

## Sobre hombres y ángeles: la semejanza inaprensible. Perspectivas de la literatura latina de los siglos IV y V

"La semejanza en sí misma no existe: es un caso particular de la diferencia, aquel en el cual la diferencia tiende a cero".

C. Lévi-Strauss, *Mitológicas IV*, citado por P. Quignard, *Las paradisíacas*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016, pp. 25-26.

"*Same same but different*/me respondían en la India/cada vez que comparaba/una verdad/con otra".

A. Riva, *Ahora sabemos esto*, Buenos Aires, Rosa Iceberg, 2022, p. 53.

### RESUMEN

La literatura ascética latina de los siglos IV y V exhorta a hombres y mujeres consagrados a la castidad a llevar una vida angélica o ser como ángeles. Esto parece requerir de estas personas la negación de la propia identidad, la marca de su creación a imagen y semejanza (Gen 1, 26). Cabe preguntarse por el sentido y eventual legitimidad de semejante requerimiento, en un mundo que responde a un plan trazado de antemano y sostenido por la voluntad de una divinidad omnipotente, justa y misericordiosa. De modo que, si el mundo tal como lo conocemos es el resultado de una acción providencial, parecería bastar con pedirle a la humanidad simplemente que fuese fiel a su humanidad. La semejanza entre ángeles y hombres juega un rol importante, además, en el plano de la escatología, pues todos los que resulten victoriosos junto a Cristo en la instancia del Juicio final, se volverán semejantes a ángeles, lo que parece, en este marco, equivalente a la expectativa de gozar de una visión sostenida de la divinidad, en compañía de los ángeles y en unos cuerpos espiritualizados. Desde esta perspectiva, está claro que debemos esperar que la resurrección repare las consecuencias negativas del pecado, fundamentalmente el alejamiento del hombre respecto de Dios. Las preguntas que surgen, entonces, tienen que ver con la eventualidad de esperar algo más que la restauración de nuestra identidad humana primigenia, esto es, una suerte

de superación ontológica de la misma, así como de alcanzar una delimitación discursivamente clara de las características y sentido de la misma.

PALABRAS CLAVE: ángeles, imagen, semejanza, superación, naturaleza, pecado.

#### ABSTRACT

Latin ascetic literature of the 4th and 5th centuries exhorts men and women consecrated to chastity to lead an angelic life or to be like angels. This seems to require these people to deny their own identity, the mark of their creation in their image and likeness (Gen 1:26). It is worth asking about the meaning and eventual legitimacy of such a requirement, in a world that responds to a plan drawn up in advance and sustained by the will of an omnipotent, just and merciful divinity. So, if the world as we know it is the result of providential action, it would seem to be enough to simply ask humanity to be faithful to its humanity. The similarity between angels and men plays an important role, furthermore, at the level of eschatology, since all those who are victorious alongside Christ in the instance of the Final Judgment will become similar to angels, which seems, in this framework, equivalent to the expectation of enjoying a sustained vision of divinity, in the company of angels and in spiritualized bodies. From this perspective, it is clear that we should expect the resurrection to repair the negative consequences of sin, fundamentally man's distancing from God. The questions that arise, then, have to do with the eventuality of expecting something more than the restoration of our primordial human identity, that is, a kind of ontological overcoming of it, as well as reaching a discursively clear delimitation of the characteristics and sense of it.

KEYWORDS: angels, image, likeness, overcoming, nature, sin.

La literatura ascética latina de los siglos IV y V registra una exhortación de resonancias inquietantes, dirigida a hombres y mujeres consagrados a la castidad, la de llevar una vida angélica o ser como ángeles: "Que el alma permanezca serena, tras romper las ataduras carnales, y se apegue de manera perdurable al bien único y supremo [...] así se reabsorbe, de hecho, en esta pureza y su condición terrenal se reconfigura siguiendo un modelo espiritual y angélico", dice Juan Casiano<sup>1</sup>. Inquietante, en principio, porque parece requerir de estas personas la negación de la propia identidad, la marca de su creación a imagen y semejanza (Gen 1, 26). Una primera pregunta en que se traduce aquella inquietud tiene que ver con el sentido y eventual legitimidad de semejante requerimiento, en un mundo que responde a un plan trazado de antemano y sostenido

<sup>1</sup> *Coll.* 9, 6.

por la voluntad de una divinidad omnipotente, sí, pero también justa y misericordiosa. Agustín declara, en efecto: "El orden de las criaturas discurre, desde la más excelsa hasta la más ínfima, por grados tan atinados, que demostraría no verlo con buenos ojos el que dijera: «Esto no debía ser así» [...] Porque, si quiere que sea como es la criatura superior, ya lo es ésta, y es tal que no conviene añadirle más"<sup>2</sup>. De modo que, si el mundo tal como lo conocemos es el resultado de una acción providencial, parecería bastar con pedirle a la humanidad simplemente que fuese fiel a su humanidad. Esto sería equivalente a esperar que cada elemento de ese plan providencial guardara su puesto en un todo racionalmente ordenado: "Dios creó todas las cosas perfectas desde el comienzo y no hubiera sido necesario agregar nada a este orden original, como si se viera afectado por la imperfección o la imprevisión, si cada una hubiera permanecido en la disposición en que fue creada"<sup>3</sup>.

Pero hay, además, otro espacio de la reflexión teológica donde la semejanza entre ángeles y hombres juega un rol importante, que es el consagrado a la escatología. Pues se nos dice que, no ya monjes y vírgenes, sino todos los que resulten victoriosos junto a Cristo en la instancia del Juicio final, se volverán semejantes a ángeles, lo que parece, en este marco, equivalente a la expectativa de gozar de una visión sostenida de la divinidad, en compañía de los ángeles y en unos cuerpos espiritualizados: "...privilegio concedido con justa elección a los ángeles. Así, no sólo son eternos, sino también felices. Y el bien que los hace felices es su Dios, por el que fueron creados: gozan indefectiblemente de su participación y contemplación [...] a los que se nos promete seremos iguales en la resurrección"<sup>4</sup>.

Desde esta perspectiva, está claro que debemos esperar que la resurrección repare las consecuencias negativas del pecado, fundamentalmente el alejamiento del hombre respecto de Dios. Las preguntas que surgen ahora tienen que ver con la eventualidad de esperar algo más que la restauración de nuestra identidad humana primigenia, esto es, una suerte de superación ontológica de la misma, así como de

---

<sup>2</sup> *Lib. alb.* 3, 9, 24.

<sup>3</sup> *Coll.* 8, 24.

<sup>4</sup> AGUSTÍN, *Civ. Dei* 9, 22-23.

alcanzar una delimitación discursivamente clara de las características y sentido de la misma. Empecemos, pues, por el principio.

