

## Las tentaciones de la nada

Dejo la taza y me vuelvo hacia mi alma. Ella es la que tiene que dar con la verdad, pero ¿cómo? Grave incertidumbre esta, cuando el alma se siente superada por sí misma, cuando ella, la que busca, es juntamente el país oscuro por donde ha de buscar, sin que le sirva para nada su bagaje. ¿Buscar? No sólo buscar, crear.

M. Proust, *Por el camino de Swann*

### RESUMEN

La reflexión acerca de la presencia del mal en el mundo ha comprometido especialmente a los pensadores cristianos. Agustín enfrentó de manera aguda el problema de conciliar esa presencia con la bondad de todo lo creado, en la medida en que procede de un Creador que se identifica con el sumo bien. Por lo demás, si el libre albedrío humano debe señalarse como la grieta por la que se introduce el mal en la creación, no deja de ser una facultad que Dios nos ha concedido, además de la condición de posibilidad para pensar-nos como responsables de cara a la resurrección y la vida postrera. En esta constelación de preocupaciones éticas, asimismo, ingresa la cuestión de la gracia divina, sin la cual ninguna aspiración humana hacia el bien es siquiera pensable en términos de realización, como fatal consecuencia del primer pecado. La singular respuesta agustiniana se juega en el plano de la ontología, al vincular el olvido de Dios con el alejamiento respecto del Ser.

PALABRAS CLAVE: mal, pecado, gracia, libre albedrío, olvido

### ABSTRACT

The reflection on the presence of evil in the world has been of particular concern to Christian thinkers. Augustine acutely confronted the problem of reconciling this presence with the goodness of all creation, insofar as it proceeds from a Creator who is identified with the supreme good. Moreover, if human free will must be pointed out as the crack through which evil enters

creation, it is still a faculty that God has granted us, as well as the condition of possibility for thinking of ourselves as responsible in the face of resurrection and the afterlife. In this constellation of ethical concerns, the question of divine grace also enters, without which no human aspiration towards good is even conceivable in terms of realization, as a fatal consequence of the first sin. His singular response is played out on the level of ontology, by linking the forgetfulness of God with the distancing from Being.

KEYWORDS: evil, sin, grace, free will, forgetfulness

El recuerdo del placer hallado en el robo de unas peras del jardín vecino se encuentra entre los testimonios más célebres acerca de la fuerza y el misterio que estructuran nuestra memoria, acaso solo por detrás del relativo a cierta *petite madeleine* sumergida en té. Agustín evoca ante los lectores de sus *Confesiones* aquel episodio de su adolescencia, con ánimo de explorar su interioridad y censurar allí puntualmente lo que, como adulto converso, considera en términos de pecado (2, 4, 9). Ciertamente, el tono de su discurso es demasiado severo<sup>1</sup> para nosotros, lectores del siglo XXI, pero no lo fue menos para algunos de sus contemporáneos, que le señalaron los peligros de asumir una perspectiva rigorista, en especial, el de infundir un sentimiento de desesperación entre sus oyentes y/o lectores<sup>2</sup>. Recordemos, además, la potente admonición que transmiten los Evangelios en este sentido: "Al que escandalizare a uno de estos pequeños que creen en mí, más le valdría que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y lo hundiesen en el fondo del mar"<sup>3</sup>.

No por nada Agustín recibió el apelativo de *doctor gratiae*, precisamente en vistas de su pesimismo respecto del poder efectivo de la voluntad humana para querer y hacer el bien, sin el auxilio indispensable de la gracia divina. A pesar del enorme predicamento que siempre

<sup>1</sup> "Nadie es puro ante ti, ni siquiera el recién nacido de un día de vida sobre la tierra" (1, 7, 11).

<sup>2</sup> El epistolario de Agustín ha conservado testimonios en este sentido, v. *Ep.* 225, 3-6; *Ep.* 226, 6.

<sup>3</sup> Mt 18, 6; Mc 9, 42; Lc 17, 1.

tuvo su interpretación de los textos bíblicos, el posicionamiento radical en torno a la profundidad del daño que supone el primer pecado para todo el género humano le valió críticas, más o menos acres, y llegó a motivar el surgimiento de una facción disidente al interior mismo del bloque antipelagiano. Sus integrantes, que con el tiempo llegaron a conocerse como 'semipelagianos'<sup>4</sup>, reclamaban un rol más activo para la voluntad humana en el plano de las acciones éticas, entendiendo que estas suponen una colaboración necesaria del querer individual con la fuerza de la gracia: "Ha de ser la voluntad humana la que dé paso a la gracia divina y no la gracia que arrolle la voluntad humana"<sup>5</sup>.

En todo caso, lo que recuerda Agustín de aquellas peras es que no tenían nada de atractivas en sí mismas, que estaban "para echárselas a los cerdos" más que para hacerse un festín y que, peor aún, en casa las tenía "en abundancia y mejores". Estos datos lo llevan a concluir que lo tentador y placentero de la experiencia tiene la misma medida que el pecado o, en otras palabras, se origina en la conciencia de estar cometiendo una infracción: "nuestro deleite estaba en hacer lo que queríamos, precisamente porque estaba prohibido". En efecto, la anécdota cambiaría completamente de sentido sin ese saber acerca de la oposición lícito/ilícito –tan básico que incluso un joven mínimamente sociabilizado ya lo ha incorporado–, o con la introducción de algún factor que lo desactivara, como el sonambulismo del protagonista, una invitación explícita del vecino a comer toda la fruta que quisiera –ya que no parece que su dueño fuera a aprovechar tal exceso–, un ofrecimiento de trabajo para limpiar el árbol, alimentar a los cerdos y, de paso, llevarse cuanta fruta pudiera recoger, como parte de pago... Después de todo, las decisiones humanas se basan en el cálculo racional de los riesgos y beneficios implicados en nuestras potenciales acciones y ¿quién estaría dispuesto a brindar su tiempo y energías a cambio de una cantidad X, por abundante que pareciese a estos muchachitos, de fruta en mal estado?

---

<sup>4</sup> Para un tratamiento más detallado de estas cuestiones, remito a los lectores a la "Introducción" a la edición crítica del catálogo genadiano *Sobre los hombres ilustres*, publicado por la editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2021, pp. 9-20.

<sup>5</sup> *Ep.* 225, 6.

Como frecuentador de los textos paulinos, Agustín ha sopesado los efectos de lectura de pasajes como Rm 7, 7, donde la ley aparece caracterizada como aliciente para el pecado: "¿Diremos entonces que la ley es pecado? ¡No, por Dios! Pero yo no conocí el pecado sino por la ley". Según advierte a uno de sus numerosos interlocutores, no debemos leer aquí un reproche hacia la ley, a la que Pablo atribuía, en primer lugar, una función deíctica, de modo que quienes se creyeran libres de pecado, comprendieran que también ellos están bajo su yugo<sup>6</sup>. De hecho, la concupiscencia preexiste a la ley que la visibiliza, en tanto que rango distintivo de nuestra vida terrena, por la que transitamos con un cuerpo tomado por el mal –"el mal reside en mí", le dice Agustín a Simpliciano, en las *Cuestiones* que llevan su nombre (1, 1, 12)– y convertido así en un lastre para el espíritu. Agustín reconoce, sin embargo, que la posibilidad de identificar el pecado a partir de la ley obra una suerte de potenciación de su efecto gravitatorio sobre la voluntad de los individuos, "pues la concupiscencia adquiere más vigor, cuando se le añade el delito de la prevaricación"<sup>7</sup>. En última instancia, solo la gracia es capaz de anular cualquier efecto nocivo derivado de los abusos de la ley por parte de los hombres: "El Señor no solo nos ha mostrado el mal que hemos de evitar y el bien que hemos de practicar, cosa que solo está al alcance de la letra de la ley, sino también nos ayuda a evitar el mal y a obrar el bien, y esto nadie lo consigue sin el espíritu de la gracia, faltando el cual la ley solo sirve para nuestra culpable condenación"<sup>8</sup>.

Ahora bien, si lo que pesa más a la hora de provocar la acción del jovencísimo Agustín no es el atractivo de las peras, sino el de la transgresión en sí misma, si lo que nos pesa a cada instante es el lastre del que hablaba el apóstol, ¿cuál es la magnitud real de ese mal que reconocemos en nosotros y que recorre el mundo? ¿Hay, acaso, un método para cifrar su ontología en relación a su poder de atracción? La concepción agustiniana del pecado, que fue recibida por algunos como demasiado oscura, según comentamos, no contiene una demonología exuberante ni el relato de los combates entre

---

<sup>6</sup> *Ad Simpl.* 1, 1, 1-2.

<sup>7</sup> *Ad Simpl.* 1, 1, 3.

