo del mundo, que acaba siendo interpretado por el hombre en términos de placer, dinero o poder (ibíd.).

c) Finalmente, siempre en el capítulo V y como continuación de la doctrina recién recordada, encontramos la tercera mención: «Con su

¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009.

encarnación salvífica, el *Logos*, asumiendo una naturaleza humana, ha restaurado la imagen de Dios y ha restituido el hombre a sí mismo. Así, Jesucristo, nuevo Adán, conduce a la perfección el designio originario del Padre sobre el hombre y revela el hombre al hombre mismo» (n. 105). Como es lógico, en esa referencia a la encarnación salvífica se contempla el entero misterio de la salvación, es decir, la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, por nosotros los hombres y por nuestros pecados.

En un reciente trabajo sobre este documento de la Comisión Teológica Internacional ya hemos hecho alusión a la importancia de repensar en profundidad la noción de *imagen de Dios*, no sólo para revitalizar el pensamiento antropológico cristiano, sino también para orientar adecuadamente cuestiones debatidas en el contexto cultural y social contemporáneo, como, en concreto, la que hace referencia a la universalidad de la ley moral natural².

Aunque en las páginas que siguen no vamos a desarrollar una reflexión en esa misma dirección, nos ha parecido oportuno poner por escrito algunas sintéticas observaciones sobre la teología de la *imago Dei*, previas en todo caso a una toma en consideración de su íntima relación con la ley natural. Nos limitaremos a señalar algunos aspectos históricos de su itinerario, a nuestro entender los más significativos, que, desde el pensamiento patrístico, pasando por la gran escolástica medieval, nos conducirán hasta la teología y el magisterio contemporáneos, en los que esa doctrina fundamental está pasando a ocupar de nuevo el lugar relevante que le corresponde.

En efecto, el redescubrimiento por parte de la teología y el magisterio contemporáneos de la doctrina de la *imago Dei* como clave de la antropología cristiana se sitúa históricamente en el entorno del Concilio Vaticano II, y más en concreto en los desarrollos doctrinales de *Gaudium et spes*, cuya visión del hombre está enteramente referida a Jesucristo³. La esencia cristológica, y por eso mismo trinitaria, de la antropología de *Gaudium et spes*, ha sido muy estudiada en las últimas décadas, considerándola no sólo desde la perspectiva de la Encarnación sin más (es decir, el hecho de que Dios se ha hecho hombre) sino desde la plenitud del misterio pascual de Jesucristo (esto es, desde la

² Cfr. A. ARANDA: “Una ‘nueva mirada’ teológica sobre la ley natural. Reflexiones en torno a un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional”, *Scripta Theologica* 42/2 (2010), 409-424.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II: Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, nn. 10, 22, 24, 32, 38-39, 40-41 y 45.

perspectiva de su encarnación, muerte y resurrección). Esa perspectiva cristocéntrica ofrece el fundamento teológico adecuado para una consideración de la dignidad de la persona humana, como base desde la que afrontar los concretos problemas del hombre contemporáneo⁴.

1. El pensamiento patristico

Partiendo de la enseñanza antropológica paulina, y de su lectura cristocéntrica de la revelación veterotestamentaria⁵, la reflexión patristica sobre la *imago Dei* adquirió su primer desarrollo en el marco de la economía salvífica, abierta y siempre iluminada por la Encarnación del Verbo. La antropología cristiana, a partir de los Padres, es esencialmente, una teología del hombre como imagen de Dios en Cristo. Hemos sido creados en el Verbo —a imagen de la Imagen— y recreados también espiritualmente en Él después del pecado. El Verbo encarnado, nuevo Adán, es visto como Modelo en la creación del primero. La contemplación del misterio de Cristo es fuente inagotable para entender el significado de la imagen divina que el hombre lleva en sí, o diciéndole con más exactitud, que el hombre es. A partir de ese fundamento cristocéntrico, que es también fuente inagotable de inspiración, el tema de la imagen constituye en las reflexiones patristicas un constante punto de referencia y una importante vía de desarrollo de la teología y la espiritualidad.

La otra gran fuente de luz para meditar teológicamente sobre la naturaleza de la imagen divina viene establecida por la revelación del pecado del hombre y de la redención obrada por el Verbo encarnado. No sólo hemos sido creados a imagen del Verbo, repetirá la enseñanza patristica, sino también recreados por medio de Él: a su imagen. La reflexión sobre el misterio de la redención y sobre la santificación o divinización del hombre, será planteada en los escritos patristicos como obra del Verbo encarnado que, gracias a su victoria sobre el pecado, restaura la imagen oscurecida. La salvación es también considerada obra del Espíritu Santo, que guía al hombre redimido hacia un crecimiento del

⁴ Cfr. JUAN PABLO II: *Memoria e identidad*. La Esfera de los Libros, Madrid 2005, 138-143 y 186.