## I. PERDICIÓN Y PÉRDIDAS

Por cierto, Adán malogró su naturaleza primigenia con un pecado que no solo lo afectó individualmente, sino que además se transmitió, cual fatal información genética, al conjunto de la humanidad. Las consecuencias inmediatas de este mal paso se suelen compendiar mediante el tópico de la expulsión del paraíso, que en términos prácticos acarrea el sufrimiento a la hora de parir y obtener el alimento, así como la pérdida de la inmortalidad<sup>5</sup> (Gen 3, 16-24). Así las cosas, ¿por qué no exhortar a hombres y mujeres consagrados a la castidad a ser como Adán antes del pecado, esto es, a recuperar la condición prístina de su humanidad, antes que a trasladarse a otro andarivel ontológico del gran plan? Acaso para evitar que volvieran a pecar, haciendo un mal uso de la libertad de elección con la que habían sido creados; sin embargo, también los ángeles están dotados de esta facultad y tenemos ejemplos de ángeles caídos en la literatura bíblica, de hecho, en Is 14, 12-14 leemos: "¿Cómo caíste del cielo, lucero brillante, hijo de la aurora? Tú, que decías en tu corazón: Subiré a los cielos [...] y seré igual al Altísimo". El motivo generalmente asociado con este traspie es el pecado de soberbia<sup>6</sup> que, por lo demás, pensadores como Ambrosio o Jerónimo relacionan con la lengua mediante una acertada metonimia: "¿Existe acaso un pecado más grave que la blasfemia contra Dios? Es la lengua, pues, quien peca. ¿Por qué ha caído el diablo? ¿Porque ha robado o cometido adulterio? Ciertamente, estos son grandes males, pero el diablo no ha caído a causa de ellos, sino de su propia lengua. ¿Qué ha dicho, pues? *Subiré a los cielos...*"<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> AGUSTÍN, *Gen. ad. litt.* 3, 21, 33: "Porque si fue hecho mortal por el pecado, sin duda antes del pecado no necesitaba de tales alimentos, puesto que no podía destruirse aquel cuerpo por el hambre".

<sup>6</sup> Remitimos a *Gen. ad. litt.* 11, 16, 21, por no citar más que uno de los numerosos pasajes de su obra alusivos a este tópico: "No sin razón puede creerse que el diablo cayó por soberbia desde el principio de los tiempos".

<sup>7</sup> JERÓNIMO, *Homilias sobre los Salmos* 41, 2.

Una de las consecuencias de la caída de Lucifer es la perdición del género humano, pues la serpiente que seduce a Eva, que a su vez seduce a Adán, habla por el diablo, y lo hace en el nombre de la envidia que este experimenta al ver la situación paradisíaca en que se halla el hombre: "Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo a imagen de su naturaleza. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen"<sup>8</sup>. También Job es víctima de esta envidia y su fe es puesta a prueba reiteradamente por Dios a instancias de Satán: "Pero anda, extiende tu mano y tócale en lo suyo, a ver si no te vuelve la espalda" (Job 1, 11). La literatura latina del s. V, en todo caso, es explícita al respecto, v.g. Genadio de Marsella, quien sostiene en su *Liber dogmatum ecclesiasticorum* 26: "Lo que [el diablo] perdió para sí mismo lo envidió en los otros y no contento con perderse solo, persuadió a los otros, de modo que quien era inventor de su propia maldad se convirtió también en autor de la ajena. Y así el mal y la maldad pasaron al resto de las criaturas racionales"<sup>9</sup>.

## II. PENITENCIA VS. CASTIGO ETERNO

Pero hay, por cierto, otra consecuencia a considerar. Podríamos preguntarnos, en efecto, qué supone la instancia de la resurrección para el resto de las criaturas y, puntualmente, si también los ángeles serán perfeccionados en su naturaleza, puesto que alguna vez hubo caída también para ellos. Genadio, un lector crítico de las tesis soteriológicas de Agustín, afirma: "Creemos que las naturalezas intelectuales son inmortales, porque carecen de carne y tampoco tienen nada perecedero, de modo que necesiten la resurrección tras la ruina"<sup>10</sup>. Si no hay nada perecedero, es porque estas criaturas no cuentan con cuerpos carnales, una carencia que, por lo demás, frena la propagación del mal a otros individuos de la misma especie, si consideramos que el canal de concreción de la misma no es sino la reproducción en términos físicos.

---

<sup>8</sup> Sab 3, 23-24.

<sup>9</sup> La traducción de todas las referencias a esta obra es nuestra.

<sup>10</sup> *Lib. dogm. ecc.* 13.

Significa esto, pues, que el error angélico conlleva el castigo de una degradación ontológica, ya que Is 14, 15 proclama "al sepulcro has bajado, a las profundidades del abismo", pero no corrupción, enfermedad y muerte, en la medida que no hay un sustrato donde estas calamidades pudieran arraigar. Sin embargo, el ángel descarriado es sometido a una instancia de juicio y condenado al sufrimiento eterno, de modo que su caso no merece ni regeneración corporal ni redención espiritual: "Dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles" <sup>11</sup>. ¿Por qué su pecado de soberbia es condenado más severamente que el nuestro, de modo que los efectos benéficos de la venida sacrificial de Cristo no lo alcanzan –algo que sí proponía Orígenes, pero que fue rechazado como poco ortodoxo <sup>12</sup>–? Acaso porque la superioridad angélica trae aparejada una mayor responsabilidad, que debería traducirse en una piadosa y grata sumisión frente al Padre, que tanto la ha favorecido. De hecho, Casiano entiende la espiritualidad como agravante, porque elimina la posibilidad de identificar factores externos de estímulo para las pasiones carnales, de modo que "su pecado no tiene perdón ni su mal, remedio" <sup>13</sup>. Por el contrario, la rebelión de este estamento encumbrado de la creación, aunque no es susceptible de transmitirse por herencia, sí que contribuyó a la decadencia del conjunto mediante la provocación de la serpiente, que termina por afectar a todos los hombres.

Sabemos, además, que la blasfemia es una falta grave que se manifiesta en la performance de insubordinación de Lucifer, pero también leemos en los Evangelios que solamente la blasfemia contra el Espíritu resulta imperdonable. Agustín entiende la afirmación de Mt 12, 32 al respecto como la disposición propia de un corazón impenitente, aquel que desespera precisamente del poder que tiene el amor perfecto para redimir todos los pecados (*Serm.* 71, 20). Cabe pensar entonces que, en

---

<sup>11</sup> Mt 25, 41.

<sup>12</sup> Los anatematismos de Justiniano contra Orígenes fueron sancionados por el concilio de Constantinopla de 543 y, probablemente, corroborados también por el papa Vigilio. El artículo 9 reza: "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".

<sup>13</sup> *Coll.* 4, 14.

contraste con la dureza de los ángeles malvados, es posible detectar en la figura de Adán los gestos y las consecuencias del arrepentimiento: ¿no ha sufrido acaso lo suficiente tras la expulsión del paraíso, como para satisfacer por su falta en calidad de penitencia? Agustín entiende que lo que desagrada a Dios es la demostración de una fortaleza que nunca es nuestra, puesto que lo que podemos lo debemos siempre a su gracia, de modo tal que la corrección nos llegará bajo la forma de la humillación<sup>14</sup>. ¿No ha mostrado, por lo demás, misericordia el Señor hacia él, al propiciar la conservación y reproducción de su simiente (Gen 4, 1; 4, 25; 1 Tim 2, 15)? Para Agustín, ciertamente, la reproducción, que tras el pecado deviene lujuriosa y sufriente, resulta regulada por el matrimonio de suerte que, a partir de las penas impuestas por el pecado puede también brotar el mérito (*Gen. ad litt.* 9, 10, 18). En otro lugar, sostiene que las buenas costumbres logran imponerse a través del dolor y la resistencia frente a las malvadas (*Gen. adv. Man.* 2, 19, 29). Numerosas voces dentro de la Iglesia confluyen en esta visión redentora de los padecimientos impuestos a la humanidad, v.g., Juan Crisóstomo, que los ve como la oportunidad de adquirir "una enseñanza constante sobre guardar medida y reconocer la propia naturaleza"<sup>15</sup>, o Teodoreto de Ciro, para quien la muerte aparece "como un castigo y una muestra de amor al hombre"<sup>16</sup>. R. Graves y R. Patai advierten que los tópicos del arrepentimiento y la penitencia de la primera pareja humana también se hallan presentes en la tradición de los midrashim. De hecho, la colección más importante, la *Yalqut Shimoni*, de comienzos del s. XIII, refiere que la expulsión tuvo lugar el primer viernes, el sábado Adán descansó e imploró el perdón de Dios, luego hizo penitencia durante siete semanas, sumergido hasta el mentón en las corrientes del Alto Guijón (Gen 34)<sup>17</sup>.

