

La cambiante interpretación literal de la *imago Dei* en el joven Agustín. ¿Dónde se encuentra la *imago Dei* en el alma o en el cuerpo?¹

ABSTRACT

In this article it is argued that Augustine's views on the relation between the body and the soul bear upon his attempts at providing a literal interpretation of genesis in general and of the *imago Dei* in particular. The argument develops in two main parts. In the first part, a tension is identified. It is shown that Augustine inherits two conflicting strands of interpretation on the *imago Dei* from rabbinic literature and from early Christian writers. In the second part, Augustine's reception of this tension is critically analyzed. It is argued that Augustine's changing interpretation of the *imago Dei* is partly motivated by an attempt to overcome this tension. This article is motivated by the need in current Augustine scholarship to account for Augustine's changing interpretation of Genesis.

KEY WORDS: *imago Dei*, image, likeness, body, soul, interpretation, rabbinic literature.

RESUMEN

En este artículo se argumenta que las opiniones de Agustín sobre la relación entre el cuerpo y el alma impactaron sus esfuerzos para proporcionar una interpretación literal del Génesis en general y de la *imago Dei* en particular. El argumento se desarrolla en dos partes principales. En la primera parte se identifica una tensión. Se muestra que Agustín hereda dos líneas de pensamiento en conflicto sobre la interpretación de la *imago Dei*. La primera viene de la literatura rabínica y la segunda de los primeros escritores cristianos. En la segunda parte se analiza críticamente la recepción de Agustín sobre esta tensión. Se argumenta que el cambio de la interpretación de Agustín sobre la *imago*

1 Traducción del inglés por José M^a Herranz, OSA.

Dei está motivada en parte por un deseo de superar esta tensión. Este artículo está motivado en general por una necesidad actual en la literatura académica de Agustín: la necesidad de explicar el cambio de interpretación de los textos del Génesis en los escritos de Agustín.

PALABRAS CLAVE: *imago Dei*, Agustín, imagen, semejanza, cuerpo, alma, interpretación, literatura rabínica.

INTRODUCCIÓN

¿Hay alguna relación entre la comprensión de la *imago Dei* del primer Agustín y su visión de la relación existente entre el alma y el cuerpo? En este artículo defendemos que hay razones suficientes para afirmarlo. La relevancia de esta cuestión radica en que pone de manifiesto dos aspectos olvidados por los actuales estudiosos de san Agustín. Primeramente, la necesidad de un estudio que nos permita comprender sus cambiantes cometarios al Génesis, falta un estudio sistemático de los mismos².

El presente artículo trata de amortiguar el vacío centrándose en uno de los puntos que más cambios experimenta, la concepción de la *imago Dei*. En segundo lugar, pese a que este tema ha sido ampliamente estudiado, tanto temática como sistemáticamente, nunca lo ha sido de forma cronológica³.

2 Agustín es el padre de la Iglesia que más comentarios hace al libro del Génesis. Tanto explícitos, como implícitos. Su trabajo se extiende incluso más allá de su vida. Sus comentarios directos al Génesis incluyen *Gn. adu. Man.*, *Gn. litt.* y *Gn. litt. imp.* El tema (*imago Dei*) aparece también en sus grandes obras: *sol.*, *civ.*, *conf.*, *trin.*, *vera rel.*, *en. Ps.*, y *retr.* Estos pueden ser considerados comentarios indirectos al Génesis. Los estudiosos de san Agustín reconocen que existe una evolución en su concepción del mismo y ven también la necesidad de estudiar dicho cambio. Así lo reconoce Kyung Kim (2006); su libro «*Augustine's Changing Commentaries of Genesis 1-3*» recoge esta necesidad, su obra ofrece a la vez interesantes claves del cambio conceptual en términos claves, como literal, figurativo, historia... Su estudio debe verse enriquecido por comentarios como el de este artículo pues ponen de manifiesto nuevas perspectivas de comprensión.

3 Los últimos estudios significativos sobre el concepto *imago Dei* en San Agustín son el de Boersma (2016) y el de Drever (2013). El trabajo de Boersman, que es un trabajo extenso sobre las fuentes del pensamiento agustiniano en esta materia, que sigue a Hermann (1961); es un estudio de teología histórica y de contextualización similar a los de Heild (2009) y Tyler (2012). Boersma está especialmente interesado en las fuentes de su pensamiento que cree dependientes del neoplatonismo y de la teoría de la participación que caracteriza su ontología. Drever puede ser inscrito con un grupo de pensadores actuales que ven en San Agustín el nacimiento del

La consecuencia de esta ausencia es que los estudiosos han fallado al no apreciar la necesidad de recurrir a las fuentes motivacionales de su cambiante comprensión del término⁴. El presente artículo trata igualmente de salir al paso de esta laguna localizando un página fundamental en su comprensión, correspondiente al período que va del 389 al 392⁵.

Si existe una relación entre los términos señalados, el concepto *imago Dei*, y la relación alma y cuerpo, no será difícil de encontrar sus precedentes. Considerándolos en conjunto, los precedentes sobre la comprensión de la *imago Dei*, sitúan a Agustín dentro del pensamiento de los primeros autores cristianos, pero a la vez le diferencian de ellos, pues él recoge una tradición que transforma⁶. Su comprensión se encuadra en la in-

moderno concepto del «yo» cartesiano (Gilson, Taylor, Menn, Wetzel y Alliez). Recientemente el movimiento «Radical Orthodoxy» liderado por Milbank, Pickstock y Wardhan han desafiado esta tesis. Son muchos los estudios que tratan exclusivamente de la *imago Dei* pero sólo en la perspectiva de una de sus obras, generalmente en *trin.*, Hermann (1954) y (1961), también Hadont (1962), Sullivan (1963), Markus (1964), Matthews (1967) y más recientemente Teske (1990). Todo ello demuestra que falta todavía a un estudio general como ya hemos señalado, y que señala Kyung Kim (2006), p-3, en su estudio de la cambiante concepción del Gén. 1-3, dónde ella misma revisa lo expuesto en la materia hasta el momento (pp. 2-3). Siguiendo a Kyung Kim, el presente trabajo ve con claridad el cambio en la concepción de Agustín. Pero su contra, señalar que se limita a un tiempo determinado 389-391. Intenta también dar una respuesta a la pregunta que motivó el libro de Boersma (2016). En pocas páginas el presente estudio enuncia los puntos clave del tema como aparece reflejado en ambos autores. Por lo que supone una profundización en los problemas o dificultades con los que Agustín se encontró. Otros estudios sobre la primera exégesis de nuestro autor son el de Holcomb (2006) y Cameron (2012). Finalmente para una antología de los comentarios al concepto (aunque exclusiva del *trin.*) se encuentra en Heijke (1960).

4 Estudios sistemáticos suelen ofrecer una visión holística de su concepción, pero fallan en la estimación de los detalles asociados a las polémicas en las que se desenvuelven. Así como los estudios temáticos fallan en la percepción de las motivaciones que le mueven a los cambios, así ocurre en Yin (2012) y Dupont (2014).

5 Los estudiosos, toman como punto de partida para la comprensión de la *imago Dei* en san Agustín su obra *De vera religione* (391). Sin embargo es un punto controvertido, porque antes de la publicación de esta obra, ya ha utilizado el término en 13 ocasiones en distintos escritos, es un error suponer que el término es unívoco, es necesario comprender los primeros usos del término para una correcta comprensión.

6 El tema del cambio en la continuidad en el primer pensamiento cristiano, incluido el tema de la imagen de Dios en Agustín, es explícitamente tratado por R.A. Markus (1964) y más en general por la obra monumental del Pelikan *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine* (1975).

interpretación literal propia de los primeros Padres de la Iglesia, con lo que es heredero de algunos de los grandes desafíos teóricos de esta interpretación⁷. Y la transforma porque, a diferencia de lo expuesto por sus antecesores, el predica el concepto no sólo de los seres humanos, sino del mismo Cristo⁸.