<sup>8</sup> *Correp. et gr.* 1, 2.

rivales en cierto sentido equiparables, como los que registra, por ejemplo, la tradición eremítica. Quién no recuerda las sesiones de pugilato entre san Antonio y las manifestaciones teratológicas de los demonios en el desierto<sup>9</sup>, o sus visitas nocturnas, en ocasión de las cuales asumen el vestido y los modos de las doncellas<sup>10</sup>, ya porque las haya leído en la vida del santo escrita por Atanasio o en las sucesivas reformulaciones literarias, ya porque las haya visto figuradas por las artes plásticas.

La suya es, en cambio, una demonología de la vacuidad, lo que significa que la cifra correspondiente al pecado equivale a cero. En efecto, para Agustín el mal se identifica con el no ser, en la medida en que representa el perfecto contrario de Dios que, como sumo bien, es asimismo la plenitud del ser. Ciertamente, la nulidad ontológica del mal no supone una pareja nulidad en el plano de la ética; muy por el contrario, optar por el mal es darle la espalda al creador, esto es, olvidar que todo aquello a lo que nos aferramos obstinadamente a lo largo de esta vida debe su existencia, al igual que nosotros mismos, a ese único ser autosuficiente que es Dios. De aquí se sigue, claramente, que las elecciones humanas no están exentas de consecuencias, y que las malas reportan múltiples sufrimientos es algo que experimentamos a diario. De hecho, en las *Confesiones*<sup>11</sup> Agustín nombra a estos movimientos de la voluntad que lo ponen a disposición del demonio como *fugitiva libertas*, esto es, la ilusión de libertad del que huye en sentido contrario a la única puerta de salida.

---

<sup>9</sup> "Era como si los demonios se abrieran paso por las cuatro paredes del recinto, reventando a través de ellas en forma de bestias y reptiles. De repente todo el lugar se llenó de imágenes fantasmagóricas de leones, osos, leopardos, toros, serpientes, áspides, escorpiones y lobos; cada uno se movía según el ejemplar que había asumido. El león rugía, listo para saltar sobre él; el toro ya casi lo atravesaba con sus cuernos; la serpiente se retorció sin alcanzarlo completamente; el lobo lo acometía de frente; y el griterío armado simultáneamente por todas estas apariciones era espantoso, y la furia que mostraban era feroz" (*Vita Antonii* 9, 4-5).

<sup>10</sup> "El enemigo quería sugerirle pensamientos sucios, pero él los disipaba con sus oraciones; trataba de incitarlo al placer, pero Antonio, sintiendo vergüenza, ceñía su cuerpo con su fe, sus oraciones y su ayuno. El perverso demonio entonces se atrevió a disfrazarse de mujer y hacerse pasar por ella en todas las formas posibles durante la noche, sólo para engañar a Antonio" (*Vita Antonii* 5, 6-7).

<sup>11</sup> 3, 3, 5.

## NI PERAS NI MANZANAS. EL PECADO DE LA SOBERBIA

En varios aspectos, por cierto, el episodio de las peras evoca el de aquella manzana fatídica, en la que se concentran las desgracias que corresponden a nuestros ancestros y que todos los miembros del género humano luego heredamos, precisamente como la consecuencia de una muy mala decisión. De hecho, que Eva atendiera la proposición que un espíritu maligno le dirigía valiéndose del cuerpo de una serpiente, y que luego Adán atendiera a su vez a Eva, nos valió la expulsión de la presencia de Dios y la pérdida de unas condiciones de vida sensiblemente mejores que las presentes. ¿Con qué los tentó, pues, el demonio? Porque si no fueron las peras, tampoco fue el misterioso fruto prohibido lo que indujo a poner tanto en juego a la hora de elegir voluntariamente la transgresión de un precepto formulado con nitidez por un anfitrión, por lo demás, muy generoso: "De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás" (Gn 2, 16-17).

A menudo leemos que este primer gesto de desobediencia responde al pecado de soberbia, el mismo que hizo que Satanás se precipitara desde el cielo como un rayo (Lc 10, 18): "Principio de todo pecado es la soberbia (Si 10, 15), pues ella derribó al diablo, de quien se originó el pecado y, mezclándose después a la envidia, precipitó al hombre que estaba en pie, del estado del que había caído él" <sup>12</sup>. Es decir que, mientras el diablo se auto(su)gestiona en su caída, nosotros somos sugestionados desde afuera, como si se nos inoculara el veneno de este ángel que, desde su situación desgraciada, nos observa con momentánea envidia, porque todavía tenemos algo que él ya perdió.

Es notorio que esta secuencia se articula a partir de las referencias espaciales. En efecto, se nos presenta un reordenamiento ontológico en sentido descendente y centrífugo, producto de una conmoción con epicentro en Satanás, que del cielo baja "al sepulcro, a las profundidades del abismo" (Is 14, 15), y que hace sentir sus réplicas en el paraíso terrenal, del que nuestros padres acaban arrojados (Gn 3, 23). Más

---

<sup>12</sup> Cf. POMERIO, J., *La vida contemplativa* 3, 2, 1.

precisamente, se ven desplazados desde la arboleda del centro mismo del jardín (Gn 3, 8), donde acuden a esconderse, tras percibirse en estado de desnudez, un lugar de privilegio que simboliza, de acuerdo con Agustín, la situación intermedia que el hombre ocupa en la creación entre Dios y los animales. El lugar que habitarán a continuación, en cambio, resulta más acorde a la mala disposición espiritual que han mostrado, pues como ocurre al "hombre malo que comienza a vivir entre los buenos, si no quiere cambiar su vida en mejor, el peso de sus malas costumbres termina por arrojarlo de aquella reunión" <sup>13</sup>. En Gn 3, 22, además, se especifica que resultan apartados del árbol de la vida, para que, una vez alcanzado el conocimiento, no aspiraran también a la inmortalidad.

Como otros episodios bíblicos, los relativos a los árboles han sido interpretados de diversas maneras a lo largo del tiempo. Para empezar, no existe consenso a la hora de identificar el fruto de la discordia. En un estudio publicado recientemente, por ejemplo, Azzan Yadin-Israel sostiene que las variantes hegemónicas durante siglos han sido los higos y las uvas, y que la manzana, ausente de los relatos bíblicos de la caída, no se impone sino hasta el s. XII <sup>14</sup>. ¿Qué significa, por lo demás, que con la ingesta de esta fruta misteriosa los primeros hombres adquieren el conocimiento del bien y del mal? Si previamente se les fijó una prohibición explícita, ¿no significa esto que ya eran capaces de distinguir lo que está bien de lo que está mal? Siguiendo a Agustín, la expresión que da nombre al árbol prohibido sintetiza la toma de conciencia del nuevo estatuto del hombre, que conoce "por experiencia propia la diferencia entre el bien que perdió y el mal que adquirió" <sup>15</sup>. Como veremos en un momento, en tanto que contenido de la promesa que hace la serpiente, y que resulta intercambiable con la de igualar a la divinidad, no puede sino resultar engañosa, puesto que ni la criatura más excelsa podrá jamás equipararse a quien le dio

---

<sup>13</sup> Aug., *Gn. adv. man.* 2, 22, 34.

<sup>14</sup> *Temptation transformed: the story of how the forbidden fruit became an apple.* Chicago: University of Chicago Press, 2022. "La manzana no aparece en la narración de la caída del hombre, ni en ningún otro lugar de la Biblia hebrea, sin duda porque la técnica de injerto esencial para el cultivo de la manzana no era conocida en el antiguo Israel" (p. 1).

<sup>15</sup> *Gn. ad litt.* 8, 15, 33.

el ser a partir de la nada <sup>16</sup>. Luego, mientras que muchos lectores ven en la obstrucción del acceso al árbol de la vida la consecuencia lógica del pecado, Efrén de Nisibis encuentra allí un gesto de misericordia divina, que busca evitar a los hombres un sufrimiento que se prolongue eternamente: "Cuando estuvieran preservados de la maldición y revestidos de gloria, estaría dispuesto a dárselo" <sup>17</sup>.