⁵ Pueden verse al respecto, por ejemplo, C. SPICQ: “L’homme image de Dieu”, en *Dieu et l’homme selon le Nouveau Testament*. Cerf, Paris 1961; D. BARTHÉLEMY: *Dio e la sua immagine*. Jaca Book, Milano 1980; J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Sal Terrae, Santander 1988; A. ARANDA: “Imagen de Dios en Cristo - Hijos de Dios en Cristo. Una relectura de la doctrina antropológica paulina”, *Scripta Theologica* 38/2 (2006) 599-615.

conocimiento de sí mismo en Cristo, y a un progresivo conocimiento de Dios. En este conocimiento, llevado a su perfección, se realiza la condición de imagen semejante en la que hemos sido creados⁶.

Ya Ireneo de Lyon —que siendo el primero en ofrecer una reflexión teológica sobre la imagen y semejanza (principalmente en el *Adversus haereses*, IV-V) deja abierto el camino a todos los Padres griegos y latinos— encuadra su doctrina en el marco de la *dispositio* divina, es decir la realización del designio de Dios en Cristo (la economía salvífica, contemplada desde la creación hasta el final de los tiempos)⁷. Cristo es la perfección del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. La imagen encierra en sí el don de la racionalidad, de la libertad y la llamada a la comunión. El hombre, libre y responsable, y también pecador, no puede perder nunca la imagen divina, ni siquiera por el pecado. La semejanza, en cambio, es una cualidad que puede perderse, y que, tras el pecado y la salvación obrada por Cristo, debe ser desarrollada a partir de la imagen y como perfeccionamiento de ella, creciendo en la cualidad inicial conforme al modelo del Verbo encarnado. El camino que va de la imagen a la semejanza en la vida espiritual del cristiano, consiste también para Orígenes, en la imitación de la humanidad del Verbo encarnado (del alma de Cristo, donde la imagen divina se halla realizada de modo pleno y perfecto), que nos permite llegar al misterio de su divinidad⁸. El Verbo se ha encarnado para restaurar la imagen. Esta postura origeniana, no obstante las dificultades que presenta —ligadas principalmente a las concepciones cristológicas substantes— tiene gran interés teológico. No significa simplemente que Orígenes contemple la Encarnación en función de la caída del hombre, sino más profundamente que la salvación traída por el Verbo encarnado es vista también como restauración de la imagen divina en el hombre, lo que significa también un modo diverso de mirar el pecado y la culpa.

⁶ Cfr., entre otros, L. F. LADARIA: “El hombre creado a imagen y semejanza de Dios”, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas, II: El hombre y su salvación*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 75ss.; I. BIFFI: *Il mistero dell'esistenza cristiana: conformi all'immagine del Figlio*. Jaca Book, Milano 2002; I. SANNA: *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*. Queriniana, Brescia 2006; J. L. LORDA: *Antropología teológica*. Eunsa, Pamplona 2009. Hemos tratado más ampliamente este punto en A. ARANDA: *Identità cristiana: i fondamenti* (I: Teologia dell'immagine Dei). EDUSC, Roma 2007.

⁷ Cfr., por ejemplo, A. G. HAMMAN: *L'homme image de Dieu: essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*. Desclée de Brouwer, Paris 1987.

⁸ Cfr., por ejemplo, H. CROUZEL: *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Aubier-Montaigne, Paris 1956.

2. La reflexión agustiniana y tomista

Sobre esos y otros fundamentos patristicos sintetizados más arriba se ha desarrollado —nos referimos ahora a la teología occidental— la reflexión agustiniano-tomista acerca de la *imago Dei*, en la que, al ser contemplado el Ser personal divino como conocimiento y amor subsistentes, su imagen en el hombre es puesta principalmente en relación con el espíritu humano (y más concretamente con su parte más elevada, la *mens*, y sus actos de conocimiento y amor, natural y sobrenatural). Recordemos los trazos fundamentales de dicha concepción fijándonos en las líneas de fondo del pensamiento de Agustín y de Tomás sobre ese tema.

Como es sabido, la doctrina sobre la imagen es en San Agustín la verdadera clave de fondo de su concepción antropológica, en el sentido de que en ella —que atraviesa por todos los variados momentos de su especulación hasta llegar a la plenitud del *De Trinitate*—, se dan cita todos los elementos básicos de su pensamiento filosófico y teológico⁹. De hecho, entre los motivos para redactar el *De Trinitate* se encuentra el deseo de entender mejor la creación del hombre a imagen de Dios, y guiar al lector hacia la comprensión de ese gran don. El contenido de los libros IX-XIV consiste en buscar la imagen trinitaria en el hombre para poder expresar la íntima conexión entre el misterio del Dios Trinidad y la vida sobrenatural. Ser imagen de Dios constituye, pues, un honor y una dignidad esenciales del hombre, que marcan toda su existencia. Comporta también el deber de hacer que se desarrolle: que pase de simple capacidad de Dios a posesión de Dios. La imagen del origen incluye ya la tendencia a la imagen de la plenitud, que será también comunión de vida. Si la primera pertenece sólo al alma, la segunda pertenecerá también al cuerpo, que llegará a ser, como enseña San Pablo, «espiritual e inmortal» (Rom 8, 29).