La cuestión que surge es: ¿Qué lleva a Agustín a adoptar esta nueva postura? Para contestar existen tres argumentos que presentaremos a continuación en el artículo. Primero, la comprensión judía de la *imago Dei* desde donde el concepto es transmitido al Cristianismo. Segundo, las peculiaridades de la recepción del concepto por parte de los primeros autores cristianos, que por diversas razones teológicas transformaron el concepto, o lo adaptaron a las necesidades teológicas de nuestra Fe. Y tercero, los comentarios de Agustín sobre este concepto se encuentran en el contexto de las polémicas anti-maniqueas y frente a la estructura del pensamiento neoplatónico.

El presente artículo está dividido en tres secciones donde estas tres materias son presentadas. Finalmente, se estudiará cómo la concepción agustiniana, tanto implícita como explícita, sobre la relación entre el cuerpo y el alma, se envuelve progresivamente en la transmisión y recepción del concepto *imago Dei*, lo que nos permitirá afirmar que ambas cuestiones están claramente relacionadas en el primer Agustín.

7 Kim Kyung (2006) ha discutido las peculiaridades del cambio en el uso de la palabra literal que van de la mano de los problemas en el concepto imagen de Dios. En general, como afirma O'Meara (1980) si Agustín opta por el significado literal del Génesis es porque «*felt at that time that the literal interpretation neither avoided what he considered blasphemy, nor could the reconciled with the Catholic faith.*» (p. 14). De hecho, no es una coincidencia que el último intento de una interpretación literal del Génesis (*Gn. Litt. imp*) quedase incompleto. Se encuentra dentro de la época y la temática de este estudio, por lo que nos resultará útil recordar que él mismo describe sus interpretaciones como «un intento de explicar y comprender la Palabra de Dios» (*retr. 1.18*). Es razonable preguntar dentro del espíritu de esta investigación si sus intentos fueron acertados. En sus primeros escritos, objeto de este estudio, *literal* significa para él, «tomar el texto tal y como suena» (p. 165). Kyung Kim señala que era algo complicado mantener esta posición, y le fue imposible para interpretar los tres primeros capítulos del Génesis, sería un blasfemia haberlo hecho. Por tanto este estudio reconoce junto con Kyung Kim que para Agustín la interpretación literal no choca con un sentido figurativo del texto. Afectará al choque entre el significado carnal (*carnaliter*) y el espiritual (*espiritualiter*) del Génesis.

8 Boersma (2016) hace de esto el argumento central de su investigación y discute sobre qué lleva a predicar la imagen de Dios de el ser humano y de Cristo desde la Ontología platónica.

1. LA CORPORALIDAD DE LA *IMAGO DEI* EN LA LITERATURA RABÍNICA

Como ya anunciamos este primer epígrafe trata sobre la interpretación que los escritos rabínicos contienen de la *imago Dei*. La finalidad de este epígrafe es mostrar que dichas interpretaciones están intrínsecamente conectadas con la comprensión sobre la unión alma y cuerpo. Con lo que se demuestra que dicha relación o concordancia cuenta con precedentes.

Estamos aquí interesados por el pensamiento judío sólo en la medida que afecta o es recogido por los autores cristianos, griegos o latinos, poniendo especial acento en las diferencias entre ambos (cristianos y judíos). Simplificando, tal vez demasiado, la principal diferencia entre ambas concepciones es que la concepción rabínica depende directamente de la comprensión que el judío tienen de la unión alma y cuerpo, mientras que la concepción cristiana del *imago Dei* es presentada como inmaterial y depende de una comprensión dualista del ser humano dependiente del neoplatonismo.

Partiremos de la pregunta por la relación en el contexto rabínico de ambos términos, ¿existe? En tal caso se abre otra cuestión fundamental ¿cuál es la naturaleza de esa relación? La respuesta a la primera pregunta es evidentemente afirmativa, si consideramos (1.1) como *tselem* y *demut* son leídas en esta tradición; y desde la inherente comprensión (1.2) de la unidad alma cuerpo.

1.1. *Tselem* y *demut* en la literatura rabínica: ¿interpretación literal o alegórica?

En la segunda mitad del siglo pasado numerosos estudios han analizado el uso de *teslem* (imagen) y *demut* (semejanza) en la literatura rabínica⁹. Muchos de ellos se centran explícitamente en enfatizar las diferencias entre la comprensión rabínica de imagen y semejanza frente a las concepción cristiana¹⁰. Excesivamente generalizada está la idea de que en la literatura rabínica la *tselem* (imagen) y la *demut* (semejanza) de Dios en el ser humano es muchas veces identificada con la corporali-

⁹ Vid., Weiss (2012), Gottstein (1994), Altmannn (1966), Aaron (1997), Reiss (2011), Williams (2009).

¹⁰ Específicamente Gottstein y Altmann cuyas visiones son ampliamente discutidas en este estudio.

dad, dejando ver ciertos rasgos de antropomorfismo mientras que en el pensamiento cristiano se identifica la *imago Dei* con el alma incorpórea con la consecuencia específica de evitar cualquier tipo de antropomorfismo¹¹. Por lo tanto, son claros los diferentes enfoques existentes. Sin embargo, los estudiosos disienten en sus conclusiones sobre la legitimidad del antropomorfismo con el que se observa a Dios en las interpretaciones rabínicas.

Así, tras un estudio más cuidadoso surgen significativas discrepancias en la literatura escolástica sobre como deben ser tratadas las trazas antropomórficas de la literatura rabínica. Por ejemplo, Altmann (1968) afirma que, cuando considerando fuentes rabínicas «percibimos cierto rechazo a definir la expresión «imagen de Dios»¹². Este rechazo es presumiblemente motivado por el rechazo a atribuir un cuerpo a Dios y con ello concluir que Dios puede ser visto. Diametralmente opuesto a Altmann, Gottstein (1994) afirma decididamente que «existe amplia documentación sobre las nociones de que Dios tiene cuerpo y de la posibilidad de verle»¹³. Sorpresivamente él insistirá en que lo importante no es si Dios tiene cuerpo o no, sino que tipo de cuerpo posee¹⁴. ¿Cómo situarse ante semejante discrepancia?

Antes de contestar es importante señalar que si existe controversia es porque ambos autores reconocen implícitamente que la literatura rabínica no aclara si la imagen de Dios es corpórea o no. Las diferencias en esta posición se basan más contundentemente en la falta de evidencias sobre la misma que en los puntos para defenderla. Altmann interpreta esa falta de evidencias como un motivo de duda razonable, mientras que Gottstein lo interpreta como un consenso implícito. Teniendo esto en cuenta para tomar partido, es necesario entender cómo cada autor interpreta el silencio en la literatura rabínica sobre le tema de la corporeidad de Dios.

A través de un análisis comparativo y crítico de las traducciones de la Torah, Altmann encuentra la resistencia, por parte de los rabinos que la comentan, a traducir el término *tse-*

11 Williams (2009) señala las tendencias antropomórficas del pensamiento judío.

12 Altmann (1969), p. 235.

13 Gottstein (1994), p. 172.

14 Ibid., p. 172.

lem como imagen precisamente para evitar la concepción de un Dios corpóreo.

Por ejemplo, Altmann señala que en las versiones más antiguas del Pentateuco, escritas en arameo, el término *tselem* o imagen, como en Gn 1:27, es generalmente evitado y sustituido por términos similares como *tsalma* o equivalentes como *demut* o *demu* que son más cercanos a semejante¹⁵.

Señala también que la misma tendencia se observa en Gen 5:1 y 9:6 y explica que la razón por la que se evita el término *tselem* en las traducciones así como el silencio en la literatura rabínica se debe a que los autores quieren evitar cualquier rasgo o sospecha de antropomorfismo¹⁶.

Por tanto la posición de Altmann subraya que una lectura literal del hebreo *tselem* conduce automáticamente al antropomorfismo. Es más, ésta es la única manera de explicar por qué los comentaristas, citados por él para sustentar su opinión, también rechazan la utilización del término. En otras palabras, a menos que *tselem* sea entendido alegóricamente, no está claro por qué no rechazar el antropomorfismo, en vez de interpretarlo con un significado cercano, con características más próximas a *demut*, o rechazando conjuntamente el uso de los dos términos.