Así las cosas, habría que contar a Adán entre los justos que Cristo liberó de los infiernos, tal como leemos en una *Antigua homilía sobre el grande y santo sábado*, que recoge el Catecismo de la Iglesia católica: "Va a

---

<sup>14</sup> *En. in Ps.* 38, 18.

<sup>15</sup> *Homilias sobre el Génesis* 17, 41.

<sup>16</sup> *Sobre la encarnación del Señor* 6, 1.

<sup>17</sup> GRAVES, R., y PATAI, R., *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*, Buenos Aires, Losada 1969, pp. 86-93.

buscar a nuestro primer Padre como si éste fuera la oveja perdida. Quiere visitar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte. Él, que es al mismo tiempo Dios e Hijo de Dios, va a librar de sus prisiones y de sus dolores a Adán y a Eva" <sup>18</sup>. En este sentido, el discurso de la teología ve en el descenso la consumación de la misión salvífica, puesto que se ofrece la oportunidad de recibir la buena nueva aun a las personas ya fallecidas, siempre y cuando sean justas, no malvadas, pues la victoria de Cristo sobre el diablo y la muerte no supone la abolición de las penas ni, por ende, del propio infierno: "No temas, yo soy el primero y el último, el viviente, que fui muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del infierno" (Ap 1, 18). En el canto IV de su *Infierno* (55-63), Dante se permite imaginar como una suerte de antesala el espacio del Limbo de los virtuosos, donde encuentra, entre los nacidos antes de Cristo y aquellos que no han sido bautizados, a los grandes poetas de la tradición grecolatina, y de donde el redentor ha arrebatado a Adán, junto con otras figuras veterotestamentarias, ante la mirada del propio Virgilio: "La sombra se llevó del primer padre, la de su hijo Abel, la de Noé, la de Moisés que legisló obediente, de Abraham patriarca y del rey David [...] antes de ellos, ningún otro ser humano fue salvado". Luego, hacia el final del viaje, san Bernardo se ocupará de señalarle a Dante los sitios que Adán y Eva ocupan en el Paraíso: "el que a su lado [de María Augusta] ves hacia la izquierda es el padre por cuyo gusto osado la humanidad tanta amargura gusta" <sup>19</sup>.

A esta altura resulta legítimo preguntarnos si, tras la caída de Lucifer, se clausura la posibilidad de pecar para el resto de los ángeles o si, en cambio, existe desde siempre la cualidad de la impecabilidad para alguna categoría angélica; además, si es justamente por alguno de estos motivos que se nos proponen los ángeles como modelo de conducta, por antonomasia y desde el presente, pero también como configuración definitiva de nuestro horizonte escatológico. Esto es, ¿cómo un ser mutable podría proponerse como norte, especialmente en este último sentido? Si el *non posse peccare* será una nota clave de nuestro destino, ¿por qué se nos dice que seremos como ángeles, si

<sup>18</sup> PG 43, 440, 452, 461.

<sup>19</sup> *Paraíso* XXXII, 121-123; Eva se halla a los pies de María (4-6). Traducción de Claudia Fernández Speier, Buenos Aires, Colihue, 2021.



ellos pueden pecar, justamente porque han sido creados como seres racionales dotados de libre albedrío? ¿También los ángeles serán perfeccionados, entonces, en este aspecto al final de los tiempos? Agustín descarta de plano la diferencia de naturaleza para explicar las diferentes opciones de los ángeles: "No se puede poner en duda que las apetencias contrarias entre sí de los ángeles buenos y malos no se debe a una diversidad de naturaleza, de principios, sino de voluntades y apetitos, siendo como es Dios, autor y creador bueno de todas las sustancias, quien los ha creado a ambos [...] Cuanto Él ha creado es bueno, lo decimos sin dudar, porque ha sido hecho por Él; pero es mutable, no por proceder de Él, sino por salir de la nada [...] que ninguno imagine, cuando hablamos de los ángeles apóstatas, que pudieron tener otra naturaleza distinta" <sup>20</sup>.

La imposibilidad de pecar, de hecho, aparecerá solo como consecuencia de la victoria de Cristo sobre la muerte, con efectos benéficos para todas las criaturas racionales, dotadas de libre albedrío, mudables por haber sido hechas *ex nihilo* y expuestas por todo ello a elegir el mal, pero finalmente liberadas del pecado: "si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección [...] Porque muriendo, murió al pecado para siempre, pero viviendo, vive para Dios" <sup>21</sup>. Es en ese momento, entonces, cuando también los ángeles alcanzarán su forma excelsa y, como los hombres, se sustraerán completamente al cambio y, con él, a la potencial corrupción. Unos y otros quedarán, así, ligados a Dios, en la visión plena e ininterrumpida que constituye la bienaventuranza. Desde esta perspectiva, debemos entender que afirmaciones tales como "los hombres alcanzarán lo que los santos ángeles nunca perdieron" <sup>22</sup>, no pueden eludir un margen de contingencia, incluso para los ángeles buenos, en razón de que también ellos tienen la posibilidad de autodeterminarse y mutar, de manera que podrían haber perdido aquello que no perdieron: "A esta misma naturaleza intelectual le dio libre albedrío, de manera que si quisiese dejar a Dios, que es su bienaventuranza, le sucediese la miseria" <sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> *Civ. Dei* 12, 1-2.

<sup>21</sup> Rom 6, 4-11.

<sup>22</sup> *Civ. Dei* 22, 1, 1.

<sup>23</sup> *Civ. Dei* 22, 1, 2.

De este modo, la igualdad entre ambas naturalezas racionales, encarecida ya desde esta existencia terrenal por diversas voces dentro de la Iglesia, parece irremediablemente diferida desde el tiempo de la historia a la dimensión sin tiempo, que es la eternidad, no solo en razón de nuestras actuales limitaciones espacio-temporales –y en este sentido, basta recordar la conciencia de los propios límites que manifiesta Pablo con total crudeza, en Flp 3, 12-14<sup>24</sup>–, sino también de la imperfección, relativa y transitoria, de nuestro término de comparación. En resumen, no existe en el presente un término de comparación propiamente dicho, pues nada es hoy, en el tiempo, lo que será de una vez para siempre, cuando por fin se imponga el reinado de Dios.

Aunque no hay deterioro de las naturalezas angélicas, entonces, asociado a un estadio carnal, su declinar ontológico va efectivamente acompañado por una merma del conocimiento de Dios, en la medida en que pecar por soberbia significa darle la espalda al propio Padre, preferir a las criaturas antes que al Creador<sup>25</sup>, que es también luz de Verdad<sup>26</sup>. El pecado de soberbia significa, al mismo tiempo, alejarse del supremo bien y, por ende, dar lugar al mal, que no es otra cosa que inanidad ontológica. En este sentido, los escritores cristianos se han preocupado por enfatizar la tesis según la cual Dios, como supremo bien y creador de todas las cosas, no puede ser responsable por el mal: "Ni el mal ni la maldad han sido creados por Dios, sino inventados por el diablo, él mismo creado bueno por Dios, pero siendo una criatura racional dotada de libre albedrío y con la facultad de reflexionar, condujo la ciencia del bien hacia el mal"<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Agustín retoma este tópico en *En. in Ps.* 38, 6: "... aquel fin que veía el Apóstol en su carrera, confesando su imperfección, cuando, al mirarse a sí mismo, veía algo distinto de lo que buscaba más allá. Por eso dice: No es que ya lo haya conseguido, o que sea ya perfecto, hermanos, yo no me considero haberlo todavía alcanzado".