En todo caso, aquella conmoción ontológica no deja de ser paradójica, teniendo en cuenta que el vicio de origen apuntaba en la dirección contraria, como indica la etimología de los vocablos *superbia* –*superbus*, integrados por el prefijo *super*, que alude a nociones próximas a las de ‘arriba’, ‘más allá’, ‘encima’, ‘además de’-. ¿Qué ha ocurrido para que nos desorientáramos tan radicalmente? Si además de la etimología, observamos algunos de los sinónimos de ‘soberbia’ que enlista el diccionario de la RAE, podremos encontrar indicios acerca de semejante estado de extravío de la voluntad racional. Allí leemos ‘orgullo’, ‘vanidad’ y ‘endiosamiento’, entre otros. En principio, la lista puede sonar tautológica, como si los significados prácticamente se superpusieran sin aportar mayores matices. Sin embargo, corre entre ellos una tensión dialéctica que dibuja la red en que queda atrapada la voluntad. Así, mientras que el orgullo pone de manifiesto una autoconfianza excesiva, que la impulsa hacia metas ambiciosas, la vanidad expresa lo infundado de tal pretensión, especialmente en el caso del hombre, según evidencia Si 10, 9: "¿De qué te ensoberbeces, polvo y ceniza?". Asimismo, ese gesto inane se confronta con el objeto supremo de toda aspiración, que es Dios: "Subiré sobre la cumbre de las nubes y seré igual al Altísimo", se dice a sí mismo Lucifer (Is 14, 14); por su parte, la serpiente dice a la mujer que "el día que comáis de él [del árbol que está en medio del paraíso], se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal" (Gn 3, 5). Por lo demás, la enorme confianza en sí misma que experimenta la voluntad en ese estado la lleva a despreciarse a sí misma, sus propias capacidades,

---

<sup>16</sup> Enunciados como los siguientes, atribuidos a Eckhart, han sido rechazados: "En la vida eterna no deberemos estar ante Dios como siervos" o "Seremos completamente transformados en Dios", cf. DENZINGER, H., y HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [= DH], Barcelona, 1999, 959 y 960.

<sup>17</sup> *Comentario sobre el Génesis* 2, 35, 1.

para querer ser un otro, Dios. Finalmente, eso que luce como una autoestima desmesurada acaba en autodestrucción; en este sentido, Agustín apunta que la referencia bíblica al acto de abrir los ojos significa que la primera pareja humana reconoce el bien que acaba de perder, en razón del mal que ha cometido: "la experiencia de la enfermedad hace sentir más claro el precio de la salud" <sup>18</sup>.

El estímulo inicial puede ubicarse, entonces, en esa autoconfianza excesiva, que ciega la voluntad al modo de la *hybris* griega, y el objetivo final, en la identificación con Dios. De hecho, la infracción consciente de una proscripción representa el deseo de colocarse fuera del alcance de las limitaciones que ella nos impone. Recordemos, en este sentido, que las palabras de la serpiente prometen una paridad con lo divino que se define como la posibilidad de discernir entre el bien y el mal. Se trata, sin dudas, de un discernimiento que no se corresponde con el derivado de la promulgación de la ley, que advendrá en el tiempo y la geografía de la historia, es decir, fuera del paraíso, con el propósito de orientar las conductas extraviadas del género humano y conservarlo así para el destino final que tiene reservado. Por el contrario, aquí se trata de otra facultad, equiparable al poder fundacional del intelecto divino, que crea todas las cosas a partir de su Sabiduría articulada como Verbo. Discernir equivale, entonces, a instituir toda diferencia y, por ende, también toda regla de juego: discernir es legislar e incluso gobernar, pero no obedecer. Por supuesto, ese deseo está destinado a frustrarse, puesto que el único ser ilimitado es el de Dios, fuente a su vez, según dijimos, de la ley: "Te daré unas tablas de piedra y escritas en ellas las leyes y mandamientos que te he dado, para que los enseñes al pueblo", dice Yahvé a Moisés en Ex 24, 12. La divinidad de la Alianza, por lo demás, condiciona estrictamente la protección del pueblo elegido a la observancia de la ley, como se pone de manifiesto en las listas contrapuestas de bendiciones y maldiciones enumeradas en Dt 28, 1-69.

En este punto, parece posible conectar el deseo de prevaricar con la red semántica vinculada al pecado de soberbia. Como el pequeño ladrón de peras, Adán y Lucifer también prevaricaron, es

---

<sup>18</sup> *Civ. Dei* 14, 17.

decir, hicieron algo que sabían que les estaba vedado justo porque les estaba vedado, desestimando el castigo correspondiente que, al menos para Adán y Lucifer, es extremadamente grave, en la medida en que supone una degradación ontológica. Sobre el último, efectivamente, Agustín comenta que resulta postergado tras los vivientes irracionales, ya que ellos no han perdido su estatuto primigenio, y que el desplazamiento tiene, además, un carácter irreversible, pues según leemos en Mt 25, 41, el fuego arde eternamente para el diablo y sus ángeles<sup>19</sup>. Al interior del mensaje cristiano, signado por el valor de la misericordia, no deja de resultar chocante leer que hay pecadores para los que no se contempla ningún perdón, "porque no merecerán entrar ni en el juicio"<sup>20</sup>; "Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que los precipitó al tártaro, a las prisiones tenebrosas"<sup>21</sup>; "su condenación, ya antigua, no se retrasará", reza 2 Pe 2, 3. En *Enarr. in Ps.* 38, 18, Agustín llama la atención sobre el hecho de que, a diferencia de la humanidad pecadora, los demonios no poseen carne corruptible, un elemento que nos sirve a los efectos de la autohumillación junto a Cristo y del verdadero arrepentimiento, en vistas de la obtención del perdón. La carne también representa, podríamos agregar, la condición necesaria para la resurrección<sup>22</sup> y, por ende, para acceder a la instancia del juicio final<sup>23</sup>, donde se revela la justicia de Dios, no ya la que castiga, sino la que justifica y salva<sup>24</sup>, luego de la cual resultaremos eternamente salvos o condenados. En otras palabras, nos reuniremos con los ángeles<sup>25</sup> o con

---

<sup>19</sup> *Gn. adv. man.* 2, 17, 26.

<sup>20</sup> Epifanio Latino, *Interpretación de los Evangelios* 38.

<sup>21</sup> 2 Pe 2, 4.

<sup>22</sup> Sobre este punto, en el artículo 35 del Sínodo XVI de Toledo, encontramos aún referencias vinculadas a la herejía eutiquiana: "nosotros también al final de este siglo creamos que debemos resucitar en todas partes, no con figura aérea o entre las sombras de una visión fantástica, como afirmaba la opinión condenable de algunos, sino en la sustancia de la verdadera carne".

<sup>23</sup> 2 Cor 5, 10: "todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo".

<sup>24</sup> Rm 3, 21-22: "Mas ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios [...] por la fe en Jesucristo, para todos los que creen".

<sup>25</sup> Por lo demás, ya las almas purificadas, aún sin sus cuerpos, están "en el reino de los cielos y en el paraíso, con Cristo en la compañía de los ángeles", cf.

los demonios<sup>26</sup>, que a estas alturas ya estarán ocupando definitivamente sus respectivas posiciones ontológicas, a la espera de nuestra llegada, para la consumación final.

Sabemos, en efecto, que tesis como la de Orígenes acerca de la redención de los demonios<sup>27</sup> y aquella otra favorable a la destrucción del infierno<sup>28</sup> fueron rechazadas. Cristo, en definitiva, "por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó"<sup>29</sup>, no por los ángeles caídos. La clausura permanente de las tinieblas se vincula, sin duda, con la gravedad de aquellos pecados pensados como mortales, pues la muerte es consecuencia del pecado, y de ella solo nos libera un acto supremo de humildad, que nos enfrenta desde la cruz reclamando nuestra empatía. No existe, pues, penitencia ajustada a quien se niegue a este acto de propia entrega sacrificial, que el discurso neotestamentario sitúa en el ámbito espiritual de la caridad. Fuera de este, la mentada soberbia deriva rápidamente en escándalo. Así es como el primer ángel troca su luz por oscuridad y, al caer desde lo más alto no solo mancilla una naturaleza excelsa<sup>30</sup>, sino que además promueve la ruina de otras criaturas racionales. Escandalizar es, en efecto, hacer caer, ser para otros una piedra con la que tropezar, que es precisamente lo que son la serpiente y todas las formas de la sugestión demoníaca, como las que se le presentan al mismo Jesús en el desierto, según narra Mt 4, 1-8. Pero también lo son los impíos, aquellos que repudian la buena nueva y niegan a Cristo. Sobre ellos

---

DH 991.

<sup>26</sup> Is 14, 11: "Ha bajado al seol tu gloria, al compás de tus arpas; los gusanos serán tu lecho y gusanos serán tu cobertura".

<sup>27</sup> "Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema", noveno anatematismo del emperador Justiniano, en contra de los monjes de Jerusalén, que difundían las enseñanzas de Orígenes. El texto de los anatematismos fue sancionado por el sínodo de Constantinopla de 543 y confirmado por el papa Vigilio, cf. DH 403-411.

<sup>28</sup> "Cristo, al bajar a los infiernos, no destruyó el infierno", leemos entre las doctrinas opuestas a los errores de los armenios, incluidas en la carta *Super quibusdam* de Clemente VI a Mekhitar, cf. DH 1077.

<sup>29</sup> De acuerdo con la formulación de Epifanio de Salamina, cf. DH 44.

