SOBRE LAS IMÁGENES: COMENTARIOS DE SAN AGUSTÍN AL PRIMER MANDAMIENTO

JAVIER VELÁSQUEZ

1. Introducción

Un hecho constatable a lo largo de la historia es la incesante operatividad de la Sagrada Escritura para configurar la vida personal y eclesial[1]. Una de las manifestaciones de dicha operatividad se vislumbra en el impulso que ofrecen los textos sagrados a la espiritualidad cristiana, en particular por medio de las imágenes.

Desde los primeros siglos del cristianismo, las imágenes que representan escenas bíblicas, a Cristo, y a otros santos, se han prodigado y difundido dentro del seno de la Iglesia[2]. La proliferación de estas imágenes se debe al valioso auxilio que ofrecen a los fieles para su vida espiritual, sobre todo en el ámbito de la oración y de la liturgia[3], o bien como medios auxiliares para la transmisión del mensaje cristiano.

2. El estado de la cuestión

Dentro del ámbito de la Teología, en las últimas décadas, ha surgido un cierto interés por explicar la aparición de las imágenes de nuestro Señor, su iconografía, y el alcance tanto filosófico como teológico de esas imágenes[4]. Desde la óptica de la disciplina teológica, el arte y, en particular, las obras artísticas han sido objeto de estudio, con el que se pretende ofrecer el *status* que poseen las imágenes dentro de la doctrina cristiana.

1. Cfr. *Dei Verbum*, n. 8.
2. Cfr. B. Sesboüe, «Siguiendo los pasos de Calcedonia: La cristología y la soteriología desde el siglo VI», en B. Sesboüe (dir.), *Historia de los dogmas. El hombre y su salvación*, II, Salamanca 1996, 347.
3. Para una sucinta exposición de algunos textos del Magisterio que señalan esta función: cfr. V. Grumel, «Image (culte des)», DThC 7 (1927) cols. 822-844.
4. Cfr. J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2001, 140-142.

A grandes rasgos, existen tres amplias posturas en la Teología que pueden resumir las opiniones en torno a las imágenes. Estas posturas las denominamos: la católica, la ortodoxa y la de inspiración protestante. En la postura de inspiración protestante, los autores siguiendo los postulados de los reformadores del siglo XVI, consideran a las imágenes como algo innecesario para la vida cristiana. Además, estos autores, fundamentándose en la Sagrada Escritura, sobre todo en las prohibiciones expresadas en el Antiguo Testamento, califican de idólatras a aquellos cristianos (católicos y ortodoxos) que emplean las imágenes en los lugares de culto[5]. Por tanto, los autores que comulgan con esta postura, se muestran indiferentes ante el desarrollo de la especulación teológica en lo relativo a las imágenes y el arte sacro[6].

Las restantes posturas, la católica y la ortodoxa, presentan varios puntos en común como son el aprecio del valor comunicativo de las imágenes, y el reconocimiento del fundamento cristológico, que es lo que permite y justifica que por medio de las imágenes lo invisible sea percibido a través de lo visible[7]. No obstante a estos puntos en común, el consenso de los teólogos católicos y ortodoxos difiere en el momento de reflexionar sobre el *status* que poseen las imágenes en el contexto de la doctrina de la revelación. Aunque ambas posturas consideran que las imágenes pertenecen al depósito transmitido por la Tradición, la diferencia radica en la valoración que se hace de la imagen.

Para los ortodoxos las imágenes se encuentran presentes desde el origen del cristianismo, y por tanto, otorgan a la imagen el valor de ser un elemento esencial de la revelación cristiana, poseyendo en definitiva la misma dignidad y consideración que la Escritura[8]. De esto último, se deduce el carácter preceptivo que tienen las imágenes dentro de la teología ortodoxa, lo que lleva a considerarlas con cierto carácter de sacramento, porque revelan y hacen presente a Dios[9].

5. Cfr. P. MARAVAL, «Pourquoi l'iconoclasme chrétien? Une constante de l'histoire chrétienne», *La vie spirituelle* 145 (1991) 120.

6. Ésta es la crítica que dirige el teólogo ortodoxo L. Ouspensky a los autores de inspiración protestante: cfr. L. OUSPENSKY, *Theology of the Icon*, I, New York 1991, 12-13. Un buen ejemplo de la postura de inspiración protestante, con abundantes referencias a otros autores, se encuentra en B. RORDORF, *Tu ne te feras pas d'image. Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu*, Paris 1992, 129-144.