<sup>25</sup> "Siendo la soberbia el amor desordenado de la propia excelencia", dice Agustín en *Gen. ad. litt.* 11, 14, 18.

<sup>26</sup> AGUSTÍN, *Gen. ad. litt.* 11, 23, 30: "...una vez creado [el diablo] se apartó inmediatamente de la luz de la Verdad llevado por la soberbia y corrompido por la delectación de su propio poder".

<sup>27</sup> GENADIO, *Lib. dogm. ecc.* 26.

El pecado del primer hombre es adjudicado a un acto de desobediencia que, como la envidia del diablo, también se debe remitir a la soberbia y, en última instancia, al libre albedrío con que Dios dotó a estas criaturas racionales. La semejanza se extiende, asimismo, al subsiguiente oscurecimiento de la visión de Dios que los hombres, por contraste con los demonios merecedores del fuego eterno, recuperarán junto con sus cuerpos regenerados espiritualmente: "...después del pecado el hombre se renueva en el conocimiento de Dios, conforme a la imagen del que le creó, así fue creado en el conocimiento mismo antes de caer en el pecado, del que nuevamente se renovaría en el mismo conocimiento"<sup>28</sup>.

En este punto, parece interesante preguntarnos qué tipo de conocimiento posee el hombre en su condición originaria. Sabemos que se halla en una posición privilegiada en el paraíso, tanto en relación al resto de las criaturas, cuyo dominio detenta, como en relación al Padre, de quien aún no se ha apartado. Sin embargo, también sabemos que el diablo lo incita a desobedecer, precisamente, un mandato que limita su conocimiento, y lo tienta con el mismo espejismo que lo había precipitado en su propia caída, esto es, la posibilidad de igualar el estatuto de la divinidad. El conocimiento que al primer hombre se le presenta como vedado es el del bien y el mal, aun cuando la supondríamos perfectamente capaz de orientarse en el terreno de la ética, puesto que se trata de una criatura racional y dotada de libre albedrío. Es, con todo, una criatura que, al amparo paterno, vive aún en la inocencia, lo que se pone de manifiesto dramáticamente en el momento en que se torna consciente de su propia desnudez. ¿Es entonces esta inocencia esencialmente ajena al mal? ¿Es posible conocer el bien sin registrar el contraste con el mal, en una especie de captación directa e intuitiva? Quizás esto formara parte de los privilegios de los que gozaba el hombre que cohabitó el paraíso con su Creador, en una proximidad contemplativa del bien supremo que hiciera superflua la ciencia de los matices de la imperfección. Una beatitud que es a la vez reposo<sup>29</sup>, un conocimiento que es posesión amorosa, libre de concupiscencia, de las fisuras que introduce el pecado en el ser pleno. Así,

---

<sup>28</sup> AGUSTÍN, *Gen. ad. litt.* 3, 20, 30.

<sup>29</sup> Cf. AGUSTÍN, *Gen. adv. Man.* 1, 20, 31.

la forma de conocer de la humanidad primera está emparentada con su forma de amar y, en el caso del vínculo hombre – mujer, de reproducirse: *caritas*, no *cupiditas*<sup>30</sup>.

### III. ¿DIFERENCIAS CUANTITATIVAS O CUALITATIVAS?

Ahora bien, la tesis agustiniana según la cual el hombre regenerado recuperará por fin ese conocimiento que es comunión beatífica con la divinidad, tal como tenía lugar en el paraíso, forma parte de un discurso paradójico. De hecho, a renglón seguido leemos que el alma humana logra alcanzar la perfección de su naturaleza tras la resurrección, cuando la misma iguala a la angélica, es decir, cuando se enajena respecto de sí misma, para identificarse con otra: "Mas cuando este cuerpo no sea ya animal, sino que por medio de la transformación futura reciba la forma espiritual, igual a la del ángel, poseerá el estado perfecto de su naturaleza". Si podemos definir al hombre como un animal cuya diferencia específica radica en la racionalidad y, a su vez, entendemos que la resurrección es la restitución del primitivo orden corrompido por la irrupción del pecado<sup>31</sup>, cabría esperar entonces el restablecimiento del predominio de la razón por sobre la sensibilidad que compartimos con el resto de los animales. Agustín presenta, de hecho, la cuestión en términos de restitución de cada elemento a su sitio: "...cuando en la resurrección de los muertos, este cuerpo corruptible se vista de incorruptibilidad, y este cuerpo mortal se revista de la inmortalidad, entonces todo será evidente, no habrá falsedad alguna,

---

<sup>30</sup> V. *Gen. ad. litt.* 3, 21, 33: "Pues aunque aquello que se dijo: *creced y multiplicaos y llenad la tierra*, aparezca que no puede efectuarse a no ser por la unión carnal del varón y la mujer, en lo cual se trasluce un indicio de la mortalidad de los cuerpos; sin embargo, también puede decirse que pudo ejecutarse de otro modo en los cuerpos inmortales, de tal suerte que nacieran los hijos por solo un afecto de piadosa caridad, sin concupiscencia alguna de corrupción carnal, y sin que sucedieran los hijos a los padres muertos, ni muriesen, hasta tanto se llenase la tierra de hombres inmortales".

<sup>31</sup> En efecto, Agustín sostiene en *Sermo* 243, 3, 3: "Para confirmar que había resucitado en la carne, el Señor Jesús mostró a los sentidos humanos su forma corporal. Al mostrarse vivo en la carne después de su resurrección, quiso enseñarnos únicamente que creyéramos en la resurrección de los muertos. Puesto que todo volverá a su integridad primitiva".

ni ignorancia, todas las cosas estarán ordenadas en sus puestos"<sup>32</sup>. Y, sin embargo, en este mismo autor también hemos leído que la resurrección impone a la persona el pasaje abrupto desde una humanidad vuelta del revés, subvertida, cuya característica radica en el predominio de las pasiones por sobre la razón, a la condición angélica, no a la restitución de su naturaleza originaria.

Ante tales enunciados, podríamos preguntarnos si la diferencia entre los ángeles y la humanidad anterior a la expulsión del Edén se reduce a una de tipo cuantitativo o de grado. Probablemente se pueda responder de manera afirmativa en lo que concierne a las almas de unos y otra, si atendemos a un texto como *Lib. alb.* 3, 11, 32, donde Agustín se propone manifestar las bondades y bellezas de un orden jerárquicamente estructurado, como es el de la creación: "Porque éstas son las almas racionales, inferiores por su misión a aquellas superiores, pero iguales a ellas por su naturaleza. Inferiores a éstas hay aún otros muchos grados de seres creados por Dios, mas no por ser inferiores dejan de ser laudables". Según hemos comentado, se muestra igualmente dudoso respecto de eventuales diferencias al interior del conjunto de los ángeles: "Pero los que puedan demuestren que existen estas dos especies de ángeles buenos: una la de los supracelestes, entre los cuales jamás existió un diablo que delinquiera; otra la de los entregados a los servicios del mundo, entre los cuales estuvo el que cayó. Yo, por mi parte, confieso que, basado en los libros divinos, no se me ocurre por el momento cómo pueda afirmar la existencia de estas dos especies de ángeles"<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Para una definición del puesto del hombre en este cosmos, remitimos a las palabras de Agustín en *Gen. ad. litt.* 3, 20, 30: "Aquí tampoco debemos pasar en silencio lo que al decir a nuestra imagen se añadió inmediatamente: y tenga dominio sobre los peces del mar y los volátiles del cielo, y sobre los demás animales que carecen de razón. Se dijo esto para que entendiésemos que el hombre fue hecho a imagen de Dios en lo que aventaja a los animales irracionales, es decir, en cuanto a la razón, o la mente, o la inteligencia, o como queramos llamarla, si existe alguna otra palabra más apta".