Incluso oscurecida por el pecado, enseñará Agustín, la imagen es siempre en el hombre una capacidad de participar en la divinidad, un ser *capax Dei*. El Verbo se ha encarnado, se ha hecho semejante al hombre para restaurar en él la imagen herida, para hacerle volver a la verdad, requisito de la vida eterna. El Verbo, coeterno con el Padre, ha tomado nuestra condición mortal para atraernos a su condición eterna. El Espíritu Santo nos ha sido dado para reformar nuestro espíritu, para

⁹ Cfr., por ejemplo, A. TURRADO: “Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en San Agustín”, *La Ciudad de Dios* 181 (1968), 776-801; M. C. DOLBY MÚGICA: *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*. Eunsa, Pamplona 1993.

renovar la imagen, inamisible pero debilitada, oscurecida, deformada por el pecado. La renovación tiene lugar gracias al reconocimiento de Dios, al reencuentro con la *memoria Dei*, que es el camino para hallar la sabiduría que nos reorienta hacia Dios, hacia nuestro destino de semejanza con Él. Don divino es la imagen de la creación, don divino es la restauración de la imagen, que conduce a la sabiduría, y gracias a ella, progresivamente, a la gloria del conocimiento y de la visión de Dios. La imagen alcanzará su semejanza perfecta cuando la visión sea perfecta.

Por lo que se refiere al pensamiento de Santo Tomás de Aquino acerca del tema de la imagen, es preciso señalar de entrada la existencia de opiniones muy variadas. Para algunos¹⁰, la noción de imagen sería la más adecuada para representar la antropología tomasiana; en cambio, para otros¹¹, se trataría de una doctrina muy discretamente presente en sus obras, a gran distancia de su amplitud en los desarrollos anteriores. Ambas posiciones son, posiblemente, compatibles: la concepción tomasiana del hombre está radicada, ciertamente, en la revelación del Génesis, pero su desarrollo teológico (su antropología) recorre sistemáticamente los caminos establecidos por opciones intelectuales y metodológicas en las que, en la estela de la tradición agustiniana pero también del pensamiento aristotélico, hay elementos que ocultan una referencia más explícita al tema bíblico¹².

No falta además en sus escritos sobre el tema una cierta evolución de pensamiento. En efecto, Tomás pasó de una posición más acorde con la tradición agustiniana (la imagen en el plano de las tres facultades) a una

¹⁰ Cfr., por ejemplo, G. LAFONT: “Le sens du thème de l’image de Dieu dans l’anthropologie de saint Thomas d’Aquin”, *Recherches de Sciences Religieuses* 47 (1959), 560-569; *ibíd.*, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d’Aquin*. Desclée de Brouwer, Bruges 1961, cap. IV.

¹¹ Cfr., por ejemplo, H.-D. GARDEIL: “L’image de Dieu”, en *Somme Théologique. Les origines de l’homme* (I, qq. 90-102). Paris-Tournai 1963, 380-421.

¹² Uno de tales elementos podría ser (según A. SOLIGNAC: “Image et ressemblance”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VII. Beauchesne, Paris 1932-1995, 1435-1446) el modo de unión entre Trinidad y creación en la doctrina tomasiana, en la que falta tal vez una dimensión más económico-salvífica y se destaca la dimensión trinitaria de lo creado en base a la analogía metafísica. Si fuese así, la noción de imagen no serviría para definir inmediatamente la esencia del alma, y perdería su importancia como noción constitutiva del hombre en el *ordo originis*, aunque la mantuviese en el orden de la finalidad, del retorno a Dios, en el cual Tomás seguiría el dinamismo tradicional de la imagen. Me parece, sin embargo, que esta opinión debería ser matizada a partir de la comparación entre la exposición de la *Summa Theologiae* y la de obras anteriores del Aquinate, en particular del *Comentario al Libro de las Sentencias*, donde el planteamiento teológico general es muy diferente. Sobre el nexo profundo entre Trinidad y Creación en la teología de Santo Tomás se puede cfr. G. MARENCO: *Trinità e creazione*. Città Nuova, Roma 1990; G. EMERY: *La Trinité Créatrice*. Vrin, Paris 1995.

interpretación centrada en la naturaleza intelectual del hombre¹³. Todos los grandes autores medievales hasta Buenaventura siguen en esta materia principalmente el pensamiento de Agustín, y fundan, como él, su interpretación de la doctrina de la imagen en las facultades ternarias del alma¹⁴. Santo Tomás de Aquino, en cambio, se aparta de este esquema a causa, esencialmente, del planteamiento aristotélico de su pensamiento. Este cambio de la base especulativa significará una inflexión en la interpretación de la doctrina bíblica de la imagen, ya que, al ser necesario distinguir —según la psicología aristotélica— entre la esencia del alma y sus facultades, así también se debe poner el primer fundamento de la imagen en la naturaleza intelectual del alma y no en la estructura ternaria de sus facultades. Esta será la posición característica de Tomás, como se ve, por ejemplo, en el importante texto de la *S.Th.*, I, q.93. Allí, como en *De Veritate*, Tomás parece haber abandonado la sistematización de la doctrina de la imagen según el esquema de unidad de la esencia y trinidad de las facultades en el alma, para limitarse a una verdadera analogía en el plano de la actividad de la *mens*.

