

Cómo citar en APA: Sottocorno, E. (2024). Qué puede y qué no puede hacer Dios: respuestas desde el horizonte taumatúrgico en la obra de San Agustín. *Cuestiones Teológicas*, 51(115), 1-21. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a09>

Fecha de recepción: 28.10.2023 / Fecha de aceptación: 04.12.2023

# QUÉ PUEDE Y QUÉ NO PUEDE HACER DIOS: RESPUESTAS DESDE EL HORIZONTE TAUMATÚRGICO EN LA OBRA DE SAN AGUSTÍN

What God can and cannot do: answers from the thaumaturgical horizon in the work of St. Augustine

ESTEFANÍA SOTTOCORNO<sup>1</sup> 

## Resumen

El presente escrito se propone revisar la reflexión de Agustín en torno a los hechos taumatúrgicos, con el objetivo de precisar la caracterización fenomenológica de los mismos, su contrastación con la mera superstición, el impacto que tienen para sumar adeptos al horizonte de la creencia cristiana y/o fortalecer una fe ya asumida. Asimismo, se buscará evaluar las consecuencias teórico-prácticas que estos hechos puedan tener en relación al postulado de la omnipotencia divina en el marco de la teología bíblica y patrística. Nuestra revisión toma como anclaje una serie de testimonios sobre los fenómenos taumatúrgicos que se hallan dispersos en la inmensa obra agustiniana, haciéndolos interactuar para poner de manifiesto la fecunda perspectiva de este pensador al respecto y, asimismo, destacar las dificultades teóricas que trae aparejada la cuestión de la omnipotencia divina en este ámbito puntual. Como metodología adecuada al abordaje de tales testimonios, proponemos leer estas fuentes siguiendo los juegos de remisión interna, pero también en diálogo con las coordenadas históricas, especialmente en vinculación a los perfiles diferenciados de receptores que Agustín está suponiendo para unas estructuras discursivas diversas, esto es, individuos más o menos letrados, paganos o cristianos, según veremos hacia el final de nuestra contribución. Comenzaremos, en cambio, examinando las consideraciones relativas a los efectos más o menos inmediatos que los fenómenos excepcionales pueden tener sobre la gnoseología de

1 Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA), Universidad Nacional de Tres de Febrero (Untref), Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: [esottocorno@untref.edu.ar](mailto:esottocorno@untref.edu.ar)

los cristianos -o potenciales cristianos-, atendiendo a los contrastes señalados respecto de las supersticiones paganas, para observar cómo la reflexión agustiniana al respecto nos conduce, casi naturalmente, a la cuestión de la omnipotencia divina.

## Palabras clave

Milagro, Omnipotencia, Ley, Superstición, Admiración, Persuasión, Fe, Razón, Martirio, Resurrección

## Abstract

The purpose of this paper is to review Augustine's reflection on thaumaturgic events, with the aim of clarifying their phenomenological characterization, their contrast with mere superstition, the impact they have to add followers to the horizon of Christian belief and/or to strengthen an already assumed faith. Likewise, we will seek to evaluate the theoretical-practical consequences that these facts may have in relation to the postulate of divine omnipotence in the framework of biblical and patristic theology. Our review takes as an anchor a series of testimonies on the thaumaturgic phenomena that are scattered in the immense Augustinian work, making them interact in order to highlight the fruitful perspective of this thinker in this regard and also to highlight the theoretical difficulties that the question of divine omnipotence brings with it in this specific area. As an adequate methodology to approach such testimonies, we propose to read these sources following the games of internal referral, but also in dialogue with the historical coordinates, especially in connection with the differentiated profiles of receivers that Augustine is assuming for diverse discursive structures, that is, more or less literate individuals, pagans or Christians, as we will see towards the end of our contribution. We will begin, instead, by examining the considerations relative to the more or less immediate effects that exceptional phenomena can have on the gnoseology of Christians -or potential Christians-, paying attention to the contrasts pointed out with respect to pagan superstitions, in order to observe how Augustine's reflection in this regard leads us, almost naturally, to the question of divine omnipotence.

## Keywords

Miracle, Omnipotence, Law, Superstition, Admiration, Persuasion, Faith, Reason, Martyrdom, Resurrection

## Introducción

En *De utilitate credendi*, un libro escrito probablemente a comienzos de 391 y con la intención de atraer hacia la doctrina cristiana a un viejo correligionario maniqueo, Agustín define un milagro en estos términos: “Milagro llamo a lo que, siendo arduo e insólito, parece rebasar las esperanzas posibles y la capacidad del que lo contempla” (16, 34). Ahora bien, si la argumentación desplegada en este texto se aproxima a un conjunto de cuestiones clave en torno a los milagros, tales como su ontología, fenomenología o significado, el interés central anida en la pregunta por la finalidad:

¿para qué, pues, se realizan estos hechos arduos e insólitos, al menos desde la perspectiva humana? En 14, 32, Agustín nos ofrece una respuesta contundente: “¿Qué significan tantos y tan grandes milagros sino que, según el testimonio del mismo Cristo, se hicieron para que creyeran en Él?”. Como se puede ver, el foco se desplaza rápidamente desde el significado hacia el objetivo puntual que este tipo de hechos debe cumplir en la vida de los cristianos, especialmente si se trata de individuos iletrados, para los cuales al menos la admiración funciona como un primer llamado de atención, puesto que “no hay nada tan acomodado a la capacidad de los pueblos y de los ignorantes como lo que cae en el campo de los sentidos”.

Podríamos preguntarnos ahora por qué los testigos de un milagro, máxime si carecen de toda formación intelectual, se convencerían de la veracidad de determinados artículos de fe y no quedarían más bien paralizados por la estupefacción. Los escritos bíblicos ofrecen potenciales respuestas en este sentido. Así, en Dt 7, 18-20 leemos que el poder divino solo abrumba a los pecadores: “Acuérdate de lo que Yahvé tu Dios hizo con el Faraón y con todo Egipto, las grandes pruebas que vieron tus ojos, los portentos y prodigios [...] así hará también Yahvé con todos los pueblos que tú temes”. En Jn 2, 11 los milagros son presentados como concreciones de lo imposible para los hombres y considerados por eso manifestaciones de la gloria divina: “Este fue el primer milagro que hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria y creyeron en Él sus discípulos”. En el marco del tratado en cuestión, el milagro es entendido como uno de aquellos bienes que no se eligen por sí mismos, sino en vistas de otro bien mayor, en este caso, la verdadera fe<sup>2</sup>. Sin embargo, otros escritos agustinianos completan la perspectiva sobre estos hechos de carácter excepcional, llevando el foco de atención a las vías por las cuales la voluntad divina los materializa, así *De civitate Dei* 22, 1, 1 y *Sermo* 7, 7, por caso. De este modo, se vuelve ineludible la cuestión acerca del alcance de tal voluntad, cuya omnipotencia termina emergiendo precisamente como contracara de la excepcionalidad de los milagros.