<sup>33</sup> *Gen. ad. litt.* 11, 19, 26.

#### IV. CUERPOS MATERIALES VS. CUERPOS ESPIRITUALES

Sin embargo, al integrar los cuerpos en nuestro campo de observación, no podemos dejar de pensar en una diferencia cualitativa. La caracterización del cuerpo angélico, en principio, se revela como una cuestión compleja porque, si bien es cierto que los ángeles son capaces de moverse y de hacerse visibles a los hombres (Gen 18), acciones que exigen un cuerpo como vehículo, la sustancia que los constituye debe ser de una especial sutileza: "Los cuerpos angélicos, como nosotros esperamos tener, debemos creer que son luminosos y etéreos"<sup>34</sup>. Por cierto, en algunos textos Agustín se muestra algo dubitativo al respecto: "aunque no veamos nosotros a los ángeles, ya que se ocultan a nuestros ojos, no obstante, se hallan presentes en el gran reino del Dios Emperador, pues sabemos por la fe que existen los ángeles [...] Los ángeles son espíritus"<sup>35</sup>, y aun cuando se pronuncia a favor de la existencia de estos cuerpos, se revela inseguro a la hora de precisar la lógica interna de sus manifestaciones: "Declaro exceder los límites de mi intención el indagar si los ángeles, permaneciendo la cualidad espiritual de su cuerpo, actúan mediante ella secretamente, sirviéndose de los elementos inferiores y más crasos [...] o si, por el contrario, metamorfosean su cuerpo a voluntad, según las exigencias de su ministerio".<sup>36</sup> Para el caso de los demonios, Agustín admite como probable la tesis de ciertos filósofos sobre un cuerpo aéreo, siempre y cuando se entienda como consecuencia del pecado y circunstancia propicia, además, para la ejecución de los castigos eternos: "Si aquellos ángeles prevaricadores tenían cuerpos celestes antes de violar el mandato, tampoco es de admirar que se convirtieran por la pena del pecado en cuerpos aéreos, para que pudieran ya por el fuego, es decir, por un elemento de naturaleza superior a su cuerpo, ser atormentados en algo"<sup>37</sup>.

Antes de que, a comienzos del VI, el Pseudo-Dionisio declarara a los ángeles espíritus puros y los clasificara en nueve coros dispuestos

---

<sup>34</sup> *83 cuestiones*, 47; *Retr.* 1, 26.

<sup>35</sup> *Ps.* 103, 1, 15.

<sup>36</sup> *De Trin.* 3, 1, 5.

<sup>37</sup> *Gen. ad litt.* 3, 10, 14-15.

jerárquicamente entre Dios y los hombres<sup>38</sup>, tuvo lugar un debate donde se puso en juego otra tesis radical, situada en el extremo opuesto. En la segunda mitad del siglo V, en efecto, el presbítero Claudiano publicó sus libros *Sobre la condición y naturaleza del alma*, "donde intenta mostrar qué posibilidades hay de que existan seres incorpóreos aparte de Dios"<sup>39</sup>. El texto iba dirigido contra el obispo Fausto de Riez, que había negado precisamente toda posibilidad en tal sentido. En contra de las interpretaciones filoarrianas, Fausto subrayaba que no hay fractura ontológica al interior de la Trinidad, *ousía* homogénea, sino entre la divinidad creadora y todas las criaturas, "limitadas desde el inicio por el espacio [...] solo Dios es entonces incorpóreo, en tanto inasible y al mismo tiempo difuso en todas partes; no ha tenido origen a partir de ninguna criatura dotada de materia y, por lo tanto, el Hijo es coeterno con el Padre, sin estar sujeto a un acto creador ni limitado a un inicio"<sup>40</sup>. Su tesis afecta, así, a todos los cuerpos, pero también a las almas, local y cuantitativamente condicionadas: "¿Cómo podría no ser local el alma que se halla inserta en los miembros y ligada a las vísceras y que solo puede desplazarse a través de los movimientos del pensamiento, mientras se mantiene encerrada dentro del cuerpo de manera sustancial?"<sup>41</sup>. El estatuto corpóreo del alma es, además, la condición de posibilidad para la efectividad del castigo eterno que corresponde a los condenados en el último Juicio, pues es en un cuerpo donde podrá ser experimentado: "¿Dónde acaso sentirá, sino en el cuerpo, el fuego que ha sido dispuesto por el diablo y sus ángeles?"<sup>42</sup>.

Que Agustín tampoco comulga con los partidarios de este otro extremo del espectro queda en evidencia en un texto de la madurez como el *De anima et eius originis libri*, donde refuta las tesis un joven audaz,

---

<sup>38</sup> *De caelesti hierarchia*; cf. RAC 5, 121.

<sup>39</sup> GENADIO, *Vir. ill.* LXXXII.

<sup>40</sup> *Ep.* 3, 8.

<sup>41</sup> *Ep.* 3, 12. En *Lib. dogm. ecc.* 12, Genadio, seguidor de Fausto en esta y otras cuestiones, sostiene: "Todas las criaturas son corpóreas, los ángeles y todas las virtudes celestes subsisten en un cuerpo, aunque no en la carne. Efectivamente creemos que las naturalezas intelectuales son corpóreas, dado que están circumscribas localmente, como el alma humana encerrada por la carne, y los demonios, que sustancialmente son de naturaleza angélica".

<sup>42</sup> *Ep.* 3, 15.

de nombre Vicente Víctor: "Sostiene también que nuestra alma no es espíritu, sino cuerpo. Y ¿qué intenta expresar, sino que nosotros no constamos de alma y cuerpo, sino de dos y aun de tres cuerpos? Nosotros, dice, estamos compuestos de un espíritu, de un alma y un cuerpo, y afirma que estas tres cosas son tres cuerpos, lo que equivale a enseñar que estamos formados por tres cuerpos" <sup>43</sup>. La preocupación central de la impugnación agustiniana, con todo, tiene que ver con el origen del alma humana, un tema frente al cual el joven impertinente le reprocha no pronunciarse con nitidez: "Esto mismo digo yo de mi alma: no sé cómo vino a mi cuerpo, ni yo me la he dado a mí mismo. El que me la dio sabe si la sacó de mis padres o la creó para mí del mismo modo que hizo la del primer hombre. Yo también lo sabré, si le pluguiere enseñármelo. Por el momento lo ignoro, y no me avergüenzo de confesar mi ignorancia" <sup>44</sup>. Pese a su autoelogiada prudencia, Agustín se inclina por el traducianismo, antes que por el creacionismo, en la medida en que puede dar cuenta de la presencia y del peso existencial del pecado en cada nuevo recién nacido, presumiblemente inocente hasta tanto no comience a actuar, movido por sus propias decisiones: "En efecto, si el alma no es transmitida de los padres por vía de generación, no pudo ser manchada por el pecado original [...] en virtud de qué contrae el alma este castigo, del cual es librada por la gracia sin mérito alguno suyo" <sup>45</sup>.

## V. ANIMALES RACIONALES

Las consideraciones acerca de la creación de la persona humana son pertinentes aquí, si buscamos apreciar correctamente el margen de peculiaridad que esta podría reivindicar frente a las criaturas angélicas y, de este modo, su eventual posibilidad de conservarse como tal para toda la eternidad. Tal apreciación exige, en todo caso, considerar el estatuto original de la relación especial que existe entre el alma humana y su cuerpo, dado que la misma ha quedado desvirtuada tras la incidencia de la mácula original, cuando el cuerpo deviene

---

<sup>43</sup> 1, 5, 5.