Gottstein critica que el análisis de Altmann está basado exclusivamente en los comentarios talmúdicos, ignorando un estudio conjunto con el contenido de los comentarios talmúdicos y de la literatura midráshica¹⁷. Esta observación es importante porque la interpretación talmúdica está específicamente caracterizada por su interpretación alegórica de la Escritura.

En el resto de comentarios encontramos numerosas interpretaciones literales del término *tselem*. Citará cada una de las páginas en las que se le atribuye un cuerpo a Dios¹⁸. Lo que es más, afirma con seguridad que los textos de corte antropomorfista son tan frecuentes en la literatura rabínica y que la pregunta correcta sería: puesto que Dios tiene un cuerpo, ¿cuál es su naturaleza?¹⁹ Por esta razón parece inevitable que situarse en

15 Altmann (1969), p. 236.

16 Altmann.

17 Gottstein (1994), p. 173.

18 Ibid., p. 173.

19 Gottstein (1994), p. 172.

la posición de Altmann o en la de Gottstein nos sitúe dentro de una de las grandes escuelas de interpretación rabínica, alegórica o literal²⁰. Sin embargo, éste no es el desencuentro mayor entre ambos.

Ambos Altmann y Gottstein reconocen que dichas escuelas no son incompatibles. Para Gottstein se puede discutir que una interpretación alegórica del texto *tselem* puede no ser incompatible con la interpretación literal, y coincide además con Altmann a que una lectura literal del término conduce al antropomorfismo.

Altman, también podría conceder que la interpretación literal no contradice la alegórica, y justificar su opción por la alegórica por el interés en rechazar el antropomorfismo latente y la falta de una atribución clara de un cuerpo a Dios, al discutir el término *tselem*. De forma rápida, la respuesta a la pregunta de Gottstein, a si Dios tiene un cuerpo, los dos apelan a la falta de evidencias explícitas para apoyar su posición a favor o en contra. Ambas dependerán, por tanto, del silencio de los textos, ante lo que cabe preguntarse ¿qué es lo que revela verdaderamente esta divergencia de posiciones?.

1.2. *La relación entre el cuerpo y el alma en la literatura rabínica*

Para nuestro artículo, el aspecto más significativo del debate entre Altmann y Gottstein es que establecen un vínculo incuestionable entre la interpretación o lectura del vocablo en *tselem* en Gen 1:26 y la corporalidad de Dios. También admiten la presunción general de que una lectura literal del término conduce inevitablemente al antropomorfismo²¹. El argumento afirma que si el ser humano posee el *tselem* de Dios, éste debe encontrarse en su cuerpo, y eso significa que Dios necesariamente tiene un cuerpo.

Para comprender esta afirmación debemos detenernos en por qué la interpretación literal de *tselem* en la literatura rabínica implica siempre antropomorfismo. Después de todo no parece tan evidente a primera vista el porqué de esta afirmación. De hecho, como es presentado en la segunda parte de este

²⁰ Mamorstein ofrece esta misma lectura.

²¹ Gottstein contribuye al debate identificando varios tipos de antropomorfismo.

artículo, para muchos de los primeros escritores cristianos la *imago Dei* puede ser interpretada literalmente evitando caer en antropomorfismos. Siempre que dicha expresión no se identifique con el cuerpo en el ser humano sino con el alma incorpórea. La clave en esta visión está en que la relación entre el alma y el cuerpo depende de la comprensión de la *imago Dei*. Lo mismo ocurre en caso de la literatura rabínica.

Así pues, ¿por qué la literatura rabínica asume que la lectura literal del término *tselem* de Dios en el hombre implica antropomorfismo? La respuesta es que lo que fue posible para los cristianos no lo era para la literatura rabínica. Y esto es así, porque, como se explicará en la segunda parte del artículo, la separación del alma y el cuerpo aceptada por el primer cristianismo desde el neoplatonismo nunca se introduce en la literatura rabínica. Por ello los pensadores cristianos pueden diferenciar entre el alma incorpórea y del cuerpo en los seres humanos mientras que en la literatura rabínica no tiene sentido hablar de esa separación. Es lo mismo que decir, incluso si se identificase el alma incorpórea con el *tselem* de Dios, no hay cambios pues implicaría también al cuerpo. De ahí la controvertida relación entre alma y cuerpo dentro de la literatura rabínica.

Es necesario hablar de la antropología rabínica para comprender por qué Altmann y Gottstein llegan a la misma conclusión en el antropomorfismo asociado al término imagen. Gottstein señala acertadamente que desde la perspectiva de que «la distinción entre espíritu y materia es desconocida para la literatura rabínica, la distinción entre cuerpo y alma debe ser considerada de forma suave y no como una distinción radical»²². Gottstein además afirma que, aunque es cierto que alma y cuerpo son presentados como opuestos, no existe todavía bipolaridad entre ambos. Fundamentalmente porque el alma «en ningún lugar de esta literatura es considerada como divina»²³ y porque en la escatología rabínica no hay un acento claro en la resurrección del alma del ser humano, sino que todo indica que la resurrección afectará a ambas realidades, «el alma sin cuerpo es como un pájaro volando por el aire; el cuerpo sin alma es un cadáver. Ambas realidades nos pertenecen conjuntamente y volverán a la vida juntas en el futuro»²⁴.

22 Gottstein (1994), p. 177.

23 Gottstein (1994), p. 177.

24 Ibid., p. 177.

Sin embargo, y aunque no existe oposición metafísica entre el cuerpo y el alma, sí podemos encontrar en la literatura rabínica algunas diferencias importantes desde, la naturaleza del cuerpo, hasta la creciente polarización del pensamiento en torno al alma, sin romper la unidad de ambas. Como ejemplo, nos sirven las palabras de Pablo que habla del cuerpo físico y del cuerpo espiritual²⁵ mientras que, en las homilías del Pseudo-Clemente, Adán es presentado con un cuerpo luminoso o un cuerpo de luz. Lo más llamativo es que estas diferenciaciones en lo que al cuerpo se refiere suelen coincidir con las diferentes interpretaciones textuales del término *tselem*²⁶. Lo que es más, en lugar de hablar de las diferencias cualitativas entre alma y cuerpo, la literatura rabínica nunca pone en duda su unidad por lo cual la afirmación de que «el cuerpo es imagen de Dios parece lejos de ser problemática»²⁷.

Algunos aspectos importantes y de relevancia para nuestro tema central han surgido de la discusión en torno al término *tselem*: la imagen de Dios presente en los seres humanos y que en la literatura rabínica está directamente conectada con la relación existente entre el alma y el cuerpo. Esa conexión se basa en una visión unitaria del cuerpo y de alma, de tal forma que la imagen de Dios en el hombre puede darse de forma indistinta en cualquiera de las dos realidades. Surge entonces la cuestión siguiente: ¿qué les ocurre a los primeros cristianos para localizar la imagen de Dios en el alma inmaterial? ¿qué les lleva a separar ambas realidades, alma y cuerpo, de forma tan radical?

De forma sencilla podríamos responder, que los primeros cristianos pretenden evitar cualquier tipo de antropomorfismo. Es el neoplatonismo el que les ofrece las herramientas para dicha separación, lo que en ningún caso aparecerá en la literatura rabínica. El camino por el cual el cristianismo llega a la asunción de la posición neoplatónica se expone en el punto siguiente del capítulo.

2. LA INMATERIALIDAD DE LA *IMAGO DEI* EN EL PRIMER PENSAMIENTO CRISTIANO.

Esta segunda parte tratará de explicar cómo se recibe el concepto *imago Dei* en el pensamiento cristiano temprano. Su

25 Ibid., p. 178.

26 Ibid., p. 178.

27 Ibid., p. 178.

objetivo es encontrar las claves de interpretación de este concepto y así responder al porqué de la separación con la tradición rabínica al circunscribir el *imago Dei* sólo a la dimensión espiritual²⁸. No es un tema menor para el objetivo final de nuestro estudio, pues nos pone en contexto con el pensamiento de la época de San Agustín.