Nuestra reflexión se propone, entonces, hacer interactuar los mencionados testimonios de la obra de Agustín sobre los fenómenos taumatúrgicos, con el objetivo de poner de manifiesto la fecunda perspectiva de este pensador al respecto y, asimismo, destacar las dificultades teóricas que trae aparejada la cuestión de la omnipotencia divina en este ámbito. Como metodología de abordaje, proponemos leer estas fuentes siguiendo los juegos de remisión interna, pero también en diálogo con las coordenadas históricas, especialmente en vinculación a los perfiles diferenciados de receptores que Agustín está suponiendo para sus estructuras discursivas, esto es, individuos más o menos letrados, paganos o cristianos, según veremos hacia el final de la presente contribución.

---

2 Existe una relación entre las nociones de *utilfrui* y de *utile/honestum*, entendiendo lo honesto como lo que se busca por sí mismo y lo útil, como lo que debe ser referido a otra cosa; en términos absolutos, solo Dios queda libre de tales remisiones, cf. Fitzgerald, 2001, pp. 1304-1307.

Comenzaremos, en cambio, examinando las consideraciones relativas al impacto que los fenómenos excepcionales pueden tener sobre la gnoseología de los cristianos -o potenciales cristianos-, para observar cómo la reflexión agustiniana al respecto nos conduce, casi naturalmente, a la cuestión de la omnipotencia divina.

## 1. La virtud espléndida de los milagros

En relación al primero de estos tópicos, la excepcionalidad de ciertos fenómenos, Agustín considera ingrato negar “la virtud espléndida de los milagros”, como hacían los maniqueos, en el nombre de la razón (*De util. cred.* 17, 35). Es claro, no obstante, que una posición de fe demasiado dependiente del espectáculo taumatúrgico se revela endeble y por eso mismo cuestionable. De hecho, este punto de vista resultará familiar al frecuentador de los evangelios, donde episodios como el de Tomás, aquel discípulo que necesitó ver para creer<sup>3</sup>, ponen en evidencia la transformación interior que exige el cultivo de una fe legítima. Parece oportuno, entonces, establecer un criterio firme para distinguir el mero espectáculo del milagro auténtico, algo que Agustín hace, efectivamente, al señalar en este terreno la existencia de “una dualidad: unas obras solamente producen admiración, otras suscitan gratitud y benevolencia” (*De util. cred.* 16, 34).

La distinción es relevante, por cuanto permite identificar aquellos rasgos que caracterizan intrínsecamente los milagros y que, en simultáneo, explican su fuerza persuasiva. Ciertamente, la espectacularidad también es un efecto de las prácticas mágicas, con las que judíos y paganos habían procurado confundir al cristianismo, con la intención de desprestigiarlo, como vemos en Lc 11, 15: “Por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios, expulsa este los demonios [...] pero si expulsó a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros”. La literatura apologética, de hecho, enfrentó acusaciones de este tipo, mediante la relativización del efectismo de superficie y la consecuente puesta en valor de la significación de fondo, como se observa en la siguiente argumentación de Lactancio:

Sábetete, pues, si tienes algo de cordura, que nosotros no le consideramos Dios porque hiciera milagros, sino porque en él se cumplieron todas las cosas que habían sido anunciadas por los profetas. Que hizo milagros: nosotros mismos le hubiésemos considerado mago, como vosotros le consideraréis ahora y como le consideraron entonces los judíos, si los profetas no hubiesen anunciado, como consecuencia de una sola inspiración, que iba a hacer esos mismos milagros (*Inst. div.* 5, 3, 19).

3 Cabe recordar aquí el celeberrimo pasaje de Juan 20, 29: “Porque me has visto, has creído; dichosos los que sin ver creyeron”.

## 2. Cristo, el vencedor de los demonios y la muerte

En *De doctrina christiana* 2, 23, 36, Agustín deslinda la esfera de la superstición, donde también ingresa la adivinación, utilizando el criterio de la moralidad del agente. Así, mientras que los milagros son operados por la voluntad divina, los resultados de la superstición deben ser adjudicados a los demonios: “El cristiano debe huir y repudiar en absoluto todas las artes de esta clase de superstición engañosa o perniciosa, como de sociedad pestilente de hombres y demonios constituida con ciertos pactos de infidelidad y de pérfida amistad”. De este modo, al criterio de la calidad salutífera de los efectos, se añade el de la calidad moral del agente, criterios que es posible reunir en una primera fórmula expresiva respecto de la singularidad de un milagro y su eventual poder convocante. Se trata, pues, de la manifestación de una potencia disruptiva sobre alguna porción del orden natural, desde los cuerpos humanos a los fenómenos atmosféricos, operada por una fuerza benevolente y favorable a los afectados en la experiencia, quienes podrán sentirse, por cierto, admirados, pero también interesados por recibir un beneficio y confiados en la pureza de su procedencia.

Ahora bien, en los discursos alusivos a los milagros suele aparecer un factor adicional, de carácter agonal, que actúa como refuerzo de las posibilidades persuasivas de los mismos. Y es que, más allá de todos los intermediarios oportunamente movilizados, dado que Dios obra “por medio de quien quiere y como quiere” (*De civ. Dei* 22, 9), el agente responsable último se muestra siempre más poderoso que las fuerzas enemigas, ya que es el poder supremo del creador y señor de todas las cosas. Esto equivale a decir que es una fuerza que no admite competidores y que, como tal, libera a los beneficiarios de un milagro de las dudas que surgirían ante un verdadero escenario de lucha. La figuración discursiva de este tópico, en efecto, apunta al poder que tiene Cristo para vencer definitivamente a los demonios y a la muerte, manifestada en ocasión de su resurrección, pues como dice Pablo “Sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre Él. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios” (Rm 6, 9-10).

## 3. El milagro de morir para mejor vivir

Pablo también afirma que Cristo nos hace partícipes de esta victoria puesto que, con su propia muerte vivificante, nos muestra y garantiza nuestro destino final, “pues si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la semejanza de su resurrección” (Rm 6, 5). Él ha tomado carne por nosotros, ha muerto por nosotros y su resurrección se verifica a la vez como milagro y promesa, nos asegura también Agustín: “Quien resucitó su propia carne,

resucitará también la tuya; si quiso resucitar la suya, fue para eliminar la incredulidad respecto a la tuya” (*Sermo* 242 A, 1).

En tanto que muerte anómala, por cierto, constituye uno de los milagros más grandes, al lado del nacimiento virginal, igualmente anómalo o disruptivo en relación a la regularidad natural y, por eso mismo, susceptible de provocar admiración. Pero como el hecho de haber vencido al diablo y la muerte nos involucra individualmente en un drama de proporciones cósmicas, se presenta asimismo como la promesa de obtención de unos efectos favorables derivados de aquel, entendidos como salutíferos en el más alto grado, pues se trata nada menos que de la vida eterna, ganada para nosotros por el poder supremo del universo, que es también el sumo bien. A diferencia de la salud inmediata que resulta de las curaciones milagrosas o exorcismos, la concreción de esta quedará diferida hasta el final de los tiempos, de ahí la importancia de mantener vivas tanto la fe como la esperanza. Por cierto, aquellos eventos agonales serán vistos por los fieles como incentivos en esta dirección, puesto que en su calidad de batallas ganadas a las fuerzas malignas, representan los anticipos de la victoria escatológica definitiva, así en Mc 1, 32-34: “Le traían a todos los que se encontraban mal y tenían demonios; y toda la ciudad estaba congregada a la puerta; y curó a muchos que eran atormentados por enfermedades varias, y echaba muchos demonios”.

