

LA VIDA HUMANA ENTRE LA PERFECCIÓN Y LA CAÍDA SEGÚN SAN AGUSTÍN

CLAUDIO CALABRESE

In this analysis of St. Augustine's concept of natural law, the focus will be on the way he presents, in a continuous development, the ideas of moral compulsion and personal growth. In Augustine's interpretation of the biblical text, the foundations of natural law are provided, such that morality is not simply the fruit of consensus. Man is seen not only as a product of history, even though he cannot be understood outside of it. The natural order and the supernatural order are this way tied together.

Keywords: Saint Augustine, moral rule, natural law, human perfection

I

Nos hemos reunido para reflexionar, desde distintos ángulos, sobre la ley natural. En tal sentido, una aproximación al texto agustiniano permitirá comprender, casi desde el origen de la cultura cristiana, la complejidad y riqueza de una temática central que ha sido y es objeto de confusión y también de interpretaciones falaces. Así, por ejemplo, la disyunción entre libertad y naturaleza, que pretende invalidar el carácter inmutable y universal de la ley natural¹, negando que la libertad pertenezca a la naturaleza racional y que, por lo tanto, pueda ser guiada por la razón; o bien, el determinismo que se atribuye a la noción de "ley moral natural", tal vez por trazar una analogía errónea con la naturaleza propia de las realidades físicas. En esta lectura trataremos de observar, por el contrario, el

1. Cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 51.

modo en que San Agustín presenta, en una línea continua, obligatoriedad moral y crecimiento personal².

En la interpretación de San Agustín del texto bíblico se dan los fundamentos que expresan que la norma moral no es simplemente el fruto del consenso: el ser humano no es comprendido sólo como un producto de la historia, aunque tampoco pueda ser entendido al margen de ella; enlaza, por ello, los órdenes natural y sobrenatural.

Al mismo tiempo, consideramos que esta noción de ley, que afecta en un mismo movimiento la *natura hominis* y la *natura rerum*, resulta de la tensión entre las perspectivas metafísica y práctica; en el pensamiento del Hiponense se expresa que renunciar a uno de estos puntos extremos significa renunciar al despliegue filosófico de “ley natural”, que navega entre lo permanente y lo mutable (como veremos de inmediato en *De Genesi ad litteram*) y entre política y escatología (como podríamos estudiar en *De civitate Dei*). En esta tensión entre lo permanente y lo variable ordenamos nuestro seguimiento de la interpretación agustiniana.

II

En *De Genesi ad litteram*, San Agustín emprende la ingente tarea de realizar una explicación literal o histórica del *Génesis*. Nuestro trabajo se concentra en el Libro XI de la mencionada obra, en el cual se presenta al ser humano en toda su perfección y, al mismo tiempo, en su debilidad ante la tentación.

San Agustín observa en toda su dimensión, y ésta es la tesis que en adelante exponemos, la siguiente dificultad: en qué sentido y de qué modo la capacidad originaria de discernimiento, esta luz participada de la luz divina que ha sido llamada “ley natural”, padece el acontecimiento histórico de la caída. En efecto, en este libro interpreta la estancia de Adán y Eva en el paraíso, la tentación, la caída,

2. Naturalmente nos viene a la mente la apretada definición de Santo Tomás: “Para perfeccionarse en su orden específico, la persona debe realizar el bien y evitar el mal, preservar la transmisión y la conservación de la vida, mejorar y desarrollar las riquezas del mundo sensible, cultivar la vida social, buscar la verdad, practicar el bien y contemplar la belleza” (*Summa Theologiae*, I-II, q94, a2).

el juicio y la expulsión; desde esta perspectiva, nos interesa especialmente, la explicación de San Agustín acerca del estado del hombre y del demonio antes de la caída propiamente dicha, es decir, cómo entender adecuadamente la frase “se os abrirán los ojos y seréis como dioses”.

III

Presentada la tesis, pasamos ahora al desarrollo del texto agustiniano, en el doble sentido de estrategia retórica cuanto de instancia argumentativa. Esto implica que tendremos también presentes los libros VI (en especial, las referencias a la creación del cuerpo del ser humano) y VII (en referencia a la creación del alma) para la adecuada interpretación del XI.