<sup>30</sup> En la epístola *Quam laudabiter*, fechada en 447, León Magno se refiere al "hecho de haber usado mal su superioridad natural", cf. DH 286.

leemos en Mt 19,3 que, "con el propósito de tentarle", le preguntaron si era lícito repudiar a la mujer por cualquier causa. El propósito es, efectivamente, hacer que Jesús tropiece en público, que pierda su prestigio al manifestar sus diferencias respecto de la ley mosaica<sup>31</sup> y que, en consecuencia, fracase en la difusión de su mensaje. Contra ellos, entonces, parece legítimo desear que acaben en las profundidades del mar, tanto como la recomendación de amputarse aquellos miembros que se revelan especialmente sensibles al pecado, i. e., ojo, pie, manos. En todos estos casos, la exclusión de los miembros que resultan escandalosos, ya en un organismo físico ya en uno social, resulta privilegiada como mecanismo defensivo del conjunto: "más te vale entrar con un solo ojo en la vida que con ambos ojos ser arrojado en la gehena de fuego"<sup>32</sup>.

La preocupación por expulsar del cuerpo colectivo estos agentes patógenos tiene un correlato evidente, a nivel individual, en la práctica de exorcismos. De hecho, las palabras 'exorcismo' 'energúmenos', crecidas de raíces griegas no cristianas, se afianzaron sólidamente en el terreno semántico sacramental. Ambas exhiben allí una inquietante familiaridad con las potencias malignas, puesto que aluden a la injerencia de las mismas en la vida cotidiana de las personas, antes que a disrupciones o anomalías, como parecen sugerir, en cambio, a ojos y oídos contemporáneos. Energúmenos son, en efecto, todos los catecúmenos en tanto que aspirantes a recibir el bautismo, puesto que se revelan susceptibles de ser cooptados por los demonios, antes de que el poder protector del sacramento se haga efectivo. Por ese motivo, la liturgia bautismal comprendía la práctica del exorcismo, delegada en un ministro especializado, el exorcista. Así la presenta Ambrosio, en la introducción a su *Explicación del símbolo*: "Mediante el exorcismo se ha buscado y comunicado la santificación no solo del cuerpo, sino también del alma".

---

<sup>31</sup> En el texto comentado por E. Nácar Fuster, A. Colunga y G. Cicognani, se indica que la exégesis rabínica se dividía entre una interpretación más laxa al respecto, que permitía al marido repudiar a la mujer por motivos nimios, como quemar la comida, la de Hillel, y otra más rigorista, que solo contemplaba el divorcio en casos de adulterio, la de Sammai.

<sup>32</sup> Mt 18, 8-9; Mc 9, 46-47.

Inmediatamente antes, el obispo de Milán hacía referencia a otra práctica concurrente en esta celebración, la de los escrutinios, por la que se pretendía rastrear indicios de aquellas presencias otras en los sujetos, los demonios que el exorcista debería, a su turno, expulsar. El texto pasa demasiado rápido por estas cuestiones, dando a entender que para finales del s. IV la organización ritual estaba ya formalizada. Con todo, dado que el texto se aplica a continuación a la *traditio symboli*, la explicación de los artículos del credo de los apóstoles que funcionaba como última instancia de la catequesis prebautismal, entendemos que se trata aquí del bautismo administrado a adultos. De hecho, sabemos que en Milán el propio Ambrosio se hallaba comprometido en la instrucción de carácter moral-dogmático destinada a ellos<sup>33</sup>. A comienzos del siglo V, sin embargo, en el marco de su enfrentamiento con los pelagianos, Agustín menciona los exorcismos practicados en ocasión del bautismo de niños, lo que para él es una prueba contundente de la existencia del pecado original: "¿Qué efectos produce en él [un recién nacido] mi exorcismo, si no está encadenado en la familia del diablo?"<sup>34</sup>.

En todo caso, se trate ya de adultos, ya de niños, esta trama semántica nos enfrenta a una de las formas en que el cristianismo ha pensado el problema del mal en la creación, esto es, la posesión demoníaca, la alienación del libre albedrío con el que hemos sido creados, una invasión o asalto al territorio de nuestra intimidad. En este punto, parece ineludible la referencia a las tesis de Evagrio, que

---

<sup>33</sup> *Ep.* 2, 27.

<sup>34</sup> *Pecc. meritis et remissione de bapt. parvul.* 1, 34, 63. Al respecto, se muestra sumamente crítico con Juliano, obispo de Eclana; remito al lector a dos pasajes especialmente elocuentes de sus escritos en contra de este simpatizante de Pelagio: *C. Iul.* 3, 3, 8: "En relación con este tema [bautismo de niños], en vuestra gran sabiduría, decías cosas maravillosas. Por ejemplo, que los niños son bautizados en el sacramento del Salvador, pero que no se salvan; que son redimidos, pero no liberados; que son lavados, pero no purificados, exorcizados por un soplo misterioso, pero sin ser por eso rescatados del poder del diablo"; 3, 9, 18: "El hombre, considerado en sí mismo, es bueno. Lo que de malo hay en él necesita ser curado por el Salvador, liberado por el Redentor, lavado por las aguas del bautismo, desencadenado por los exorcismos, rescatado por la sangre derramada para el perdón de los pecados; y no es fruto de los cuerpos, del sexo, de las uniones, sino del antiguo pecado original".

en Occidente han sido tan influyentes a través de la mediación teórico-práctica de Juan Casiano<sup>35</sup>. Bajo el formato de un listado de ocho pensamientos viciosos, el trabajo intelectual de estos ascetas nos pone en alerta acerca de la potestad demoníaca sobre las almas extraviadas de Dios a causa del amor de sí. Se trata, pues, de la *philautía* entendida como desequilibrio verdaderamente patológico<sup>36</sup> y que reclama por tanto remedios puntuales<sup>37</sup>.

La presencia de otro, un extraño que nos hace actuar o hablar según su voluntad, de manera incomprensible, pero inevitable, nos pone ante la cuestión de la posesión demoníaca como reemplazo o suspensión temporal de la propia razón por esa otra presencia. Es significativa la observación de Agustín al respecto, en *Gen. litt.* 11, 28, 35: "No se ha de creer que fue convertida el alma de la serpiente en naturaleza racional; por lo tanto, no comprendió la serpiente el sentido de las palabras que por medio de ella se dirigieron a la mujer; pues si tampoco los mismos hombres, cuya naturaleza es racional, entienden lo que dicen, al hablar por ellos el demonio, cuando se ha posesionado con la posesión que exige el exorcismo".

¿Qué responsabilidad cabe, entonces, atribuir a los afectados? Tanto Evagrio como Agustín señalan la condición poslapsaria de la humanidad como un terreno fértil para las incursiones de los demonios. Ciertamente, las personas no resultan capaces de expulsarlos por sus propios medios, ya que requieren la mediación de un especialista, el exorcista, además, naturalmente, de la gracia divina, al menos desde la perspectiva agustiniana. En última instancia, el auténtico poder de curación reside en Cristo, que "tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades"<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> V. GUILLAUMONT, A. *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, Paris, J. Vrin, 2004.

<sup>36</sup> V. LARCHET, J. C., *L'inconscient spirituel*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

<sup>37</sup> Acerca de la relación entre el discurso de la teología y el de la psicoterapia, remito al lector a los aportes que han hecho María Teresa Gargiulo y Santiago Hernán Vázquez: "El cuidado del alma en Evagrio Pónico. Variaciones y continuidades con la práctica psico-clínica contemporánea", en PERETÓ RIVAS, R., y MARTÍN DE BLASSI, F. (eds.). *Atentos a sí mismos y atentos a la realidad. Reflexiones en torno a la atención y los sentidos espirituales*, Buenos Aires, TeseoPress, 2020.

<sup>38</sup> Mt 8, 17; cf. Is 53, 4.

Pero volvamos a las trampas que nos tiende la soberbia, que son de naturaleza verbal, según podemos observar en diferentes episodios bíblicos. Lucifer dice "en su corazón" que igualará al Altísimo <sup>39</sup>; la serpiente le dice a Eva que no morirá al comer del árbol prohibido <sup>40</sup> y esta, a su vez, le habrá referido a Adán las mismas palabras <sup>41</sup>; en el desierto, el diablo le formula a Jesús una serie de desafíos <sup>42</sup> y, en Jerusalén, los fariseos lo interrogan <sup>43</sup>: en todos los casos, se escandaliza con lo que se dice. Como advierte oportunamente Jerónimo, la soberbia es un pecado de la lengua, el pecado que abatió al diablo, que no cometió ni robo ni adulterio; para no perder tal cosa de vista es que recomienda las reflexiones de Salomón acerca de todo lo que se puede hacer con la palabra, ganar litigios, enriquecerse, dar vida, dar muerte: "cual sea el uso que de ella hagas, tal será el fruto" (Pr 18, 21) <sup>44</sup>.