Más específicamente, si para San Agustín existe una relación entre su forma de comprender la imagen de Dios en el hombre como realidad espiritual y la relación entre el alma y el cuerpo, esto puede explicarse, en parte, por la tradición con la que se encuentra.

La discusión está guiada por la siguiente cuestión: ¿existe una relación entre la recepción y alteración del concepto *imago Dei* por parte del cristianismo y su concepción de la relación entre el alma y el cuerpo? Como quedó claramente expuesto al final del punto primero sí existe dicha relación. La naturaleza de esta relación puede ser presentada como la identificación de la *imago Dei* con el alma inmortal por parte de los primeros autores cristianos y la concepción del cuerpo correlativa. En contra de la herencia rabínica que mantiene la unidad, lo cual nos puede hacer dudar de cómo llega esa ruptura al cristianismo. La razón principal es evitar el antropomorfismo y el camino para hacerlo, el cómo, es el neoplatonismo que conduce a una concepción negativa del cuerpo²⁹.

2.1. Cristo la imagen de Dios como el logos divino

Mientras que en los comentaristas rabínicos cabe la posibilidad de descubrir textos que aceptan el antropomorfismo, entre los primeros pensadores cristianos es virtualmente imposible encontrar ninguno que acepte la posibilidad de que Dios tenga un cuerpo³⁰. De hecho puede encontrarse esta interpreta-

28 Una excepción notable es Tertuliano para quien Dios era corpóreo.

29 Vid. *The body* de Hunter in Vessey (2012), p. 353. Hunter señala que la visión agustiniana del cuerpo en el contexto intelectual y teológico de rechazo al cuerpo, lo que puede explicarse de forma general por el neoplatonismo. Boersma (2016) presenta que la incorporación de la imagen de Dios al ser humano, también presente en Ambrosio, no tanto de un dualismo alma/cuerpo sino en una concepción jerárquica en la que el alma es superior al cuerpo manteniendo la unidad de ambos.

30 Carl W. Griffin y David L. Paulsen (2002) afirman que la creencia en un Dios con cuerpo era parte de las prácticas devocionales entre los

ción en los autores modernos³¹. En la interpretación de la expresión *imago Dei*, evitan el antropomorfismo hablando de Cristo como la verdadera imagen de Dios, por lo que el hombre habría sido creado a imagen de la *imago Dei*, es decir, de Cristo.

De esta manera, esos primeros pensadores no sólo evitan el problema de la visión antropomórfica de Dios, sino que también rechazan la posibilidad que Dios tenga un cuerpo, como sí afirman algunos comentaristas rabínicos.

Aun así, significativamente mirando a estos autores, existe quien mantiene que seguían teniendo una visión unificada del cuerpo y el alma. Por ello San Ireneo afirma que «el hombre, y no una parte de él, fue hecho a imagen de Dios»³². No es de extrañar, pues él escribió en la segunda mitad del siglo segundo y conocía bien el pensamiento judío sobre el cuerpo. Algunos especialistas han sostenido que todavía algunos de los escritores del siglo cuarto se mantienen en la unidad alma cuerpo, por ejemplo san Jerónimo³³. Por ello pese a que en contraste con los rabinos, ellos consideran que la *imago Dei* es Cristo, podrían mantener parte de la influencia rabínica como la concepción unitaria del alma y el cuerpo.

Otro significativo componente que separa el pensamiento cristiano de los comentarios rabínicos, es el uso de los términos *imago* y *similitudo*. De acuerdo con Gotstein el uso de *tselem* y *demut* en la literatura rabínica es intercambiable y categóricamente implica antropomorfismo³⁴. Altmann, sin embargo, insiste en que la utilización frecuente de sinónimos de *tselem* que son también cercanos a *demut*, pone de manifiesto la tendencia a evitar el antropomorfismo.

cristianos poco formados de los primeros siglos. Esto no va en contra del argumento expuesto, al contrario, lo refuerza señalando que aún existían múltiples herencias del judaísmo primitivo en el primer cristianismo.

31 En su repaso a las interpretaciones modernas de la *imago Dei*, Midelton (1994) señala que «*the interpretation of the imago Dei among theologians almost universally excludes the body from the image, thus entrenching a dualistic reading of the human condition.*»

32 San Ireneo y la *imago Dei* p. 19, A.H., 5,6,1.

33 Boersma, p. 7.

34 Gottstein (1994) escribe: «*Both terms refer to the physical body, and no distinction is drawn between them. In this the rabbis seem to remain true to the biblical text, which also does not distinguish between the terms. This feature is typical of all rabbinic exegesis of this text, which employs the terms interchangeably without attempting to differentiate image from likeness.*» p. 175.

Como ya presentamos anteriormente ambas interpretaciones dependen de la visión unitaria del ser humano en sus componentes alma y cuerpo, lo cual determina que cuando hablen de *imago Dei* en el hombre haya un cierto antropomorfismo en la concepción de Dios. En este caso, no es tan evidente que el uso de *similitudo* e *imago* dependa tanto de la concepción del cuerpo, cuanto de la relación entre Cristo y el ser humano. No es sorprendente la afirmación de que Cristo es imagen de Dios. La cuestión de fondo ahora será la relación entre la naturaleza de Cristo y la naturaleza del ser humano y cómo se explica desde ella el concepto *imago Dei*, y por supuesto, si esta realidad tiene algo que ver con la comprensión de la relación entre el alma y el cuerpo.

De forma sencilla se puede decir que los primeros autores cristianos se dividen en dos grandes grupos. El primero que parte de san Ireneo para quien imagen y semejanza no son sinónimos. El segundo que encuentra su origen en san Ambrosio que afirma que sí lo son. La separación implica postulados teológicos diversos. Mientras que para algunos como Ireneo la imagen de Dios nos es dada y la semejanza debe ser actualizada. El elemento sutilmente dinámico de la semejanza que defiende Ireneo está ausente del pensamiento de los que siguen a Ambrosio³⁵. ¿Cómo afecta esta toma de postura de cara al rechazo del antropomorfismo?

Por otra parte, algunas de las trazas del pensamiento rabínico sobre la unidad cuerpo y alma, se encuentran en ciertos escritores cristianos, la unión alma y cuerpo está presente en esos pensadores. Paradójicamente este pensamiento se introduce en el cristianismo a través de Filón de Alejandría (25 a. de JC-20 d. de JC) que es marcadamente platónico. Filón unirá en su pensamiento el platonismo y el judaísmo. Ambos aspectos tendrán un impacto definitivo en el cristianismo y su actitud ante el cuerpo y el alma. Primero Filón colocará las ideas de Platón en la mente de Dios, en su *logos*. Así pues, participar de una idea significa participar del *logos*, por ello el mundo material no puede participar de las ideas, pues no es pura inmaterialidad; sólo lo inmaterial puede participar del *logos*.

En segundo lugar, influenciado por el dualismo platónico que separa materia y espíritu, Filón concluye que lo divino en

35 Vid., Markus (1964).

el ser humano debe ser inmaterial. Por ello Filón identifica la *imago Dei* con aspectos del alma inmaterial. El resultado será que para Filón la presencia de la *imago Dei* en el alma inmaterial nos permite afirmar su participación en el *logos*³⁶.

La afirmación de Filón sobre la unidad entre el alma y el cuerpo es asumida por el pensamiento cristiano con algunas modificaciones. Pensadores cristianos como san Justino o Clemente de Alejandría identifican al *logos* de Dios con Cristo. Por lo que el significado de la expresión *imago Dei* es la participación del alma inmaterial en Cristo, el *logos* de Dios³⁷. La tendencia general es como sigue: desde el *logos* de Dios inmaterial, la imagen de Dios en el hombre participará de aquello que en Cristo es inmaterial, es decir, de su naturaleza divina.