#### 4. Ser bueno, ser verdadero

Con el milagro de la resurrección se evidencia cómo lo que admira a nivel performático y transforma en el ámbito espiritual supone también la adhesión a unos determinados contenidos dogmáticos. Hay, así, una transferencia del capital de confianza del creyente desde un terreno práctico-vital hacia el plano del conocimiento, como se puede observar ya en el horizonte textual evangélico: “Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho esto y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho” (Jn 2,23). En *De civitate Dei* 22, 9, Agustín hace funcionar el mecanismo con el ejemplo de los mártires, cuyas facultades prodigiosas no se efectivizarían si no fuera cierto que Cristo murió en la cruz y resucitó, tal como afirman las Escrituras:

Porque si la resurrección de la carne para siempre o no sucedió ya en Cristo, o no sucederá, como lo dice Cristo [...] ¿cómo pueden hacer tan estupendos prodigios los mártires que dieron su vida por esta fe, con la cual se predica la resurrección?

Por contraste con la exigencia de Tertuliano, de creer en la medida en que los contenidos de los enunciados de la fe resultan absurdos, Agustín busca una base de sustento argumental para reconfortar esta disposición del espíritu que ve su objetivo final diferido: se debe creer en la

verdad de los postulados relativos a la vida y muerte de Cristo, porque lo que resulta efectivamente convincente es la huella rastreable de una voluntad óptima, moral y ontológicamente hablando, y bien dispuesta hacia la humanidad. El mensaje se predica, así, en el nombre de un Dios que es capaz de concretar el más grande de los sacrificios y que, a la vez, representa la plenitud del ser: “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14). Agustín termina de aquilatar este discurso, enfatizando la nulidad ontológica del mal que, a diferencia de lo que creían sus antiguos compañeros de ruta maniqueos, no es otra cosa que la falta de bien. Desde esta perspectiva, el ser pleno es también el bien y la verdad plenos: “Dios que eres verdad y abundancia de bien genuino” (*Conf.* 5, 12, 22). Para el creyente como tal, entonces, adherir a este mensaje equivale a asumir un compromiso radical, que lo coloca en una disposición de entrega de todas las dimensiones de su persona, críticas y afectivas, en todas las dimensiones de un tiempo en tensión hacia su disolución más o menos cercana.

## 5. Un Dios que no puede mentir ni cambiar

Y así como la verdad dogmática del discurso acerca de la resurrección se halla avalada por la calidad moral y la plenitud de su agente, que aúna en sí mismo el ser, la verdad y el bien, la fiabilidad de la promesa hecha a los hombres encuentra también aquí su base de sustento. De este modo, vemos cómo la reflexión de Agustín se va deslizando hacia la cuestión de la omnipotencia divina:

Todos sus ciudadanos [de la ciudad de Dios] 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 (*De civ. Dei* 22, 1, 1).

La formulación de este pasaje relativo al milagro de la resurrección, que apunta a brindar una garantía a los fieles más simples, comporta, pues, una paradoja de interés para la especulación filosófico-teológica. Es que al calificar a Dios como omnipotente, para decir enseguida que hay algo que no puede hacer, esto es, mentir, pone en primer plano la pregunta por el sentido y la legitimidad de la noción de un límite aplicado a la voluntad de Dios. En el terreno de la taumaturgia, cabe preguntarnos si Dios puede incidir sobre la regularidad del universo o si, por el contrario, las leyes cósmicas representan un límite para su voluntad, teniendo en cuenta que la fisonomía admirable de un milagro radica, precisamente, en su condición disruptiva respecto del orden natural y familiar de las cosas. En efecto, ciertos eventos de la naturaleza pueden presentarse bajo un aspecto extraordinario, es decir, desmarcándose de sus características regulares y constituyendo, entonces, un signo del poder divino, como vemos en Sal 77, 15-21, en relación al Éxodo: “Tú eres el Dios que obras prodigios; tú mostraste tu poder entre las gentes [...] Estalló tu trueno en el torbellino, alumbraron los relámpagos el orbe y, sacudida, tembló la tierra”.

Enfrentados a este panorama, filósofos cristianos como Orígenes recurrieron al calificativo de ‘sobrenatural’ para hablar de la acción divina por oposición al de ‘contranatural’, que utilizaban quienes no comprendían las profundidades de las verdades cristianas: “Respecto a lo que comúnmente se entiende por naturaleza, hay cosas que a veces hace Dios por encima de la naturaleza” (*Contra Celso* 5, 23). Y es que ningún portento justifica la afirmación de que Dios opera en contra de la naturaleza, porque eso significaría atribuirle inclinaciones hacia el mal y el consiguiente abandono de su propia condición divina (cf. *Contra Celso* 3, 70).

La categoría que le permite a Agustín pensar esta problemática, en cambio, parece ser la de *ordo*, que en su cualidad específica de *ordo rerum omnium* se entiende como el principio por el cual todas las cosas se mueven hacia sus propios fines (cf. *De ordine* 1, 10, 28; *Retr.* 1, 3, 2). Por contraste con la visión filosófica pagana del cosmos, la fuente de este orden es un Dios que ha querido crear todas esas cosas y, en la medida en que ha creado también el tiempo y se halla por eso ajeno a la inconstancia propia del devenir, lo ha querido de una vez para siempre, es decir, con una voluntad sin fluctuaciones, eternamente igual a sí misma<sup>4</sup>. Por lo demás, en la plenitud de su ser, que es asimismo la plenitud del bien, lo ha querido con una voluntad sumamente buena. De este modo, hay que entender ese orden en términos providenciales, lo que equivale a decir que todo lo que sucede ha sido querido por Dios desde siempre, incluidos los prodigios que algunos ven como sobrenaturales y otros, como contranaturales. Así, Agustín identifica la sustancia de Dios con su voluntad eterna y todopoderosa, corriendo el debate a un plano donde las nociones teóricamente distinguibles de ser, querer, poder y hacer terminan confluyendo:

En el hombre, una cosa es lo que él es, y otra lo que puede [...] Dios, en cambio, que no tiene una sustancia para ser y otra potestad para poder, sino que, por ser Dios, le es consustancial cualquier cosa que es suya y cualquier cosa que él es, no es de un modo y puede de otro modo, sino que a una tiene el ser y el poder, porque a una tiene el querer y el hacer (*Comentario al Evangelio de Juan* 20, 4).