## EL ESCÁNDALO Y LA PROVIDENCIA

En efecto, también Dios hace uso de las tentaciones, como vemos en Mt 4, 1, donde es el Espíritu quien conduce a Jesús al desierto, "para ser tentado por el diablo". Como ya mencionamos, allí se le propone una serie de retos en forma de enunciados: tres veces el diablo dice algo que Jesús enfrenta con la autoridad de otra palabra, la que está escrita, básicamente, en el libro del Deuteronomio. ¿En qué se diferencia, pues, esta escena de otras que nos presentan la dinámica de la tentación, como tentativa de perjudicar a un otro o, precisamente, de escandalizarlo? Aquí, por lo pronto, se nos dice de manera explícita que es el Espíritu el que dispone el encuentro entre Jesús y el diablo, pero ¿es esta una verdadera diferencia o se trata, antes bien, de una variación discursiva? Los comentarios bíblicos suelen apuntar que el hecho de salir victorioso de esta pulla verbalmente motorizada

---

<sup>39</sup> Is 14, 14.

<sup>40</sup> Gn 3, 4.

<sup>41</sup> Aunque más tarde diga al Padre, simplemente, "me dio y comí" (Gn 3, 12).

<sup>42</sup> Mt 4, 1-8.

<sup>43</sup> Mt 19, 3.

<sup>44</sup> *Hom. Salmo* 41, 2.

en el desierto contribuye a moldear la imagen de Jesús como paradigmática frente a una humanidad errante<sup>45</sup>. Es decir que el episodio no se agota en sí mismo, tiene una finalidad ejemplificadora que se nos presenta como providencial, en la medida en que es el Espíritu de Dios quien lo propicia. A propósito de esto, Agustín nos llama explícitamente la atención, en *Gen. litt.* 11, 12: "¿Por qué nos admiramos de que se permita al diablo ejecutar alguna cosa mediante la serpiente, cuando Cristo permitió a la manada de demonios entrar en los cuerpos de los cerdos? El demonio puede solo aquello que la divinidad le permite". Mientras tanto, en ese mismo tratado, abona lo anterior con la referencia a los recursos desplegados a los efectos de llevar a cabo el trance: "Cuando esto se hace para engañar a los hombres es obra del espíritu seductor, a quien se le permite conocer algunas verdades sobre las cosas temporales, parte porque está dotado de un sentido más agudo y sutil, parte porque tiene cuerpo más tenue, parte porque posee una experiencia más astuta por su larga vida". Aun cuando Agustín agrega que también los santos ángeles pueden incidir en la experiencia humana, toda injerencia en este plano se materializa "con el permiso de Dios, que distribuye sus dones con rectitud de justicia ocultísima"<sup>46</sup>.

¿Esto significa que también Dios escandaliza a otros, a su propio Hijo o a sus criaturas, si así lo dispone? En otras palabras, la divinidad aparecería haciendo algo que los hombres tienen vedado, so pena de durísimos castigos, y puesto que no son concebibles ni el error ni la maldad en ninguno de sus actos, solo se puede pensar que lo hace desde la confluencia de roles que lo caracterizan, esto es como padre amoroso y evaluador justo, una condición pletórica del ser, sin lugar a dudas difícil –si no imposible– de aprehender para la limitada perspectiva humana.

Ahora bien, que en Mt 4 se coloque manifestamente la acción escandalosa bajo los auspicios divinos no debe hacernos perder de vista el hecho de que todo el mal que tiene lugar en la creación es de algún modo permitido por Dios. Efectivamente, esto relativiza la excep-

---

<sup>45</sup> GREGORIO MAGNO, *Homilías sobre los Evangelios* 16, 2-3.

<sup>46</sup> *Gen. litt.* 2, 37.

cionalidad del tramo evangélico en cuestión, pues basta con pensar que Dios es omnipotente para entender que, si bien no es el principio agente de todo ese mal, que hay que atribuir a los seres dotados de libre albedrío, sí que lo deja suceder, con propósitos que han de ser inevitablemente justos, inevitablemente misericordiosos, que en parte van envueltos en misterio y en los que se pide al hombre que deposite su esperanza. Así las cosas, Dios que no puede resultar sorprendido por el advenimiento del mal, como no puede ser afectado por nada que hagamos o dejemos de hacer los humanos, sabe, en cambio, desde siempre, pues todo en él es desde siempre, lo que es, fue y será: en Dios hay presciencia, pero no predestinación, y así volvemos al hecho de que él solo ha creado lo que está bien <sup>47</sup>.

No deja de ser inquietante, con todo, este Padre que pudiendo hacerlo, pudiéndolo todo, de hecho, no impide que sus propias criaturas se extravíen, parcial o íntegramente. ¿Significa, entonces, que así lo quiere? ¿O no es, acaso, permitir sinónimo de querer, en el caso de una voluntad inexpugnable? Respecto de ciertos episodios profundamente conmovedores, leemos que, en su discurrir, Dios pone a prueba la fe de una persona, como la de Abraham, a quien le pide que ofrende a ese hijo que tanto tiempo esperó (Gn 22), o la de Job, sobre quien se acumulan innumerables sufrimientos, tan crueles como arbitrarios. Entonces, ¿permitir es querer en tanto que medio para un fin superior? Está claro que, si bien en el horizonte bíblico el amor hacia el prójimo tiene un lugar destacado, no parece haber margen para ideas como la kantiana de tomar a cada ser humano, en tanto que racional, como un fin en sí mismo. Esto quizás se explique por la imposibilidad de interpelar a Dios desde la óptica de unos términos éticos que afectan a los asuntos humanos, pero que no pueden imponer constricciones al poder divino; no otra cosa parece señalar el *Credo quia absurdum est* de Tertuliano <sup>48</sup>.

En el desenlace de la historia de Abraham, por cierto, resuena el choque de esos dos horizontes cuya interacción permanente no dibuja figuras de convergencia, sino torpes aproximaciones que nos sumen

---

<sup>47</sup> Gn 1.

<sup>48</sup> Cf. *De Carne Christi* 5, 4.

en el desconcierto: "por haber hecho tú cosa tal, de no perdonar a tu hijo, a tu unigénito, te bendeciré largamente" <sup>49</sup>, afirma el ángel de Yahvé. ¿Quién podría encomiar ese hecho, desde el marco de las instituciones humanas? El cuidado del núcleo familiar y la preservación de la herencia –genética y patrimonial–, por el contrario, constituyen preocupaciones básicas de los miembros de las sociedades, como podemos observar sin salir del ámbito mismo del libro del Génesis, en la decisión de Sara en relación a la esclava Agar, quien podía brindarles, a Abraham y a ella, una descendencia (16, 1-2); lo mismo ocurre con las hijas de Lot, que al suponer que no hay más sobrevivientes de la destrucción de su ciudad, optan por acostarse con el padre, para asegurar la continuidad del linaje (19, 32-38). Interactuar con Dios exige, entonces, un protocolo de conducta paralelo y, por ende, el reajuste oportuno de nuestras expectativas, en ocasiones de un modo tan radical, que parece que estamos actuando en contra de nuestros propios intereses. Y es que se trata precisamente de esto, ya que para someter a una comprobación fehaciente nuestra fidelidad, Dios reclama atender a sus objetivos en detrimento de los nuestros. La sospecha de que hay algo escandaloso aquí vuelve a asomar, cuando recordamos que la presciencia se cuenta entre las prerrogativas divinas y que, en consecuencia, el Padre conoce desde siempre la calidad de la fe de cada uno de sus hijos. Estas historias parecen decirnos, pues, que es ante nosotros mismos que Dios busca hacer manifiesto el compromiso de esa fe y que, finalmente, el sufrimiento extremo de quien resulta así testado, se ve recompensado con la generosa protección divina, que ahora se extiende sobre el individuo en cuestión de manera igualmente manifiesta. Lo que hasta entonces era un dato recóndito de la intimidad personal, se hace tangible para aquellos que pasan por unas experiencias que podríamos considerar traumáticas, al mismo tiempo que pedagógicas.

Sin embargo, hay otras circunstancias dolorosas que parecen incluso más difíciles de justificar desde nuestro propio terreno, como la muerte de niños muy pequeños y sin bautizar. Como sabemos, esto implica que quedarán privados de la visión beatífica, aunque reciban

---

<sup>49</sup> Gn 22, 16-17.

penas más leves que las infernales <sup>50</sup>, separados además de sus padres por toda la eternidad, aun cuando la única falta que se les puede contabilizar no les corresponde personalmente, sino en tanto que hijos de Adán. Ante un destino semejante, Agustín reconoce a los lectores del *De correptione et gratia* que no tiene explicaciones que ofrecer ni más recomendación que la de entregarse ciega y confiadamente a la bondad suma del creador: "si Él quisiera, no les faltaría la regeneración bautismal, pues todo está sometido a su voluntad y, no obstante eso, los extraña de su reino [...] ¿Le faltó tal vez el poder para hacerlo o el conocimiento de sus males futuros? Sería una grave perversidad e insipiencia defender cualquiera de estas dos afirmaciones. ¿Por qué, pues, no lo hizo? [...] sin quejarse de la divina Providencia, confiesen con nosotros la ignorancia de este misterio" <sup>51</sup>.