Así, nos encontramos de nuevo en el punto de partida. ¿cuál es la relación entre el *imago Dei* en los seres humanos y la naturaleza de Cristo? De forma general los seres humanos participan del *logos* inmaterial de Cristo a través de su alma. Por ello, y como ocurría con el pensamiento rabínico, la interpretación del concepto *imago Dei*, va de la mano de la relación entre alma y cuerpo. Aunque es evidente que junto a esta herencia, el primer pensamiento cristiano hereda el pensamiento dualista platónico gracias a Filón. Quizá inevitablemente, la exaltación del valor del alma asociada al platonismo lleva igualmente al desprecio del cuerpo. De hecho, el ser creado a imagen de Dios, de acuerdo con el *logos* de Dios, significa que estará tan lejos como sea posible de todo aquello que no sea el *logos* inmaterial, por tanto de cualquier cosa material incluido (quizás especialmente) del cuerpo. Así, el castigo asociado a la unión será su convivencia en oposición metafísica y existencial.

Para concluir esta segunda parte del artículo, podemos afirmar que la recepción y transformación del concepto *imago Dei* en los primeros autores cristianos va de la mano de la evolución en la comprensión de la relación entre el cuerpo y el alma. En esta materia toman de Filón la concepción negativa (como castigo) de la unión entre alma y cuerpo, llegando al extremo al identificar el *logos* con Cristo, y reservar la *imago Dei* exclusivamente a la participación en Cristo. Esto lleva no sólo al dualismo, sino a la oposición entre alma y cuerpo, en una rea-

36 Vid., Marenbon (2007), p. 26.

37 Ibid., p. 27.

lidad en la que el cuerpo es denigrado frente al alma que es exaltada³⁸. Incluso antes de introducirnos en el pensamiento de san Agustín, sería extraño esperar que él difiera de lo que los pensadores de su época defendían en esta materia.

3. EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO SOBRE LA *IMAGO DEI*, EL ALMA Y EL CUERPO

Para clarificar cómo esta sección concuerda con nuestro argumento general del presente artículo es necesario recapitular lo expuesto hasta el momento. El tema central que nos proponíamos para reflexionar, era: ¿existe una relación entre la comprensión del joven Agustín sobre el concepto *imago Dei* y su visión de las relaciones entre el alma y el cuerpo?

La principal discusión en este artículo radica en que existen buenas razones para creer que efectivamente existe dicha relación. Su postura en este tema generalmente es leída en oposición a la tradición rabínica y concordante con el pensamiento cristiano temprano. Algunos de los principales argumentos han salido ya en el desarrollo de los apartados anteriores.

Primero, la literatura rabínica interpreta el concepto *imago Dei* de la mano de una visión unitaria del alma y el cuerpo del hombre. Segundo, el dualismo platónico, que separa y enfrenta alma y cuerpo, influye en los primeros autores cristianos a través de Filón de Alejandría. Para ellos la imagen de Dios debe estar estrictamente identificado con el logos de Dios que es Cristo por lo que el hombre no es propiamente *imago Dei*, sino imagen de la *imago Dei*, es decir, de Cristo. Si bien es cierto que esta primera literatura cristiana mantiene la relación entre el concepto *imago Dei* y la relación alma y cuerpo, como lo hacía la literatura rabínica, entendiendo, y en esto difiere del pensamiento rabínico, al ser humano como un compuesto de ambas.

Por vía de anticipación es natural esperar que Agustín trate el tema y lo haga dentro de las coordenadas establecidas en su tiempo. Y esto se va a volver evidente a lo largo de esta sección. Si bien, nuestro objetivo, no es entrar a detallar la naturaleza de esta relación. Por el contrario, haber tenido en cuen-

38 Para conocer diferentes posiciones respecto a la corporalidad en los primeros cristianos ver la obra de Brown (1988).

ta el sustrato rabínico y el pensamiento de los primeros autores cristianos, nos sirve para ver la conexión del pensamiento del primer Agustín con su contexto y cómo la relación alma y cuerpo es para él, como para sus coetáneos, lo primero para comprender el concepto *imago Dei*. Esta sección además presenta también cómo Agustín, al contrario de sus coetáneos, predica la *imago Dei* en los seres humanos y de Cristo y por qué, también en oposición a sus predecesores, enfatiza la unión alma cuerpo, haciendo hincapié en la bondad inherente a la naturaleza del cuerpo. En resumen, el sentido de este punto será sugerir que hay en el pensamiento del primer Agustín buenas razones para creer que existe una conexión entre la respuesta a las dos grandes preguntas planteadas a lo largo del artículo.

3.1. *Las tensiones inherentes en la recepción del concepto imago Dei por parte de san Agustín*

En sus primeros escritos, Agustín, desarrolla su forma de entender el concepto *imago Dei* mayoritariamente en la polémica antimaniquea, particularmente será en su *Génesis contra los Maniqueos* y en el *De vera religione*. Este contexto polémico nos revela que tratando de refutar las críticas que los maniqueos dirigen al libro del Génesis, y a la lectura literal de la expresión *imago Dei*, Agustín luchará denodadamente contra su concepción dualista del alma y el cuerpo³⁹.

En particular, en su intento de una interpretación literal de la expresión *imago Dei* girará en torno a la su pretensión de rechazo de la visión maniquea del cuerpo como el demonio y del alma como parte de la sustancia divina. Agustín quiere mantener, frente a los maniqueos, que el cuerpo no es el demonio y que los humanos aún portando la *imago Dei* son también parte de la sustancia divina. Hay gran cantidad de bibliografía sobre las relaciones entre Agustín y los maniqueos. Por ello la influencia del maniqueísmo en Agustín está lejos del foco y los intereses principales de este artículo. El enfrentamiento con

39 Para conocer las últimas conclusiones sobre la relación entre Agustín y el Maniqueísmo vid. BeDhun (2010) También Oort (2006) que también ha encontrado nuevas formas de ver la influencia maniquea en su pensamiento a la luz de los últimos manuscritos descubiertos de la secta. Finalmente Gadner (2014) en colaboración con Oort recogen cómo la comprensión maniquea de la expresión «el cielo de los cielos» habría influido la comprensión agustiniana de Dios como ser inmaterial.

el maniqueísmo en lo que sigue, es sólo algo accidental, que aparece, en tanto en cuanto, ayude a comprender, por una parte su intento de una interpretación literal de la *imago Dei*, y por otra el intento por superar las posibles dificultades que esa interpretación literal implica.

Los maniqueos llegan a la conclusión de que cuando se interpreta literalmente *imago Dei* se cae en el antropomorfismo. Y éste es precisamente el mayor desafío con el que se encuentra Agustín al defender la interpretación literal, no caer en antropomorfismos. Desde esta posición surgen algunas preguntas. ¿Cómo es que la interpretación literal lleva a un antropomorfismo? Y si es así, ¿porqué insiste Agustín en esta interpretación? Finalmente, y después de todo, ¿cómo hace Agustín para mantener la lectura literal y evitar el problema del antropomorfismo?

Desde nuestro discurso no es sorprendente ver como para los maniqueos la interpretación literal implica antropomorfismo. Como hemos expuesto anteriormente esta misma cuestión surge en la interpretación rabínica. Sin embargo, como también señalamos anteriormente, sólo tiene sentido en dicha literatura desde dos presupuestos. Primero, que el ser humano es el resultado de la unión alma y cuerpo. Segundo, que los seres humanos son imagen de Dios. Mientras que esta acusación maniquea de antropomorfismo no resultaría problemática para la literatura rabínica, si lo es en el contexto de la primera generación de pensadores cristianos. Esto puede explicarse en parte por el castigo que supone la unión alma y cuerpo, y, en parte también, por la identificación del *imago Dei* con Cristo y no con los seres humanos. Desde este contexto no nos resulta difícil comprender porqué de una parte los maniqueos esgrimen estas acusaciones y de la otra porqué Agustín trata de evitarlas.

