

TIPOLOGIA Y SIMBOLISMO
EN "DE GENESI ADVERSUS MANICHAEOS"
 DE S. AGUSTIN

por F. J. WEISMANN OSA (Bs. As.)

proceso de liberación integral) y la *comunitariedad* del sujeto de experiencia (el pueblo oprimido y creyente y quienes se integran en él) muestran la complejidad del asunto y, por consiguiente, la ineludible necesidad de *discernimiento*. Pues no sólo habrá que cuidar de no confundir ni separar las distintas dimensiones de la experiencia "que se abre ruta a la espiritualidad", sino que también habrá que discernir en el sujeto comunitario de la misma, líneas distintas de gracia y de pecado y focos de condensación de ellas. Habrá que discernir dónde y hasta dónde, con mayor o menor plenitud evangélica, se trata del pueblo pobre *en cuanto* es creyente: en cuanto no sólo es pueblo, sino pueblo *de Dios* (en la comunión universal del pueblo de Dios). Según mi opinión el nuevo libro de Gutiérrez puede contribuir a un tal discernimiento.

En este contexto no está de más recordar las iluminadoras palabras de Juan Pablo II en Puebla, que condensan admirablemente criterios básicos del discernimiento de la liberación auténtica⁴. Pues, en continuidad con los rasgos ignacianos arriba señalados se encuentra la estrecha relación que para san Ignacio se da entre discernimiento espiritual y "reglas para sentir con la Iglesia", "nuestra Santa Madre Iglesia jerárquica". No se trata de sólo un discernimiento personal, ni siquiera sólo comunitario, sino *eclesial*, el cual —a nivel de contenidos— no olvida el papel rector del magisterio, ni —a nivel de actitudes— la comunión con los obispos y demás sectores del pueblo de Dios. Creemos que las afirmaciones de Gutiérrez acerca del "profundo sentido de la *comunidad eclesial*" (p. 143) que se percibe aún más desde la "dolorosa experiencia de *soledad*", se sitúan en esa línea, aunque no expliciten todos sus aspectos. De ahí también la frase de santa Teresa: "Al fin, Señor, muero hija de la Iglesia", con la cual corona el último capítulo aplicándola a la vida —y a la muerte— de los cristianos comprometidos de América Latina.

Esta nueva obra de Gutiérrez corrobora su itinerario teológico y avanza en el planteamiento de una teología verdaderamente espiritual en perspectiva de liberación. Aún más, ella misma —y no solamente la experiencia creyente a la que alude y ayuda a caracterizar y discernir— constituye parte del agua del pozo que da de beber.

⁴ Se las cita en el n. 489 del Documento de Puebla: "Hay muchos signos que ayudan a discernir cuándo se trata de una liberación cristiana y cuándo, en cambio se nutre más bien de ideologías que le sustraen la coherencia con una visión evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos (EN 35). Son signos que derivan, ya de los contenidos que anuncian o de las actitudes concretas que asumen los evangelizadores. Es preciso observar, a nivel de contenidos, cuál es la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio. En cuanto a las actitudes, hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los obispos, en primer lugar, y con los demás sectores del Pueblo de Dios: cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva de la comunidad y cuál la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados, los agobiados y cómo, descubriendo en ellos la imagen de Jesús 'pobre y paciente', se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo..." Cfr. Juan Pablo, Discurso inaugural III, 6, AAS LXXI, p. 202.)"

El A. Testamento, cuyas normas interpretativas y unidad con el N. Testamento Agustín afirmó y desarrolló siguiendo en esto la tradición patristica que le precedió, es objeto especial de su exégesis en los comentarios al Génesis. En este artículo se tratará su exégesis tal como se encuentra, con características muy especiales, en *De Genesi adversus Manichaeos*, con la intención de ejemplificar su exégesis veterotestamentaria primigenia¹.

Agustín escribió *De Genesi adversus Manichaeos libri 2* en Tagaste hacia el 389, poco tiempo después de su conversión, con la intención de refutar la mitología maniquea sobre el Génesis. Utiliza la alegoría²: le resultaba imposible la aplicación de la exégesis literal. El libro I interpreta Gen 1, 1-2, 3 y el libro II, Gen 2,4 hasta el final del capítulo 3.

En *De Genesi ad litteram libri 12*³ recuerda el motivo y finalidad de nuestra obra: destacar la actitud negativa del Maniqueísmo con relación al A. Testamento y *tomar consciencia de las verdades evangélicas que pueden encontrarse en los relatos veterotestamentarios*.