Ciertamente, el motivo del sufrimiento pedagógico resuena intempestivo ante desgracias tales como la muerte prematura de los seres más queridos, tan contundentes en su falta de significación: después de todo, Abraham volvió a casa con Isaac <sup>52</sup> y Job fue rehabilitado, cuando "Yahvé bendijo sus postrimerías más que sus principios" <sup>53</sup>. Cabe entonces dirigir la atención hacia el bien último y supremo, en relación al cual la providencia divina orienta el acontecer, pero que nosotros solo atisbamos, envuelto como está aún en la neblina del misterio, y que por eso interpela directamente a nuestra fe, pasando por alto las competencias de la razón. La literatura cristiana tardoantigua produjo no pocas piezas de tono consolatorio que dan buena cuenta de ello: dirigidas a los parientes cuya existencia cotidiana resulta conmocionada por la pérdida, inducen a interpretarla a la luz de los designios providenciales <sup>54</sup>. Paulino de Nola, por caso, decía a los padres de un tal Celso: "No queremos, buenos hermanos, que sintáis tristeza por nuestro hijo como si fuerais personas sin nada dentro" <sup>55</sup>. El interior de un cristiano consecuente, por

<sup>50</sup> *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, 1, 16, 21.

<sup>51</sup> 8, 18-19.

<sup>52</sup> Gn 22, 19.

<sup>53</sup> Job 42, 12.

<sup>54</sup> V. Favez, C. *La consolation latine chrétienne*, Paris, Vrin, 1937.

<sup>55</sup> *Carmen* 31, 551-554.

el contrario, se colma de aquellas virtudes que alienta la promesa de un bien superador de la contingencia material, de realización diferida, pero avalado por una promesa que se hace tangible en el sacrificio del Hijo, muerto para vencer a la misma muerte <sup>56</sup>. Así, fe, esperanza y amor son las guías infalibles a través de "los siglos, que deben cambiarse por otros y están pariendo ya el final que se aproxima". Mientras que la fe "nos enseña a llorar con lágrimas que sean de utilidad para nosotros", observa Paulino en relación al arrepentimiento sincero, hay otras lágrimas que se transforman en pecado, porque brotan precisamente de aquella vacuidad interior de los hombres sin fe <sup>57</sup>. En este sentido, el poeta habla del "amor ambiguo" que lo embarga ante la muerte del niño, puesto que como sujeto mundano se mantiene apegado a unos intereses inmediatos, testigos de su olvido de Dios como único fin legítimo, aunque como cristiano sabe que "la fe manda alegrarme" <sup>58</sup>.

En este escenario afloran, no obstante, nuevas inquietudes de orden ético-ontológico que, como ponen de manifiesto en parte los contemporáneos de Agustín, no son fácilmente contenibles con los expedientes comentados: qué valor tienen para el Padre las criaturas individuales, surgidas de su voluntad amorosa, pero sacrificables en aras de un fin que las supera, esto es, que las trasciende u oblitera como particularidades, para incluirlas en una totalidad; cuál es el grado de efectividad y cuál la calidad ética de los mecanismos que pueden movilizar voluntades particulares mediante la promesa de un bien de carácter universal; cuánto margen hay para la disidencia en un plan cómo este y a qué costo; si el mal que sucede es un mal permitido por Dios, ¿no es también un mal controlado y, en cierto sentido, ficticio? ¿El uso de la ficción equivale al engaño? ¿Contra quién batallan realmente Jesús, Antonio y tantos otros ascetas durante largas noches de visiones fulgurantes en el desierto? En un escenario como este, ¿en qué sentido podemos afirmar que somos libres?

---

<sup>56</sup> 31, 189-193: "La muerte está arruinada, la vida ha resucitado, Cristo nos convoca a las estrellas, muerto a causa de mi muerte, por mí ha muerto y por mí es el vencedor, para que la muerte del pecado sea la vida de Dios para mí".

<sup>57</sup> 31, 402-411.

<sup>58</sup> 31, 7-11.

## EL MAL Y LA RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL

Recordemos que, si bien la persona humana es creada con la facultad de elegir entre el bien y el mal, es decir que naturalmente tiene la posibilidad tanto de pecar como de no pecar, con la actualización de la primera de estas posibilidades, la otra queda inmediatamente clausurada. A partir de ese momento y librada a sus propios recursos, solo podrá pecar. La soteriología agustiniana califica a la voluntad resultante del primer pecado como "servil", ya que se orienta necesariamente hacia el mal. Dentro de la nueva dialéctica que se establece entre los hombres y Dios, cualquier movimiento operado en sentido contrario, por mínimo que fuere, debe adscribirse a Dios: "¿Quién acude a la gracia sino aquel cuyos pasos dirige el Señor y quiere ir por sus caminos?"<sup>59</sup>. De este modo, no solo el que hace una buena acción, sino también el que la proyecta, aun antes de concretarla, e incluso el que tiene fe en Dios como garante último de sentido para cualquier empresa humana, todos son movidos por la gracia divina.

"¿Qué tienes que no hayas recibido?" (1 Cor 4, 7): Agustín hace resonar la pregunta de Pablo entre los muros de los monasterios y las bibliotecas, donde los promotores de los rigores ascéticos se exponen al peligro de alimentar la soberbia, a fuerza de evaluar como mérito personal lo que no puede ser sino don gratuito. De hecho, el obispo de Hipona llevaba varios años luchando contra los extremos de los pelagianos, cuando se enfrentó a una oposición surgida de entre sus propias filas, potencialmente más insidiosa que la de aquellos, por estar modulada de manera matizada: aun aceptando el daño que el pecado original inflige a las almas individuales, tiene que existir en estas un resto a partir del cual sea lícito postular "que la obediencia sea anterior a la gracia, para que el inicio de la salud venga del sujeto, no de Dios que salva; ha de ser la voluntad humana la que dé paso a la gracia divina y no la gracia que arrolle la voluntad humana". El pasaje procede del reporte que el leal Próspero<sup>60</sup> dirige a Agustín desde Marsella, un foco especialmente activo de esta oposición moderada

---

<sup>59</sup> *Correp. et gr.* 1, 2.

<sup>60</sup> La carta ha sido fechada en 428-29, v. la edición a cargo de L. Cilleruelo, Madrid, BAC, 1972.

en sus términos teológicos, pero preocupante por su poder de permeabilidad al interior de las comunidades monásticas, dado que sus representantes encarnan voces autorizadas por su compromiso con los ideales ascéticos: "nos superan mucho por los méritos de su vida" <sup>61</sup>. De las líneas de Próspero se sigue, en efecto, que ciertos marselleses denunciaban como desmoralizante el nexo evidente entre la posición de Agustín y el horizonte del predestinacionismo: "no aceptan que el número de los predestinados sea fijo, pues creen que no tendrían ya medio para exhortar a los infieles y negligentes, y que sea superfluo excitar a la industria y al trabajo, pues todo intento ha de frustrarse si cesa la elección" <sup>62</sup>.

Que el monástico fuese un ámbito de resonancia especialmente susceptible a la reflexión soteriológica agustiniana es del todo comprensible, si pensamos en el rol central que desempeñan allí los esfuerzos individuales y colectivos en pos del cumplimiento de una regla, en cierto sentido, equivalente a la ley. Por cierto, Marsella fue un escenario privilegiado de experimentación para Juan Casiano, que durante la primera mitad del siglo V no solo fundó dos monasterios en la ciudad, sino que también llevó a cabo un intento por adaptar a los estándares occidentales las normas disciplinarias que había aprendido en los desiertos de Palestina y Egipto, según él mismo refiere en el prefacio de las *Instituciones cenobíticas*: "Suavizaré hasta cierto punto, recordando las costumbres de los monasterios que hay en Palestina y Mesopotamia, aquellas cosas que según la regla de los egipcios compruebe que son impracticables, duras y arduas en estas regiones, ya sea por el rigor del clima, ya sea por la dificultad y diversidad de costumbres" <sup>63</sup>. En todo caso, mientras que estos hombres defendieran sus acciones virtuosas como credenciales válidas en vistas a la salvación, Agustín podría recordarles que "sin el espíritu de la gracia, la ley sólo sirve para nuestra culpable condenación" (*Correp. et gr.* 1, 2).