<sup>44</sup> 1, 15, 24.

<sup>45</sup> 1, 8, 8-9.



un siervo díscolo del alma, en lugar de sometérsele, introduciendo así el desorden en un producto de por sí bueno, por medio del vicio de la desobediencia. En consecuencia, es necesario remontarnos desde nuestro estado actual al original, para definir con exactitud una naturaleza singular y merecedora de supervivencia. Así, está claro que el traducianismo es funcional a la pervivencia de la falta adánica entre nosotros, pero también que hay que apelar a otra tesis para explicar la creación del alma del primer hombre: "El alma, en efecto, o ha sido hecha por el soplo de Dios, o este soplo se convirtió en alma, de tal manera que no haya sido creada de Dios, sino de la nada por Dios [...] el alma, como todos admiten, es mudable. Luego no ha sido hecha de él, porque no goza de su inmutabilidad. Si, pues, nuestra alma no ha sido hecha de ninguna otra cosa, indudablemente ha sido sacada de la nada y creada por Dios" <sup>46</sup>. Para Agustín es importante dejar en claro, sobre este punto, que el alma es hecha por Dios omnipotente, pero no de su sustancia, es decir, no es "una parte de la naturaleza de Dios que se convirtió en alma del hombre" <sup>47</sup>.

Un término al que vale la pena atender, en este contexto, es "animal", categoría que se aplica al hombre en su condición primigenia y que, por ende, tiene que servir para definirlo, con independencia del pecado, siempre y cuando se le añada la diferencia específica, la razón, claro está: "Él creó al hombre recto con el libre albedrío, y lo creó animal mortal, es verdad, pero digno del cielo, si se unía a su Autor, y condenado a una miseria congruente con su naturaleza, si lo abandonaba" <sup>48</sup>. El hombre como animal racional es, diríamos, el mecanismo más sofisticado en el *totum* de la creación, puesto que se halla en la intersección de los extremos de la escala ontológica de lo animado, esto es, las bestias y los ángeles. Ciertamente, comparte con el resto de los animales la facultad sensitiva, que para activarse requiere del concurso de los estímulos externos con un conjunto de órganos específicos. Se diferencia de ellos, en cambio, por las operaciones racionales, que no requieren de órganos corporales, y es aquí por donde debemos buscar la semejanza con las criaturas angélicas,

---

<sup>46</sup> *De anim.* 1, 4, 4.

<sup>47</sup> *Gen. adv. Man.* 2, 8, 11.

<sup>48</sup> *Civ. Dei* 22, 1, 2.

que poseen cuerpos desprovistos de la facultad y los órganos propios de la sensibilidad animal, y con el mismo Padre, a cuya imagen y semejanza hemos sido creados.

La especificidad del alma humana reside, entonces, en que está destinada a un cuerpo dotado de sensibilidad, del que no busca liberarse como de una cárcel, a la manera de platónicos o gnósticos, sino que anhela reunirse con su cuerpo regenerado en ocasión de la resurrección. Es más, tras la separación ocasionada por la muerte, el alma se halla inquieta y no es capaz de deleitarse en la contemplación plena de Dios, hasta tanto no se reúna con este cuerpo: "...la mente del hombre, arrebatada de los sentidos corporales, en esta vida, y después de la muerte, antes de resucitar, cuando se haya despojado de la carne y abandonado las semejanzas corporales, no puede ver la inmutable substancia de Dios de igual modo que la ven los santos ángeles, sea debido a una causa oculta o a que tiene en sí misma una cierta inclinación natural de gobernar su cuerpo, por la cual se retarda en cierto modo en poner toda su atención en aquel supremo cielo, durante el tiempo que se halla sin su cuerpo"<sup>49</sup>.

Agustín, en efecto, define el alma humana como "una sustancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo"<sup>50</sup>. Se trata, por lo demás, de una tarea hacia la cual se halla favorablemente dispuesta, aunque su actividad más propia consiste en replegarse sobre sí misma, para alcanzar la imagen del Creador y finalmente trascenderse. Parece entonces que, aun si está destinada a su cuerpo, la actividad que tiene como más distintiva respecto de las bestias – esto es, los animales irracionales – radica en despegarse de él, quizás en llevar esa atención permanente a que el cuerpo pueda prepararse para su espiritualización definitiva, entendiendo, en su actividad de permanente atención respecto de todos los estímulos que afectan desde el exterior al cuerpo y que ella monitorea, que el verdadero bien de aquel está en desprenderse de la urgencia que puedan comunicarle esos estímulos, como para ella misma, en definitiva, puesto que se trata de un todo en tanto que persona humana, aun cuando hay un

---

<sup>49</sup> *Gen. ad. litt.* 12, 35, 68.

<sup>50</sup> *De quantitate animae* 13, 22.

elemento que es superior al otro -después de todo, Platón había caracterizado la filosofía como preparación para la muerte, entendiendo que la labor característica del filósofo es la ascética. El tránsito entre la materialidad del estímulo sensible y la espiritualidad del alma que lo procesa se opera a través de la memoria, que proporciona las imágenes de los cuerpos, a partir de las cuales entendimiento y voluntad actúan, dando por lo demás su completa identidad al alma humana que, como imagen de su Creador, atesora en sí misma esta Trinidad hecha de memoria, entendimiento y voluntad. Así, leemos en *Conf. X*, 9: "Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: «No somos Dios» y «Él nos ha hecho». El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, Yo-Alma, por medio del sentido de mi cuerpo".

Respecto del cuerpo, en Gen 2, 7 leemos que Dios formó al hombre del polvo de la tierra. En contra de las lecturas maniqueas de este pasaje, Agustín sostiene que el limo de la tierra es el elemento a partir del cual Dios crea un cuerpo humano no corrupto ni mortal ni frágil, características que lo lastrarán solo tras el pecado: "¿Qué hay, pues, en esto de extraño o qué dificultad tenía Dios para hacer del limo de la tierra el cuerpo del hombre y, al mismo tiempo, hacerlo de tal condición que no lo hubiera sometido a la corrupción, si el hombre, guardando el precepto de Dios, no hubiera querido pecar?"<sup>51</sup>. Este cuerpo, por lo demás, contiene ya las diferencias genéricas que distinguen al varón de la mujer (Gen 1, 27-28), si bien la relación entre ambos, aun aspirando a cumplir con el mandato de reproducirse y poblar la tierra, no podría hallarse impulsada por la pasión con anterioridad al pecado, así como el cuerpo no podría tener un destino mortal, razón por la cual se trataría de uniones santas que traerían a la tierra descendientes destinados a convivir con sus ancestros y no a sustituirlos<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> *Gen. adv. Man.* 2, 7, 8.

<sup>52</sup> *Gen. ad. litt.* 9, 3, 6.

## VI. FUNCIONES ORGÁNICAS SUPERADAS: REPRODUCCIÓN Y ALIMENTACIÓN

Desde esta perspectiva, no causa sorpresa la respuesta que Jesús da a los saduceos acerca del vínculo entre los sexos tras la resurrección. De acuerdo con los evangelios sinópticos, pues, los hombres y las mujeres ya no se casarán, es más "serán como ángeles en el cielo"<sup>53</sup>. A diferencia del paraíso, en efecto, las criaturas regeneradas para la eternidad ya no reciben el mandato de reproducirse, puesto que los tiempos históricos y el mismo acontecer han quedado clausurados con la instancia del Juicio definitivo. En tal escenario, sin embargo, vemos que los cuerpos de ambos conservarán sus rasgos genéricos, como declara explícitamente Genadio: "En la resurrección de los muertos no cambiará la forma del sexo, sino que el varón muerto resurgirá con forma de varón y la mujer, con forma de mujer, careciendo solo del sexo de esta condición de la vida, pero no de la especie natural, porque no resultaría verdadera la resurrección, si no resurgiese lo que pereció"<sup>54</sup>.