Para el Aquinate, la *ratio imaginis (quod est intellectualis natura)*¹⁵ exige, para que haya una imagen perfecta, una semejanza específica: una identidad de naturaleza; y, si no existe la identidad de naturaleza, exige por lo menos, para que haya una imagen imperfecta, una semejanza según un accidente propio y que esté ligada a la diferencia última. El hombre más que imagen de Dios es *ad imaginem Dei*, en el sentido que tiene sólo una semejanza imperfecta con Dios su Creador y Ejemplar, es decir, no una semejanza de igualdad: *propter similitudinem dicitur imago, et propter imperfectionem similitudinis dicitur ad imaginem*¹⁶. Solo las criaturas racionales pueden ser imagen de Dios, dado que lo imitan no sólo en el hecho de ser y en la vida, sino también en la intelección¹⁷. La tesis tomasiana fundamental es que esta imagen de Dios que es el hombre (imperfecta por naturaleza, tendente a la perfección a través de los dones

¹³ Para comprobar este desarrollo bastaría comparar los textos sobre la imagen de los dos primeros libros del *Comentario al Libro de las Sentencias* (cfr. *In I Sent.*, d.3; *In II Sent.*, d.16), que siguen la concepción triádica agustiniana (*mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas*), y el texto, por ejemplo, de *De Veritate*, q.10, a.1, donde acentúa la distinción entre la esencia y las facultades del alma.

¹⁴ Cfr. R. JAVELET: *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*. Letouzey et Ané, Strasbourg 1967; R. CESSARIO: *The godly image: Christ and salvation in Catholic thought from St. Anselm to Aquinas*. St. Bede's Publications, Petersham 1990.

¹⁵ *S.Th.*, I, q.93, a.3 resp.

¹⁶ *Ibid.*, a.1 resp. y ad 2.

¹⁷ *Ibid.*, a.2 resp.

de la gracia) se realiza en su naturaleza intelectual. Esta idea, repetida constantemente por Tomás, está en la base de toda su argumentación¹⁸.

A causa de la naturaleza intelectual, cada hombre es, en efecto, a imagen de la naturaleza divina, pero esto no excluye, es más, misteriosamente incluye, que haya en él una imagen de la Trinidad de Personas¹⁹. La naturaleza de esa imagen se debe buscar, pues, en la naturaleza intelectual del hombre, en la cual se pueden ver, análogamente a lo que conocemos de la naturaleza divina, la procesión de un verbo según la inteligencia y del amor según la voluntad²⁰. La imagen trinitaria se encuentra primariamente en los actos de conocer y amar²¹, y secundariamente en las potencias y en los hábitos correspondientes como principios de los actos, esto es en cuanto en ellos se encuentran virtualmente los actos²². Por tanto, diciéndolo sintéticamente: «*semper est in anima imago Trinitatis aliquo modo*»²³. Ahora bien: «*imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae: licet etiam quantum ad hoc, aliquo sit imago Trinitatis in anima*»²⁴. Con más propiedad aún, se debe decir que para Tomás, siguiendo las huellas de Agustín, la imagen divina «está en el hombre en relación al verbo mental, que nace de la noción de Dios, y en relación al amor que de ahí procede. Por eso la imagen de Dios está presente en el alma en cuanto ésta tiene a Dios por objeto, o bien tiene las disposiciones para tenerlo»²⁵. La verdadera imagen divina se realiza en aquellos actos de conocimiento y amor que, con la ayuda de los dones de

¹⁸ Además de las obras ya citadas, cfr. G. M. CARBONE: "L'Image trinitaire de Dieu dans l'homme à travers les œuvres de saint Thomas d'Aquin", *Nova et Vetera* 76 (2001), 13-21; E. REINHARDT: *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*. Eunsa, Pamplona 2005.

¹⁹ «*Esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo tribus Personis una existit natura*» (*S. Th.* I, q.93, a.5 resp.).

²⁰ «*Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque (...), in creatura rationali, in qua invenitur processio secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei*» (ibíd., a.6 resp.).

²¹ «*Prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus*» (ibíd., a.7 resp.).

²² «*Quia principium actuum sunt habitus et potentiae (...), secundario et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt*» (ibíd.).

²³ *De Veritate*, q.10, a.2, ad 2.

²⁴ *S. Th.*, I, q.93, a.7, ad 3.

²⁵ Ibíd., a. 8 resp.

la gracia, tienen por objeto no ya al hombre mismo (*memoria sui, intelligentia sui, amor sui*), sino al mismo Dios (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*).