7. Un ejemplo de un autor ortodoxo y otro católico: cfr. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid 1991, 195-241; P. BERNARDI, *L'icona. Estetica e teologia*, Roma 1998, 29-38.

8. Cfr. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono*, 39-77; L. OUSPENSKY, *Theology*, 35-64. Para ambos teólogos la revelación del Hijo se realizó por medio de la Palabra y la imagen.

9. Esta deducción del carácter sacramental de las imágenes la presentan P. Bernardi y J. Ratzinger al analizar los postulados de la teología ortodoxa: cfr. P. BERNARDI, *L'icona*, 66-71; J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 140-144.

En cambio, para los católicos las imágenes son consideradas como algo perteneciente a la Tradición no escrita[10], pero sin ser un elemento esencial de la revelación. Así pues, las imágenes son consideradas como elementos accesorios a la revelación, sin implicar un carácter sacramental.

En un intento por procurar un acercamiento de las anteriores posturas, al mismo tiempo que se procuraba fundamentar las opiniones expresadas, los estudiosos han enfocado como tema de investigación la historia de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo[11]. Se procura analizar en particular cómo se recibió, y desarrolló el uso, con el posterior culto, de las imágenes en el interior de la Iglesia. Sin embargo, en este terreno, la divergencia de opiniones se ha delimitado con trazos más enérgicos, aún si cabe, entre los católicos y los ortodoxos; mientras que por otra parte, entre protestantes y católicos, las posturas se han acercado o bien confundido entre ellas.

Una forma de aproximación, ha sido la valoración de las opiniones emitidas por los Padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos. Por su particular influencia en el occidente latino, San Agustín no podía pasar desapercibido. La mayoría de los autores concuerdan en señalar que sus escritos iban dirigidos a impedir el culto a las imágenes, por ser posibles causas de confusión entre los fieles, y el vigente riesgo de llevarlos a la idolatría[12]. Pero hasta aquí llega el consenso, ya que para algunos estos escritos encierran una condena al culto y al uso de las imágenes, mientras que para otros es una simple resistencia[13].

Ahora bien, tanto si la actitud de San Agustín era de rechazo y condena, o bien de resistencia al uso de las imágenes, son varios los autores que afirman que esto se debe al pensamiento neoplatónico y a las marcadas influencias de las tradiciones judaicas (presentes en el cris-

10. La pertenencia de las imágenes a la Tradición no escrita es una afirmación dogmática promulgada en el II Concilio de Nicea. Cfr. J. ALBERIGO et al. (dir.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna [3]1973, 138.

11. Juan Pablo II, con ocasión del duodécimo centenario del II Concilio de Nicea, propugnaba que el estudio de la recepción de las imágenes en la Iglesia es un camino para dirimir las diferencias con todos aquellos que se encuentran separados. Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Duodecim saeculum* (4-XII-1987), n. 1: AAS 80 (1988) 242.

12. Cfr. J. TIXERONT, *Historia de los dogmas en la antigüedad cristiana*, VII, Pamplona 1913, 82.

13. Los motivos son varios, según el autor. Por ejemplo E. Kitzinger postula que San Agustín veía a las imágenes como una superstición. C. Harrison recoge la opinión de aquellos que afirman que el motivo es un rechazo a todo lo material, incluido las artes. Cfr. E. KITZINGER, «The cult of icons before iconoclasm», *Dumbarton Oak Papers* 8 (1954) 92; C. HARRISON, *Augustine. Christian truth and fractured humanity*, New York 2000, 60-62.

tianismo) lo que ha condicionado su forma de pensamiento, al igual que al resto de los jerarcas de la Iglesia de esos primeros siglos[14].

3. Comentarios al Primer Mandamiento

En el contexto anteriormente esbozado, es donde se enmarca la importancia de la comprensión y comentario al Primer Mandamiento. La opinión de algunos autores es que los pastores de la Iglesia y escritores eclesiásticos, en base a la tradición judía recibida en la Iglesia, recordaron la prohibición que se derivaba del Primer Mandamiento[15]. Como es sabido, en el Antiguo Testamento, en Ex 20, 4 y Dt 4, 16-19, se encuentra una explícita prohibición a la fabricación de imágenes y representaciones figuradas.