Agustín comienza *De Genesi adversus Manichaeos* explicitando la intención polémica antimaniquea de la obra⁴. Empleando un lenguaje sencillo desmenuza los argumentos maniqueos demostrando su inconsistencia. Las personas simples, atraídas por las especulaciones maniqueas, deben recibir de una manera clara y convincente las verdades de la fe católica.

Los maniqueos no aceptaban el A. Testamento, lo menospreciaban.

¹ Cf. para el texto crítico: Maurinos I, 645-684; PL 34, 173-200. Cf. también Zacher, A., *De Genesi contra Manichaeos. Ein Versuch Augustinus, die ersten drei Kapitel von Genesis zu erklären und zu verteidigen*, Roma, 1962; Abulesz, Aur. Aug "De Genesi contra Manichaeos libri duo", Wien, 1972. Sobre la exégesis de Basilio y Ambrosio: Swift, L. J., "Basil and Ambrose on the Six Days of Creation"; *August 2* (1981) 317-329.

² Pepin, J., "S. Augustin et la fonction proreptique de l'allégorie", *Rech Aug I* (1958) 243-286.

³ 12, 2: PL 34, 454; cf. *Retract I*, 10, 2: PL 32, 599.

⁴ Para el Maniqueísmo, cf. Ries, J., "La Bible chez S. Augustin et chez les Manichéens", *REAug 7* (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329; Id., "Introduction aux études manichéennes", *Eph Theol Lov 33* (1957) 454-483; Decret, F., *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, 1974. Para Agustín la serpiente genésica simboliza a los maniqueos: II, 25, 38-26, 39, 49: PL 34, 216-218. Los errores maniqueos se resaltan en contraste con el dogma católico: II, 28, 42: PL 34, 219-220.

Esta actitud tan negativa debe estimular en el fiel cristiano el deseo de profundizar el conocimiento de las Escrituras:

“Qui homines si bonae sunt fidei, non cadunt haereticis, sed quid eis respondeant diligenter inquirunt. Nec eos deserit Deus, ut petentes accipiant, et quaerentes inveniant, et pulsantibus aperiat. Qui autem desperant, se posse in catholica disciplina invenire quod quaerunt, atteruntur erroribus; et si perseveranter inquirunt, ad ipsos fontes a quibus aberraverunt, post magnos labores fatigati atque sitiennes, et pene mortui revertuntur”⁵.

Los maniqueos no aceptaban la Creación en cuanto obra de Dios. Esgrimían un sofisma: si en el principio del tiempo Dios creó, según el Génesis, el cielo y la tierra, ¿qué hacía Dios antes de la Creación? ¿Por qué decidió crear? Agustín les contesta afirmando que Dios creó el cielo y la tierra en el *Principio*, no en el principio entendido temporalmente. Ese Principio es Cristo, Verbo del Padre, por quien fueron hechas todas las cosas (cf. Jn 1, 1.3; 8, 25). Nos encontramos aquí frente a una interpretación *simbólica y tipológica* del A. Testamento.

El acto creador de Dios incluye al tiempo. Dios es también su Creador. El tiempo comenzó a existir con el cielo y la tierra. Por tanto, el mundo no es coeterno con Dios. Dios es, en este sentido, absolutamente trascendente, aunque hay que reconocer que existe en las cosas una cierta participación en la bondad de Dios.

La motivación de la Creación debemos buscarla en la Voluntad divina, absolutamente libre:

“Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam caelum et terra”⁶.

El medio para conocer esta Voluntad es la amistad con Dios, que es lo que precisamente falta a los Maniqueos.

El Maniqueísmo objetaba que Dios no podía haber creado en el principio el cielo y la tierra porque ésta ya existía invisible e informe. El texto del Génesis, por el contrario, enseña que la tierra creada por Dios era invisible e informe antes que Dios continuase con la creación de las restantes cosas. Al leer que las tinieblas rodeaban el abismo, los Maniqueos afirmaban que Dios estaba rodeado de tinieblas antes de crear la luz. Creían que la luz del Sol era una partícula de la luz eterna de Dios. No conocían, según Agustín, la existencia de la luz evangélica que ilumina a todo hombre (cf. Jn 1, 9). Dios es el Creador de la luz. Las tinieblas no son realidad: donde no hay luz, decimos que están presentes las tinieblas, la oscuridad. Los Maniqueos se preguntaban sobre el lugar de su ubicación antes de la creación de la luz. Si no han sido creadas por nadie, serían eternas. No habían entendido simplemente que las tinieblas son simplemente la falta de luz. En su fabulosa mitología, existía una progenie de tinieblas en la que se encontraban cuerpos y almas. Las tinieblas serían, entonces, una reali-

⁵ *De Gen adv Manich* I, 1, 2: PL 34, 173.

