

Notas de antropología teológica en perspectiva trinitaria

Marco G. Salvatti

Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino - Roma

Introducción

Desde la antigua afirmación veterotestamentaria “quienquiera mate a Caín será vengado siete veces”,¹ hasta aquella reciente de Juan Pablo II, según la cual “la ofensa al hombre es, en definitiva, ofensa a Dios”,² no es difícil captar una suerte de ‘hilo conductor’ o de *constante*, que caracteriza la tradición judeo-cristiana: la grandísima estima por el *hombre*.

Las consideraciones que siguen están orientadas a presentar, de modo sintético, algunos *elementos de antropología teológica*, ante todo algunos de carácter general, emergentes del dato veterotestamentario como del neotestamentario; de manera sucesiva se pondrán en evidencia algunos aspectos del hombre, deducibles de la consideración de que el Dios revelado por Jesús de Nazaret es Trinidad.

La reflexión se articulará del siguiente modo: después de una referencia a la *crisis del antropocentrismo*, nos detendremos principalmente en el *fundamento* del pensamiento antropológico judeo-cristiano acerca del hombre; pasando, por último, a la *lectura trinitaria del dato antropológico*.

1. La crisis del antropocentrismo

En nuestro tiempo se registra frecuentemente un cuestionamiento del *antropocentrismo*: sea de aquel atestiguado por la *revelación bíblica*, sea del constantemente presente en la *tradición cristiana*, o del que ha conocido su triunfo sobre todo en el pensamiento de Occidente, a partir de la *época*

¹ *Génesis*, 4,15.

² Discurso en la jornada de oración por la paz en el mundo, Asís, 24 de enero de 2002 (cf. *Osservatore Romano*, ed. italiana, del 25 de enero de 2002, 7).

moderna y hasta el siglo XX.³ ¿Cuáles son las razones que se encuentran en la base de esta actitud?

Entre las principales, se puede señalar, ante todo, la convicción de que el antropocentrismo es un elemento histórico-cultural del pasado. Por ejemplo, es típico de la filosofía helenista, en la que el hombre se considera “medida de todas las cosas”⁴. O bien se encuentra nuevamente en la concepción bíblica, que igualmente exalta al hombre de modo evidente, considerándolo la más elevada entre las creaturas. Ambas se consideran demasiado ligadas a un tiempo y a un lugar particulares, para poder elevarse a perspectivas de valor universal.

Además, se entiende que la perspectiva antropocéntrica está también históricamente comprometida, por el hecho de que muchas veces ha constituido, sobre todo en Occidente, la base cultural de una cierta discriminación entre los elementos del cosmos. Hoy se prefiere adoptar una visión *biocéntrica*, según la cual la dignidad de cualquier creatura radica en el simple dato de la existencia y del formar parte de un organismo complejo, como es la biósfera.⁵ De tal modo, se supera un riesgo fuertemente vinculado con la ‘pretensión’ *antropocéntrica*: la *crisis ecológica*, vista, por más partes, como una consecuencia inevitable de la actitud de dominio absoluto cultivado por el hombre occidental en sus relaciones con el mundo que lo circunda. Un hombre que se considere centro de la realidad y señor de las cosas tenderá, inevitablemente, a adueñarse sin respeto de su ‘casa’ hasta la explotación desconsiderada o incluso hasta la destrucción del planeta.⁶ En esta crítica *ecológica* al antropocentrismo se da un gran espacio al influjo negativo ejercido por el pensamiento bíblico, por dos razones. Ante todo, porque la Biblia afirma que la *santidad* es una característica *exclusiva* de Dios; esto ha generado el llamado ‘desencanto’ del mundo, o sea una desaparición del sentido de *sacralidad* o *desacralización del cosmos*. Tal fenómeno ha tenido

³ Cf. S. Dianich, *Antropocentrismo e fede cristiana: una questione da riaprire*, en P. Giannoni (a cura di), *La creazione. Oltre l’antropocentrismo?*, Padova: Edizioni Messaggero, 1993, 21-42.

⁴ Esta expresión de Protágoras es examinada por Platón en diversas ocasiones; cfr., por ejemplo, *Cratilo*, 386; *Teeteto*, 152; en Platone, *Opere complete*, II, Bari, 1982, 11.93.

⁵ G. Panteghini, *Il gemito della creazione. Ecologia e fede cristiana*, Padova: Edizioni Messaggero, 1992, 33-34.

⁶ J. Moltmann, *Dios nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia, Queriniana, 1986, 40-43.

como consecuencia la difusión del desafecto del hombre ‘occidental’ en sus relaciones con el ambiente natural. Además, la religión bíblica ha acentuado el ‘señorío’ del ser humano al punto de provocar la convicción de que cualquier tipo de predominio del hombre sobre las otras creaturas es lícito y lleva a generar la convicción de que toda forma de progreso científico y de superación de las ‘barreras naturales’ coincide con el bien (aunque esto no fuese objetivamente verdadero).⁷

El antropocentrismo también es cuestionado en el ámbito del pensamiento teológico contemporáneo, sobre todo a partir de los éxitos problemáticos alcanzados por la filosofía moderna; en efecto, por un lado, ésta ha marcado el triunfo del subjetivismo, que ha generado, a su vez, la desvinculación de la metafísica y una cierta subordinación de la teología a la filosofía; por el otro, el pensamiento filosófico de la época moderna ha tenido como frutos tanto la ‘crisis de la razón’, o sea la desconfianza en la posibilidad de buscar la verdad y la reducción de la razón a un uso instrumental;⁸ como la llamada ‘crisis de sentido’, o sea la desvinculación de la certeza de la existencia de un significado global de la historia y la caída del saber en la fragmentación.⁹ A la luz de las objeciones precedentemente señaladas, la reflexión teológica contemporánea se interroga acerca de la validez y procedencia intelectual del pensamiento antropocéntrico, esforzándose en recuperar las raíces y la connotaciones auténticas.

2. El fundamento

Todos saben que el pensamiento judeo-cristiano se caracteriza por una visión de tipo *antropocéntrico*, según la cual, no obstante ser Dios el Autor de todas las cosas y Aquel que tiene una importancia decisiva para el hombre, se da, sin embargo, una centralidad y un papel fundamentales de los seres humanos respecto a cualquier otra creatura.