San Agustín se ha propuesto realizar una interpretación literal del *Génesis*; en la apertura de su comentario, al adentrarse en la temática que resulta ahora de nuestro interés, el autor retoma el fundamento de su intento: antes de explicar ordenadamente [*pertractemus*] el texto Sacro juzga necesario [*admonendum arbitror*] recordar las bases intelectuales de su cometido, es decir, poner a salvo el sentido literal y recurrir a la explicación figurada sólo cuando la primera resulte inviable o absurda. El razonamiento culmina refrendando el principio que ha sostenido la totalidad del comentario: “Sin embargo no es lícito dudar sobre lo que se dijo, porque esto lo exige la fe del que narra y el compromiso del que comenta”³.

El *Génesis* expresa, con la eficacia de la brevedad, la plenitud de la condición de Adán y Eva: estaban desnudos, pero esto no los avergonzaba⁴; San Agustín lo explica en estos términos: después de perpetrar la culpa se manifestó la consecuencia del pecado, esto es, que la corporeidad se opusiera completamente al espíritu. Nos encontramos exactamente antes del paso que significó transitar de

3. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 1, 2. Cfr. I, 1 y VII, 16; en este último texto se pone de manifiesto el modo en que San Agustín opone los resultados de su metodología a las enseñanzas de los maniqueos, cuyo esquema interpretativo busca conscientemente superar.

4. *Génesis*, 2, 25.

la vida divina propiamente dicha al dominio del pecado y, entonces, de la muerte.

En el libro VI de su comentario al *Génesis*, San Agustín ha presentado la condición de excelencia del hombre: fue creado a imagen de su Creador, es decir, dotado de alma intelectual⁵. Poco más adelante también se ocupa de su excelencia física: la forma recta y erguida manifiesta que la meta no la constituye el estar sobre la tierra sino el saborear lo que se encuentra arriba: “ut quae sursum sunt sapiat, non quae super terram”⁶.

Para San Agustín se presenta con claridad una realidad sobre la que nuestro cristianismo parece ya no reparar con la misma fuerza; en efecto, el Hiponense reitera a lo largo de su comentario (en realidad, en el conjunto de su vastísima obra) que la obediencia y la humildad conducen, con palabras de San Pablo, a despojarse del viejo Adán; sin embargo, no solemos tener presente lo que también esto significa: la moral cristiana de la humildad no es suficiente para descubrir *todo* aquello a lo que el Ágape de Cristo invita, pues la humildad y la sumisión representan sólo un momento del camino de la redención, cuyo significado final es la co-creación de una nueva vida⁷. En este punto concreto, la rebelión de Nietzsche contra el cristianismo es infinitamente más significativa y profunda que la refutación racionalista⁸, puesto que no debería llevar a considerar que en Dios no sólo hay eternidad, poder y sabiduría, sino

5. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, VI, 12, 21.

6. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, VI, 12, 22; texto que nos pone en contacto con la referencia paulina de *Colosenses*, 3, 2.

7. La perspectiva de conjunto de lo que se entiende por vida moral en la Patrística, esto es, la ponderación de los datos de la existencia, resulta extraordinariamente difícil de concebir hoy; ejemplo de ello constituyen los análisis que encontramos en los estudios más actuales. Cfr. R. KANE, *The significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1993 y J. LANGAN, “Augustine on the Unity and Interconnection of the Virtues”, *Harvard Theological Review*, 72 (1979), pp. 81-95.

8. El *Anticristo* presenta argumentos profundos contra la moral cristiana, aunque la crítica misma no sea exacta; en otras palabras, el cristianismo es la religión del amor, no del altruismo.

también sostenimiento infinito del *Ágape* o generación eterna del amor revelada en Cristo.

Desde la perspectiva agustiniana, el ser humano se encuentra situado en la encrucijada de dos mundos (el de su origen divino y el de su constitución material) sólo como resultado de la pena dispuesta, cuando entran en contradicción su grandeza y su fragilidad, por lo que queda desdoblada (esto es, dotado de un doble sentido) en un rostro augusto y otro esclavo, donde se une esencialmente la grandeza y la insignificancia. Por ello, la conciencia de sí que el ser humano puede alcanzar resulta inexplicable sólo por el mundo natural y por esto mismo constituye propiamente un misterio, esto es, que de la necesidad brote la libertad.

Si nos ubicamos, entonces, antes de la caída, San Agustín se pregunta el motivo por el cual Dios permitió la tentación y el derrumbe (*deiecturus*, dice con elocuencia el texto latino): “No se ha de pensar que el tentador hubiese podido hacer caer al hombre, si anteriormente no hubiese surgido en el alma del hombre una cierta arrogancia oculta, para que, por la humillación del pecado, aprendiera cuán falsamente había presumido de sí mismo”⁹.