Como en el paraíso, entonces, la mera presencia de estos rasgos no supone un vínculo de concupiscencia entre ellos. Sin embargo, los Evangelios sinópticos no establecen un parangón entre la situación de las criaturas regeneradas en esta instancia y el paraíso, sino entre ellas y los ángeles del cielo, con lo cual parece querer indicarse que hay un grado de espiritualización de los hombres que supera el que detentaban a la hora de su creación y emplazamiento en el paraíso. Algo similar observamos en lo que concierne al consumo de alimentos. Pues si en el paraíso Dios puso a disposición del hombre todos los recursos animales y vegetales (Gen 1, 29-30), ya que siendo inmortal es también animal y como tal "necesita del alimento para no perecer de inanición"<sup>55</sup>, el cuerpo destinado a la eternidad ya no tendrá necesidad de comer para subsistir: "La original estabilidad del cuerpo, que perdimos al pecar, tenía tanta felicidad que no se deterioraba por la vejez. A ese estado original, pues, será restituido el cuerpo actual en

---

<sup>53</sup> Mt 22, 30.

<sup>54</sup> *Lib. dogm. ecc.* 43.

<sup>55</sup> Agustín, *Réplica a Juliano* 4, 4, 69.

la resurrección de los muertos. Pero tendrá aún más, de manera que no necesitará alimentos corporales"<sup>56</sup>.

De modo que si retomamos ahora la pregunta acerca de las diferencias existentes entre hombres y ángeles, vemos que el panorama se ha vuelto más complejo, ya que el hombre resucitado se diferencia del paradisiaco, sin llegar a identificarse completamente, no obstante, con los ángeles. De hecho, el término mismo de "resurrección" parece denotar tanto la "recuperación" de lo que era propio del primer hombre, digamos su identidad esencial, como la "superación" o "mejora" de eso propio: "No se tome como si los cuerpos, después de la resurrección, no vayan a ser mejores que lo fueron los de los primeros hombres en el paraíso"<sup>57</sup>. Agustín encuentra respaldo bíblico a sus tesis en Lc 21, 18, "no se perderá un solo cabello de vuestra cabeza", para señalar, por una parte, la necesaria conservación de todos nuestros órganos, aun si ya no tienen función alguna, dado que, desde la perspectiva divina, el criterio de utilidad bien podría quedar subsumido al de armonía<sup>58</sup>. Por otra parte, entiende que las palabras de Lucas obturan la posibilidad de que se pierdan nuestros rasgos esenciales con la resurrección, pero no la de que se les añada algo o resulten perfeccionados en cierto sentido, por ejemplo, mediante la actualización de alguna de nuestras potencias<sup>59</sup>. En esta misma clave habría que leer pasajes como el de *Retr.* 1, 17, donde confirma que los cuerpos resucitados no pierden la sustancia de la carne, sino la dimensión concupiscente, actualizada por el pecador, meramente potencial para el primer hombre, en tanto creado con la facultad del libre albedrío: "El Apóstol no ha negado que la sustancia de la carne existirá en el reino de los cielos, sino que ha llamado con el nombre de carne y sangre bien a los hombres que viven según la carne, bien a la misma corrupción de la carne".

Ahora bien, si nosotros hemos de conservar nuestra carne, órganos y diferenciación genérica, aunque nuestros cuerpos sufran un proceso

---

<sup>56</sup> *Gen. ad litt.* 1, 13, 4.

<sup>57</sup> AGUSTÍN, *Retr.* 1, 11, 3.

<sup>58</sup> Cf. *Serm.* 243, 4, 4.

<sup>59</sup> Cf. *Civ. Dei* 22, 14-5, donde Agustín argumenta a favor de la idea según la cual los cuerpos resucitados conservarán la forma correspondiente a la plenitud de la edad, esto es, hacia los treinta años, teniendo en cuenta que así sucedió al propio Cristo. Para el caso de los muertos en edad infantil, encuentra posible que ocurra lo mismo, en la medida en que Dios puede actualizar la madurez que se halla en potencia en ellos.

de espiritualización, pues todo ello hace a nuestra identidad y Lucas ha afirmado que no se alterará ni uno solo de nuestros cabellos, los ángeles nunca han tenido nada de esto. Hay que decir que lo que sí tenemos en común ahora hombres y ángeles es la potencialidad de elegir mal, en tanto seres creados con libre albedrío, aunque tanto la calidad de tal potencia como la frecuencia de su actualización resulten evidentemente dispares entre unos y otros. En cuanto a la primera, Casiano señala que la ausencia de obstáculos corporales hace que el mal concebido por los demonios pase al acto de manera inmediata, sin posibilidades de revisión y corrección por parte de la misma racionalidad<sup>60</sup>. En cuanto a la segunda, basta con observar que todo el género humano se halla lastrado por el pecado original, al que luego se agregan los pecados individuales, en la medida en que existir con este cuerpo en este mundo nos expone, tras el bautismo y de manera permanente, a tentaciones de mayor o menor gravedad<sup>61</sup>. En el presente, hombres y ángeles compartimos igualmente la expectativa de un destino final libre de la potencialidad de pecar. Para los hombres, por lo demás, la clausura del tiempo histórico coincide con la culminación de una metamorfosis en tres etapas, esto es, la anterior al pecado, la dominada por el pecado y la liberada del pecado. Esta última comporta una superación, antes que la vuelta al punto de partida, pero sigue siendo al mismo tiempo una afirmación de nuestra identidad en el conjunto de la creación, donde a los ángeles corresponde, por cierto, otra determinación ontológica. La promovida semejanza, en todo caso, parece acotada al encuentro de las criaturas racionales en un punto del mapa de la eternidad, ese punto privilegiado desde el cual permanecerán por siempre contemplando a Dios.

## VII. LO QUE PARA DIOS RESULTA FÁCIL. ESBOZOS DE UNA CONCLUSIÓN

Aquí es donde se vuelve oportuno considerar destino y sentido de tal promoción, en la literatura ascética tardoantigua y, más puntualmente, en el discurso agustiniano. En primer lugar, es interesante

<sup>60</sup> *Coll.* 4, 13.

<sup>61</sup> Cf. AGUSTÍN, *De peccatorum meritis et remissione* 2, 28, 45.

observar cómo, en el marco de la predicación y el debate, los tópicos relativos a la resurrección terminan por tocar un punto sensible para la cosmovisión cristiana, esto es, la omnipotencia de Dios. En efecto, para alentar la esperanza de los fieles respecto de un evento futuro que parece contravenir las leyes naturales, como es la recuperación de un cuerpo materialmente descompuesto a lo largo de lapsos temporales más o menos prolongados y que, finalmente, logrará reencontrarse con su alma, Agustín invoca el poder sin límites de la divinidad, de modo tal que lo que para nosotros parece imposible, para Dios resulta incluso fácil. Llama la atención, por lo demás, sobre la complejidad implícita en las mismas leyes de la creación, que pasamos por alto en la vida diaria, por el mero hecho de habernos habituado a ser testigos de ella. En este sentido, Agustín señala que la creación de los cuerpos desde la nada misma del seno materno debería admirarnos aún más que la resurrección de los cuerpos a partir de los despojos mortales, las cenizas y los huesos dispersos (Jn 5, 28), teniendo en cuenta que hay aquí, al menos, un sustrato de base para trabajar <sup>62</sup>.