¿Qué hay en la raíz de este *antropocentrismo*? A nivel cultural, la primera impresión que esto suscita es que se trata de un elemento ligado al tiempo y

⁷ Acerca de esto cf., entre otros, A. Autiero, *Ecologia e teologia: senso e implicazioni di un rapporto*, en *Rassegna di teologia* 5 (1983) 447-456; A. Caprioli - L. Vaccaro (a cura di), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia: Morcelliana, 1988; G. M. Salvati, *Crisi ecologica e concezione cristiana di Dios*, en *Sapienza* 2 (1990), 145-160.

⁸ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 81.

⁹ *Ibidem*.

al ambiente en que han sido pensados y redactados los libros bíblicos. Ciertamente no se puede ignorar que el contexto histórico-geográfico en que fueron elaborados los libros sagrados del judaísmo y del cristianismo tiene su influjo indiscutible en la elaboración y en la transmisión del contenido de los mismos libros sagrados. Nadie ignora el peso que ejerce en el acercamiento a cualquier texto (también de aquellos considerados *sagrados*) el llamado *Sitz im Leben* en el cual el mismo texto ve la luz. También *el antropocentrismo* de la tradición judeo-cristiana es, en un cierto sentido, 'hijo del tiempo y del lugar' de redacción de los textos sagrados; estos textos suponen claramente un mundo (el semita) en que se registra con frecuencia el esfuerzo por afirmar simultáneamente la indiscutible *prioridad de lo divino* junto a la *superioridad del hombre* respecto a las otras creaturas.

Para usar una metáfora evangélica, se podría decir que la afirmación antropocéntrica es una especie de 'vino viejo' que el pensamiento humano produce desde tiempos lejanos y que se ha difundido en muchas culturas y regiones de la tierra, también en aquellas donde han sido elaborados los textos bíblicos. En este sentido, los privilegios que la Biblia refiere al hombre no constituirían, en última instancia, sino una expresión particular de un dato ya conocido y difundido desde épocas remotas. En verdad, esta impresión expresa sólo de modo parcial la *riqueza* y la *originalidad* del dato escriturístico. Con la finalidad de poner de relieve estas dos dimensiones, puede ser útil retomar en consideración algunos elementos típicos del pensamiento bíblico: ante todo, el tema del hombre en cuanto *creatura*; luego, la temática del hombre como *imagen de Dios*; finalmente, algunos testimonios relativos a la *actitud* de Dios en sus relaciones con el hombre.

2.1 El hombre creatura de Dios

Según la fe judeo-cristiana, el hombre es una *creatura* de Dios. Esta categoría, lejos de constituir un abajamiento o una reducción, está, en cambio, extraordinariamente cargada de sentido. Decir que el hombre, como todos los otros 'habitantes' del cosmos, es *creatura*, significa afirmar que su existencia en el universo no es casual, ni un simple punto de llegada de una cadena material de acontecimientos; el ser humano es *querido por Dios*; por eso, como todos los otros existentes, está *precedido por un amor*, por la liberalidad soberana de un Dios que ejercita su riqueza de vida difundiendo maravillas. El hombre, junto a las otras creaturas, ha sido hecho *de la nada*; esta expresión no solamente es un pronunciamiento acerca del *modo* del venir a la luz del universo, sino

que es sobre todo indicativa de la *diferencia cualitativa* que existe entre Dios y todos los otros existentes: sólo Dios *es desde siempre*, no tiene inicio; todo el cosmos, en cambio, debe su origen a una Causa primera. La afirmación de la creación de la nada, además, reenvía a la bondad del Creador: sólo la liberalidad del Sumo Bien constituye la adecuada justificación del hecho de que las creaturas existen, pero podrían también no ser; es sólo por una acción gratuita del Creador que nace el cosmos.

Este amor del Creador constituye la razón última de la amabilidad de toda creatura; antes de ser amable por sus cualidades intrínsecas, toda creatura salida de las manos de Dios es *amable porque es amada* por el Amor soberano del Creador, que goza difundiendo el bien. Aquel que es el bien por excelencia, Dios, ha hecho y difundido por el cosmos cosas *buenas*: "... y Dios vio que era bueno";¹⁰ y, entre las creaturas, todas buenas, he aquí la humana.

Para expresar esta convicción, el relato bíblico del libro del *Génesis* recurre a una estrategia literaria: narrando la creación del hombre, el Autor sagrado usa el plural: "*hagamos* al hombre...";¹¹ de este modo se quiere aludir a una especie de autoconsulta divina, que precede el don de la existencia a las creaturas humanas; en otros términos, se quiere indicar claramente la solemnidad del momento y la especial importancia de lo que Dios está por realizar; con el hombre viene a la luz no sólo una creatura *bueno-bella*,¹² como todas las otras, sino una realidad que es "*muy buena*".¹³ Ésta, en efecto, posee una suerte de 'plusvalía', que la coloca en un escalón más elevado de la escala de los seres.

La razón más profunda de este 'valor agregado' que posee la creatura humana está en la particular identidad del hombre mismo, que, por voluntad de Dios, lleva en sí una especial *impronta* del Creador, por la cual es definible como "imagen y semejanza de Dios".¹⁴

2.2 El hombre imagen de Dios

Con esta categoría la tradición judeo-cristiana connota la identidad del ser humano; con esta expresión los autores de los libros sagrados indi-

¹⁰ *Génesis*, 1,10.

¹¹ *Ibíd.*, 1,26.

¹² El término hebreo traducido con el adjetivo *bueno* puede también indicar lo que es *bello*.

¹³ *Génesis*, 1,31.

¹⁴ *Ibíd.*, 1,26.

can el núcleo y el secreto que hacen de todo hombre un ser extraordinario y admirable. ¿Cuál es su significado? ¿Cuáles son los elementos originales que diferencian al hombre de cualquier otro existente? ¿Cuáles son los aspectos que caracterizan a los ‘hijos de Adán’, situándolos a un nivel elevado y especial en la escala de las creaturas?