Lo que debe mostrar una visión completa es por qué esta cuestión es importante para Agustín que es acusado, por mantener su posición, de algo de lo que los pensadores cristianos de su época se libraron con facilidad. En otras palabras ¿es posible que Agustín pueda haberse separado de la línea general de los autores de su tiempo que afirman que la *imago Dei* es el *logos* de Dios, es decir, Cristo, y que el ser humano carga con esa imagen de Dios solamente en la medida en que ha sido hecho a imagen del *logos* y que es algo inmaterial en el mismo hombre? Una segunda opción podía haber sido recurrir a la lectura alegórica del concepto.

Si Agustín no sigue a sus predecesores ni en la primera ni en la segunda forma de evitar la acusación de antropomorfismo es porque simplemente no está de acuerdo con ellos en dos puntos fundamentales. En primer lugar una mirada cuidadosa al uso de la expresión *imago Dei* en sus primeros escritos, revela que en ellos Agustín no adopta una visión dualista en lo que se refiere al cuerpo; así ocurre por lo menos desde el 388⁴⁰. En segundo lugar, Agustín predica la *imago Dei* inequívocamente de Cristo y del ser humano. Así surgen las tensiones con sus antecesores y con la herencia que ha recibido. Por una parte, él quiere mantener con la mayor parte de los comentaristas rabínicos la unidad del cuerpo y del alma, considerar que se puede predicar del ser humano que sea *imago Dei*, y a la vez evitar el antropomorfismo. Por otro lado, con los Padres predicará que

40 Tan pronto como en el 386 Agustín explícitamente afirma que el cuerpo y alma son constituyentes del ser humano (*b. vita* 2.7) y después cerca del 415 (*trin.* 15.11). Sin embargo, no está claro cómo entiende esta relación. A veces el alma es descrita como la que rige el cuerpo (*quant.* 13.22), aunque otras veces aparece descrita como usando el cuerpo (*mor.* 1.4.69. Por último Agustín identifica el *ego* con el *animus*, que es el alma racional (conf. 10.9.6). No está claro cómo utiliza estas variantes. Las interpretaciones dependerán de cómo se interprete, regir, usar y *ego*, sin embargo, lo que se puede discutir con cierta facilidad, es que el cuerpo es inferior al alma y que no sea necesario para ella. Desde esta perspectiva es difícil comprender como defiende la radical unidad del cuerpo y el alma en la diferencia (vid. nota 19). De hecho es tan complejo que Agustín afirmará que es más difícil entender la unidad del alma y el cuerpo que la unión de Cristo y el alma humana (*ep.* 137.3). Es igualmente valioso tener en cuenta que la posición sobre la naturaleza del cuerpo, en su pensamiento maduro, comienza a asentarse entorno al 400 (en *Bon. Coniug.* 2,2) cuando afronta la dificultad de la interpretación del mandato de Dios a Adán y Eva recogido en Gen. 1.28 (Creced y multiplicaos). El problema es que si el cuerpo es resultado del castigo asociado al pecado original ¿cómo es posible que los seres humanos se reproduzcan antes de la caída? Lo afrontará más adelante en *Gen. Litt.* (cf. 3.21.33). Agustín afirma que efectivamente antes de la caída Adán y Eva podían procrear (*Gen. Litt.* 9.914-15). Agustín tiene una opinión positiva del cuerpo en contra de lo que ocurre con los neoplatónicos y los padres de la Iglesia, tanto orientales como occidentales, particularmente su comprensión del matrimonio, y por extensión su visión de la procreación como perpetuación de la mortalidad del hombre. También introduce en este contexto el tema de la resurrección, pues la resurrección del cuerpo se relaciona con el problema de la transmigración de las almas que se presenta en *Gn. Litt.* 7.9.13. ¿qué ocurre con el alma mientras espera la resurrección de la carne? ¿es el mismo cuerpo? ¿qué pasa con la identidad del ser humano (si es definida como la unidad del alma y el cuerpo) mientras que el alma y el cuerpo están separados esperando la resurrección?

la imagen de Dios es Cristo, pero, y en esto se enfrenta a ellos, que puede predicarse también del ser humano. El problema radicaré para Agustín en que manteniendo la lectura literal debe preservarse la divinidad de Jesucristo. ¿Es posible? ¿Son estas dos posturas compatibles?

Más que detenerse de nuevo en alguno de los temas ya ampliamente discutidos por los estudiosos, nuestro objetivo es sólo hacer patente la existencia de esta tensión, y así dar luz a la cuestión central que nos ocupa. Que no es otra que demostrar que existe una evidencia clara de que para Agustín la interpretación del concepto *imago Dei* está vinculado a su visión de la relación entre el alma y el cuerpo. Podría argumentarse como sigue: existe una evidencia textual que nos lleva a pensar que Agustín defiende la unidad del cuerpo y el alma, y que este planteamiento le genera problemas. Lo que es más, él pone el acento en dar un paso más, mediante una interpretación literal, al afirmar que la *imago Dei* pertenece a ambos, a Cristo y a los seres humanos. En conclusión se podría entender que cuando se afirma que Agustín se sitúa en contra del pensamiento anterior hay buenas razones para creer que existe una relación entre ambas. Quizá es posible entender que el empeño en mantenerse en la interpretación literal sea fruto de que Agustín encuentra más dificultades en localizar en el hombre la imagen de Dios a la vez que evita el antropomorfismo.

3.2. Agustín relacionando la imagen de Dios y la unidad alma y cuerpo

¿Cuál es la visión inicial de Agustín sobre el tema alma y cuerpo? ¿Hay alguna evidencia para creer que él defiende la unidad entre ambos? Existe abundante literatura reciente que presenta a Agustín como dualista. Incluso hay autores que le presentan como el antecedente de la separación radical entre alma y cuerpo que cristalizará en el pensamiento de Descartes⁴¹. En contra de esta tendencia general, existen autores que ven en el primer Agustín indicios de la unión de alma y cuerpo. Y es

41 El número de estudiosos que ha estudiado la continuidad entre Agustín y Descartes en relación a la unidad alma cuerpo incluye a Etienne Gilson, Charles Taylor, Stephen Menn, James Wetzel and Eric Alliez. En oposición encontramos al movimiento «Radical Orthodoxy», especialmente a Hanby (2003) en *Augustine and Modernity*.

precisamente esto lo que nos permitirá explicar cómo en su pensamiento existe un aprecio progresivamente mayor por el cuerpo.

La comprensión inicial de Agustín sobre la unidad alma y cuerpo, está implícitamente desarrollada desde su concepción de la *imago Dei* y en el contexto de la polémica antimaniquea. Uno de los primeros estudios amplios sobre dicho concepto se desenvuelve en medio de esta polémica. Los maniqueos leen de forma literal el Génesis lo que les lleva a afirmar que Dios tiene cuerpo o partes corporales, y que la figura del cuerpo es la imagen de Dios⁴². Para rechazar la primera afirmación Agustín recurre a la lectura alegórica. Pero el problema que surge ahora es: si la figura no es la *imago Dei*, entonces ¿cuál es?. Agustín situará la imagen en el interior del hombre donde se encuentran la inteligencia y la razón. El cuerpo, simplemente hará visibles estos «poderes».

Por situar la *imago Dei* en el interior del hombre no existen argumentos suficientes para señalar que Agustín era dualista. Para poder entender mejor cuál es la relación del cuerpo y del alma en la reflexión sobre la *imago Dei* es crucial entender qué quiere decir «hombre interior». Agustín habla del «hombre interior» en unos términos similares a los que utiliza cuando habla del ser humano, como si tuviera también cuerpo y alma⁴³. El resultado es que, si él coloca la *imago Dei* en el «hombre interior» no soluciona el problema recurriendo a la inmaterialidad, sino que lo traslada a una nueva ubicación. Por qué y para qué nos sirve en nuestro caso. La clave es que reconoce alma y cuerpo en el «hombre interior», lo cual mantiene la pregunta en el mismo lugar, ¿dónde está la imagen de Dios en el hombre? De momento tenemos claro que no es como parecía al principio, una solución inmaterial que nos lleve al dualismo.