El primer comentario de San Agustín al respecto, se encuentra en la Epístola 55, cuyo destinatario es Jenaro[16]. Dicha epístola responde a varias cuestiones sobre el calendario litúrgico, y además incluye un comentario a los Mandamientos.

> «Sabido es que los tres primeros preceptos del decálogo se refieren a Dios, mientras los otros siete pertenecen al prójimo, es decir, al hombre, ya que en dos preceptos se encierra toda la ley, (...) en el primer precepto nos dirigimos al Padre; se nos prohibe adorar ninguna semejanza de Dios entre las ficciones de los hombres; eso no quiere decir que Dios no tenga imagen, sino que ninguna imagen de Dios debe ser adorada sino aquella que es lo mismo que Él; y aun a ese Hijo no hay que adorarle en lugar del Padre, sino con Él»[17].

14. Cfr. J. Plazaola, *Historia del arte cristiano*, Madrid 1999, 9. Algunos autores destacados que postulan una actitud hostil de la jerarquía, y por consiguiente de San Agustín, son: N. Baynes, «The Icons before Iconoclasm», *Harvard Theological Review* 44 (1951) 93ss; E. Kitzinger, *The Cult of Icons*, 85ss; W. Weidle, «L'icône, image et symbole», *Contacts* 12 (1960) 135ss; A. Leroy, *Orígenes del arte cristiano*, Andorra 1958, 14-19; H. Belting, *Likeness and Presence*, Chicago 1994, 1-16.

15. Algunos escritores eclesiásticos que se oponían a las imágenes son: Clemente de Alejandría, Tertuliano, Minucio Félix, Arnobio, y Lactancio. Cfr. J. Tixeront, *Historia de los dogmas*, 75-76.

16. Fechada entre julio y diciembre de 403: cfr. P.-M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Paris 2000, 639; J. Anoz, «Cronología de la producción agustiniana», *Augustinus* 47 (2002) 248.

17. *«Hinc est, quod etiam in tribus primis praeceptis decalogi, quae ad deum pertinent –cetera enim septem ad proximum pertinent, id est ad hominem, quia in duobus praeceptis tota lex pendet– (...) ut in primo praecepto patrem intellegamus, ubi prohibetur coli aliqua in figmentis hominum dei similitudo, non quia non habet imaginem deus, sed quia nulla imago eius coli debet nisi illa, quae et hoc est, quod ipse, nec ipsa pro illo sed cum illo»* (San Agustín, *Epistulae*, LV, 11, 20: CSEL 34, 190).

Antes de comentar el Primer Mandamiento, San Agustín, al igual que otros escritores eclesiásticos, clasifica los diez preceptos en dos grupos[18]. El primero que corresponde a los tres primeros mandamientos, los cuales son relativos a Dios; y el segundo grupo, con los restantes, concernientes a las relaciones con los hombres. Sobre el Primer Mandamiento, afirma el Obispo de Hipona, es un precepto que se refiere directamente al Padre. Es un precepto gracias al cual se llega a conocer y comprender al Padre (*ut in primo praecepto Patrem intelligamus*). La deducción es lógica: recuerda que este precepto prohibe adorar cualquier similitud o semejanza[19] de Dios en las ficciones creadas por los hombres.

La comprensión agustiniana sobre dicha prohibición puede ser interpretada de dos formas. La primera es que comprenda que esa interdicción se refiere a una prohibición a fabricar obras en las cuales se representa a Dios por medio de una semejanza. Se prohibe, por tanto, toda obra que pretenda directamente representar a Dios. La segunda interpretación[20], entiende que tal prohibición afecta a la producción de obras en las cuales se imprime algo que quiere asemejar a Dios, ya sea, por ejemplo, imitar el esplendor divino por medio de la magnificencia de los materiales empleados. Es decir, no son obras que tengan la intencionalidad directa de representar a Dios, sino que pretenden semejar, imitar en algo a Dios[21].