En este mismo sentido, “oímos” comentar a Agustín frente al público no siempre atento de sus sermones<sup>5</sup> el célebre pasaje del Éxodo: “¿Qué significa: Yo soy *el que soy*, sino soy eterno? ¿Qué significa: Yo soy *el que soy*, sino que no puedo cambiar?” (*Sermo* 7, 7). Nuevamente elige una fórmula paradójica -la aparente impotencia de la omnipotencia divina- para abordar la realidad compleja y recóndita de los designios divinos. Acaso porque no pierde de vista que la dimensión

4 Así leemos en las *Confesiones* 11, 31, 41: “Tú eres, antes de todos los tiempos, eterno creador de todos los tiempos, ningún tiempo es coeterno contigo”.

5 Como vemos en *Sermo* 225, 4, 4: “Huid de las tinieblas. La embriaguez atañe a las tinieblas. No marchéis de aquí sobrios y regreséis ebrios; después de mediodía volveremos a vernos. El Espíritu Santo ha comenzado a habitar en vosotros. ¡Que no se tenga que marchar! No lo expulséis de vuestros corazones”.



fundamental de la misma permanecerá enraizada en las nieblas del misterio<sup>6</sup>, el tiempo que dure nuestra existencia terrenal y aunque las luces del intelecto se afanen por comprender los contenidos de la creencia<sup>7</sup>. Sabe entonces -no puede no saber- que ese núcleo misterioso no se verá reducido a los términos de la silogística fría, con la que buscan provocarlo sus interlocutores paganos, como veremos en breve. Su misión perentoria es, en cambio, alimentar la fe de sus receptores más simples, cobijándolos en la casa de un Padre amoroso y constante.

Se podrá decir, además, que el amor y la constancia, en tanto que cifra sustancial de la identidad divina<sup>8</sup>, son los que tornan explicable la aparente irregularidad de los milagros, quien quiera oír que oiga. Entretanto, Agustín se deleita contemplando el sofisticado mecanismo de la creación, que si nos admira en menor medida que los fenómenos taumatúrgicos, es porque nos hemos habituado a vivir dentro de sus parámetros, a tal punto que llegamos a considerarlos ordinarios:

Los prodigios que Dios hace a diario habían perdido valor para ti, no por ser fáciles de realizar, sino por repetidos [...] Los hombres se asombraron de que nuestro Señor Jesucristo diera de comer a tantos miles con solo cinco panes, y no se asombran de que por obra de unos pocos granos se llenen las tierras de mieses (*Sermo* 126, 4).

## 6. Tradición y autoridad: el público cristiano

Sabemos, con todo, que no era el objetivo de Agustín instalarse en el arrobamiento producido por semejante perspectiva acerca de los hechos cotidianos, sino que buscaba desarrollar en sus oyentes la habilidad de enfocarlos de ese modo por su cuenta, como se aprecia en su propia praxis de predicación:

Levanta, pues, la mirada de la razón, haz un uso humano de tus ojos, mira el cielo y la tierra, los adornos del firmamento, la fecundidad del suelo, el volar de las aves, el nadar de los peces, la vitalidad de las semillas, la ordenada sucesión de los tiempos; mira lo hecho y busca al Hacedor; mira lo que ves, y busca al que no ves (*Sermo* 126, 3).

---

6 Como precisa Agustín en *Conf.* 12, 10, 10: “En tus libros he creído, pero son misterios profundos sus palabras”.

7 Cf. *Sermo* 43, 3, 4: “Todo hombre quiere entender; no existe nadie que no lo quiera; pero no todos quieren creer. Me dice alguien: «Tengo que entender para creer». Le respondo: «Cree para entender»”.

8 *Conf.* 12, 11, 11: “Pues no cambias en ningún aspecto o movimiento, ni varía tu voluntad con los tiempos, puesto que no es inmortal la voluntad que ya quiere una cosa, ya quiere otra”.

La feligresía de Agustín, según él mismo nos deja entrever, no se hallaba siempre en la mejor disposición para la escucha y el aprendizaje. En todo caso, se trataría de un grupo heterogéneo, como heterogénea era para este obispo la misma Iglesia en su dimensión temporal, esto es, una comunidad integrada por miembros valiosos y miembros viles:

Que nadie os engañe, hermanos, sabed que toda profesión en la Iglesia cuenta con obreros falsos. No he dicho que todo hombre es falso, sino que en toda profesión se encuentran individuos falsos. Hay cristianos malos; pero también los hay buenos (*En Ps.* 99, 13).

De hecho, en una serie de sermones pronunciados en ocasión de la Pascua, lo oímos censurar el consumo excesivo de bebidas alcohólicas y alimentos, así como el apuro de los asistentes por abandonar el templo y acudir a los festejos:

Sé que en estos días sobre todo suele llenarse la iglesia de gente que quisiera salir antes de entrar y que nos tachan de pesados si alguna vez nos demoramos algo más. Esos mismos, si sus banquetes, a los que se apresuran a llegar, duran hasta la tarde, ni se cansan, ni rehúsan la asistencia y salen siempre de ellos sin el más mínimo rubor (*Sermo* 64, 1).

Lo vemos incluso competir contra atracciones más influyentes sobre estos sujetos que las ponderadas maravillas de la creación, a saber, los espectáculos del teatro y los juegos, cuya nociva seducción el obispo había experimentado en carne propia durante su juventud<sup>9</sup>:

¿Y cómo el que esto dice no va a entristecerse por toda esta multitud, cuando ve llenarse los teatros y anfiteatros con la misma gente que poco antes llenaba las iglesias; que están inmersos en la corrupción los mismos que poco antes se entregaban a la alabanza; que están blasfemando contra Dios los que respondían Amén a Dios? (*En Ps.* 30, 3, 2).

Ante este horizonte de expectativas, Agustín se vio movido a revisar la idea según la cual los milagros ya no eran necesarios en su presente, teniendo en cuenta que los postulados del cristianismo gozaban de extendida credibilidad. Por el contrario, llega a considerar una labor fructífera la recolección y el registro de los numerosos relatos acerca de prodigios anclados en la actualidad y el espacio vital de sus feligreses, entre los que destacan los relacionados con las reliquias del primer mártir de la Iglesia, san Esteban. Estas habían llegado a África en 416, gracias a Orosio (Martínez Cavero y Corbalán, 2006, pp. 591-600) que, según nos cuenta Genadio de Marsella, “Fue enviado por Agustín junto a Jerónimo para la edificación de su alma y volvió

9 Recordemos aquí las palabras de *Conf.* 3, 2: “Me encantaban los espectáculos teatrales, plenos de representaciones de mis miserias y de acicates para mi propia pasión”.

trayendo a Occidente por primera vez las reliquias recientemente halladas del beato Esteban, el primero de los mártires” (*De vir. ill.* 39). De modo que el obispo de Hipona hizo edificar una capilla para custodiar los restos del mártir en la ciudad, aun cuando se había mostrado renuente a las manifestaciones piadosas en torno a las reliquias, puesto que daban pie a borracheras y otros excesos, y además presentaban “demasiada similitud con la superstición de los paganos en las parentales” (*Conf.* 6, 2).