En vez de sugerir un dualismo alma/cuerpo, la interpretación agustiniana del Génesis parece sugerir que en la discusión sobre la imagen de Dios él asume implícitamente que el alma y el cuerpo son uno. Muchos le han colgado a Agustín, quizás anacrónicamente, el cartel de la unión en la radical diferencia

42 *Gn. Adv. Man.* 17.27.

43 Para una explicación del «hombre interior» en relación con el «yo mismo» (que no está presente en el vocabulario de Agustín) vid. Cavidì (2007).

entre alma y cuerpo. Él no es ajeno a las dificultades que presenta esa unión. Para explicar la naturaleza de esa unión en relación a la imagen de Dios, recurre al significado alegórico del barro en el Génesis.

Agustín introduce esta interpretación alegórica en el contexto de enfrentamiento con los maniqueos, especialmente al especificar que si bien es cierto que la imagen de Dios es algo divino en el ser humano, no es parte de la sustancia de Dios. Para los maniqueos para los cuales los seres humanos tienen una parte de la sustancia divina atrapada en su corporalidad, es difícil entender porqué Dios ha creado al hombre desde el barro de la tierra⁴⁴. En la explicación de qué es el barro para el Génesis, Agustín desarrolla una visión implícita de la unidad entre el alma y el cuerpo.

Para Agustín el barro es utilizado en el Génesis como alegoría del ser humano donde el agua es el alma y la tierra es el cuerpo que al unirse conforman el ser humano que es inseparablemente uno. Esta alegoría puede, sin embargo, resultar problemática por muchas razones, aunque sirve bien para explicar la unión entre alma y cuerpo. La necesidad de recurrir a esta alegoría pone de manifiesto la dificultad para localizar la *imago Dei* en el ser humano. De hecho si la imagen de Dios está en el interior del hombre, y Agustín habla de que el «hombre interior» es como un ser humano, éste tendrá alma y cuerpo invariablemente unidos.

Al afirmar que la imagen de Dios reside en la razón y en la inteligencia (que son inmateriales) del «hombre interior» en realidad se nos hace muy difícil localizarlas, se puede hacer por analogía como hicimos con la tierra y el agua. Por todo lo expuesto, sería totalmente equivocado considerar que como el cuerpo y el alma son uno, la *imago Dei* reside en ambas de la misma manera o en la misma proporción. Por todo ello parece que Agustín se resiste a localizar en concreto el concepto, teniendo en cuenta el sustrato en juego, es decir, la relación entre cuerpo y alma.

Desde lo que hemos visto hasta el momento sería demasiado afirmar, como han hecho algunos autores, que esta explicación le sirve de modelo a Tomás de Aquino para su explicación

44 Génesis 2.7.9.

de la unidad alma y cuerpo como relación entre materia y forma⁴⁵.

Más bien, lo que pone de manifiesto es que en Agustín se puede ver una tensión dentro de su primera reflexión sobre la *imago Dei*. Se produce porque él quiere evitar el antropomorfismo al predicar la *imago Dei* de los seres humanos. Fundamentalmente porque rechaza colocarlo en el cuerpo, desde este supuesto es comprensible, porque está interconectada esta explicación con la relación alma y cuerpo, aunque, también es cierto, que nos encontramos en los inicios de su reflexión y no en su pensamiento maduro, lo cual introduce cierta inestabilidad. Esto explica, a su vez, la progresiva valorización del cuerpo en su pensamiento que además no cuenta con precedentes.

Así pues, si la imagen de Dios reside en el alma inmaterial que está inseparablemente unida al cuerpo, entonces, no es posible simplemente pensar en el cuerpo como una carga que deviene de la exhalación del alma. Por lo tanto, la primera dificultad que tiene que afrontar el joven Agustín, al interpretar la *imago Dei*, es ponerla en relación con el ser humano evitando el antropomorfismo. La dificultad en conciliar ambos en este intento explica la variabilidad de Agustín en el tema de la relación alma y cuerpo.

3.3. *El recorrido de la imago Dei: del hombre a Cristo*

Una de las afirmaciones de consenso en torno a san Agustín es que, al contrario que sus predecesores, él predica la *imago Dei* simultáneamente de Cristo y del ser humano⁴⁶. Son muchos los que han estudiado el porqué de esta peculiaridad del pensamiento agustiniano, pero no nos resulta necesario entrar en su análisis, sino centrarnos en la relación que tiene en su pensamiento el concepto *imago Dei* con el sustrato que supone en la materia la relación alma/cuerpo.

Si bien, como ya hemos indicado, Agustín predica la *imago Dei* tanto del ser humano como de Cristo, es interesante que los expertos se detengan en señalar que esta postura en su pensamiento no es estable, no la mantiene desde el principio. Sólo

45 Vid. Boersma (2016), p. 240.

46 Destaca el último estudio sobre la teología de la imagen de san Agustín en su contexto de Boersma (2016).

llega a esta postura al escribir *De vera religione* en el 392. Antes de esta fecha está muy pendiente de la creación del hombre y de los temas del Génesis en general. Y no es hasta el 392 cuando el predica por primera vez de Cristo que es *imago Dei*⁴⁷. Antes de esto sólo los seres humanos son imagen de Dios. Hay un movimiento importante de su pensamiento en este momento pero ¿por qué los estudiosos no lo contemplan? ¿es porque es un avance insignificante?

Poniendo juntos los diferentes estratos de la discusión podemos formular alguna hipótesis que nos ayude a su vez a profundizar en nuestra búsqueda. Veremos a continuación que este cambio pondrá de manifiesto las dificultades que encuentra Agustín en localizar en el ser humano la imagen de Dios.

Una de las posibles implicaciones de asumir, como hace Agustín, que tanto el ser humano como Cristo son *imago Dei*, es afirmar que por causa de su humanidad Cristo no es igual al Padre. No es un postulado necesario pero si es posible, lo cual sería la razón para que ningún autor precedente lo hubiese aceptado, pues nos encontramos en clima teológico del Concilio de Nicea, en el que se asume la divinidad de Jesucristo. El riesgo de la afirmación de Agustín, es que en aras a hacer divino al hombre se sacrifique la divinidad de Jesucristo. Puesto que si los seres humanos son imagen de Dios como Cristo, y los seres humanos son distintos al Padre como puede ser Cristo distinto de los seres humanos.

Para encontrar respuesta algunos ven en Agustín la herencia de la ontología neoplatónica y su concepto de participación. Así los seres humanos participan de la *imago Dei*, sin ser verdaderamente parte del Padre⁴⁸. Es una posibilidad real para entender cómo Agustín pudo enfrentarse a este problema, el problema se mantendrá dependiendo si entendemos que así se salvaguarda la divinidad de Cristo o no. Hay muchas razones para creer que la ontología de la participación no salvaguarda la divinidad de Cristo. Lo expondremos más adelante. Inmediatamente nos vamos a ocupar en cómo Agustín se enfrenta a este problema cuando se produce su avance en *De vera religione*.

Para explicar cómo puede predicarse la *imago Dei* del mismo Cristo y del hombre, San Agustín recurrirá al concepto pla-

47 Cf. Appendix.

48 Vid. Boersma (2016).

tónico forma. La forma es para él, el orden de las cosas dado por Dios, lo que permite en primer lugar a los entes ser. Los diferentes entes tienen formas diversas. La forma de los seres humanos es modelada después de la de Cristo, el hombre perfecto, que en la encarnación asume también la forma de hombre⁴⁹. Más allá, la forma de los seres humanos es imperfecta y así permanece en esta vida hasta que llegue a su restauración final después de la segunda venida. Y esta restauración es explicada por Agustín en la dinámica del hombre viejo y el hombre nuevo. La restauración de la imagen de Dios en el ser humano tiene lugar en el «hombre interior», surgiendo con ello una dificultad: ¿si la forma del hombre es restaurada a la forma perfecta de los seres humanos, cómo son los seres humanos distintos de Cristo que es la forma perfecta del ser humano tras su restauración definitiva?