También a este respecto, la reflexión teológica ha elaborado un patrimonio de pensamiento muy relevante, del que serán señalados aquí solamente algunos elementos. Literalmente, esta expresión puede indicar tanto el hecho de que el hombre es *imagen no perfecta* de Dios como el hecho de que ella se caracteriza por una sobresaliente *proximidad* a Dios. Lo que la expresión vehicula con claridad es que el hombre, a diferencia de los otros existentes finitos, es un *icono de Dios*, en el que, con mayor claridad que en las otras creaturas, se percibe una *traza o impronta* del Creador mismo. Además, porque la expresión *imagen y semejanza* se refiere en la cultura egipcia o al hijo del rey (que representa al padre) o a la estatua del soberano, que casi lo hace presente también en los lugares en que está ausente; es probable que ésta sea usada para afirmar que el hombre es una especie de ‘representante’ de Dios sobre la tierra.

En cuanto a los elementos principales que justifican la ‘cercanía’ entre Dios y el hombre, la tradición teológica indica ante todo la capacidad (limitada, pero siempre extraordinaria!) del hombre para entrar en relación y en diálogo con Dios mismo; o incluso la aptitud del hombre para autodefinirse, para elaborar proyectos, para ejercitar un cierto control sobre la realidad y transformarla; la posesión de una inteligencia, de una voluntad, de una conciencia, de una libertad, semejantes a aquellas de Dios.

En síntesis, a pesar de ser ‘fachada’ de debilidad, de precariedad y de límites, a pesar de ser ‘pariente de la tierra’, no por esto la creatura humana puede ser equiparada a uno cualquiera de los existentes finitos que pueblan la tierra. Por voluntad del Creador, el hombre posee un valor más elevado respecto a los otros existentes; en él, de algún modo, se refleja Dios mismo. El hombre lleva en sí una traza del cielo; el ser humano posee un ‘*excedente*’ *cualitativo* que lo coloca sobre un escalón más alto respecto a los otros elementos de la familia terrestre y lo constituye *señor* del mundo.

2.3 La eterna premura de Dios

No se agotan aquí los motivos de estima por el hombre presentes en la tradición judeo-cristiana; más allá de los ya indicados, se da uno, de

extraordinaria importancia: Dios está siempre *en búsqueda del hombre*, tiene una predilección por la humanidad y no deja de poner actos de benevolencia por él: el hombre es “la eterna premura de Dios”.

Así es definible el hombre, según el teólogo judío Abraham Joshua Heschel (+1972); éste, en un estudio dedicado a los contenidos teológicos de la experiencia y del pensamiento de los profetas veterotestamentarios, nota que el Dios de Israel “es un Dios que ama (...), que se ocupa del hombre (...), no juzga las acciones del hombre con impasibilidad y desaprehensión; su juicio está colmado por la actitud de aquel para quien esas acciones están en el corazón”.¹⁵ No es por casualidad que el hombre haya entrado en la órbita de Dios y Dios se haya inclinado hacia sus creaturas; ambas experiencias tienen una única raíz: la benevolencia improgramable e inaudita de Dios. Los escritos de los profetas, que constituyen los testimonios más fieles de la fe de Israel, permiten afirmar que el hombre es definible no solamente como *imagen de Dios* (título que ya posee un extraordinario valor), sino también, y sobre todo, como “*eterna premura de Dios*”.¹⁶ Para subrayar la carga extraordinaria del amor divino por la creatura humana, Heschel llega a esta sorprendente afirmación: “negar la importancia del hombre para Dios es tan inconcebible como la negación de Dios por el hombre”.¹⁷ Con palabras diversas, pero con la misma carga de significado, en el libro de los *Salmos* se encuentra la expresión, dirigida a Dios por el orante: “¿Qué cosa es el hombre, para que te acuerdes de él y el hijo del hombre para que de él te ocupes?”¹⁸

Un mensaje análogo de predilección emerge también de la atestación veterotestamentaria de los *sentimientos* probados de Dios en las relaciones con su pueblo (y, por extensión, hacia todas sus creaturas). Los Autores de los Libros Sagrados de Israel (aquellos que los cristianos llamamos *Antiguo Testamento*) recurren a las experiencias humanas más fuertes para traducir lo que Dios experimenta por sus hijos: Él ama con amor *paterno, materno, sponsal*; nutre un amor *visceral* (*rachammim* = vísceras maternas), capaz de convertirse en *com-pasión*, *condivisión del dolor*, *espera ardiente* de la con-

¹⁵ *Il messaggio dei profeti*, Roma, 1981, 9.

¹⁶ *Ibidem*, 12.

¹⁷ *Ibidem*., 13.

¹⁸ *Salmo* 8,5.

versión del pecador, deseo apasionado de que las creaturas se dejen seducir por el más tierno de los amantes: el Dios de la Alianza.¹⁹

Como es muy evidente, la religión judía profesa no sólo la altísima estima de Dios por el hombre, sino también el profundo amor de Él, que lo hace capaz de gestos inauditos y sorprendentes. La comunidad cristiana recoge este legado y, a la luz de la enseñanza y de la praxis de Jesús de Nazaret, la repropone en términos aún más sorprendentes: el amor de Dios llega hasta la *kenosis*, o sea a la humillación-abajamiento, que lo lleva no sólo a compartir las preocupaciones, las alegrías y las esperanzas de los hombres, sino incluso lo conduce a *hacerse* hombre y a realizar una tarea de *servicio* en favor de la humanidad que llega “hasta la muerte y muerte de cruz”.²⁰

Repensando lo que, por medio de Cristo, Dios ha realizado en favor de la humanidad, los primeros teólogos no dejaban de expresar sentimientos de maravilla, sea por la inaudita benevolencia mostrada por Dios mismo, sea por la extraordinaria dignidad del hombre que sigue a esta profusión de gratuidad: “reconoce, o cristiano, tu dignidad”, escribía el papa León Magno (+461),²¹ mientras reflexionaba acerca del misterio de la Natividad de Cristo.

3. La novedad cristiana

Como se ha visto precedentemente, las preguntas y las dudas emergentes del pensamiento contemporáneo impulsan a los creyentes a interesarse por hablar del hombre, de su identidad y de su misión, a buscar la justa luz allí donde ésta, no obstante su sustancial incapturabilidad y a pesar de su proveniencia ‘de lo lejano’, está presente y disponible, siempre joven y ‘contemporánea’: la revelación bíblica. Pero el acercamiento al dato bíblico es puesto en acto por el pensamiento cristiano con un *registro trinitario*, o sea, a partir de la conciencia de que el Dios revelado en Jesucristo es Padre, Hijo y Espíritu Santo, eterna comunidad de Tres distintos, que son *Uno* en la esencia y en el amor.