Es desde este escenario, pues, que Próspero refiere a Agustín la pregunta que conmueve intelectual y pragmáticamente a los her-

---

<sup>61</sup> *Ep.* 225, 7.

<sup>62</sup> *Ep.* 225, 6.

<sup>63</sup> La traducción corresponde a la edición de Monte Carmelo/ECUAM, Zamora, 2000.

manos de Marsella: "¿cómo esta gracia preoperante y cooperante no impide el libre albedrío?"<sup>64</sup>. En lo sucesivo, sabemos, Agustín hará hincapié en la diferenciación entre presciencia y predestinación: que Dios sepa de antemano todo lo que harán los hombres durante el tiempo de la historia no significa que tome parte en sus elecciones. Sabemos también que, solo con sus medios –*sola natura*, dirá Pelagio–, el hombre posadánico elige necesariamente el mal o no puede no pecar, *non peccare non posse*. En el otro extremo, el que tiene la gracia opera necesariamente el bien, *peccare non posse*. Lo que, de hecho, no encontramos en las sociedades herederas de Adán es una esfera de la acción voluntaria abierta al diálogo de las posibilidades intersubjetivas, esto es, no marcada por la necesidad derivada ya del pecado, ya de la gracia. Así, para Agustín la verdadera libertad se define en términos de incapacidad para pecar, *non posse peccare*, otorgada a los elegidos como un don sobrenatural, en virtud del amor de Cristo redentor; como consecuencia, la voluntad de los fieles es reafirmada en el bien, hasta el final, y la imagen de Dios se manifiesta, entonces, en las acciones del hombre, mientras que, por contraste, la ley produce apego al pecado: "El aguijón de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado, la Ley"<sup>65</sup>.

Es, sin duda, esta propuesta antropológica en clave de necesidad lo que hace temer a los interlocutores galos de Agustín una contrapartida ética signada por el determinismo, cuyas consecuencias previsibles serían el abandono progresivo de toda iniciativa, el escepticismo o incluso el cinismo como actitud vital, en suma, la desesperanza. Frente a semejante panorama, el optimismo ético-antropológico que pone de manifiesto el proyecto monástico de vida comunitaria supo autoafirmarse como antídoto eficaz: "Esta es su definición y profesión: cierto, todo hombre pecó al pecar Adán, y nadie se salva por sus propias obras, sino por la regeneración, por la gracia de Dios; pero a todos los hombres, sin excepción alguna, se ha ofrecido la propiciación, que hallamos en el sacramento de la sangre de Cristo"<sup>66</sup>. En el corazón de ese proyecto se erige la autoridad renovada de una ley, la

---

<sup>64</sup> *Ep.* 225, 8.

<sup>65</sup> 1 Cor 15, 56.

<sup>66</sup> *Ep.* 225, 3.

regla o, en su defecto, la figura paradigmática de los abades, apta para construir un tejido social de contención de las voluntades mermadas, pero no incapacitadas, del hombre histórico. Tal autoridad emana precisamente de la experiencia directa de unos sujetos singulares en pugna con sus peores impulsos, así como de la decisión generosa de compartirla con quien quiera colocarse al amparo de su fuerza espiritual transformadora. Hacer esto supone, al mismo tiempo, involucrar activamente la propia voluntad con las exigencias de una guía severa, pero siempre amorosa, celosa del trabajo y sometida ella misma a la caridad.

DEL SIMULACRO A LA SEMEJANZA:  
LO QUE BRILLA EN LA OSCURIDAD  
CONSIDERACIONES FINALES

En el libro séptimo de las *Confesiones*, Agustín explica los movimientos errantes del alma como consecuencia de una operación idolátrica, pues es la sustitución del Dios verdadero, en tanto que legítimo objeto de culto, por un simulacro lo que hace que el alma gire en falso, inclinándose hacia la nada. La palabra latina *simulacrum* comparte la raíz con el verbo *simulo* y el adjetivo *similis*, ‘hacer una cosa semejante a otra’; sin embargo, en la retórica bíblica connota el engaño, la fabricación demoníaca en tensión con la legítima semejanza que toda criatura proclama como imagen de las ideas divinas del creador. Así, la vana voluntad humana es producto de las palabras vanas de la serpiente, que señalan a nuestros antepasados, acaso por envidia, un camino errado para cultivar la semejanza especial que albergan en su intimidad. Me gustaría resaltar en estas consideraciones finales que, pese a las lecturas uniformemente negativas de este episodio del libro del Génesis, es posible ver en el error de la voluntad algo más que soberbia, esto es, un gesto elocuente del anhelo íntimo de Dios, ejecutado ciertamente como descuido de un mandato paterno, pero también como indicio de que la humanidad se halla aún en su infancia, esto es, de que debe emprender un viaje sufrido e imprescindible, antes de asumir toda la potencialidad de semejanza que late en su interior. "Soy alimento de grandes: crece y

me comerás", dice Agustín en su libro al joven vanidoso, pero siempre a la busca, que alguna vez fue <sup>67</sup>.

La vida terrenal se abre, entonces, como el campo de exploración para un deseo que es castigado por ilegítimo con la pérdida de la condición paradisiaca, pero no es destruido, por el contrario, al verse momentáneamente aplazado, cobrará mayor impulso en búsqueda de nuevos objetos donde depositarse. Así, tras una etapa inicial, que podemos sospechar como de angustiosa adaptación a unas nuevas condiciones, materiales y espirituales, de vida, nuestros antecesores se han propuesto metas nuevas, a juzgar por los relatos bíblicos, a saber, fundar ciudades, construir grandes monumentos, desplazarse en busca de mejores tierras, acumular riquezas. De este modo, la historia humana se nos presenta como la de sucesivas transformaciones de la voluntad, forzada a moverse siempre en pos de nuevos objetivos, en la medida que la serie de las peripecias que dan espesor a una vida, van también frustrando sus deseos, uno tras otro.

Uno tras otro, al mismo tiempo, nos hunden en un olvido cada vez más profundo de Dios, que sin embargo nos espera siempre, no solo como altísimo, sino también como muy próximo, llamándonos desde fuera del tiempo, en nuestro propio interior.

Pero, ¿cuánto tiempo es necesario para llegar a oír su invocación? El tiempo de una vida puede no ser suficiente para los impíos, mientras que la exposición a las tempestades juveniles puede llevar a otros a la conversión, tal como sucedió a Agustín, de acuerdo con sus *Confesiones*. Comunicar este trance a otros supone para él revisar su historia personal como la del recuerdo y definitiva transmutación del objeto ilegítimo de aquel deseo primero, el de la ciencia del bien y el mal, por el de la verdadera sabiduría, que no es otro que Cristo. De hecho, leer su autobiografía es entender que hay en nuestra raíz de seres creados a partir de la nada por una voluntad suprema un deseo legítimo de identificación con la misma, casi como una instrucción de uso que organizara nuestra vida espiritual y que hemos malinterpretado por la intervención desgraciada del demonio. Ahora bien, ante la situación paradójal en que queda atrapado el hombre histórico, que

---

<sup>67</sup> *Conf.* 7, 10, 16.

quiere identificarse con Dios, pero cuya voluntad encamina hacia la nada, la respuesta es también paradójal: el trabajo en pos de la semejanza tiene para nosotros una sola vía practicable, que es la de la humildad, la autohumillación como adopción sincera del sufrimiento de Cristo, que al morir en la cruz, elimina para nosotros la efectividad de la muerte, restituyéndonos de manera acrecentada los bienes recibidos en el origen, y desperdiciados por el gesto de la soberbia. De esta manera, Cristo se presenta como la contrapartida neta de Satanás y del voluble Adán, puesto que "no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte" (Flp 2, 7-8). Esta es pues la forma de verse libre de las limitaciones impuestas por la ley, una vez que la gracia ha reemplazado a esta en nuestras vidas, para que la virtud de la caridad nos muestre cómo convertir un corazón endurecido por la soberbia en otro transido por el amor. Por fin somos capaces de reinterpretar aquella instrucción: ama y haz lo que quieras. Así es como también nos volvemos aptos para celebrar la gloria divina, desde nuestro interior orientado a la semejanza en una tensión que, sin embargo, se mantendrá siempre como pulsión de búsqueda amorosa, dado que la plena alienación de la sustancia humana en la divina no tendrá lugar. Sabemos, en cambio, que la resurrección traerá aparejada la espiritualización de los cuerpos y, con esto, una condición ontológica próxima a la angélica.