⁶ I, 2, 4: PL 34, 175.

dad. Esa progenie o generación luchó contra Dios, identificado con la luz. Agustín no se preocupa aquí de refutar esta mitología. Se limita a destacar los valores positivos y perennes del A. Testamento:

“Sed illas vanitates modo non suscepimus refellere atque convincere. Nunc enim ea quae reprehendunt in Veteri Testamento, statuimus defendere quantum vires Domino praestare dignatur, et in eis ostendere contra veritatem Dei nihil valere hominum caecitatem”⁷.

Cuando el Génesis (1, 2) nos dice que el Espíritu revoloteaba sobre las aguas, los maniqueos afirmaban que el agua era la morada del Espíritu divino, que estaría como encerrada en aquélla. Agustín, en cambio, destaca el aspecto y la grandeza *invisibles*, no limitadas por el espacio y el tiempo, de esas aguas. Nuestro autor recuerda cómo debe entenderse lo que el Génesis dice sobre el agua, la tierra, la materia en general. No debemos identificarla con las realidades que nos proporciona nuestra experiencia sensorial:

“Non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut haec a nobis intelligatur quam videre iam possumus et tangere: quomodo nec terra quae incomposita et invisibilis dicta est, talis erat qualis ista quae iam videri et tractari potest... Ideo autem nominibus visibilium rerum haec appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere”⁸.

Dios creó todas las cosas de la nada. Las creaturas, consideradas en sus formas particulares, se originan de la *materia informe*, creada de la nada absoluta. Esta materia se identifica primeramente con los cielos y la tierra creados, de los que proceden el cielo y la tierra visibles. Agustín interpreta el “In principio fecit Deus caelum et terram” como una “locutio” frecuente en las Escrituras: “caelum et terram” se refieren a la materia de la que habían de hacerse el cielo y la tierra que podemos ver.

La materia es denominada también tierra invisible e informe porque precisamente carecía de forma; agua porque la ductilidad de este elemento facilitaba la creación de las restantes cosas. Esta pluralidad de nombres para designar a la materia⁹ tiene como finalidad evitar la univocidad terminológica que podría limitar mucho la comprensión de su rico significado¹⁰.

⁷ I, 4, 7: PL 34, 176 s.

⁸ I, 5, 9: PL 34, 177-178. Ya Filón había hablado, por ejemplo, de una luz invisible e inteligible, creada a imagen del Logos divino, en el contexto del mundo inteligible, modelo del mundo sensible. Cf. *De Opificio mundi* (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie), Ed. Du Cerf, Paris, 1961, 153-161.

⁹ I, 7 (todo el capítulo): PL 34, 176-177.

¹⁰ Para Agustín, la materia prima, creada por Dios, es buena (*Confess* VII, 5, 7: CC 27, 96-97) y su ser precede a la forma (*De Gen ad litt* I, 15, 29: PL 34, 257). Se ocupará de refutar el concepto maniqueo de ma-

Los maniqueos consideraban que el “vidit Deus lucem quia bona est” (Gén 1, 4) indicaba la presencia de un dilema: o Dios no conocía la luz o no conocía el bien. Agustín les responde que el citado versículo enseña simplemente que Dios se complació en su obra realizada.

Los géneros literarios del Génesis nos ayudan a la comprensión de los textos. Los maniqueos no alcanzaron a entender este aspecto fundamental de la hermenéutica. Así se explican sus mitológicas afirmaciones:

“Sic sunt et verba Veteris Testamenti, quae non Deum infirmum docent, sed nostrae infirmitati blandiuntur. Nihil enim de Deo digne dici potest. Nobis tamen ut nutriamur, et ad ea perveniamus quae nullo humano sermone dici possunt, ea dicuntur quae capere possumus”¹¹.

El A. Testamento exige, para ser comprendido rectamente, su comparación con el N. Testamento y la familiaridad con las “locuciones” del texto sagrado que enmarcan precisamente el género literario.

La división de las aguas (1, 7), por encima y por debajo del firmamento, significa la separación de la materia de las cosas sensibles. Es importante hacer notar que Agustín reconoce los límites de su comprensión e invita, por eso, a poseer una actitud de fe:

“Quanquam de hac re nihil temere affirmandum est; obscura est enim et remota asensibus hominum: sed quoquo modo se habeat, antequam intelligatur, credenda est”¹².