La necesidad de esta *relectura trinitaria* del dato revelado y de la fe relativas tanto a la creación como obra divina como al hombre como *imagen*

¹⁹ Para una información sintética sobre este argumento, me permito enviar a G. Salvati, *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, Roma, 2003², 28-38.

²⁰ *Carta de san Pablo a los Filipenses*, 2,8.

²¹ *Discurso 1 para la Natividad*.

de Dios nace por tres razones.²² Ante todo, por el *anuncio neotestamentario* según el cual la obra del crear es pensada no sólo en una perspectiva monoteística (el *único* Dios es el creador de todas las cosas), sino también en referencia a Cristo (cf *Jn* 1,3; *Col* 1,16), o sea en una perspectiva que tenga en cuenta el hecho de que el Dios anunciado por Jesús de Nazaret es Padre, Hijo y Espíritu Santo. La comunidad cristiana desde sus orígenes expresa una clara conciencia del papel decisivo que reviste el Nazareno, no sólo en orden a la obra salvífica, sino también en la creadora; para los primeros cristianos, Jesús es determinante no sólo para el hoy y para el mañana de todas las creaturas, sino que lo ha sido ya en el momento de la 'llamada' a la vida de todas las cosas.

La oportunidad de reconsiderar en una perspectiva *trinitaria* la obra de la creación y las necesarias y extraordinarias consecuencias que de esto brotan son indirectamente sugeridas por el *Símbolo*, en el que se profesa que el *Padre* omnipotente es "creador del cielo y de la tierra...", que el *Hijo* es aquel por medio del cual "todas las cosas han sido creadas..." y que el *Espíritu Santo* "es Señor y dador de la vida...". Esto permite indicar, por una parte, que no se dice todo del Dios cristiano si se olvida que Él es, *en cuanto Trinidad*, origen y término de todas las cosas; por otra parte, que no se tendrá una correcta visión del mundo, de la historia, del hombre, si se prescinde del hecho de que todo está 'signado' profundamente por los dinamismos y por las características que connotan desde siempre la vida de Dios. La creación y las otras acciones libres de Dios se comprenden, teológicamente, con una perspectiva trinitaria, si se quiere ser fiel a la propia identidad de discípulos del Nazareno.

La tercera razón de la *lectura trinitaria* del dato de la creación y del concepto de hombre como *imagen de Dios* es de carácter *teórico-práctico*: ésta se manifiesta extraordinariamente fecunda, tanto a nivel del pensamiento, es decir, del modo de entender la identidad del hombre, como en el de la praxis, es decir, en la manera de concebir la vocación y los esfuerzos de la creatura humana. En otros términos, repensado a la luz del ser *trino* del Dios cristiano, el hombre aparece en una nueva luz, que acrecienta la ya rica antropología emergente del Primer Testamento.

²² Cf G. M. Salvati, *Dimensione trinitaria della creazione*, en R. Gerardi (a cura di), *La creazione. Dios, il cosmo, l'uomo*, Roma, Studium, 1990, 65-93.

3.1 Trinidad y creación

¿Cómo se configura la relación entre los Tres, la obra del crear y el efecto de esta obra, es decir las creaturas?²³ Ante todo, el Dios trino es *origen* de la creación: esto significa que todo proviene de la Trinidad y *se explica* a su luz. Según la fe, la pregunta radical que se plantea ante la realidad (“¿por qué existen las cosas?”), recibe una adecuada y satisfactoria respuesta de la particular identidad del Dios revelado. En particular, el Primer Testamento vincula la obra de la *creación* con la *alianza* que libremente JHWH ha estipulado con sus hijos, en el sentido de que Israel ve en la obra creadora una primera forma de aquella relación benévola que Dios ha establecido con el pueblo elegido; en definitiva, el don de la vida a las creaturas se ve como acto de *amor* que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob nutre por todos los seres distintos de Sí (las creaturas). La comunidad cristiana, en el Nuevo Testamento, retoma y profundiza esta misma verdad: todo existe porque ha brotado de las manos amorosas de aquellos Tres que han obrado en la historia en favor de las creaturas: el Hijo enviado a la historia por el Padre, en la potencia del Espíritu, para realizar el beneficioso designio de salvación, es aquel Verbo eterno por medio del cual todo ha sido hecho (*Jn* 1,3; *Col* 1,16); el Hijo y el Paráclito son “las dos manos del Padre”,²⁴ gracias al cual todo ha venido a la luz. En síntesis, los cristianos expresan la convicción de que su Dios, Aquel que se ha revelado en Jesucristo, es Aquel que da vida, cuida, sigue, salva sus creaturas y las conduce con premura amorosa hacia su realización.

No es difícil notar que la verdad del Dios creador, heredada de la tradición de Israel, ha sido repensada a la luz de la novedad que se funda en la vida, la praxis, la predicación y la persona de Jesús de Nazaret: Dios es el Padre de Jesús, de una manera singular; el Nazareno es, de modo único, Hijo de Dios; el Espíritu de Dios es también Espíritu de Jesús, y como es *distinto* este último, se lo debe pensar como alguien que dice *tú* no sólo al Hijo, sino también al Padre, a pesar de ser con ellos *uno* en la vida (divina) y en el amor: es la *novedad trinitaria*.

²³ Cf *Ibíd.*

²⁴ Ireneo de Lion, *Adversus haereses*, IV, 4; IV, 7, 4; IV, 20, 1; V, 1, 3; V, 5, 1; V, 6, 1; V, 28, 4.