3. Líneas teológicas contemporáneas: *imago Dei*, comunión y donación

Sin abandonar nunca la orientación de fondo agustiniano-tomista, el pensamiento católico ha seguido también más recientemente otra línea de reflexión que considera al hombre (y la imagen de Dios en él) desde la perspectiva de la comunión de personas en mutua donación. En ella se hace particular hincapié en que junto al espíritu y a sus operaciones, también el cuerpo humano y la correspondiente distinción de sexos pertenecen a la realización del misterio de la imagen de Dios por formar parte de la creación divina. En la difusión de este enfoque ha tenido gran influjo la doctrina de Juan Pablo II, inspirada en *Gaudium et spes*, nn. 22 y 24. Si el primero de esos pasajes²⁶ muestra a Cristo como Imagen perfecta en la que se revela el Padre y se ilumina la condición del hombre —varón y mujer— como criatura a imagen de Dios, el segundo²⁷, abre la teología de la imagen a una profunda comprensión en clave trinitaria, es decir, en clave de comunión de personas en la verdad y en el amor. Desplazar el acento hacia la misteriosa semejanza entre la unidad de las Personas divinas y la unidad de los hombres en la verdad y en la caridad, induce a plantear la búsqueda del significado de la imagen divina en el hombre contemplando el dinamismo interior de la vida trinitaria, es decir, en la unidad de su mutua, amorosa y plena donación. Con ello la antropología cristiana alcanza cotas de profundidad jamás alcanzadas.

Entre las diversas aportaciones de la teología contemporánea a una más honda intelección del misterio de la *imago Dei* merece ser destacada la realizada por Leo Scheffczyk, que ofrece una comprensión

²⁶ «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo Señor nuestro. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (*Gaudium et spes*, n. 22)

²⁷ «Cuando el Señor ruega al Padre que ‘todos sean uno, como nosotros también somos uno’ (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (*Gaudium et spes*, n. 24).

profundamente cristológica de la imagen divina en el hombre, en gran sintonía con la tradición doctrinal y con los planteamientos teológicos contemporáneos²⁸. Su reflexión parte de la comprensión de la imagen como capacidad de respuesta, de interlocución del hombre frente a la Palabra divina que lo ha creado. Tal respuesta sólo será plena y perfecta en el Hombre-Dios, Jesucristo, que es la Palabra esencial del Padre y, por tanto, única Imagen perfectamente adecuada de Dios. Esto significa que la imagen de Dios, tal como ha sido revelada en el Nuevo Testamento, debe ser entendida como tendencia y orientación del hombre hacia el Hombre-Dios y hacia la semejanza de la gracia. Desde este punto de mira, la relación entre imagen creada originariamente e imagen cristiforme alcanzada mediante la gracia, no debe ser considerada como la que puede darse entre dos elementos yuxtapuestos de manera artificial y posteriormente separados. Ha de ser considerada, por el contrario, como relación entre dos momentos internos de una misma historia de salvación guiada por Dios. Esto no significa que la imagen cristológica se encuentre ya formalmente presente en la imagen originaria, sino, más bien, en que ésta ha sido originariamente ordenada por Dios a la imagen de la gracia en Cristo, y encuentra en ella el camino de su realización histórica hasta llegar a su plenitud al final de los tiempos. Si la tensión hacia el cumplimiento pleno pertenece de modo propio a la imagen natural, se puede deducir también que la pérdida de la imagen cristológica por el pecado altera también la imagen natural y, aunque continúe en ella la referencia a Cristo, ha quedado como una estructura en cierto sentido vacía.

La imagen de la gracia —seguimos sintetizando el pensamiento del Cardenal Scheffczyk— implica una conformación, no estática sino dinámica, con Dios a imagen de Cristo, a través de la adhesión a su Palabra, a la inserción dinámica en su vida, a una intimidad progresivamente más profunda con Él. La revelación perfecta de la imagen de Dios en Cristo en la plenitud de su gloria se hará realidad solo al final de los tiempos, cuando todas las cosas le sean sujetas (1 Cor 15, 28), y lo mismo sucederá con la imagen de Cristo en los creyentes, que permanece mientras tanto como en tensión hasta la parusía (Fil 3, 21; 1 Cor 15, 49). El progresivo hacerse de la imagen cristológica en el hombre —la creciente conformación a Cristo en la historia— no puede ser considerado como puro desarrollo de una tendencia natural, construido por el hombre mismo, sino como paulatina transformación en virtud del

²⁸ Cfr. L. SCHEFFCZYK: “Stand und Aufgaben der imago-Dei-Theologie”, *Münchener theologische Zeitschrift* 20 (1969), 1-28; *ibid.*, “Image et ressemblance dans la théologie et la spiritualité d’aujourd’hui”, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, 1464-1472.

poder de Cristo con la cooperación del hombre, mediante la participación en los sufrimientos del Señor (Col 2, 24) y en sus sentimientos (Fil 2, 5), bajo la acción de la gracia. A través de Cristo, Imagen de Dios por esencia, el camino del hombre-imagen llega a su última determinación, trinitaria. El ser divino, Padre, Hijo, Espíritu Santo, se manifiesta en su intimidad como Ser en relación personal, como Ser dialogal. Y así el ser dialogal del hombre, que es imagen de Dios, debe ser comprendido como una consecuencia finita y temporal del intercambio trinitario. He aquí, pues, el significado último de la imagen divina en el hombre: la participación en la comunión íntima de Dios por imitación de la adhesión del Hijo al Padre en el Espíritu Santo. Por esta razón la imagen no puede llegar a ser efectiva sin la unión personal con el Hombre-Dios, Jesucristo, y la imitación de su existencia totalmente orientada hacia el Padre. Aparece aquí con particular fuerza el componente inseparablemente espiritual de la teología de la imagen.