El recurso a la omnipotencia divina es, de hecho, frecuente en los textos agustinianos de interés escatológico, en razón de la magnitud de los acontecimientos proclamados en nombre de este interés, según comentamos, pero también por el carácter intangible de los mismos a la fecha. Es decir, que se trata de una promesa divina, a la que debemos apegarnos mediante el cultivo de las virtudes teologales de la fe y la esperanza. Para dar sostén a las mismas, contamos nada menos que con el ejemplo de Cristo, cuya gracia ha venido en nuestro auxilio y cuya resurrección constituye tanto el anticipo como la garantía de la que tocará a cada uno de nosotros: "Dios es justo y omnipotente. Destruyó la culpa perdonando los pecados; destruyó la pena resucitando de entre los muertos [...] Esto nos ha prometido, y quiso que camináramos en esa esperanza; perseveremos en ella y llegaremos a la realidad esperada" <sup>63</sup>.

Cuando atendemos a la textualidad vinculada estrechamente a la labor pastoral –los sermones o el comentario de los Salmos–, pero

---

<sup>62</sup> *Sermo* 127, 11, 15.

<sup>63</sup> *Sermo* 240, 3, 3.

también a ciertos tramos de su especulación teológica más elaborada –v.g., los capítulos 8-10 del último libro de la monumental *Ciudad de Dios*–, llegamos a barruntar el carácter heterogéneo del público de Agustín. Sin duda, habría que contar dentro de este a individuos con diversos grados de alfabetización, pero también con aspiraciones vitales muy distintas. Así pues, junto a los cultores más o menos consecuentes de prácticas de tipo ascéticas, se encontrarían fieles más comprometidos con la materialidad de este mundo, más o menos curiosos acerca de los particulares de los discursos de la escatología, pero igualmente concernidos por los mismos, en tanto copartícipes de una existencia terrenal finita. Desde esta perspectiva, es entendible que al lado de las exhortaciones dirigidas a los primeros, más severas en términos prácticos y más austeras, si se quiere, en sus figuraciones retóricas, emerjan evocaciones de los numerosos y variopintos milagros que atesoran las Escrituras, así como las tradiciones orales. Agustín destaca, en primer lugar, que la taumaturgia ha sido clave para la temprana aceptación del mensaje cristiano, especialmente del contenido referido a la resurrección de Cristo, pues este comporta en sí mismo un prodigio: "No podemos negar que se hicieron muchos milagros para comprobar aquel singular por el que Cristo subió a los cielos con la misma carne en que resucitó" <sup>64</sup>. Luego, hábilmente, procura relacionar los relatos de milagros obrados por mártires con la veracidad del discurso escatológico, dado que se trata de grandes portentos, realizados en el nombre de una fe que incluye la creencia en la resurrección y por la cual sus presuntos agentes –en verdad, intermediarios– han dado la vida: "Pues si no precedió la resurrección de la carne en Cristo para siempre, o no ha de tener lugar según la predicción de Cristo, o según lo anunciaron los profetas por quienes fue anunciado Cristo, ¿cómo tienen tal poder los muertos que murieron por esa fe que proclama la resurrección?" <sup>65</sup>. En simultáneo, no omite señalar la omnipotencia de Dios, quien obra "por medio de quien quiere y como quiere". No podemos dejar de citar, en este punto, el texto de apertura del libro final de la *Ciudad de Dios*, donde Agustín condensa magistralmente el conjunto de estos tópicos, sin renunciar,

---

<sup>64</sup> *Civ. Dei* 22, 8.

<sup>65</sup> *Civ. Dei* 22, 9.



no obstante, a la expresión de los márgenes de misterio, siempre convocantes, que conservan para los hombres los designios de Dios:

"En aquélla [la felicidad eterna de la ciudad de Dios], en cambio, todos sus ciudadanos serán inmortales, y los hombres llegarán a alcanzar lo que no perdieron nunca los ángeles santos. Esto será obra de su Creador omnipotente; lo prometió y no puede mentir. Y para dar fe de esto desde ahora, ha realizado ya muchas maravillas, prometidas unas, no prometidas otras"<sup>66</sup>.

En todo caso, resulta verosímil leer el tópico de la semejanza angélica en clave de imperativo práctico-moral, cuyo objetivo principal fuera el de exaltar los ánimos de quienes se han comprometido con los ideales de la Iglesia cristiana, y muy especialmente de aquellos que lo han hecho en relación a los ideales más elevados, mediante votos o promesas y no por obligación. En este sentido, efectivamente, Jerónimo le recordaba a la joven virgen Eustoquia las palabras de Pablo: "Acerca de la divinidad no tengo precepto del Señor (1 Cor 7, 25), ¿por qué? Porque el ser él mismo virgen no fue obra de mandato, sino de su propia voluntad"<sup>67</sup>. Con la mirada puesta en este horizonte pragmático, pierde relevancia el hecho de que el tópico en cuestión carece de un estricto correlato ontológico, según vimos, puesto que hombres y ángeles aparecen como susceptibles de diferenciación en todas las instancias concebibles desde la especulación filosófico-teológica, esto es, antes, durante y una vez superado el pecado, compañero potencial del libre albedrío. De este modo, se vuelve asimismo oportuno vincular la presencia de este imperativo tanto en la literatura dirigida especialmente a los ascetas, como en la predicación en general, con la necesidad de sostener la esperanza de todos los fieles, fundamento virtuoso, a su vez, de la constancia en las promesas asumidas frente a Dios. Estas promesas, sin duda, difieren en cuanto a las condiciones de cumplimiento, especialmente arduas en el caso de quienes hayan abrazado la vida ascética en sus distintos formatos, pero comportarán, consecuentemente, unas gratificaciones siempre acordes con los esfuerzos individuales, según entiende Jerónimo: "Porque no es igual

---

<sup>66</sup> *Civ. Dei* 22, 1, 1.

<sup>67</sup> *Ep.* 22, 20.

la gloria de quien siempre siguió al Señor que la de quien un día se apartó del rebaño y luego fue llevado nuevamente a él sobre los hombros del buen pastor" <sup>68</sup>.

Se podrá esperar, así, de los fieles un compromiso verdaderamente caritativo al interior de una comunidad que, inserta aún en los vaivenes del tiempo histórico, combina miembros sanos y corrompidos, pero que, a raíz de la celebración del último Juicio, se verá resplandecer con una pureza eterna. En consideración de la integración demográfica de la ciudad celestial, en efecto, es que Agustín proclama que los hombres renovados tras la resurrección funcionarán como miembros aptos para reemplazar a los ángeles desertores: "Él con su gracia, en efecto, va reclutando entre esta raza justamente condenada un pueblo tan numeroso, que viene a ocupar la vacante que dejaron los ángeles por eso resucitan iguales a los ángeles y no al hombre original del paraíso" <sup>69</sup>.

A modo de conclusión, valgan estas palabras de Agustín para ratificar el valor pragmático, antes que rigurosamente epistémico, de los enunciados que hallamos en su obra acerca de la semejanza entre hombres y ángeles: "Hacer, pues, conjeturas sobre la gracia del cuerpo espiritual y sus proporciones, como no tenemos experiencia, me parecerá siempre una temeridad. Sin embargo, como para dar gloria a Dios no debe pasarse en silencio el gozo de nuestra esperanza [...] por los beneficios que en esta vida miserable otorga a los buenos y a los malos, hemos de conjeturar, con su gracia y según nuestros alcances, cuán grande será aquello que, por no haberlo experimentado aún, no podremos expresar dignamente" <sup>70</sup>.

ESTEFANÍA SOTTOCORNO

---

<sup>68</sup> *Comentario a Amós* 2, 5, 1-2.

<sup>69</sup> *Civ. Dei* 22, 1, 2.

<sup>70</sup> *Civ. Dei* 22, 21.