En otras palabras, este Dios creador es eternamente Padre que genera al Hijo, antes de enviarlo a la historia; es Hijo desde siempre ‘vuelto’ al Padre, antes de vivir en la historia como siervo obediente; es Espíritu del Padre y del Hijo, eternamente uno con ellos, antes de ser por Ellos enviado a la historia para reconducirla a su puerto eterno. Si tal es la identidad de Dios, entonces los cristianos lo pueden pensar como Aquel que es ‘acostumbrado’ a comunicarse, a ‘dejar espacio’: Él es en Sí, eterna oblatividad. Por el que, la obra del crear viene a configurarse como una suerte de libre y por tanto amorosa ‘prosecución’ de los eternos dinamismos; crear es “hacer espacio”, por amor, a las creaturas, y “encontrar tiempo” para ellas; es alegría de comunicar la vida, de hacer surgir otros existentes (todas las creaturas) que, en cuanto seres ontológicamente inferiores, si ciertamente no enriquecen o empobrecen a Aquel que los ha hecho, justamente en su multiplicidad y variedad, expresan de modo parcial pero luminoso la riqueza infinita de Dios.

Según la fe cristiana, la realidad y la historia son, en cierto sentido, enganchadas a la vida misma de ese Dios cuyo ser es comunión de amor, que tiende a contagiar vida y a crear comunión; hay un amor que precede todas las cosas y las sostiene, desde sus raíces: es “el amor que mueve el sol y las otras estrellas”.²⁵ ¡No es difícil intuir qué visión positiva y optimista desciende de estas convicciones!

El Dios trino es también *modelo* de la creación: todo existente finito viene del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y lleva en sí una impronta de los Tres. Como el artista deja algo de sí en las obras que produce, del mismo modo la divina Comunidad infunde un reflejo de la propia grandeza en todo lo que de Ella proviene: *res omnia creata gerit (...) imaginem Trinitatis* (“toda cosa creada lleva en sí (...) la imagen de la Trinidad”).²⁶ Obviamente, la traza dejada por la Trinidad, a pesar de estar presente en todo existente, es más o menos clara y evidente, según la complejidad y riqueza de ser de las diversas creaturas.

¿En qué consiste esta impronta? Ante todo en el hecho de que *existir* es *ex-sistere*, o sea mostrarse, resplandecer; es natural tensión a salir-de sí

²⁵ Dante Alighieri, *La divina commedia. Paradiso*, Canto XXXIII.

²⁶ Nicolas de Cusa, *De pace fidei*, 9.

para ir al encuentro del otro, para construir el tejido de la vida y de la historia; es llamada al don, a ofrecerse, a la 'difusión' de sí. También el más elevado de los existentes podría parecer casi inútil en el 'juego' de la vida y de la historia si no se diese a sí mismo y no pusiese la propia existencia al 'servicio' de los otros seres. Esta *oblatividad*, connatural a toda creatura, es más evidente y noble en el ser humano, porque puede convertirse en consciente y libre don de sí; reflexionando sobre el hombre, se percibe que él no está hecho para el aislamiento, sino que en todo y en todos hay una vocación a comunicarse.

Porque tiene origen desde el Padre *por medio del Hijo*, toda creatura es un reflejo limitado de la originalidad del eterno *generado del Padre*; a semejanza de Aquel que es el eterno *receptor de la vida (divina)*, toda creatura existe porque es querida y amada por el Padre celeste, del que recibe "vida y aliento" (*At 17,25*). Todos los existentes deben su presencia en el libro de la vida a su Autor principal, el Padre; y todos los existentes son como una 'palabra' escrita por Dios que lleva en sí un rayo de la espléndida e infinita luz divina. Venida a la existencia gracias al Verbo divino, toda creatura es *vox Verbi* ("voz del Verbo"),²⁷ débil y pequeña palabra que, unida a las otras creaturas, compone el 'libro del mundo',²⁸ en cuyas páginas se lee la mano hábil del supremo Autor de la vida. También esta dimensión de *receptividad*, presente en cualquier creatura, emerge con mayor evidencia en el ser humano, porque él puede, con una acción consciente y libre, abrirse al distinto de sí, al Otro, a los otros y al mundo con un acto responsable.

En cuanto proveniente del Padre, por medio del Hijo, *en el Espíritu*, todas las creaturas tienen una disposición a la relación, al encuentro. La vida creatural, un poco en todos los niveles, puede ser entendida como 'tejido de relaciones'. Como el Espíritu es, en Dios, el encuentro, la comunión, el vínculo del Padre y del Hijo, así los existentes finitos, originados en el tiempo de la potencia infinita del Padre, venidos a la luz por medio del Verbo eterno, tienen una intrínseca vocación a ser 'lugar de reposo' para los otros existentes

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 413; *Scriptum super Libros Sententiarum*, 27, 2, 2, 2, ad 3um.

²⁸ "Omnis mundi creatura/ quasi liber et pictura/ nobis est et speculum" (Alano da Lilla: *Rhythmus de incarnatione Christi*).

finitos. Esta ‘comunionalidad’ inscrita en cada ser se muestra en toda su belleza en las creaturas humanas, en las que la apertura a la comunión y al encuentro se expresa ya en la diferencia sexual, se manifiesta en la vocación social y política y se capta claramente en la solidaridad (en el bien y en el mal) de hecho existente entre todos los miembros de la comunidad humana.

3.2 *El hombre imagen de Dios*

A la luz de las precedentes consideraciones, es posible mirar con ojos nuevos el dato bíblico del hombre como imagen de Dios. Si Dios es en Sí comunión de distintos, ¿en qué sentido el hombre es su reflejo más claro, respecto a las otras creaturas? ¿En qué dimensiones aparece esta impronta trinitaria que hace del ser humano uno en el cual no se da sólo un *vestigium* (impronta, huella), si nouna cierta *similitudo* (semejanza) *Dei*?

En el curso de los siglos, la teología ha indicado diversos aspectos del hombre en los cuales se reflejaría, con una cierta claridad, la dimensión *trinitaria* del Dios creador. Agustín, por ejemplo, considera que ésta se individua en la triple dimensión del espíritu humano, donde es posible distinguir entre *mens, notitia et amor*,²⁹ o también entre *memoria, intellegentia, voluntas*.³⁰ Tomás de Aquino, en cambio, ve en la doble actividad del conocer y del amar el más sublime reflejo de la especial identidad de Dios, además que la vía privilegiada para intentar comprender, en la fe, el misterio adorable de la trinidad real de las personas divinas, en la unidad absoluta de la esencia.³¹ Otro reflejo de la connotación trinitaria de la vida de Dios ha sido indicado en la triplicidad de las relaciones personales humanas, en las que si hay un yo, frente a un tú, que constituyen necesariamente un nosotros, que simultáneamente confirma y supera la distinción en una unidad que no elimina la originalidad.³² A veces se habla de una cierta ‘trinitariedad’ de las dimensiones constitutivas del hombre, el cual es sujeto *espiritual, corpóreo,*

²⁹ *De Trinitate*, IX, 2, 2.