La formación y reunión de las aguas (1, 9-10) es entendida también en relación a la materia prima que adquiere, en este caso, el ser y la forma de las aguas visibles. En Gén 1, 1-13, después de destacar que los árboles frutales existían antes del pecado, utiliza la doctrina del pecado original para responder a una objeción maniquea sobre las plantas nocivas. Estas, en la mente del hagiógrafo, esconden misterios y son *figura* de cosas venideras, por ahora no reveladas:

“nulla indignis aperiantur misteria neque ostendatur in qua figura futurorum ista sic dicta sunt”¹³.

teria (*De natura boni* 18: PL 42, 556-557; *Confess.* XII, 6, 6: CC 27, 218-219; 8, 8: c. 220; 12, 15: c. 223; 15, 22: c. 226-7; 29, 40: 238-40). Cf. Christian, W., “Augustin on the Creation of the World”, *HThR* 46 (1953) 1-25.

¹¹ I, 8, 14: PL 34, 179-180.

¹² I, 11, 17: PL 34, 181. La fe como condición de la comprensión es un tema fundamental agustiniano: Cf. *Tract in Ioh ev* 98, 6: CC 36, 579-80; *De lib arb* III, 20, 57: CC 29, 308-9; *Ep.* 120, 3: PL 33, 458-461; *De Trin* VII, 5-8: CC 50, 257-59; *Serm* 43, 7: PL 38, 257-8; 126, 1: PL 38, 698; *Ep.* 102, 38: PL 33, 385-6; 137, 15: c. 522-3; *Serm* 43, 4-9: PL 38, 256-58; 91, 6: c. 570; 88, 4: c. 541-2; *De Trin* XV, 2, 2: CC 50A, 460-2. Cf. Gilson, E., *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1969, 31-48.

¹³ I, 13, 19: PL 34, 182.

Afirma que el pecado maldijo la tierra para que produciese espinas, hiciese evidente al hombre su transgresión y lo invitase a la conversión. Los árboles sin fruto indican a los hombres sin buenas obras que viven en el campo de Dios que es la Iglesia¹⁴.

En Gén. 1, 14-19 los tres primeros días representan las divisiones de la obra divina. 1, 20-23 contiene una referencia al aire nebuloso y húmedo en relación con las aguas, según las opiniones científicas de la época.

Gén 1, 14-25 es entendido en el sentido que aún los animales dañinos poseen, en su género, cierta hermosura porque en ellos se encuentra el orden, la medida y el número (“mensuras, numeros, ordinem”) cuyas perfecciones corresponden a la unidad armónica de las cosas. Esta doctrina la fundamenta en Sab 11, 21¹⁵.

En el caso de los animales reviste una fina ironía:

“Sic fortasse uberiores capies fructum: cum Deum laudas in humilitate formicae, quam cum transis fluvium in alicuius iumentum altitudine”¹⁶.

Gen 1, 26-31 señala un “climax” tanto en la narración bíblica como en la exégesis de Agustín. Los maniqueos negaban la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios: para aceptar esto habría que aplicar a la Divinidad toda una serie de antropomorfismos. Los antropomorfismos exigen una adecuada hermenéutica, en ambos Testamentos. Esa hermenéutica se basa en el sentido *simbólico-espiritual* de la Escritura: indican las “spirituales potentias”, no las realidades corporales o materiales. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios es el hombre interior racional. El dominio del hombre sobre la creación ha de entenderse en este sentido: el poder sobre los animales, por ejemplo, se explica por la naturaleza racional del hombre. El cuerpo erguido del hombre también es semejante a Dios aunque la imagen y semejanza se encuentra principalmente (“maxime”) en el alma¹⁷.

¹⁴ Id.

¹⁵ “Mensura”, “numero” y “ordine” aparecen en numerosos textos: Cf. *De Ord.* I, 8, 26: CC 29, 101-102; II, 15-42: 29, 130; *De Gen ad litt* IV, 7, 13: PL 34, 301; *De Trin* IV, 7: CC 50, 175, 6; *De ver rel* 43, 81: CC 32, 241, etc.

¹⁶ I, 16, 25: PL 34, 184-5.