Dos tentativas son la respuesta. La primera consiste en afirmar que es sólo la humanidad de Cristo y no su divinidad que es propiamente la que es imagen de Dios. Pero si esto fuera cierto, ¿qué ocurre con la unión de la humanidad y la divinidad de Jesucristo? El concepto afecta a ambas naturalezas, por lo que el problema resurge con fuerza: ¿cuál es la diferencia entre la *imago Dei* de Cristo y el del ser humano después de la restauración?

Un segundo intento es afirmar que solamente el alma es *imago Dei* en los seres humanos. Pero esto nos lleva a los primeros problemas analizados en este artículo. La *imago Dei* se encuentra en el «hombre interior» que como el exterior es una unión de alma y cuerpo. Con situar la *imago Dei* en el interior del hombre no se debe entender que esta es solamente inmaterial. Por volver al ejemplo utilizado por Agustín, es como tratar de separar el agua de la tierra cuando hablamos de barro.

Para concluir, San Agustín ha evolucionado en su comprensión de la *imago Dei*. Partiendo de predicarlo como cualidad de los seres humanos exclusivamente, en 392 comienza a extenderlo también a Cristo. Son varias las razones que le llevan a dar este paso. Será relevante también el cambio, porque lleva asociada una visión de la unión entre el alma y cuerpo. En particular es posible mantener que parte de las dificultades de de-

49 Filipenses 2.8.

defender esta posición devienen de la posición previa que tiene sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo.

CONCLUSIÓN

Para concluir, volveremos a la pregunta inicial: ¿existe relación en la comprensión del concepto *imago Dei* y la visión que tiene el primer Agustín del cuerpo y del alma? Hemos presentado en este artículo cómo al menos hay tres buenas razones para defender que en el pensamiento del joven Agustín existe esta relación. Hemos argumentado desde la suma de diversos factores, el uso del término en la literatura rabínica (1), el contexto del mismo en los primeros cristianos (2) y desde la recepción y transformación del mismo en el pensamiento agustiniano (3). La discusión del primero, que implicando antropomorfismo o no, la explicación del concepto está ligada a la concepción de la relación alma cuerpo.

En el segundo, se percibe que la influencia del dualismo neoplatónico en los primeros cristianos les lleva a situar la *imago Dei* en el alma, lo que evita los antropomorfismos, pero le lleva a considerar la corporalidad como un castigo.

Finalmente, en tercer lugar, se muestra cómo Agustín conecta ambos temas. Su posición nueva, sin antecedentes, de que la *imago Dei* puede ser predicada simultáneamente del ser humano y de Cristo, parecen llevarnos a los primeros problemas en los que la unidad alma y cuerpo llevaba a que la imagen de Dios en el hombre pecase de antropomorfismo. Esto es evidente en su comentario al Génesis frente a los maniqueos, y en su evolución en la concepción de la imagen al introducir la idea de la total restauración en la forma de Cristo hombre perfecto. Todas juntas estas consideraciones nos permiten afirmar que existe una relación clara entre los dos conceptos presentados.

Los descubrimientos del artículo presentan numerosas incógnitas a las que habrá que responder. Especialmente, este artículo parece sugerir la existencia, en el primer Agustín, de una tensión entre la antropología y la cristología. En otras palabras, si Cristo la imagen perfecta de Dios no puede distinguirse del ser humano que es restaurado en la perfecta imagen de Dios tras la muerte, entonces ¿en qué se diferencia Cristo de los seres humanos? O desde otra perspectiva, ¿cómo puede Cristo mantenerse en su divinidad y ser como el Padre? Un estudio

posterior más pausado puede ayudarnos a que en San Agustín el uso diverso del concepto *imago Dei*, va de la mano de la concepción variable en sus escritos de la unión alma cuerpo para así entender como las entiende en sí mismas superando las diversas dificultades que van surgiendo.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- *conf.* = *Confesiones*: PL 32.659–868, CSEL 33.1–388, CCL 27.1–273.
- *ep.* = *Epistula(e)*: PL 33.61–1094, CSEL 34/1.1–125, 34/2.1–746, 44.1–736, 57.1–656
- *Gn. adu. Man.* = *De Genesi aduersus Manicheos*: PL 37.173–220.
- *Gn. litt.* = *De Genesi ad litteram*: PL 34.245–468, CSEL 28/1.3–435.
- *mor.* = *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*: PL 32.1309–78.
- *retr.* = *Retractationes*: PL 32.583–656, CSEL 36.(1-)7–204, CCL 57.(1-)5–143.
- *vera rel.* = *De vera religione*: PL 34.121–72, CSEL 77/2.3–81, CCL 32.187–260.

OTRAS FUENTES

1. Altmann, Alexander, «'Homo Imago Dei' in Jewish and Christian Theology,» *The Journal of Religion*, Vol. 48, No. 3 (Jul., 1968), pp. 235–259
2. Aaron, David H. «Shedding light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of the Luminous Adam,» *Harvard Theological Review*, 90:3 (1997), pp. 299–304.
3. BeDuhn, Jason David. *Augustine's Manichean Dilemma: Conversion and Apostasy, 373–388 C.E.* University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2010.
4. BeDuhn, Jason David. *Augustine's Manichean Dilemma: Making a «Catholic Self», 388–401 C.E.* University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2013.
5. Boersma, Gerald P. *Augustine's Early Theology of Image: A study in the development of Pro- Nicean Theology.* Oxford University Press, 2016.
6. Bottomley, Frank, *Attitudes towards the Body in Western Christendom* (London: Lepus Books, 1979).
7. Brown, Peter. *Augustine of Hippo: a biography.* University of California Press, Berkely, 2000.
8. Carl W. Griffin and David L. Paulsen (2002). *AUGUSTINE AND THE CORPOREALITY OF GOD.* *Harvard Theological Review*, 95, pp 97–118.
9. Cavindi, John. «The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought,» *Augustine's Studies* 38:1 (2007), 119–132.

10. Fitzgerald, Allan, ed., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999.
11. Gottstein, Alon G. «The Body as the Image of God in Rabbinic Literature,» *The Harvard Theological Review*, Vol. 87, No. 2 (Apr., 1994), pp. 171 – 195.
12. Gardner, Iain. «Mani, Augustine and the vision of God,» *HTS Theological Studies* (69) 1, Art. #1352, 6 pages. <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/1352>
13. Heijke, J. St. Augustine's Comments on «Imago Dei»: An anthology of all his works exclusive of the *De Trinitate*. Holy Cross College. Worcester, Mass., 1960.
14. Kyung Kim, Yoon. *Augustine's Changing Interpretation of Genesis 1-3: From De Genesi Contra Manicheos to De Genesi ad Litteram* The Edwin Mellen Press, New York, 2006.
15. Lieu, S N C 1992. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992.
16. Markus, R.A. «*Imago and similitudo in Augustine*», *Revue des études augustinienes* 10(1964), 125- 43.
17. Mayer, Cornelius. ed., *Augustinus Lexikon*, 3 volumes complete, vol. 4 in process (Basel: Scwabe, 1986-).
18. Middleton, Richard. «The liberating image? Interpretating the imago Dei in context,» *Christian Vol.* 48, No. 3 (Jul., 1968), pp. 235-259 *Scholars Review* 24.1 (1994) 8-25.
19. Miles, M. *Augustine on the Body*. Missoula, 1979.
20. Reiss, Moses. «Adam: made in the image and likeness of God,» *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 39, No. 3, 2011 pp. 181 – 186.
21. Somers, Herman. «Image de Dieu: les sources de l'exegese Augustinienne», *Rev. D'Etudes Augustiniens* 7 (1961): 105-135.
22. Sullivan, John, *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influences* (Dubuque IA: Priory Press, 1963).
23. Williams, Wesley. «A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam,» *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 129, No. 1 (January – March 2009), p. 19-44.

Pablo IRIZAR-CARRILLO, M.A.

Masters of Philosophy

Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, KU Leuven