³⁰ *De Trinitate*, X, 10, 13.

³¹ *Summa Theologiae*, I, 27, 1.

³² G. Greshake, *Il Dios unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia, Morcelliana, 2000, 289-292; J. Kuhlmann, *Trinitarischer Rhythmus gegen ideologische Isolation*, en *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso internazionale su Evangelizzazione e ateismo*, Roma 6-11 ottobre 1980, Brescia: Paideia, 1980, 587-601.

en el mundo.³³ Un cierto relieve es dado hoy también a la dimensión sexual como reflejo e indicio del ser trino de Dios; al respecto, se nota, por una parte, que la distinción varón-mujer y la recíproca complementariedad de los sexos es el signo evidente de la natural apertura al otro inscrita en la estructura del ser humano; por otra parte, se vuelve a valorar la experiencia natural de la familia (padre-madre-hijo) como 'lugar' de manifestación del origen trinitario del hombre.³⁴

Retomando la idea según la cual el Dios trino ha dejado en el hombre una especial *traza* de Sí, que la revelación bíblica primero y la tradición teológica después llaman el ser *imagen* de Dios, es oportuno presentar toda la riqueza de significados. En cuanto imagen de Dios *Padre*, el hombre es aquel ser capaz de experimentar alegría por la existencia del otro, de darse y gastarse en favor de él, gratuitamente, sin intereses egoístas; a semejanza del Padre, es capaz de iniciativa en el amor y de querer el bien de otro, de experimentar alegría en el ver realizarse la identidad de los otros seres humanos y el buen resultado de la historia; salido de las manos del Padre celeste, a semejanza de Él, el hombre está *llamado* a ser sobre la tierra y en el tiempo un reflejo de la misericordia, de la liberalidad, de la disponibilidad al perdón, de la premura, de la providencia que connotan la relación entre Dios Padre y sus creaturas. La altísima vocación a ser 'rostro humano del Padre' hace de cada hombre una creatura nobilísima, capaz de cosas extraordinarias.

La confirmación y la garantía de la posibilidad de vivir de manera 'paterna', por parte del hombre, vienen de la palabra de Jesús, que ha dicho: "sed por tanto perfectos como es perfecto vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 5,48): no un orgullo infundado, sino la certeza del propio provenir del Padre que está "en los cielos", abre a las creaturas humanas horizontes amplísimos de ejercicio de la inteligencia y de la voluntad, posibilidad extraordinaria de dejar en la historia una traza indeleble y de contribuir eficazmente al designio de Dios sobre todo lo creado.

Haber sido hecho por el Padre *por medio del Hijo* confiere al hombre (entendido como *imagen* de Dios) ulteriores riquezas. Como el Hijo, el

³³ G. Greshake, *op.cit.*, 292-294.

³⁴ *Ibidem*, 294-302. Cf. también J. Castellano Cervera, *Famiglia riflesso della Trinità*, en AA.VV., *Trinità come vita*, Pistoia, CRT, 2001, 49-84.

hombre sabe que es/existe en virtud de un don, de una liberalidad que lo precede: la del Padre. A semejanza del Hijo, también la criatura humana recibe la vida y realiza plenamente la propia identidad en la medida en que es 'vuelto' al Padre, es decir se mantiene voluntariamente, en el amor, ligado a su origen. Como el Hijo, también el hombre está llamado a vivir para el Padre, esto es, a realizar una dimensión *filial* de existencia, que se expresa en la atención a la voluntad del Padre, en el deseo de realizarla, en el empeño de mantenerse unido a Él, en el esfuerzo de buscar siempre su rostro. De manera análoga al Hijo, que es la Palabra que da voz al Silencio del Padre, el hombre es una especie de 'palabra', pronunciada por Dios, que debe resonar en la historia y narrar las maravillas del omnipotente creador y su tenaz voluntad de salvación. Como la *paterna*, también la dimensión *filial* de su ser *imagen* de Dios es para el hombre fundamento de dignidad y principio de empeño en la historia: en la medida en que cada hombre es y se esfuerza por ser siempre más 'rostro humano' del Padre, la historia de la humanidad procede de manera más rápida hacia su propio cumplimiento, mientras la salvación se convierte en experiencia concreta para un número cada vez mayor de personas.

Creado a imagen y semejanza de Dios, por medio del Hijo, *en el Espíritu*, el hombre es ese ser que está naturalmente abierto a todos los otros existentes: ante todo a Aquel que es el principio de cada cosa (*desiderium naturale videndi Deum*), luego a los seres iguales a él (las personas humanas) y, finalmente, a todos los otros existentes (las otras criaturas). Esta es una clara consecuencia de la acción creadora originaria del Espíritu, porque Éste es el *el más allá* del Padre y del Hijo, en el sentido de que es el fruto de su recíproco donarse, es natural que, allí donde obra, cree dinamismo, vitalidad, tensión hacia la novedad. La natural condición de 'apertura' al otro, generada por el Espíritu en el hombre, se transforma en empeño a construir y mantener vivos los vínculos de amor, de paz, de comunión con todos los otros existentes: el hombre está hecho para el encuentro y la comunión con el otro y si el pecado ha debilitado y continuamente flaquea el entusiasmo y el deseo de la unidad, el Espíritu del Padre y del Hijo no deja jamás de vivificar y sostener el camino de cada creyente, de la comunidad eclesial y, de alguna manera, de la humanidad entera, a fin de que se realice el 'sueño' de Jesús y de su Padre: "que todos sean una sola cosa" (Jn 17,22).