¹⁷ El alma humana es imagen de Dios: *Serm* 52, 18: PL 38, 361; que se renueva, reforma y puede desdibujarse: *De Trin* XIV, 17, 23: CC 50A, 460; XII, 8, 13: 50A, 368. Sobre este tema puede consultarse también: *De ver rel* 44, 82: CC 32, 241-2; *De Gen ad litt lib imperf* 16, 57: PL 34, 226; *Serm* 43, 3: PL 38, 254-5; *De Trin* XV, 1, 1: CC 50A, 460; *Confess* III, 7, 12: CC 27, 33; VI, 3, 4: c. 76; XIII, 22, 32: c. 260-61. Aunque esta imagen sea, a veces, miserable, ha sido creada por Dios (*Ep* 147, 34: PL 33, 692-3). Sobre el alma racional como motivo de esa imagen y semejanza y la “mente” como lugar donde residen las mismas: *De Trin* XII, 7, 12: CC 50A, 366-67; *Tract in Iohan ev* 23, 10: CC 36, 239-240; *De Trin* XV, 7, 11: CC 50A, 474-9. Cfr. Somers, H., “Image de Dieu. Les sources de l'exégèse agustinienne” *REAug* 7 (1961) 105-125. Sobre las connotaciones trinitarias del tema: *De Trin* III, 6, 12: CC 50A, 374.

El hombre interior, que con su "ratio" e "intellectus" es imagen y semejanza de Dios; es lo más íntimo del alma racional¹⁸. Su Maestro es Cristo¹⁹. El hombre interior es el que ama verdaderamente a Dios²⁰ y se contrapone al hombre exterior²¹.

Sobre la unión de Adán y Eva, antes del pecado original y sobre el "crescite et multiplicamini...", Agustín se pregunta si ha de entenderse en un sentido espiritual o "carnal". Lo interpreta espiritualmente: esa unión se convirtió, después del pecado, en algo carnal. Antes era una "casta coniunctio".

El dominio del hombre sobre los animales también es interpretado en un sentido espiritual: lo que el hombre tiene en común con los animales, las "affectiones" y "motus animi" deben ser dominados mediante la templanza, para vivir en armonía²².

Gen 2,1-3 pide igualmente una exégesis simbólico-espiritual. Los maniqueos decían que el descanso de Dios el séptimo día se contrapone a Jn 5,17 ("Pater meus usque nunc operatur"). Así oponían las dos Alianzas. Esto indica una errónea comprensión "carnal" del misterio del sábado. Falta el *sentido tipológico*: la referencia a Cristo:

"Transeat ergo unusquisque ad Christum ut auferatur velamen, sicut Apostolus dicit (2 Cor 3,16), Velamen enim aufertur, quando similitudinis et allegoriae cooperimento ablato, veritas nudatur, ut possit videri"²³.

Como es habitual en estos casos, se debe estudiar el género literario, las "locutiones regula" del texto bíblico. El descanso de Dios significa, según esto, nuestro descanso, efecto de las buenas obras. Es una interpretación alegórica del sábado bíblico²⁴.

Los seis días de la Creación son comparados con seis edades o épocas del mundo. La primera etapa comprende desde Adán hasta Noé; la segunda desde Noé hasta Abraham; la tercera desde éste hasta David; la cuarta abarca la época de los reyes israelitas; la quinta comienza con el destierro de Babilonia y dura hasta la venida de

¹⁸ *De Mag* I, 2: CC 29, 158-9.

¹⁹ *Id.*, 11, 38: c. 195-6; 12, 39: c. 158-9.

²⁰ *Confess* X, 6, 8: CC 27, 158-9 (ed. Verheijen).

²¹ *De Trin* XII, 1, 1: CC 50A, 356; XI, 1, 1: c. 333-4; *De lib arb* I, 8, 18: CC 29, 222-3; I, 6, 14: c. 220; *De ver relig* 41, 77: CC 32, 237-8; 26, 48: c. 217-8.

²² I, 21, 32: PL 34, 188-9.

²³ I, 22, 33: c. 189.

²⁴ I, 22, 34: c. 189-90, donde trae ejemplos tomados de la Escritura y del lenguaje ordinario. El misterio del sábado bíblico (*Tract in Iohan ev* 20, 2: CC 36, 202-3; 17,14: c. 177; *Serm* 125, 4: PL 38, 691-2; *De Civ Dei* XI, 8: CC 48, 327-8; *De Gen ad litt lib imperf* IV, 14, 25: PL 34, 224-25; *Serm* 128, 1: PL 38, 713) significa también, en otras obras, el descanso espiritual (*Ep* 55, 22: PL 33,214) y nuestro descanso en Dios (*De Gen ad litt* IV, 17, 29: PL 34, 307; *Ep* 36, 5: PL 33, 138; *Serm* 128, 3: PL 39, 1998; *De Civ Dei* XXII, 30, 4: CC 48, 863s; XI, 31: c. 864.