Esta tradición de cuño local, vívida y de carácter oral, es incluso tan rica, que juzga oportuno prevenir a sus portadores acerca de la imposibilidad de consignarla de manera exhaustiva, antes bien la tarea deberá limitarse a

aquellos [milagros] de los cuales nos hayan entregado memorias o relaciones circunstanciadas para que se reciten y publiquen al pueblo. Quisimos que así se hiciese, teniendo en cuenta que también en nuestros tiempos obraba Dios muchas señales y milagros muy semejantes a los antiguos, y que no era conveniente que los ignorasen muchos (*De civ. Dei* 22, 8, 20).

Ciertamente, él mismo fue testigo del modo en que estos sucesos impactaban a la población, logrando renovar el potencial de admiración eventualmente “desgastado”, a fuerza de repetición, de los ya consagrados y muy difundidos por las Escrituras:

Mientras preguntábamos cuál era la causa de estrépito tan alegre, entraron con ella [Paladia] en la basílica donde estábamos, trayéndola sana de la capilla del mártir [san Esteban]. Tal clamor se levantó entonces por parte de ambos sexos, que parecía no iba a terminar nunca el griterío mezclado con las lágrimas. Se la llevó al mismo lugar en que había estado antes con aquellas convulsiones. Se sentían transportados [...] y veían cómo no acabada aún la oración por ella, se había visto escuchada su súplica. Se desbordaban sin palabras en alabanza de Dios con clamor tan fuerte que apenas podían soportarlo nuestros oídos. ¿Qué era lo que hacía saltar de gozo los corazones sino la fe de Cristo, por la cual derramó su sangre San Esteban? (*De civ. Dei* 22, 8, 22).

Como corolario de esta comprobación, Agustín recorre el puente que va de la naturaleza prodigiosa de un acontecimiento al valor de verdad de los enunciados de la fe, en el nombre de la cual se ha operado el prodigio en cuestión, especialmente el referido a la resurrección, según comentamos con anterioridad. En este caso, advierte asimismo que, como los ángeles o incluso los hombres “que están todavía en sus cuerpos”, los mártires actúan en calidad de intercesores ante la voluntad divina, de modo que no se debe alabar en ellos sino la bondad y verdad de Dios:

Creamos, pues, a estos, que nos dicen verdades y obran maravillas, pues diciendo las verdades padecieron para poder hacer prodigios. Entre estas verdades resalta como principal que Cristo resucitó de los muertos

y mostró el primero en su carne la inmortalidad de la resurrección, que nos prometió a nosotros también (*De civ. Dei* 22, 10).

Si la figura del mártir se halla tan estrechamente ligada al milagro de la resurrección, esto es así porque, a diferencia de los otros agentes mediadores, ya se trate de ángeles, ya de ciertos hombres escogidos, quien muere dando testimonio de su fe en Cristo repite precisamente el sacrificio de este. La grandeza del gesto tiene el potencial de insuflar y alimentar la fe en otros, a la vez que habilita a su autor a interceder por esos otros ante Cristo:

San Cipriano se lamentó en los sufrimientos de su martirio. Y ahora, coronado, goza del consuelo. Pero, aunque consolado, todavía está triste. Pues nuestro Señor Jesucristo sigue aún intercediendo por nosotros, y todos los mártires que viven con él interceden también por nosotros. Y sólo cesará su intercesión, cuando haya desaparecido nuestro llanto. Pero cuando se haya extinguido nuestro llanto, todos a una sola voz, formando un solo pueblo seremos consolados (*En. Ps.* 85, 24).

Sin embargo, para que la actuación del mártir resulte efectiva en estos planos, es necesario que su sacrificio se vea motivado por la caridad y no por la vanidad, como sucedía entre paganos o rigoristas adeptos al donatismo, ya que en estos casos nos hallamos simplemente frente a actos suicidas. La caridad supone, en cambio, un amor desinteresado por Cristo y el prójimo, que lleva a vencer el miedo a la muerte y funciona como el elemento cohesivo fundamental de una verdadera comunidad cristiana: “Muchos se llaman a sí mismos mártires, muchos se dicen tus siervos, porque conservan tu nombre en distintos errores y herejías; pero, como están fuera de tu Iglesia, no son hijos de tu esclava, mas yo soy tu siervo e hijo de tu sierva” (*En. Ps.* 115, 6).

Pero si es cierto que estos episodios locales impresionan muy profundamente a quienes se ven como partícipes más o menos directos de la experiencia, también lo es el hecho de que, lejos de su epicentro no logran transmitir el mismo grado de autoridad. No sucede lo mismo con los relatos que han sido fijados por las Escrituras y que, en tanto que canónicos, conservan su capital de autoridad estable a través del tiempo y del espacio. Y es que Agustín supone que, para insuflar la fe y la caridad en los corazones errantes, la autoridad es un expediente de primer orden, con el cual coopera precisamente la admiración, cuando el espectador de un prodigio puede remitirlo a su fuente, moralmente calificada, según hemos visto. Así Cristo,

al traernos la medicina que sanara la corrupción de nuestras costumbres, con milagros se ganó la autoridad, con la autoridad mereció la fe, con la fe congregó las muchedumbres, con las muchedumbres ganó la antigüedad, con la antigüedad robusteció la religión, que no han logrado destruir, ni siquiera parcialmente, las novedades, tan ineficaces como maliciosas, de los herejes ni los ataques violentos de los errores que de antiguo padecen los pueblos (*De util. cred.* 14, 32).

## 7. Anatomía del milagro: el público pagano

Frente a un auditorio pagano, por el contrario, hay que trabajar con otras herramientas. De hecho, Agustín es consciente de que no puede apelar al amor al prójimo ni a la autoridad nacida de la admiración como alicientes ni mucho menos como criterios de validación de aquellos contenidos cristianos que, precisamente como la concepción virginal y la resurrección, desafiaban ya la racionalidad, ya la imaginación mítica y poética de unos receptores formados en el marco de la *paideia* helenística:

Este reproche de irracionalidad también nos lo hacen los paganos, infundadamente, pero sin contradecirse ni entrar en oposición consigo mismos. ¿Quién toleraría que éstos se consideraran miembros de Cristo, defendiendo ellos que no deben los ignorantes creer nada de Dios si no se les exponen antes las razones claras para creer en Él? (*De util. cred.* 14, 32).

¿Qué hacer, pues, frente a estos interlocutores que se hallan en los antípodas del “ignorante, a quien le resulta difícil la aprehensión por medio de la razón” y a quien, justo por eso, “conviene que ante sus ojos se ofrezcan algunos milagros”? (*De util. cred.* 15, 33), ¿qué desafíos reales le plantean? Si estos métodos de validación cristianos no pueden resultar satisfactorios para ellos, siempre se puede apelar a uno que sí les es familiar, a saber, la hermenéutica textual, más puntualmente de las Escrituras. El mismo Agustín había aprendido, junto a Ambrosio de Milán, a interpretarlas en sentido espiritual, en sus esfuerzos por apartarse del maniqueísmo, que también pretendía desdeñar todo aquello que no tuviera un formato argumentativo-racional:

Estimé que la fe católica, en pro de la cual yo había creído que nada podía decirse ante los ataques maniqueos, estaba en condiciones sostenerse con decoro, sobre todo después de haber escuchado repetidas veces cómo se resolvían los enigmas del Antiguo Testamento. Estos, al ser leídos por mí en sentido literal me destruían (*Conf.* 5, 14, 24).