3.3 El hombre es persona

Para expresar las riquezas de significado de la idea bíblica del hombre en cuanto *imagen de Dios*, el pensamiento cristiano ha elaborado y puesto en el centro un concepto especial: el de persona, que indica ante todo la *originalidad* irrepetible de todo sujeto humano y la capacidad de *entrar en relación* con los otros, de ser sujeto y objeto de pensamiento, de sentimientos, de afectos.³⁵

El pensamiento cristiano, sin embargo, ha cumplido también otra operación muy interesante: se ha servido del concepto de persona para expresar la originalidad del Dios anunciado y testimoniado por Jesucristo, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se nos ha preguntado: ¿se puede decir que Dios es *tres personas*? ¿Se puede aplicar al discurso sobre Dios (*teología*) un concepto (el de *persona*) elaborado en el ámbito de la reflexión sobre el hombre (*antropología*)? La respuesta fue ¡sí!, y se fundaba, en última instancia, en la revelación bíblica: si el hombre, a pesar de sus límites, es *imagen* de Dios, entonces se lo puede tomar como referencia, como ‘*vía*’, para llegar a comprender y a expresar *algo* de Dios mismo. Se debe señalar que este procedimiento (del hombre a Dios) es una señal ulterior de la grandísima estima que el cristianismo ha nutrido siempre respecto al ser humano y que se funda tanto en el dato revelado del hombre como *imagen de Dios*, como en el hecho extraordinario del haberse *hecho hombre* el mismo Dios.

Debe, sin embargo, preguntarse: ¿sirviéndose de la antropología o de la experiencia humana para hablar de Aquel que es el Indecible por definición, no se corre el riesgo de olvidar la ‘*distancia*’ entre el cielo y la tierra y de caer en un discurso vano y presuntuoso? Los teólogos cristianos no se han dejado amedrentar por el riesgo y por lo arduo de la empresa y han osado, si bien se han mantenido simultáneamente prudentes; ellos se han esforzado en poner a la luz no sólo los puntos de contacto o semejanza entre Dios y el hombre, sino también los de desemejanza, de distancia, de diferencia (doctrina de la *analogía*). En referencia al concepto de *persona*,

³⁵ Sobre la riqueza y la complejidad del concepto de persona, cf A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli: Edizioni Dehoniane, 1984; ID., *La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dios*, en A. Pavan - A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987, 1-286.

éste viene tomado en préstamo para expresar un dato importantísimo de la fe cristiana en Dios: los Tres (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) son *verdaderamente distintos*, se dicen 'tú' uno a otro, a pesar de poseer la única e indivisa naturaleza divina. En otros términos, la idea de la *originalidad*, que está estrechamente conexas al concepto *antropológico* de persona, pareció a los teólogos, desde el primer momento, muy útil para expresar la evidente *distinción* que, según el testimonio neotestamentario, existe entre Padre, Hijo y Espíritu.

El discurso, sin embargo, no podía detenerse aquí, porque la idea de la *distinción* entre sujetos lleva naturalmente a pensar, o a una diferencia del tipo de vida (*ontológica*), y por ende a una 'escala', a una inferioridad o superioridad de uno respecto al otro; o bien podía entenderse en el sentido de una *apariciencia* (los Tres *parecen* distintos, pero no lo son, como afirmaban los *modalistas*); o bien podía ser entendida como posesión *autónoma y parcial* de la vida divina (*los Tres poseen en parte* la divinidad). Entonces, la atención se concentró en el sentido más profundo de la *distinción* (personal) existente entre los Tres: si ella no atañe a las cualidades o propiedades esenciales o divinas (que son poseídas todas, igualmente, por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo), se sigue que es pensada, en cambio, en referencia a las *relaciones recíprocas* entre ellos, o sea a las *relaciones* que se dan entre Aquel que desde siempre comunica la vida divina al Hijo, esto es el Padre; entre Aquel que es el eterno *generado* (=receptor de la vida) del Padre, o sea el Hijo; y Aquel que, a su vez, desde siempre recibe la vida divina del Padre, sin ser el Hijo, sino el eterno *procedente*.

Como se puede notar, en el uso del concepto de persona en referencia al misterio de la vida del Dios cristiano, se ha verificado una ampliación y una extraordinaria profundización del significado del concepto mismo: persona dice *relación, reenvío, comunicación de sí*, además de *originalidad* y posesión de una vida de tipo *espiritual*, o sea que se connota por la capacidad de conocer y de amar.

En síntesis, después de este fecundo entrecruce entre la *antropología* y la *teología*, cuando nos referimos, en el horizonte del pensamiento cristiano, al ser personal, se debe entender siempre aquel ser que posee una natural

³⁶ G. Greshake, *op.cit.*, 193.

apertura al otro, una “grandeza relacional”,³⁶ que lo hace no sólo disponible, sino que abierto a una *comunión* que no anula ni mortifica las originalidades de los singulares distintos que componen la comunidad.

Y aquí se abre otro magnífico horizonte de reflexión.³⁷ El término *comunión* comprende una raíz, *mun*, que indica una ‘barrera’ (piénsese, por ejemplo, al término *moenia*, que indica el muro de la ciudad), o sea un *elemento de referencia común* a muchas personas; la misma raíz *mun* está presente también en el término *munus*, que indica tanto la *tarea*, el *servicio* que se está llamado a desempeñar, como el *don*, el *regalo* que se hace a alguien por motivo del amor que se le tiene. Esto está para indicar que las personas en *comunión* no solamente comparten un ‘terreno’ y una ‘meta’, sino que se prestan también un servicio recíproco o hacen don de sí uno al otro. Además, la comunión supone la diferencia, la originalidad de los singulares, pero indica también la unidad y la identidad; en un cierto sentido, es síntesis de los dos aspectos: uno no mortifica, ni hace vano, ni elimina al otro. Así entendida, la comunión se realiza de manera perfecta entre los Tres: su indiscutible originalidad (su ser *personas*) no es en desmedro de la unidad, ni esta última es uniformidad muerta; en Dios igualdad y distinción se verifican con igual fuerza; unidad y multiplicidad son simultáneamente realizadas, en la reciprocidad perfecta del amor, en la posesión no celosa sino generosa de la vida perfecta.