Cristo. La sexta etapa dura desde el anuncio del Evangelio hasta la Parusia²⁵.

Cada día de la creación coincide y corresponde alegóricamente con cada una de esas etapas históricas. Por ejemplo, la creación del hombre se hace corresponder con la Encarnación de Cristo y el origen de la Iglesia.

El Génesis, al hablar de días en la obra creadora de Dios se refiere no sólo a lo ya hecho sino también a lo que vendrá bajo la nueva economía salvífica:

"Sed ista expositio per ordinem dierum indicat tanquam historiam rerum factarum, ut praedicationem futurorum maxime observet"²⁶.

Los seis días de la creación no sólo son aplicados a esta especie de "Heilsgeschichte" sino también a la vida del hombre. Esquemáticamente podemos sintetizar las correspondencias alegóricas de la siguiente manera:

1er. día: luz de la fe.

2do. día: el firmamento de la doctrina.

3er. día: el hombre produce buenos frutos.

4to. día: conoce la doctrina.

5to. día: actúa en la sociedad.

6to. día: el hombre y la mujer = la inteligencia y la acción.

Cada elemento que aparece en el relato genesiaco es visto según su sentido alegórico con connotaciones morales y espirituales²⁷. Agustín está convencido que todo lo que nos enseña el texto que es objeto de su exégesis ha de interpretarse según un doble sentido: histórico y profético:

"Secundum historiam facta narrantur, secundum prophetiam futura praenuntiantur"²⁸.

La interpretación literal, tan anclada en la historia, busca la conformidad con las verdades de la fe. La interpretación alegórica, a la que hay que recurrir cuando no es posible entender el texto literalmente, comprende las "figuras rerum", tanto de la historia como de la profecía.

En Gén. 2,5 la hierba verde del campo simboliza al alma, creatura espiritual e invisible²⁹; las aguas de las nubes simbolizan a los pro-

²⁵ I, 23, 35-25, 43: c. 190-194.

²⁶ I, 23, 41: c. 193. Podríamos hablar aquí de una exégesis *tipológico-profética*. Cf. II, 2, 3: c. 197. Cf. también Daniélou, J., *Tipología bíblica* (Sacramentum futuri), Bs. Aires, 1966, que destaca la continuidad y diferencias de la tipología cristiana con relación al A. Testamento y la literatura rabínica; y Maher, J. P., *S. Augustine's defense of the Hexameron against the Manicheans*, PUG, Roma, 1946.

²⁷ I, 25, 43: c. 193-94.

²⁸ II, 2, 3: c. 197.

²⁹ II, 2, 3: c. 197.

fetas y apóstoles³⁰; el manantial que brota de la tierra es relacionado con la soberbia en cuanto que el alma que no recibe las aguas de la fuente interior se ensoberbece³¹. “Cielo y tierra” significan todas las creaturas visibles; “día” se refiere a la totalidad del tiempo; las creaturas invisibles están representadas por las hierbas verdes del campo y por el alimento.

El alma es la creatura invisible, miserable por sus numerosas afecciones, mutable y objeto de redención. Para entender la creación del hombre del “limo terrae” hay que partir de la significación múltiple que en la Escritura tienen palabras como “tierra”, “agua”, “barro”.

En primer lugar, Dios creó el cuerpo y luego el alma. Ambos forman una unidad. El hombre deja su condición de animalidad y pasa al estado de hombre espiritual al ser colocado en el paraíso. Mediante una tipología paulina insiste en la vuelta del hombre espiritual a su antigua condición animal a causa del pecado (cf. 1 Cor 15,44-46).

El alma es creación de Dios. Esto lo afirma explícitamente teniendo en cuenta a los maniqueos, para quienes el alma se identificaba con Dios. El alma viviente, espíritu o potencia racional, se caracteriza por su mutabilidad, diferencia esencial con la Divinidad³².

El árbol de la vida en el paraíso (Gén 2,9-10) es símbolo de la sabiduría y enseña el lugar central que ocupa el alma en la creación; el árbol de la ciencia del bien y del mal simboliza también la centralidad e integridad del alma. El motivo de la alegoría es el lugar central del árbol en el Edén³³. Los cuatro ríos del jardín (Gén 2,10-14) simbolizan las virtudes cardinales. En este caso utiliza las etimologías latinas hebreas y siríacas de sus nombres³⁴.