Ésta no hubiera sido posible, por lo tanto, si “una cierta arrogancia oculta” no se hubiese manifestado en el alma del hombre. Anotamos aquí una de sus consecuencias; la antropología agustiniana expresa en la caída humana una cierta impotencia del conjunto de la naturaleza; sin embargo y al mismo tiempo, deposita en el ser humano una significación absoluta, pues nace así el proceso de la deificación del hombre, ya que a partir de aquí se posibilita la compenetración recíproca de la naturaleza humana y de la naturaleza divina. Esta afirmación absoluta que anuncia la revelación del misterio de la Trinidad tiene en la expresión de su pensamiento un costo que también debemos señalar en los términos de una cierta ausencia de firmeza para insistir en la gloria de la naturaleza huma-

9. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 5, 7.

na, esa misma cuya conciencia posibilita el descubrimiento de la propia conciencia cristológica¹⁰.

En el libro VI leemos: “Luego era mortal (es decir Adán) por la constitución de su cuerpo natural e inmortal, en cambio, por un don del Creador. Si, pues, tenía un cuerpo natural, ciertamente era mortal, porque podía morir, aunque también era inmortal, porque podía no morir. Pero no era inmortal porque no podía morir de algún modo, pues sería espiritual, lo que se nos promete como futuro en la resurrección”¹¹.

La materialidad de la naturaleza constituye, en sí misma, una objetivación de las criaturas vivientes, en los distintos grados de la jerarquía establecida por el Creador; por ello, esta humanidad anterior a la caída es, en grado eminente, un microcosmos. Desde la perspectiva de interpretación de San Agustín, se trata de un momento crucial de su estrategia argumentativa, puesto que este hombre entendido como microcosmos es responsable de la totalidad de la naturaleza y lo que se realiza en él se extiende de inmediato al conjunto de la naturaleza. Recordemos, en este sentido, que Adán ha nombrado, ha dado *su* nombre a las cosas. El hombre vive y, al hacerlo, anima la naturaleza con su propia libertad; pero si el hombre muere, en el sentido que esta expresión es presentada por San Agustín como sinónimo de “caída”, asocia a la naturaleza, en todos sus grados, a su entregarse a la necesidad, es decir, todo queda absorbido por el abismo de las esferas inferiores del ser.

Por ello, *nobis futurum in resurrectione promittitur* entraña también el significado de que, junto al hombre, toda la naturaleza espera la liberación de la sombría necesidad: la caída del hombre ha significado pérdida de libertad, es decir, ha quedado sometido a la dependencia de lo que le estaba sometido: compartimos el destino del polvo y del barro.

10. En este punto conviene aclarar que tomamos expresamente distancia del llamado “pesimismo antropológico agustiniano”, a favor de la doctrina de la *ratio vera* que desarrollaremos más adelante. Vid. R. O’CONNELL, *St. Augustine’s Early Theory of Man, 386-391*, MA, Belknap Press, Cambridge, 1968, pp. 66 ss.

11. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, VI, 25, 36.

La condición de esta liberación consiste en superar el espejismo de “este mundo”, el mundo de la necesidad natural: la naturaleza, a su vez, será humanizada, es decir, vivificada por el hombre. En la percepción agustiniana, el destino del cosmos depende del destino del hombre, lo que implica descubrir lo viviente del cosmos y de este modo quitar su peso inerte sobre el ser humano.

San Agustín despliega su respuesta a dos cuestiones centrales, íntimamente vinculadas entre sí: a) ¿Por qué no fue creado el hombre de tal modo que no pecara? y b) ¿Por cuál razón Dios crea a los que se opondrán a su ley?

A fin de procurar una respuesta a fondo, San Agustín recurre a la noción de *ratio*; en efecto, para la cuestión a) queda claro que sería mejor una naturaleza que no quisiera pecar, pero de ningún modo se puede afirmar que es mala la naturaleza que, si quisiese, podría no pecar, es decir, que peca por voluntad y no por necesidad¹². La *recta ratio*, entonces, enseña que es mejor la naturaleza que en nada transgrede la voluntad de Dios, aunque esta misma razón sostiene que también es buena la naturaleza que puede refrenar una orientación desordenada o *illicita delectatio*; San Agustín expresa que ambas naturalezas fueron creadas: la primera se cumple en los santos ángeles y la segunda en los hombres santos.