En Cristo, imagen de Dios por esencia, la imagen divina en el hombre recibe su plena determinación, que la pone en referencia al misterio trinitario. La revelación de la Trinidad —como decíamos antes— manifiesta al Ser divino como Ser en relación personal, y por tanto como Ser dialogal. La profundización en esta verdad es el camino para hallar el sentido último de la imagen de Dios en el hombre, en cuanto participación en la comunión del Padre y el Hijo en su mutuo Amor, que es el Espíritu Santo. La imagen divina aparece, pues, como el *leitmotiv* de la vida espiritual cristiana en cuanto respuesta a la llamada de Dios a través del ejercicio de las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. La espiritualidad cristiana tiene un esencial carácter teocéntrico, y al mismo tiempo cristocéntrico, pues se realiza en la imitación de Cristo. Pero se debe advertir que la interpretación de la imagen en sentido dialogal, y referida exclusivamente al diálogo del hombre con Dios en Cristo, podría dar una idea equivocada de la espiritualidad cristiana como relación individualista con Dios, lo que es absolutamente contrario a su verdadera naturaleza. Así como en el hombre no se pueden separar su condición individual y su condición social, así tampoco puede faltar en la espiritualidad cristiana la consideración de la relación de cada uno con los otros y con el mundo.

Las relaciones interpersonales (comunión de los hombres entre sí) y las relaciones con las criaturas impersonales (servicio del hombre a la entera creación) constituyen elementos no secundarios de la relación de la persona con Dios, y son determinaciones teológicas presentes en su ser a imagen de Dios. Éste es el argumento de fondo desarrollado por la Comisión Teológica Internacional en un documento del año 2004

titulado: *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*²⁹, en el que ofrece una «meditación teológica» sobre la doctrina de la *imago Dei*, considerada —evidentemente a la luz del Vaticano II y del magisterio postconciliar— como un «tema doctrinal recientemente redescubierto»³⁰. Vale la pena transcribir dos breves párrafos de dicho documento, que compendian de algún modo su contenido:

a) «El Dios uno y trino ha revelado su proyecto de compartir la comunión de la vida trinitaria con personas creadas a su imagen. Más aún, para esta comunión han sido creadas a imagen de Dios las personas humanas. Y propiamente sobre esta semejanza radical al Dios uno y trino se funda la posibilidad de una comunión de los seres creados con las personas increadas de la Santísima Trinidad. Creados a imagen de Dios, los seres humanos son por naturaleza corpóreos y espirituales, hombres y mujeres hechos los unos para los otros, personas orientadas hacia la comunión con Dios y entre sí, heridos por el pecado y necesitados de salvación, destinados en fin a ser conformados con Cristo, imagen perfecta del Padre, en la potencia del Espíritu»³¹.

b) «Creados a imagen de Dios para participar en la comunión del amor trinitario, los seres humanos ocupan un puesto único en el universo de acuerdo con el plan divino: gozan del privilegio de participar en el gobierno divino de la creación visible. Tal privilegio les ha sido concedido por el Creador, el cual permite a la criatura hecha a su imagen participar en su obra, en su proyecto de amor y salvación, incluso en su mismo señorío sobre el universo. Ya que la posición del hombre como dominador es de hecho una participación en el gobierno divino de la creación, hablaremos de él aquí como una forma de servicio»³².

Como señalan esos pasajes, el perfeccionamiento de la imagen se realiza dentro del círculo dinámico de relaciones personales del hombre con Dios y con los otros, en el que se sitúa también su relación con el mundo material. Las consecuencias de carácter ético son patentes. «Esta concepción del ser humano como imagen de Dios, al mismo tiempo grandiosa y humilde —señala el documento—, representa una guía para las relaciones del hombre y el mundo creado, y es la base sobre la que valorar la legitimidad de los progresos técnicos y científicos que tiene un

²⁹ El documento puede verse, por ejemplo, en *La Civiltà Cattolica*, IV, 2004, 254-286.

³⁰ *Ibid.*, n. 2.

³¹ *Ibid.*, n. 25.

³² *Ibid.*, n. 57.

impacto directo sobre la vida humana y sobre el ambiente. En estos terrenos, así como las personas están llamadas a dar testimonio de su participación en la creatividad divina, así están obligadas también a reconocer su posición de criaturas a las que Dios ha confiado la preciosa responsabilidad de administrar el universo físico»³³.