Las dos interpretaciones que se han expuesto, aunque son muy parecidas, no son lo mismo. Mientras que en la primera interpretación se hace referencia a obras que pretenden representar a Dios por medio de una semejanza, son obras en cuya producción el artista ha

18. Cfr. H. CROUZEL, «Imagen», en A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, I, Salamanca 1991, 1085.

19. El término latino *similitudo*, *-inis* posee una sola acepción que hace referencia a un parecido, semejanza o similitud entre dos cosas o seres. Utilizado para establecer una relación entre dos realidades, por medio de una característica en común; cfr. Ch. LEWIS y Ch. SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford 1958; S. SEGURA, *Diccionario Etimológico Latino-Español*, Madrid 1985. De aquí en adelante traduciremos el término *similitudo* por el término castellano de semejanza, el cual incluye las connotaciones de parecido, imitación, comparación y similitud; cfr. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid 1970.

20. En esta interpretación se tiene en cuenta que la preposición *in*, seguida del término *figmentis*, que se encuentra en ablativo, está indicando un valor local sin movimiento, es decir indica una cuestión de lugar (en, sobre, entre). Por tanto, se entiende la frase como: en las ficciones de los hombres se da una semejanza de Dios. En esas ficciones se busca imitar, remedar en algo a Dios.

21. Resulta sencillo adscribir a los diversos ídolos a esta interpretación. El propio San Agustín así lo hace, al decir que esta prohibición se extiende a toda imágen que cumpla con una función ídolátrica. Este comentario lo intercala al glosar Ex 20,23. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Quaestionum in heptateuchum*, II, 76: CSEL 28/3, 142.

tenido en la mente al Dios verdadero como modelo para realizar su obra. En cambio, en la segunda interpretación se estaría haciendo mención a obras que no tienen al Dios verdadero como modelo, sino a falsedades que pretenden ser Dios por medio de representaciones de semejanzas divinas, y aquí se incluiría en propiedad a los ídolos.

Una vez planteadas las dos posibilidades de interpretación del comentario agustiniano, se debe procurar una solución sobre cuál es la interpretación que está en la mente del autor. Para ello, añadamos que en este comentario San Agustín señala dos aspectos que son la clave para la solución. Los aspectos a los que nos referimos son:

1. Que en este primer precepto se ha dado tal prohibición para que el hombre llegue a conocer, comprender o entender al Padre.
2. Dicha prohibición no significa que el Padre no tenga una imagen, por medio de la cual pueda ser adorado. La imagen del Padre es el Hijo.

En estos aspectos, despuntan las reflexiones de San Agustín en lo referente a la imagen y la semejanza. La anterior afirmación se fundamenta en dos razones. La primera, en la elección de los términos. El Obispo de Hipona emplea el término *imago* para referirse a la imagen en la cual puede ser adorado el Padre, y utiliza los vocablos *similitudo* y *figmentis*, para referirse a aquellas obras elaboradas por los hombres, sobre las cuales recae la prohibición. La segunda razón, las reflexiones en torno a lo que comprende por imagen, y semejanza, en relación con el Primer Mandamiento, las encontramos en la explicación que realiza al pasaje del Dt 4,16-19. Este comentario se encuentra en la obra *Quaestionum in Heptateuchum*[22]. Inicia su comentario citando el pasaje que a continuación glosa.

> «*No cometáis una iniquidad, haciendo para vosotros una semejanza esculpida*, una imagen cualquiera. Suele preguntarse qué diferencia hay entre semejanza e imagen. Pero aquí no veo qué diferencia puede haber entre ellas, a no ser que se indique una misma cosa con esas dos palabras o se llame semejanza a una estatua o simulacro que tenga la figura humana, pero sin expresar los rasgos humanos, como hacen los pintores o escultores cuando contemplan a los que pintan o esculpen. Nadie dudaría en decir que esto es una imagen. Según esta distinción, toda imagen es también semejanza, pero no toda semejanza es también imagen. Por eso si los gemelos son semejantes entre sí, la similitud de uno cualquiera en otro puede llamarse semejanza, no imagen. Y si el hijo es se-

22. En esta obra procura explicar las expresiones menos usuales e inteligibles de los primeros siete libros de la Sagrada Escritura. Su fecha de composición es el periodo entre los años 419 y 420. Cfr. J. ANOZ, *Cronología...*, 309.

mejante al padre, se dice correctamente que también es su imagen, de manera que el padre es el prototipo de donde aparece aquella imagen expresada»[23].