Ciertamente, en su *Comentario al Evangelio de Juan* 11,5, toma nota del efecto disuasivo que puede provocar el acceso desde el sentido literal al mensaje sobre la resurrección:

Cuando el Señor Jesús dijo: «Si uno no comiese mi carne y bebiese mi sangre no tendrá en sí vida», se escandalizaron algunos que le seguían, y dijeron para sus adentros: “Dura es esta palabra, ¿quién puede oírla?”. Suponían, pues, que Jesús decía esto: que podían cocerlo y comerlo como a un cordero troceado. Horrorizados de sus palabras, se fueron y no le siguieron más.

Sin embargo, llegando al final de la *Ciudad de Dios*, Agustín consagra una larga secuencia de textos<sup>10</sup> a discutir los argumentos paganos contra la resurrección de acuerdo con sus propias reglas de juego, esto es, buscando precisar el significado de los enunciados al respecto mediante el análisis de sus términos tomados al pie de la letra.

Acompañemos, pues, a Agustín en esta verdadera exploración anatómica del milagro, a lo largo de la cual procede a desarticular especulativamente la estructura de su enunciación, para volver a componerla, al fin, con el auxilio siempre activo de la fe. Tengamos presente que, en semejante procedimiento, apelaré a la facultad de la imaginación como a un instrumento imprescindible, en la medida en que los argumentos que oponga a los paganos deberán sopesar con agudeza los datos de la experiencia acumulada, con el objetivo de proyectar un horizonte verosímil hacia un futuro aún abierto para quienes están desprovistos de esperanza. La imaginación engloba la imagen de la memoria, la voluntad de evocarla y el acto de mantenerla ante la mente, es visión intelectual, una actividad mental intermediaria entre la percepción sensible y el intelecto. De este modo, su especialidad consiste en recoger y recombinar las imágenes incorpóreas que atesora la memoria, brindando estímulos al pensamiento, que busca así completar la información parcial ofrecida por los signos. Sus alcances, sin embargo, se circunscriben al descubrimiento de una realidad objetiva, no constituyen una actividad de creación libre, que es siempre prerrogativa de Dios<sup>11</sup>.

La primera objeción de los paganos a la resurrección de los cuerpos que menciona en esta secuencia es la gravedad de los elementos. Dado que siguiendo este criterio, sobre la tierra encontramos el agua, sobre esta el aire y sobre el aire el cielo, entonces el cuerpo, que es terreno, nunca puede ir a parar al cielo. Agustín observa que hay cuerpos que se pueden elevar hacia el aire, a saber, las aves, mientras que hay otros que pueden vivir en el agua, esto es, los peces; asimismo, es posible hallar fuego en la tierra, ya que puede brotar de la madera y la piedra, así como aire entre agua y agua, v.g., las nubes cargadas de líquido que cuelgan del aire por encima del mar. Por lo demás, el alma, que Aristóteles colocó como el quinto elemento y que para Platón ni siquiera calificaba como elemento, se halla en el cuerpo terreno.

A continuación, se enfrenta a una serie de cuestionamientos que se derivan de la lectura de Lc 21, 18: “En verdad os digo que no perecerá un cabello de vuestra cabeza”. Agustín no se desalienta ni ante los más absurdos de ellos, por ejemplo, si tenemos que suponer que resucitaremos con todo el cabello que alguna vez nos hemos cortado, dado que ninguno podemos perder, y si lo mismo ha de ocurrirle a nuestras uñas. Si la respuesta es negativa, la letra de aquel pasaje bíblico

---

10 V. especialmente 22, 11-21.

11 Cf. *De Trin.* 11.

resulta impugnada, pero si es afirmativa, entonces no puede entenderse la resurrección como una instancia de regeneración y mejora del elemento corporal.

En este punto, Agustín encuentra una clave para desactivar varias observaciones de los paganos que apuntan en el mismo sentido, a saber, qué ocurre con las malformaciones congénitas, la fealdad de algún rasgo o la desproporción ya por exceso -gordura-, ya por defecto -delgadez-, puesto que mejoría y preservación pueden coexistir en el supuesto de que Dios actúa como aquellos artesanos que, no conformes con algún producto, lo desarman y reconfiguran a su antojo, a partir de un material que se mantiene constante: “Se comprenderá que los miembros que habían de representar cierta deforme fealdad se han de unir a la masa y no a los lugares donde pueda recibir fealdad la forma de los miembros” (*De civ. Dei* 22, 19, 1). Así no se perderá nada y al mismo tiempo se respetarán la proporción, de la que brotan armonía y belleza, que no podrán faltar a estos cuerpos renovados. Merece la pena recordar, al respecto, las palabras del *Sermo* 155, 15: “Que este cuerpo corruptible se vista de incorruptibilidad y este cuerpo mortal se revista de inmortalidad; siémbrese el cuerpo animal, resucite uno espiritual y verás la concordia plena y perfecta, verás a la criatura alabar al creador”.

Este mismo criterio de la armonía, por lo demás, le permite a Agustín afirmar que, si la sustracción de materia puede parecer un problema, la adición no contraviene en absoluto el pasaje de Lucas. A los efectos de alcanzar la plenitud, pues, será verosímil explicar que Dios compensará las carencias que atentan contra la armonía en el caso de las personas extremadamente delgadas, las que hayan muerto durante la niñez, sin la posibilidad de desarrollar un cuerpo adulto, las que hayan sufrido amputaciones de alguno de sus miembros, e incluso los abortos, que al morir en el vientre de sus madres no han llegado a adquirir un cuerpo propio. Desde este mismo punto de vista, Agustín busca relativizar la objeción acerca de los grados diversos de disminución que sufren los cuerpos, según los diversos procesos de descomposición a los que se vean expuestos tras la muerte.

Por fin, encara un asunto que encuentra especialmente difícil, y que implica la práctica del canibalismo, atendiendo a la pregunta de a quién pertenecerá, a la hora de la restitución de los cuerpos, la carne humana eventualmente ingerida y asimilada a otro cuerpo humano. Agustín entiende que la carne así trasladada a otro organismo, en una situación extrema de hambruna, por ejemplo, volverá al primer organismo donde comenzó a ser humana. Para dejar ya el tema de la armonía entendida como necesaria completitud del cuerpo regenerado, Agustín menciona algunas situaciones que podrían verse como excepcionales, vinculadas a los cuerpos de Cristo y los mártires. En estos casos, efectivamente, habrán de conservarse cicatrices y otras magulladuras de las carnes, puesto que son consecuencia de una virtud excelsa y, en ese sentido, también responden al imperativo de la belleza. No obstante, los miembros que hayan sido amputados en el trascurso del martirio sí que han de ser restituidos, en vistas del mismo imperativo:

Y no porque a los mártires les hayan cortado algunos miembros han de estar sin ellos en la resurrección de los muertos [...] sino que si fuera decente que en aquel nuevo siglo se vean en la carne inmortal las señales de las gloriosas llagas en la parte donde los miembros fueron heridos, lacerados o estropeados, allí se verán las cicatrices, no con la pérdida pasada, sino con la restitución de los mismos miembros (*De civ. Dei* 22, 19, 3).