La relación de dominio del hombre respecto del mundo lo es también de responsabilidad respecto de las criaturas, que son *vestigia Dei*. Ellas tienen también origen en la Palabra creadora divina y dan una respuesta ontológica a Dios con su ser. Tienen, pues, algo que decir al hombre, a cuyo encuentro vienen con su capacidad de manifestar la gloria divina, y a quien exigen una respuesta: la de reconocer su significado creatural. Cuando el hombre libera la palabra que subyace inconsciente en las cosas —señalará también Scheffczyk—, desvela también su significado propio y las refiere a Dios. En ese advertir el significado creatural de las cosas, el hombre puede encontrar también, en efecto, el sentido de sí mismo respecto al Amor creador y, por tanto, su propia condición de imagen.

La relación con el mundo no puede constituir, en consecuencia, para la persona cristiana una actividad puramente técnica (es decir, una actividad que reduzca la comprensión de la finalidad de las cosas a su pura utilidad y a la necesidad de los hombres), pues ha de incluir la comprensión del auténtico valor de las criaturas como *vestigia Dei*. La creación constituye para el hombre un lugar de encuentro con Dios, y el trabajo humano adquiere entonces un sentido nuevo y profundo. Nace de ahí una auténtica teología del trabajo, donde la imagen de Dios y la actividad humana tienden, con la gracia, a la unidad de su cumplimiento en Cristo.

Si antes mencionábamos las patentes consecuencias de la doctrina de la *imago Dei* en el plano ético, es preciso también destacar —desde la consideración cristiana del trabajo como relación personal creativa con la verdad de las cosas y actividad de perfeccionamiento del mundo— sus no menos importantes y patentes consecuencias en el plano espiritual. La lucha por alcanzar la plenitud de la vida cristiana (la santidad), como plenitud de la identificación con Cristo, puede ser expresada, en efecto, como ha enseñado San Josemaría Escrivá, como un «*santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar a los demás por medio del propio trabajo*»³⁴. Se puede vislumbrar en esa doctrina de la santificación del trabajo y a través

³³ Ibíd., Conclusión.

³⁴ Cfr., por ejemplo, J. ESCRIVÁ DE BALAGUER: *Es Cristo que pasa*. Rialp, Madrid 1973, nn. 45 y 122.

del trabajo un signo —que sólo en Cristo (hombre y trabajador) se alcanza a comprender— de la dimensión cristológica de la imagen divina.

Otro punto de atención para la moderna teología de la *imago Dei* es —ha de serlo cada vez en mayor medida— la meditación en profundidad de la naturaleza teológica del pecado como herida u oscurecimiento de la *imago Dei*, que es la más honda raíz de la condición personal del hombre³⁵. Ese modo de tomar en consideración el *mysterium iniquitatis* está muy presente, como hemos dicho más arriba, en la tradición patrística. El pecado original, visto en su más honda realidad teológica, proyecta una misteriosa sombra sobre la condición de imagen divina del hombre. La culpa ha quedado inscrita con el pecado en la profundidad del misterio teológico de la persona humana como criatura amada, pues ha sido herida en su condición de imagen divina. Afecta, pues, también a la progresiva realización histórica de dicha imagen en el hombre y, a través de él, en la entera creación.

Nos ha sido revelado que Dios ha querido hacer de la criatura amada una imagen suya, y que esa imagen es tanto más perfecta cuanto más aceptada y correspondida es la oferta divina de comunión. He aquí una vez más, vista desde nosotros, la inaccesible trascendencia del misterio teológico del hombre, y, paralelamente, la inaccesible trascendencia —la inaferrabilidad para nosotros— de la misteriosa donación trinitaria al hombre: ha querido Dios Trino conocerse y amarse en la criatura amada y amante, ha querido hacer de la persona humana expresión creatural (imagen) de su Conocimiento y Amor, de su Verbo Amado y Amante y de su Amor. La oferta de comunión del Padre es también petición de comunión a la criatura amada. Dios abre al hombre su intimidad trinitaria de conocimiento y amor, conociéndose y amándose en el espíritu humano fecundado por el Verbo y el Amor. Ha querido la Trinidad ser un Dios con nosotros, es decir, no ser ya un Dios sin nosotros.

Desde este punto de vista, no cabría expresar de modo mejor el significado teológico del pecado que describiéndolo, con la tradición católica, como debilitación de la imagen divina en la criatura. Algo, pues, de la criatura y en la criatura, pero no sólo de ella, pues en la criatura amada —amada en el Amado—, en su misterio teológico, al crearla como imagen suya ha querido también expresarse, misteriosamente, Dios. El pecado es, pues, algo del hombre: un rechazo de la comunión ofrecida por el Padre; y es también algo en el hombre: una profunda herida en su ser. Pero es, además, en su más honda realidad teológica una misteriosa

³⁵ Puede verse un desarrollo más amplio en A. ARANDA: *Identità cristiana: i fondamenti*, 142-170.

sombra que se proyecta sobre la expresión creatural, histórica, de la vida trinitaria en su imagen. Es un obstáculo insalvable para la criatura una vez puesto, pues ésta deja de ser en el pecado criatura amante y ya no es plena imagen de la Imagen: ya no es históricamente sino imagen deformada del Verbo Amado y Amante.