En b) la *certa ratio* también demuestra que lo óptimo es la existencia de quien usa bien el mal de otro y el que debe ser castigado por sus obras: ambos son bienes, aunque asimétricos, pues el primero es superior y el segundo inferior: no se pueden medir del mismo modo todos los bienes sin distorsionar su misma condición de bienes; “cum aequare volunt genera bonorum, numerum minuunt; et immoderate augendo unum genus, alterum tollunt”¹³.

12. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 7, 9: “Talem, inquit, faceret hominem, qui nollet omnino peccare. Ecce nos concedimus meliorem esse naturam quae omnino peccare nolit; concedant et ipsi non esse malam naturam quae sic facta est, ut posset non peccare si nollet, et iustam esse sententiam qua punita est, quae voluntate non necessitate peccavit”.

13. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 8, 10.

San Agustín no se conforma con presentar la tesis en un sentido general, sino que intenta explicitarlo en la voluntad del mal; en efecto, se puede asimilar el acto voluntario o libre a una cierta sustancia, en el sentido de una realidad dotada de medida, forma y orden según la perspectiva de un acto determinado: en el grado de su imperfección se mide su mal o privación del pleno ser de aquella sustancia¹⁴. Este principio permite explicar la presencia del mal en el mundo en su manifestación puramente privativa, con lo cual se hace lógicamente imposible pensar que Dios es el creador del mal.

En el anverso de la última cita de San Agustín, es decir, sosteniéndola y precisándola, se percibe su explicación de la corruptibilidad de las naturalezas y de la falibilidad de la voluntad. La primera concierne al mal natural: las cosas en cuanto cosas son buenas, pero el cosmos es el ámbito en el que los seres nacen, se corrompen y mueren; en los seres vivos, en especial en el hombre, esto es fuente de sufrimiento y angustia. Es necesario no olvidar que la misma sucesión de seres es un bien en sí y que en ella se expresa armonía y belleza; el Hiponense compara esta composición del universo con un discurso armónico: cada sonido, cada sílaba muere para dejar lugar al siguiente y componer así el poema completo¹⁵.

La cuestión del mal moral es más difícil de resolver; la voluntad es responsable cuando los actos humanos no son los que cabría esperar; debido a que las decisiones humanas son completamente libres existe la posibilidad de obrar mal. La pregunta de San Agustín, en este punto, es simple y directa: ¿por qué Dios nos ha otorgado libre arbitrio, es decir, una voluntad capaz de obrar mal?¹⁶. Dios crea a los que preveía que habrían de ser malos para mostrar su poderío y su paciencia, a fin de dar a conocer la riqueza de su

14. Vid. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIV, 11, 1: "Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam quia vitium est".

15. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De natura boni*, VIII; en el mismo sentido *De civitate Dei*, XII, 4.

16. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 7, 9.

gloria en los vasos de misericordia que preparó para la gloria¹⁷. Si bien es cierto que la libertad entraña riesgos, no resulta menos verdadero que nuestra condición requiere ese riesgo para alcanzar el mayor de los bienes: la felicidad eterna. Considerado en sí mismo, el libre albedrío no puede ser visto como mal, puesto que en realidad se trata de un bien que no es absoluto como la temperancia; en este caso, la naturaleza es buena, pero el efecto puede resultar malo o bueno según el uso.

San Agustín despliega su argumentación a medida que avanza en la interpretación del texto bíblico; luego de preguntarse acerca del libre arbitrio y sobre el sentido de la existencia del bien y su discernimiento mediante la *vera* o *recta ratio*, se pregunta por el tema central de su interpretación: ¿por qué Dios permitió la tentación por medio de la serpiente?

En principio, lo que simbolice la serpiente debe ser atribuido a la divina Providencia, pues bajo su dominio el demonio tiene deseos de hacer daño. Ahora bien, este poder no es permanente sino que sólo lo tiene cuando le es dado para destruir los vasos de la ira o para probar los vasos de la misericordia¹⁸. Resulta claro de dónde proviene la naturaleza de la serpiente: Dios la produjo mediante la palabra con el resto de la creación. Todas las criaturas que poseen un alma irracional están sujetas por una ley de origen divino [*lege divini ordinis*]¹⁹, independientemente de la buena o perversa orientación de su voluntad.

Fiel a su estilo argumentativo, San Agustín abre un largo *excursus* en el que refuta, al mismo tiempo, la concepción maniquea del

17. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 8, 11; la lectura en paralelo de *Retractionem*, I, 9, 6 permite una mejor comprensión del texto al que hacemos referencia.

18. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 12, 16: “*facultatem autem non nisi quae datur, vel ad subvertenda ac perdenda vasa irae, vel ad humilianda sive probanda vasa misericordiae*”.

19. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 12, 16: “*quae universa creatura habens in se animam vivam irrationalem, universae rationali creaturae sive bonae sive malae voluntatis, lege divini ordinis subdita est*”. Señala inmediatamente San Agustín que esto no debería resultar digno de admiración si recordamos que Cristo ordenó a los demonios entrar en los cuerpos de los cerdos (cfr. *Mateo*, 8, 32).

demonio, al que no consideran criatura de Dios, y la noción de que el mal es una cierta sustancia. En este pasaje, el Hiponense pondera dos elementos esenciales para nuestro tema, al considerar que todo lo que existe, en cuanto sustancia, es bueno²⁰; en cuanto tal no podría existir sino a causa de Dios, de quien procede todo bien [*ab illo vero Deo, a quo omne bonum est*]²¹. La voluntad desordenada obra el mal, es decir, la que antepone los bienes inferiores a los superiores [*bona inferiora superioribus praeponendo*]²².

A partir de aquí establece la condición y la causa de la caída: “por esto aconteció que el espíritu de la criatura racional, deleitándose por su propia voluntad en la excelencia de su grandeza, se hinchó con la soberbia y por ella cayó de la felicidad del paraíso espiritual y se consumió en la envidia”²³.

El espíritu, entonces, siempre es bueno en sí mismo: por que existe y vive y porque vivifica al cuerpo, sea aéreo como el de los demonios o terreno como el del ser humano, independientemente de la inclinación de su voluntad. En el capítulo siguiente, al presentar el origen de los males en el orgullo [*superbia*] y en el amor propio [*amor privatus*], pone las bases de uno de sus hallazgos más fecundos: la existencia de los dos amores que fundan dos ciudades [*amores duo, civitates duae*]²⁴.

IV

A modo de recapitulación. El conjunto de la naturaleza resulta comprendido en los términos de *gratia creationis*, un conjunto de causas físicas u *ordo naturae*, en las que están previstas determinadas intervenciones extraordinarias de Dios y en la que se muestra, de modo también extraordinario, aunque nunca como *potentia* insólita, que la criatura está en dependencia de Dios. Aquellos aconte-

20. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 13, 17: “omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum esse”.

21. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 13, 17.

22. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 13, 17.

23. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 13, 17.

24. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 19.

tecimientos que se encuentran establecidos y fundados en el sistema de causas de las razones seminales se cumplirán; otros acontecimientos tienen una realización posible, es decir, dependen enteramente de la decisión divina de intervenir, por ello San Agustín los caracteriza como dones, que luego del castigo a Adán, sostienen cada uno de los actos que intentan la restauración de nuestra naturaleza.

Retomamos, en este punto, el sentido del título del trabajo: “La vida humana entre la perfección y la caída”. Una vez que la caída es un acontecimiento histórico, la humanidad queda discriminada en dos actitudes (dos amores, en el vocabulario agustiniano): el pecado y la gracia o, con el mismo significado, el infierno y el cielo. El paraíso perdido, en cuanto realidad necesariamente anterior, expresa el estado de perfección humana o de unidad de naturaleza-gracia y gracia-libertad. Por la seducción del tentador quedó roto el vínculo entre el ser humano y su Creador, lo que resulta difícil de explicar si tenemos en cuenta los privilegios preternaturales de que gozaban: inmortalidad, impassibilidad, libertad, ciencia, por nombrar alguno de ellos.

¿Dadas estas perfecciones, cómo se explica el primer pecado? Como en el caso de los ángeles, San Agustín señala que la caída fue posible porque antes de la tentación había, ciertamente oculta, soberbia en el alma del hombre; el sentido de la humillación del castigo es que aprendiera cuán falsamente presumió de sí mismo²⁵. Al mismo tiempo, la cita que San Agustín hace del *Salmo*, 29, 7 (“Yo dije en mi abundancia: no seré removido por la eternidad”²⁶) hace pensar que considera la siguiente posibilidad: Adán creyó que, en algún momento, sería perdonado, no comprendiendo el sentido raigal del corte con el Creador que produce la desobediencia de la soberbia; se aplica, en este sentido, lo que se había dicho de la caída del diablo: “Una vez creado, se apartó inmediatamente

25. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 5, 7: “quam de se falso praesumpserit, disceret”.

26 *Salmo*, 29, 7.

de la luz de la verdad, hinchado de soberbia”²⁷, es decir, quedó roto el vínculo original.