Resulta oportuno recordar, a estas alturas del ejercicio teórico-imaginativo de Agustín, las palabras del *Sermo* 243, 4, 4, donde argumenta a favor de la conservación de todos los órganos tras la resurrección, ya no en razón de su utilidad, sino atendiendo al criterio de la belleza como armonía. Así, sobre todo al pensar en las funciones comprometidas en la ingesta de alimentos, que ya no será necesaria en el paraíso celestial, Agustín distingue entre aquellas partes del cuerpo que todavía cumplirán una función, como los dientes, que “no sólo nos ayudan a masticar, sino también a hablar: ellos golpean nuestra lengua, como una púa las cuerdas de un instrumento musical, para producir las sílabas”, y aquellas otras partes que solo se conservarán en calidad de ornatos. Así sostiene que “los restantes miembros los tendremos para adorno, no para un uso determinado; estarán al servicio de la belleza, no en función de una necesidad”, ante el espanto que le produce imaginar los cuerpos vaciados: “¿Hemos de afirmar, acaso, que vamos a resucitar sin intestinos, como si fuéramos estatuas?”.

Todavía hay otro pasaje bíblico que se presta a desmenuzar junto a los paganos en la secuencia de la *Ciudad de Dios*. Se trata de Ef 4, 10, donde se afirma que nos aguarda una plenitud semejante a la de Cristo, “a la medida de la edad plena y perfecta según Cristo, varón perfecto”. En primer lugar, el texto despierta inquietud en relación a la forma que tendrá el cuerpo de cada cual, ya que la letra indica que, al resucitar, todos recibiremos una suerte de módulo uniforme. Sin embargo, los interlocutores de Agustín no pillan cómo eso podría verificarse sin infringir el principio lucano de conservación, en especial cuando las personas mueren en la vejez, es decir, con un cuerpo decrepito, o en la niñez, con uno incompleto, en cierto sentido, que las imposibilita para valerse por sí mismas, o estragadas por enfermedades o accidentes de gravedad. En segundo lugar, encuentran un escollo particular en los cuerpos femeninos y sus posibilidades de conservar las marcas de la diferenciación sexual tras la resurrección.

Agustín explica que el pasaje de la carta a los Efesios se puede leer en relación a la Iglesia y que significa, entonces, que todos conformaremos finalmente su cuerpo como miembros legítimos, siendo Cristo la cabeza. Si elegimos leerlo, en cambio, como referido a los cuerpos que recibiremos individualmente para la vida eterna, parece razonable entender que se tratará de cuerpos jóvenes y vigorosos como era el de Cristo al momento de la pasión, esto es, el de una persona de unos treinta años de edad. El tema de las mujeres merece algunas consideraciones adicionales, teniendo en cuenta que la distinción sexual corresponde a nuestra verdadera naturaleza, es decir, al modo en que fuimos creados -y creadas- por Dios en el paraíso terrenal, pero que la vinculación carnal



entre los sexos representa una forma viciada, producto del pecado de Adán. Esto significa que Dios ha de conservar las marcas de femineidad, atendiendo a justicia y armonía, mientras que es precisamente aquella vinculación carnal la que será suprimida en el paraíso celeste. Amén de estas consideraciones teológicas, Agustín toma nota de otros pasajes donde el vocablo ‘varón’ incluye también a las mujeres, a saber, el Salmo 111, 1, donde leemos en alusión a ambos géneros: “Bienaventurado el varón que teme al Señor” (*De civ. Dei* 22, 18).

## Elimina toda tacha y añade lo que quieras Esbozos de una conclusión

Con el lúcido panorama que traza en su *Sermo* 240, 2, 2, Agustín se muestra plenamente consciente del poder de penetración de la razón humana, pero también de los daños<sup>12</sup> a los que se exponen quienes abusan de la misma:

Son muchos los que disputan y muchos los puntos debatidos acerca de la resurrección misma, en la que el Señor nos anticipó en su misma persona una prueba para que sepamos lo que debemos esperar también para nuestros cuerpos al final de los tiempos. Unos debaten desde la fe, otros desde la incredulidad. Quienes lo hacen desde la fe quieren saber con mayor precisión lo que han de responder a los incrédulos; quienes discuten desde la incredulidad argumentan contra sus propias almas.

Y sin embargo, hemos visto cómo el obispo les hace el juego a los incrédulos a lo largo de numerosas líneas de su obra, acaso porque sospecha que aun el mero hecho de considerar la clave de lectura espiritual de las Escrituras supone ya una disposición favorable hacia estas, que todavía no ha despuntado en ellos. En su caso, de hecho, esa disposición le había sido inoculada por la diligencia de Ambrosio, a quien no escuchaba de momento “como a un maestro de la verdad, que yo no esperaba en absoluto encontrar en tu Iglesia, sino como a un hombre benévolo conmigo” (*Conf.* 5, 13, 23).

Junto a sus interlocutores descreídos, entonces, se aplica a recorrer paciente las vías que estos le proponen, munido de la caridad que aprendió de su padre espiritual en Milán y de la esperanza en que se les abra por fin también a ellos ese resquicio por el que él mismo había pasado doblando la cerviz, conmovido ante la gloria divina:

---

12 Podemos recordar aquí también las palabras de *Sermo* 247, 2: “Algunos encuentran en ello tantas dificultades que están a punto casi de perecer, al aducir contra los milagros del Señor los prejuicios de sus razonamientos. En conclusión, si comienzas a buscar explicación a los milagros con la sola mente humana, temo que pierdas la fe, ¿ignoras que nada es imposible para Dios?”.

Resolví aplicarme a las Escrituras y ver cómo eran. Y he aquí que veo una cosa no hecha para soberbios [...] humilde en el pórtico, en su interior es excelsa y velada de misterios. Pero no era yo uno que pudiera entrar en ella ni inclinar la cerviz a su paso [...] Mi hinchazón rehuía su pequeñez y mi perspicacia no penetraba en su interior (*Conf.* 3, 5, 9).

Agustín descubre, por cierto, en el sentido literal de los signos la potencialidad de convocar a los incrédulos a la esperanza, puesto que “una esperanza que se ve no es esperanza [...] si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos” (Rm 8, 24). Lee, así, con ellos para llegar a hacer manifiesta la omnipotencia de Dios, una fuerza que no es posible circunscribir y que nos hace, por eso mismo, conscientes de los límites ineludibles de la racionalidad. El vigor de cada argumento y contrargumento acerca de la verosimilitud de la resurrección se tambalea, entonces, ante el del artífice de todas las cosas que encontramos en este mundo, puesto que si las ha llevado a todas al ser desde la nada, cómo no podría repararlas desde sus despojos: “Ese mismo Dios que pudo sacarte formado del seno materno, quiere que deduzcas de lo hecho lo que ha de hacer y creas que tiene poder para sacarte vivo del sepulcro” (*Sermo* 242 A, 2).