Volviendo ahora sobre el exorcismo como práctica que apunta a expulsar a un espíritu malvado que se ha enseñoreado de nuestro interior, en el caso de las posesiones, o a impedir que tal cosa suceda, se puede pensar su poder curativo y purificante como lo que nos vacía, lo que abre un espacio disponible en el interior (*vacare*), preparándonos para ese gran esfuerzo en sentido contrario que debemos hacer, para llenarnos ahora de ese esplendor divino. A este, pues, solo podemos convocarlo a una morada que se encuentre limpia, en primera instancia, dispuesta luego a brillar en sintonía con la gloria del huésped, esto es, a asumir el don de la semejanza desde nuestras posibilidades. Las lógicas de lo pleno y lo vacío pueden resultar de interés para reflexionar en el conjunto del trabajo de Agustín, justamente porque para él, el mal no posee entidad, es de por sí una negatividad, entonces,

¿cómo limpiar la intimidad de la persona de algo que no existe en sentido estricto del término? Sucede que el mal gravita sobre la vida y las decisiones del sujeto racional con la potencia centrífuga del vector de alejamiento respecto del ser supremo, que se identifica con el bien. En tal sentido, se halla uno bajo la influencia negativa de la ingravidez ontológica y es esa gravitación negativa la que nos ocupa, direcciona nuestros afectos y entendimiento siempre, cada vez más lejos de Dios. Un exorcismo, entonces, debe trabajar para desactivar esa tendencia, poderosa aunque hueca por dentro –la hemos pensado incluso como artificial–, en la medida en que ancla nuestros sentidos y voluntad a los estímulos más inmediatos de la creación, extraviándonos en esa selva llena de atractivos y peligros, siendo el mayor, por supuesto, la posibilidad de olvidar al creador, de omitir la gratitud debida a quien modeló amorosamente su obra. Sin duda, recuperar la percepción de esa traza en el mundo es clave para luchar contra aquella fuerza negativa –y negadora–, y esa traza no es otra cosa que el brillo de la gloria divina. Así el círculo comienza a cerrarse también dentro del planteo agustiniano, cuando el hombre se vuelve capaz de reflejar y multiplicar desde su espejo íntimo ese destello que el atractivo mundano no logra oscurecer del todo, nunca, para nadie. Las aspiraciones de las voluntades divina y humana se ven colmadas, pues, en simultáneo, cuando la gloria divina logra ser reconocida en la glorificación del hombre.

Y si en el caso del hombre, la gloria es vana<sup>68</sup>, es innegable que en Dios se halla el único fundamento sólido de la gloria (Sal 62, 6-8), irradiación fulgurante del ser divino. Sin embargo, Dios no se manifiesta al hombre solo como objeto digno de admiración, sino también como salvador y benefactor para el hombre con sus hechos gloriosos. Pone de manifiesto, así, que las personas deben luchar para vivir como hijos de luz, no de tinieblas, y en tal sentido, manifestar la gloria divina para que, finalmente, arribe a la luz plena y eterna. La dinámica misma del devenir histórico es también la de una epifanía, que tiene lugar a nivel fenoménico en este teatro en que se convierte el mundo con el propósito de alentar unas luchas más arduas, más ín-

---

<sup>68</sup> Esto es, vanagloria: recordemos que Satán tienta a Cristo con la promesa de la gloria, en Mt 4, 8.

timas, en el plano de la interioridad de los individuos, donde a la larga se operará una metamorfosis luminosa. Porque la gloria de Dios no puede ser vanagloria, el esplendor divino funciona como el aliciente, de parte de un tutor severo, pero amoroso, para identificar la imagen interna a cada uno de nosotros y, por fin, como la invitación a asumir el cultivo de la semejanza. En este proceso de formación espiritual de la persona, entonces, es donde la plenitud ontológica de Dios se identifica con la caridad, una virtud que tiene, sí, una fuerte resonancia al interior de los corazones, pero que inmediatamente revierte sobre la comunidad y que, por eso, especialmente en el caso de Agustín, se entiende como el principio de una sociabilidad elevada por sobre las convenciones, más o menos justas, de la *Realpolitik*. La comunidad de corazones trasciende las fronteras geográficas y políticas, para dar forma a una Iglesia que, si no puede ser aún completamente pura en su integración, trabaja permanentemente en pos de ese fin, apuntado desde la esperanza<sup>69</sup>.

Como en el montaje de las obras antiguas, el espectador asiste a un drama cuyo final conoce, al menos parcialmente o en enigma, porque la victoria última del bien sobre el mal le ha sido anunciada, es el fundamento mismo de su fe, de su actitud de espera confiada, de su entrega personal a un proyecto comunitario, de su compromiso con las virtudes teologales, en suma, fe, esperanza y caridad. El misterio no se halla, pues, en el desenlace de la historia, sino en los modos en que se desarrolla la acción, en la performance de los actores, en la pericia del autor y director del conjunto como tal, en última instancia. Sin duda, la plasticidad de ciertos pasajes bíblicos que hemos mencionado, tales como Lc 10, 18 y su representación del desplome de Satanás, abonan la condensación de sentido en determinados episodios de la línea acontecimental. El despliegue semántico-sintáctico de esta línea cobra a menudo la forma de un combate entre potencias malignas y fieles a Dios. Visto de cerca, sin embargo, diríamos que el combate se juega solo en el plano fenoménico ya que, desde el punto de vista ontológico, la victoria del bien está asegurada de antemano: Dios, creador y conservador del mundo, es omnipotente, de modo que no tiene verdaderos rivales. Las potencias malignas cumplen, en

---

<sup>69</sup> Cf. *Civ. Dei* 20, 9.

todo caso, un rol instrumental en relación a la manifestación de su gloria. En este sentido, es siempre posible ver a Dios enfrentándose con Dios en cada una de las tentaciones, no solo porque Dios está en el origen del ser de todas las cosas que son, sino también porque aquello que no tiene en él su ser, no es más que carencia de ser, sin otro propósito que devolver a las criaturas racionales su sitio junto a Dios y a este, todo el brillo de su gloria: el final que vuelve sobre el principio, pero con ciertos ajustes. Por eso, aunque el mal tiene un peso ontológico equivalente a cero, no resulta anodino para quien ha extraviado su senda, justo porque Dios le presta el poder de actuar sobre esos corazones endurecidos. Estos deben entonces arrepentirse, incluso de lo que no son personalmente responsables –el pecado original–, con el auxilio excluyente de algo que no merecen –la gracia divina–, para finalmente retornar a Dios con un estatuto ontológico más cercano al angélico que a aquel que les correspondió en la economía de la creación –su natural humano–. Por eso al final de su peregrinar entre maestros de retórica y filosofía, personajes de las épicas antiguas y espectadores de teatro, obispos especialmente cultos y monjes haraganes, Agustín reconoció en el amor –del Padre por sus criaturas y de estas por sí mismas, por el prójimo y por el Padre–, antes que en el apego a la letra de la ley o en las definiciones intelectuales, el elemento fundamental de la verdadera fe.

Ciertamente, es el factor amoroso, antes que el intelectual, el que puede actualizar ante nuestra mirada todavía inmersa en el devenir y afectada por el padecimiento del mundo, la noción de una divinidad omnipotente, sumamente buena y justa. De otro modo, la actividad especulativa nos coloca una y otra vez ante preguntas como laberintos, según comprueba Agustín por su propia experiencia, así como ante las dudas y temores de esos otros que son sus oyentes o lectores. A ellos, al joven que fue dedica palabras que son al mismo tiempo admonición y alivio, como hemos visto. En *Conf.* 7, 10, 16, en efecto, leemos "No me mudarás a mí, te mudarás en mí", a propósito de una última inquietud adicional. ¿Es necesario que el cumplimiento de la voluntad divina siga un diseño tan intrincado, teniendo en cuenta que la expulsión del paraíso desencadena un ciclo histórico cuya principal inflexión es la inmolación del Hijo? Resulta difícil eludir el pensamiento de que la voluntad –maligna– de sus criaturas incide de

alguna manera en la forma final de ese diseño, exigiendo algún tipo de reformulación, como si la entrega y la pasión del Hijo –de sí– no fueran parte del plan original, pues antes que queridos libremente y por sí mismos, parecen aceptados como el *tour de force* que permite llegar hasta el final. Siendo pues inaceptable la mudanza de la voluntad divina, imaginemos para la nuestra la necesidad de una dimensión temporal, cuya extensión actuara como caja de resonancia de aquella voz que llama desde siempre a abandonar la soberbia, porque nuestro interior no es capaz de oír sino al cabo de siglos y siglos. Así, una vez alcanzada nuestra última altura ontológica, tan parecidos ya a ángeles, pero con la vivencia terrenal a cuestas, quizás podamos afirmar junto con aquel personaje alado de Wim Wenders: "Ahora sé lo que ningún ángel sabe" <sup>70</sup>.

ESTEFANÍA SOTTOCORMO

---

<sup>70</sup> *Der Himmel über Berlin*, 1987, escena final.