No es difícil asumir las notables ‘provocaciones’, los desafíos que provienen de este dato. Una convivencia humana (familiar, social, política) que quiera inspirarse en el Dios cristiano, en la divina sociedad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo debe tener en cuenta la necesidad de ‘hacer espacio’ a todos; debe tutelar la igualdad, favorecer el encuentro, eliminar las distancias; debe instaurar un régimen de recíproco socorro entre las personas y los grupos sociales. Una sociedad humana verdaderamente respetuosa de la identidad del hombre como imagen de Dios y como persona no podrá tolerar ni paternalismos, ni autoritarismos, ni la exaltación acrítica de la autoridad; no consentirá la gestión anárquica de las relaciones humanas y sociales, ni entenderá la fraternidad y la igualdad entre las personas como ocultamiento o anulación de la originalidad de los singulares, o bien como

³⁷ Sobre lo que sigue, cf H. U. von Balthasar, *Communio - Un programma*, in *Communio(I)* 1 (1972), 3-12.

ejercicio sin reglas de la libertad; desalentará el uso egoísta de las capacidades de los individuos, mirará con predilección a aquellos que hacen de su propia vida un ejercicio constante de servicio fraterno.

Es muy evidente que este proyecto de sociedad es arduo y utópico; sin embargo, es hacia esto que se debe tender si no se quiere banalizar la fe trinitaria. “La utopía divina es la utopía hacia la cual siempre se camina, a pesar de saber que no se puede alcanzarla jamás plenamente. Una marcha de acercamiento sin fin”.³⁸

Conclusión

A esta altura es posible volver a la pregunta acerca del antropocentrismo. Hoy se nos pregunta si la afirmación de la centralidad del hombre y de su superioridad respecto a las otras creaturas es conciliable con una respetuosa consideración de todos los existentes, cualquiera sea su naturaleza y su ‘posición’ en la escala de la vida y de la historia. Todavía más, los conceptos de hombre como *imagen y semejanza de Dios* y como *persona*, fundados en la revelación bíblica, se presentan extraordinariamente ricos. Estos conceptos, en efecto, expresan simultáneamente dos aspectos aparentemente en contraste: el hombre es, por un lado, una suerte de ‘ocultamiento’ y ‘abajamiento’ de la gloria de Dios; la creatura humana es “*kenosis del esplendor*”,³⁹ en el sentido de que su existencia es el resultado del inclinarse y de la misericordia de un Dios infinito que ha querido dejar en el hombre una especial traza de Sí; justamente por este último motivo, el ser humano encierra una riqueza que lo hace creatura particular, vértice y punto de llegada de los diversos grados de existencia, síntesis admirable de ‘cielo y tierra’, en cuya estructura ontológica se expresa y se reasume la totalidad de lo creado. El hombre es creatura ‘humilde y alta’, pobre y rica, pequeña y grande...

Finalmente, sea en cuanto obra ‘penúltima’ de la creación, es decir creatura salida de las manos del Creador en el día que precede al descanso del sábado, sea en cuanto ‘representante’ de todas las creaturas, el hombre

³⁸ G. Frosini, *Il ritorno della Trinità*, en *Settimana* 23 (2000), 9.

³⁹ B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l’inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo, 1991, 257.

está llamado a asumir también otra tarea: el reintegro de la totalidad de lo creado a la Trinidad. Punto de *llegada* de la obra creadora de la divina Comunidad, el hombre es también punto de *partida* del retorno a Dios de todas las cosas salidas de las manos benévolas del Creador; un retorno que se expresa tanto en el cantar el himno de la vida como en el desatar la lengua muda de lo creado, o, y sobre todo, en difundir –en el espacio y en el tiempo– el amor que hace existir las cosas o las renueva, a semejanza del amor fecundo y siempre joven de los Tres.

La especial identidad del hombre y su altísima vocación y ubicación en el universo aparecen confirmadas y, de alguna manera, llevadas a cumplimiento por una especialísima acción realizada por los Tres en nuestro favor: la obra salvífica, realizada gracias a la encarnación, al misterio pascual y a la parusía. El proyecto de redención ideado y puesto en acto por la Trinidad expresa no solamente qué y cuál atención especial Dios tiene en sus relaciones con la humanidad, sino también la altísima meta a la cual el hombre y, a través de él, todas las creaturas, están orientados: la comunión con la Familia divina. El hombre proviene del Dios trino y, por medio de Cristo, en el Espíritu, camina, con la cabeza elevada y - simultáneamente - en la humildad, hacia la patria trinitaria. Hecho y ‘rehecho’ por el Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu, el hombre se ‘juega’ a sí mismo y a la realidad, destinándose (y arrastrando consigo a sus semejantes y al cosmos) a la luz sin ocaso de la creación nueva.

Revelándose, Dios “ha revelado el hombre al hombre”.⁴⁰ La conciencia del ser *trino* de Dios, *por una parte*, confirma la existencia de todas aquellas dimensiones magníficas del hombre que el pensamiento filosófico ha individuado y expresado en términos teóricos, y que la historia humana ha mostrado ampliamente. Se debe, sin embargo, agregar que la revelación cristiana si bien justifica, como ya lo hace la historia de la cultura, aquella cierta complacencia de sí que el hombre, consciente de sus propias potencialidades, es llevado a alimentar, rápidamente las modera con dos consideraciones. Ante todo, recordando que todo lo que el hombre posee de bello y de grande lo debe a Dios, es un don; por lo que no son justificables ni el orgullo, ni la soberbia. Además, reconociendo que, a pesar de su grandeza,

⁴⁰ *Gaudium et spes*, 22.

el hombre permanece siempre *creatura* y por eso está signado por la finitud y por una infinita distancia respecto a Dios; este hecho hace intolerable cualquier presunción, mientras que exige la conciencia de los límites inevitables que signan a cualquier ser humano, también al más excelente.

Por otra parte, la verdad de fe, según la cual el hombre es imagen del Dios trinitario, abre horizontes impensables: diciendo que todo ser humano es simultáneamente *originalidad* y *referencia al otro*, se afirma que toda persona tiene una dignidad y respetabilidad indiscutibles e inalienables; o bien se sostiene que ningún hombre ha sido hecho para vivir aisladamente, sino cada uno es naturalmente llevado a la relación, al encuentro, a la comunión. Este último aspecto (la apertura a la comunión), se refiere no sólo a las relaciones de la persona humana con las otras personas, sino también a aquellas con el Trascendente (“nos has hecho para Ti, Señor...”) ⁴¹ y con todos los otros existentes; e indica que se da entre todo hombre y los otros seres la participación en un destino, un proyecto, ideado por el Dios trino y por Éste llevado a término, no sin el compromiso y la responsabilidad de todo ser consciente y libre.

⁴¹ Agustín, *Confesiones*, I, 1.