La condición paradisiaca del primer hombre es objeto también de la atención de Agustín. La creación de la mujer es entendida alegóricamente: su unión espiritual con el varón produce frutos de vida eterna. El hombre obedece a la Sabiduría porque ésta, identificada con Cristo, es la cabeza del varón y la mujer obedece al varón porque éste es la cabeza de aquélla. Esto es visto en relación a la constitución intrínseca del ser:

“Adhuc enim erat, quod fieret (se refiere a la razón) ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus servilem locum obtinet, sed etiam virilis ratio subiugaret sibi animalem partem suam, per quod adiutorium imperaret corpori”³⁵.

³⁰ II, 4: c. 198.

³¹ II, 5, 6: c. 199.

³² El alma humana siempre preocupó a Agustín (*De quant anim* 33, 70: PL 32, 1054; *De Gen ad litt* VII, 1, 1: PL 34, 355) que siempre se maravilló de su naturaleza y cualidades (*De Trin* VIII, 6, 9: CC 50A, 279 s). Para un resumen de su doctrina sobre este tema: *Ep.* 166, 3: PL 33, 674; 190, 4: c. 858; 202, 17: c. 936-7.

³³ II, 9, 12: c. 202-3.

³⁴ II, 10, 13-14: PL 34, 203-4. Las etimologías son un medio que Agustín usa con frecuencia, cf. II, 13, 18: c. 206.

³⁵ II, 11, 15: c. 204-5.

Y la razón, precisamente, es lo que confiere la dignidad al hombre, diferenciándolo de los animales. El sueño de Adán y la unión con Eva (2, 21-25) lo interpreta según las “locuciones” propias y figuradas: según la historia, Dios crea a Eva del hombre, pero, según el sentido figurado o profético, ese hecho constituye un misterio o sacramento (“plane mysteria et sacramenta”) que debe ser entendido según la “regula fidei”, necesaria ayuda de la frágil inteligencia humana. La unión con Eva se relaciona con el dominio que el espíritu debe tener sobre la carne³⁶.

Gén 2, 24 es visto como “typos” de Ef 5, 31-32³⁷. Los otros personajes de la narración del Génesis también ocupan su lugar en esta concepción alegórica: así, la serpiente representa al Diablo y Eva al afecto³⁸.

Gén 3, 1-9 significa el alejamiento de Dios y la desaparición de la luz interior de la verdad a causa de la soberbia. Se observan igualmente aplicaciones éticas que se pueden deducir del estado de pecado original³⁹.

En Gén 3, 20-24, “vida”⁴⁰, aplicada a Eva, se refiere a la “animalis illa pars nostra” que debe someterse a la razón, según la analogía de la sumisión de la mujer al hombre. “Madre de los vivientes”, en este contexto, quiere decir:

“Mater vivorum vocetur, id est recte factorum, quibus contraria sunt peccata. Quae nomine mortuorum significari posse docuimus?”⁴¹.

Las túnicas de pieles significan la mortalidad, consecuencia del pecado⁴².

³⁶ II, 12, 17: c. 210.

³⁷ La concepción alegórica del matrimonio que se evidencia en estos textos revela probables influjos de la exégesis alejandrina. Cf. Langa P., “Análisis agustiniano de “crescite et multiplicamini” (Gén 1, 28)”: *Est Agust* 2 (1983) 147-177, que destaca, por ejemplo, que el “crescite et multiplicamini” (cf. I, 29, 30: c. 137-8) ha de ser entendido prevalentemente en sentido espiritual aunque sin excluir el sentido carnal. Sobre la influencia de la exégesis alejandrina, y en especial de Orígenes, Altaner nos recuerda que “unsere Feststellung, dass keiner der Fälle, in denen Rütting mit einer Abhängigkeit Augustinus von Origenes rechnet, als bewiesen gelten kann, wird noch dadurch bestätigt, dass keine Origenschrift, aus der die Selecta entnommen sind oder entnommen sein können, dem Bischof von Hippo in einer lateinischen Übersetzung vorgelegen hat” (*Kleine Patristische Schriften*, Akademie-Verlag 1967, 268). Cf. también Müller M., *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieseehe, und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12-13 Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954, 19 ss. Sería interesante tema de otro estudio rastrear las influencias de Filón sobre Agustín. Altaner ya dice algo sobre el tema.

³⁸ II, 14, 20-21, 15-22-23: cc. 206-8.

³⁹ II, 16, 24-20, 30: c. 208-212.