Y si la suma potencia divina acude a restañar las fisuras del discurso argumentativo, de modo tal que ni uñas ni cabellos ni miembros amputados ni perturbadoras cicatrices obstan para alcanzar la fe en la resurrección, no se debe olvidar que este Dios omnipotente es también sumamente bondadoso. Así que, cuando Agustín vislumbra la oscuridad sin salida de la lógica humana, optará por pensar que las respuestas verdaderas son aquellas que podemos situar en el horizonte del amor paternal y la caridad que, de ida y vuelta, nos constituye como miembros de una Iglesia que hallará en el porvenir su legítimo emplazamiento en los cielos: “La promesa se limita a afirmar que los cuerpos han de resucitar incorruptibles e inmortales. [...] Se acepta como más creíble, más probable y más razonable que han de resucitar en la edad madura”.

Frente a la incertidumbre, pues, es la confianza en la bondad del creador la que delinea lo probable, sugiriendo en este caso que el formato corporal que portaremos por toda la eternidad no puede representar ya un lastre para las personas renovadas en Cristo, inspirando por fin al obispo a recomendar a su auditorio: “En resumidas cuentas, elimina toda tacha y añade lo que quieras [...] debemos creer que tendremos cuerpos tales que nos permitan estar donde y cuando queramos” (*Sermo* 242, 3, 4-5).

## Bibliografía

### Ediciones y traducciones

- Agustín (ed. 2005). *Comentario al Evangelio de Juan* (J. Anoz, Trad.). Madrid: BAC.
- (ed. 2021). *Confesiones* (S. Magnavacca, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- (ed. 2018). *Enarraciones sobre los Salmos* (M. Lanero y E. Eguiarte Bendímez, Trads.) Madrid: BAC.
- (ed. 2022). *La ciudad de Dios* (S. Santamarta del Río, M. Fuertes Lanero, V. Capánaga y T. Calvo Martín Eds. Trads.). Madrid: BAC.
- (ed. 2022). *La doctrina cristiana*. (P. de Luis, Trad.). Madrid: BAC.
- (ed. 2006). *La Trinidad* (L. Arias, Trad.). Madrid: BAC.
- (ed. 1976). *La utilidad de creer* (H. Rodríguez, Trad.). Madrid: BAC.
- (ed. 2014) *Sermones* (P. de Luis, Trad.). Madrid: BAC.
- Genadio de Marsella (ed. 2021). *Sobre los hombres ilustres* (E. Sottocorno, Ed. Trad.). Madrid: Ciudad Nueva.
- Lactancio (ed. 1990), *Instituciones divinas* (E. Sánchez Salor, Trad.). Madrid: Gredos.
- Orígenes (ed. 1967). *Contra Celso* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Madrid: BAC.

### Materiales de referencia

- Allen P. y Bronwen N. (2013). *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*. Brill: Leiden.
- Auerbach, E. (1969). *Lenguaje Literario y Público en La Baja Latinidad y en La Edad Media*. Barcelona: Seix Barral.
- Bardenhewer, O. (2019). *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belcastro, M. (2013). De diversis quaestionibus ad Augustinum: Simpliciano e l'origenismo milanese. *Adamantius* 19 (2013), 170-184.
- Cain, A. (2016). *The Greek Historia Monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Callam, D. (1980). Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals. *Theological Studies* 41, 3-50.
- Caspari, C. (1883). *Kirchenhistorische Anekdota*. Christiania : Mallingsche.
- Courcelle, P. (1943). *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*. Paris: E. de Boccard.
- Czapla, B. (1898). *Gennadius als Litterarhistoriker: Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille «De viris illustribus»*. Münster : H. Schönningh.

- Declerck, J. (1984). Théophile d'Alexandrie contre Origène: nouveaux fragments de l'*Epistula synodalis prima*. *Byzantion* 54, 2, 495-507.
- De la Portbarré-Viard, G. (2006). *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole: le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*. Brill: Leiden.
- Decret, F. (2011). *Early Christianity in North Africa*, Cambridge; Cambridge University Press.
- Di Berardino, A. (2008). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Genova- Milano: Marinetti.
- (1993). *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid: BAC.
- Elliot, M. (2000). *The Song of Songs and Christology in the Early Church, 381-351*. Eugene: Mohr Siebeck.
- Elm, S. (1991). Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem*, *Dumbarton Oaks Papers* 45, 97-120.
- Fasoli, G. (1964). Lanzoni davanti al problema delle leggende storiche. *Atti del congresso di studi nel centenario della nascita di mons. Francesco Lanzoni*, 137-48. Faenza:
- Fatti, F. (2013). Pontifex tantus. Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista. *Adamantium* 19, 30-49.
- Feder, A. (1927). Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille. *Scholastik* 2, 481-514.
- (1933). Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. *Scholastik*, 217-232.
- (1928). Die Zusätze im Augustinuskapitel des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. *Scholastik* 3, 238-243.
- (1927). *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*. Friburgo i. B.: Herder.
- (1933). Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs. *Scholastik* 8, 380-399.
- Fitzgerald, A. D. (Dir.). (2001). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo.
- Galán Sánchez, P. (1992). El *De viris illustribus* de Ildefonso de Toledo o la modificación del género. *Anuario de Estudios Filológicos* 15, 69-80.
- Martínez Caveró, V. y Corbalán, D. (2006). La desaparición de Orosio en Menorca. *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XXIII, ejemplar dedicado a: Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco*, 591-600.
- Markschies, C. (1996). *Jesus Christ as a Man before God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martini, C. (1938). Quattuor Fragmenta Pelagio restituenda. *Antonianum* 13, 293-332.
- Mathisen, R. (1981). Petronius, Hilarius and Valerianus: Prosopographical Notes on the Conversion of the Roman Aristocracy. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 30, 106-112.
- Pietri, L. y Heijmans, M. (2013) *Prosopographie chrétienne du Bas empire 4, La Gaule chrétienne (314-614)*. Paris : Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- Pricoco, S. (1992). *Monaci filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- (1979). *Storia letteraria e storia ecclesiastica. Dal «De viris illustribus» di Gerolamo a Gennadio*. Catania: Università de Catania.

- Prinzivalli, E. (2003). Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo. *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition = Origene e la tradizione alessandrina: papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*. Leuven: Leuven University Press.
- Quantin, J. (1998). Combat doctrinal et chasse à l'inédit au XVIIe siècle. Vignier, Quesnel et les sept livres contre Fauste de Fulgence de Ruspe. *Revue des Études Augustiniennes* 44, 269-297.
- Radiciotti, P. (2002) La scrittura del *Liber pontificalis* nel codice bobbiese IV. A. 8 della Biblioteca Nazionale di Napoli. *Parrhasiana II: Atti del II Seminario di Studi su Manoscritti medievali e umanistici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Napoli, 79-101.
- Rebenich, S. (2002). *Jerome*, London: Routledge.
- Rees, B. (1991). *Pelagius. Life and Letters*. Woodbridge: Brinley Roderick.
- Richard, M. (1939). Les écrits de Théophile d'Alexandrie. *Le Muséon* 52, 38-50.