La expresión *eritis tanquam dii*, dicha mediante la serpiente, entrañó en realidad la “miseria”, es decir, el dolor, la enfermedad, la angustia, la muerte... Pero este estado estuvo siempre dirigido al orden de la gracia de la redención, que sigue un proceso opuesto a la caída, en tanto ascenso. San Agustín considera, teniendo como guía a San Pablo, que la imagen de Dios quedó oscurecida, por lo que la noción de ley natural adquiere toda su dimensión; se distingue, por ello, la *conditio naturae vitiata* de *vitium*²⁸. Nos detenemos en esta primera etapa del *exilium*, puesto que la consideración del período de la Ley y el de Cristo Redentor, nos llevarían fuera del campo de estudio que hemos delimitado.

Entendemos la búsqueda de San Agustín en estos términos: concretamente, el sentido de la creación se revela desde abajo hacia arriba, es decir, a partir del hombre; en efecto, Dios reveló su voluntad al hombre pecador en la ley y, por ello, le otorgó la gracia del rescate mediante Cristo. No se toma en cuenta sólo la naturaleza pecadora del hombre, sino que, precisamente, esa capacidad de ser libre constituye una barrera a la voluntad de mal que habita en él. La gracia de la redención opera devolviendo la libertad perdida; por ello, la redención, cuando alcanza el grado más elevado de la conciencia religiosa, es una realidad completamente interior.

V

Hemos seguido el derrotero de la exposición de San Agustín acerca del esplendor y del derrumbe humanos desde la perspectiva de la ley natural. En definitiva, San Agustín establece que el *Génesis* enseña que la decisión última sobre el bien y el mal se encuentra en Dios; asimismo la libertad humana consiste en recibir la ley moral dada por Dios: tal recepción es la que otorga plenitud de sentido a la libertad humana. Esta noción, tan nítidamente agusti-

27. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 20, 30.

28. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera*, 26, 43 ss.; *De civitate Dei*, XV, 17 ss.

niana, de que la ley de Dios fortalece la libertad se encuentra en la antípoda de la consideración de nuestra época, que se detiene ampliamente en el conflicto entre libertad y ley, pues se considera que los grupos sociales pueden establecer un consenso sobre qué es en cada caso el bien y el mal, creando valores sin necesidad de ponerlos en relación con la verdad, pues ésta misma no es otra cosa que creación de la libertad. Se cumple, en definitiva, en uno de sus sentidos, el *eritis tanquam dii* que se expresa a expensas de la *ratio vera* a través de la lógica opresiva del “poder-hacer”.

En el texto bíblico y, por lo tanto, en la interpretación de San Agustín brilla la grandeza del hombre, pero también se pone de manifiesto su dependencia. Nos referimos a la noción misma de “imagen”; en efecto, una imagen recibe su hermosura del modelo, aunque con esta limitación evidente: en ella existe sólo un reflejo del paradigma original. En la medida que lo reflejado se aparta del original (o si el espejo se ensucia) ya no hay imagen sino un vacío sin realidad. Y si el espejo es viviente, como le sucede al ser humano, el original recibe, de alguna manera en el espejo, una segunda existencia que transmite vida propia a la imagen espejada, sin quitarle nada de su carácter de reproducción. Hay una segunda figura viviente que, no obstante, no vive de sí misma ni descansa en sí misma, sino que depende enteramente del modelo original.

Esta dependencia libre es el *Ágape*, el amor, la continua referencia al modelo, lo que da brillo a la imagen; por ello consideramos que “ser imagen de Dios” es al mismo tiempo esencia y, a partir de la Caída, “tarea”, es decir, no sólo una semejanza estable sino una asimilación consciente y amorosa a Dios.

Por ello, en el horizonte agustiniano de la interpretación de la Escritura, el diálogo entre Dios y su criatura, luego de haberse consumado el acto de la desobediencia, se oculta en el seno de toda conciencia, pues todo hombre escucha en lo profundo de sí mismo su diálogo con Dios. No un puro hablar solipsista, sino el diálogo que se entabla desde la misma creación del hombre; su texto está

CLAUDIO CALABRESSE

grabado, justamente, en su “corazón”. Es ahí, en el ámbito de la *vera ratio* donde todo hombre discierne el bien y lo ama y quiere evitar el mal: “ergo ratio vera docet meliorem esse naturam quam prosus nihil delectat illicitum”²⁹.

Claudio Calabrese
Universidad FASTA (Mar del Plata, Argentina)
Universidad Católica de La Plata (La Plata, Argentina)
claudio_calabrese@yahoo.com

29. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XI, 7, 9.