⁴⁰ En hebreo “javvah” (Eva) se explica por la raíz “jayah” = vivir.

⁴¹ II, 21, 30: c. 212.

⁴² II, 21, 31: c. 212. Para la exégesis judía, gnóstica y cristiana de

Con relación a la expulsión de Adán del paraíso hace recurso de la "ambigua locutio" y del sentido acomodaticio moral, en el que se vislumbra incluso el papel redentor de la Cruz⁴³.

El querubín y la espada de fuego que custodian el árbol de la vida indican, según el uso de las etimologías, que a éste sólo puede acercarse el hombre que tolera pacientemente el dolor y llega a poseer la plenitud de la ciencia. Con esto termina la exégesis alegórica propiamente dicha del relato bíblico y, en los capítulos restantes, Agustín se dedicará al estudio del sentido profético de los hechos interpretados. Fundamentalmente, la figura de Adán, tan central en estos capítulos del Génesis, es figura de Cristo y la de Eva, de la Iglesia.

Con una densidad conceptual nada común, Agustín elabora las correspondencias alegóricas entre Adán-Cristo y Eva-Iglesia, en las que se nota un gran dominio de la Escritura y una gran riqueza teológica.

En este sentido, nos ofrece una síntesis de su futura concepción cristológica basada en las figuras de Adán y Eva⁴⁴.

este interesante pasaje, cf. Murdoch, B., "The Garments of Paradise", *Euphorion* 61 (1967) 375-382 y Magne, J., "L'exégèse du recit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens", *August* 1-2 (1982) 263-271.

⁴³ II, 22, 33-34: c. 213-214: "...ut aliquando manum porrigat ad arborem vitae, et vivat in aeternum".

⁴⁴ La tipología Adán-Cristo se encuentra también en *De nat et grat* 21, 23: PL 44, 257-58, donde afirma que Adán fue salvado por la misericordia de Cristo. Así como el primer Adán nos trajo la muerte, el segundo Adán, Cristo, nos trajo la vida y la gracia: Cf. *De mer et remiss peccat* I, 13, 16: PL 44, 118; *De correptione et gratia* 11, 31: PL 44, 395; *Tract in Iohan ev* 9, 10: PL 35, 1463; *C. Faust Man* XII, 8: PL 42, 258; *Enarrat in ps* 138, 2: PL 37, 1784. Cf. para una reciente panorámica de este asunto la obra de Geerling, W., *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (Tübinger Theologische Studien, 13), Mainz, 1978, con la excelente y amplia recensión de Basil Studer: "Zur Christologie Augustins", *August* 3 (1979) 539-547.

ORIGEN Y DESARROLLO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA HISTORIA Y EN EL PRESENTE

por W. ERNST *

Introducción

La idea y la realidad, de lo que nosotros hoy llamamos derechos humanos y derechos fundamentales, está inseparablemente ligada con el proceso de la historia espiritual, política y socio-económica de la libertad, cuyos impulsos han conducido en la Modernidad al establecimiento de los derechos humanos y a su incorporación como derechos fundamentales en las constituciones de los Estados modernos y en el siglo xx a la "Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas". Este proceso en la actualidad no está de ningún modo concluido. Los esfuerzos se concentran hoy sobre cuestiones de fundamentación, de imposición y de respeto en todos los pueblos y naciones.

Las siguientes consideraciones, que se limitan en lo esencial al desarrollo del tema en la cultura profana y que tratan sólo brevemente los fundamentos teológicos, se dirigen en una primera parte a la cuestión de saber cuáles han sido las distintas corrientes que han influido en la controvertida historia de la idea de los derechos humanos en cada una de las épocas de su nacimiento y desarrollo. En una segunda parte serán discutidos los actuales problemas del desarrollo de los derechos humanos. El cierre de este trabajo lo forma un sumario de conclusiones sobre las tareas actuales en la presentación y realización de los derechos humanos y fundamentales.

Primera Parte: para una historia espiritual y política de los derechos humanos

I. — EL ORIGEN DE LAS IDEAS DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ANTIGÜEDAD Y EN EL CRISTIANISMO

El nacimiento político e histórico-espiritual de la idea de los derechos humanos no procede ni de una única fuente, ni es su desarrollo

* Este artículo fue publicado originalmente en alemán en *Theologie und Glaube* 73 (1983) 452-488 y luego reproducido en *Gregorianum* LXV (1984) 231-270. La presente traducción castellana fue realizada por Marta Lampa y Jorge R. Seibold S.J.