Se puede decir, en este orden de cosas, que la culpa trasciende al culpable: el hombre no puede recomponer por sí mismo ese «oscurecimiento» o «herida» infligida en el don que le ha constituido como criatura amada, aunque la causa de dicho mal haya sido una acción suya. En cuanto sujeto personal de un don trascendente —ser imagen del Dios Trino, expresión creatural de la realidad tripersonal divina—, sus acciones voluntariamente opuestas a su condición adquieren una dimensión también trascendente, que el hombre, como puro sujeto creatural, es incapaz de impedir. El hombre se hizo al pecar esclavo del pecado en un sentido profundo y real: quedó sumergido en un misterio de oscuridad espiritual, de bloqueo de su capacidad sobrenatural de realizarse como expresión creatural de Dios. En ese sentido, Dios Trino ha quedado también «implicado» en la culpa introducida por el pecado de la criatura amada en la historia. No implicado en su ser, puesto que la creación de la criatura y su donación a ella son puro don gratuito, pero sí implicado en su voluntad de hacer del hombre la criatura amada (y amante): expresión histórica de su intimidad trinitaria.

La Trinidad no ha despojado al hombre de su condición de imagen divina tras el pecado, sino que ha despojado al pecado de su dimensión trascendente, asumiéndolo misteriosamente. Ha querido Dios la libertad de la criatura y, sin despojarla de ella y de la condición de imagen, ha querido asumir los efectos trascendentes negativos de la libre acción pecaminosa del hombre. El amor infinito de Dios a la criatura amada —en la que Él mismo ha querido expresar su ser— ha asumido la negación de sí mismo en ella, para seguir haciendo del hombre su imagen y permitirle que alcance su destino final. Dios ha asumido en Cristo el pecado del hombre y, mediante su muerte y resurrección, ha cancelado para siempre la culpa y ha renovado la imagen.

Palabras finales

Muchas y profundas son las cuestiones planteadas en lo que acabamos de escribir, en las que ahora, sin embargo —en esta breve síntesis de ideas—, no es preciso entrar. Bástenos con recordar que, conforme a la fe de la Iglesia, tras la muerte y resurrección de Cristo ya no cabe un pecado original originante, es decir, ya no hay posibilidad

alguna de culpa invencible. Para quien vive y muere en Cristo y en el Espíritu Santo, ya no habrá más esa muerte segunda y definitiva, que es la eterna. No hay ya posibilidad alguna de pecado invencible, porque Cristo, que ha querido morir *propter nos homines et propter nostram salutem*, ha resucitado también por nosotros, y vive y reina junto al Padre por los siglos de los siglos. El pecado, ahora, ya sólo puede existir, o como secuela participada en la naturaleza humana, siempre vencible en Cristo, o como herida personalmente causada, que puede causar la muerte pero que no es la muerte, pues en Cristo hay remedio para todo.

En el Cristo Jesús, resucitado y glorioso, ha quedado restablecida, restaurada la imagen de Dios en la criatura amada, y a través de la donación bautismal del Espíritu Santo ha sido establemente ofrecida al hombre la comunión con Dios (con el Padre en el Hijo por el Espíritu Santo). En el Verbo muerto y resucitado, y en el don del Paráclito, a través de sus dones de gracia, el pecado y sus consecuencias son siempre vencibles para el hombre, aunque puedan seguir presentes en la historia a través de nuestras malas acciones. El Padre Amante, el Hijo-Verbo Amado y el Espíritu Santo-Amor, realizan su comunión también en la criatura amada, haciéndonos participar de su vida, mientras nos encaminamos hacia la plenitud final, que será la definitiva y perfecta semejanza divina que personal y colectivamente somos.

Ponemos punto final a estas consideraciones retornando a las ideas que señalábamos al comienzo. La reflexión teológica en torno a la imagen de Dios en el hombre, que ha sido dentro del pensamiento cristiano una vía de crecimiento, verdadero nudo de intersección entre teología trinitaria, teología de la creación, cristología, antropología y espiritualidad, está llamada a ser también ahora una línea de progreso de la teología contemporánea, e inseparablemente un fundamento necesario del diálogo intercultural e interreligioso. Como ha señalado la Comisión Teológica Internacional, «hoy los teólogos y los estudiosos de la Sagrada Escritura concuerdan con el Magisterio en el redescubrir y reafirmar la doctrina de la *imago Dei*»³⁶. Abogamos, en ese sentido, por la necesidad de seguir pensando sus líneas maestras, que la sitúan en el trasfondo de la recuperación del significado de la doctrina de la ley natural, como fundamento racionalmente justificable de una ética universal, así como del necesario diálogo sobre la persona humana, como fin en sí misma y no como simple objeto de valor instrumental.

³⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Comunione e servizio*, n. 6.

Sumario: Introducción; 1. El pensamiento patristico; 2. La reflexión agustiniana y tomista; 3. Líneas teológicas contemporáneas: *imago Dei*, comunión y donación; Palabras finales.