Al inicio de este comentario, se señala que el interés que motiva esta *quaestio* es el interrogante de algunos por saber si existe diferencia entre los términos de semejanza y de imagen[24]. De existir esa diferencia, esto explicaría el por qué en la Escritura se prohibe hacer una y otra[25]. Con el fin de ofrecer una respuesta, propone dos posibles soluciones. La primera, que los términos de imagen y semejanza se refieran a una misma cosa. Entonces, se deduce que la Sagrada Escritura utiliza de forma retórica los términos para recalcar la prohibición de realizar una representación de la divinidad.

La segunda posibilidad, a la cual dedicará el resto de la *quaestio*, es la existencia de una diferencia entre ellos. Inicia por tanto, una articulada explicación, en la cual refiere que el término semejanza alude a una estatua o a un simulacro. Dicho simulacro presenta una figura (efigie) humana, es decir representa imitando al hombre. Ahora bien, trae a colación el ejemplo de los pintores y los escultores para aclarar a lo que se refiere. De ahí, que afirme que los artistas al realizar sus obras partiendo de modelos humanos, plasman en la materia imitando, copiando las formas según el modelo humano.

Una vez dicho lo anterior, es el propio San Agustín el que interpone un reparo ante tal explicación. La objeción es que nadie dudaría en llamar a una obra, que ha sido realizada siguiendo como modelo a un hombre, imagen de ese hombre. Una obra fabricada de tal forma, es imagen del hombre al que representa, y que le ha servido de modelo. Concluye entonces a partir de los razonamientos anteriores, que

23. «*Ne feceritis iniquitatem et faciatis uobis ipsis sculptilem similitudinem, omnem imaginem. quid intersit inter similitudinem et imaginem quaeri solet. sed hic non uideo quid interesse uoluerit, nisi aut duobus istis uocabulis unam rem significauerit aut similitudinem dixerit, si uerbi gratia fiat statua uel simulacrum habens effigiem humanam, non tamen alicuius hominis exprimantur liniamenta, sicut pictores uel statuarii faciunt intuentes eos quos pingunt seu fingunt; hanc enim imaginem dici nemo dubitauerit. secundum quam distinctionem omnis imago etiam similitudo est, non omnis similitudo etiam imago est. unde si gemini inter se similes sint, similitudo dici potest alterius cuiuslibet in altero, non imago. si autem patri filius similis sit, etiam imago recte dicitur, ut sit pater prototypus, unde illa imago expressa uideatur*» (San Agustín, *Quaestionum in heptateuchum*, V, 4: CSEL 28/3, 371).

24. La identidad de las personas que formulan este interrogante no es especificada. Sin embargo, esta obra presenta un claro paralelismo con *De Genesi contra manichaeos* I, 17, 27. Por ello algunos sostienen que se trata de los maniqueos: cfr. O. GARCÍA, nota 3, en *Obras de San Agustín*, XXVIII, Madrid 1989, 533.

25. En Ex 20,4 se prohibe hacer semejanzas, y en Dt 4,16-19 la prohibición es de semejanzas e imágenes.

toda imagen es también semejanza. Pero en el sentido de que toda imagen, implica una semejanza con aquello que representa. Sin embargo, esta conclusión no puede ser formulada al contrario, ya que no toda semejanza implica una imagen.

Con el fin de esclarecer esta conclusión, acude a los ejemplos de los gemelos y a la relación paterno filial. Así pues, explica que entre los gemelos existen, como es obvio, características en común. Estas similitudes son propiamente llamadas semejanzas, pero no se puede decir que un gemelo sea imagen del otro. Por su parte, un hijo presenta semejanzas con su padre, y puede ser llamado correctamente imagen de su padre. La razón de ello es que el hijo proviene del padre, y es esta procedencia la que fundamenta que pueda ser llamado imagen. Algo es imagen porque procede de un prototipo. Lo anterior es lo que permite afirmar que un simulacro realizado siguiendo el modelo de un hombre pueda ser llamado imagen de ese hombre. Pero existen distintos tipos de imágenes, las cuales son expuestas en la *questio* así:

«En cuanto a las imágenes, unas son de la misma sustancia, como el hijo. Otras no, como la pintura. Por eso, las palabras del Génesis: Hizo Dios al hombre a imagen de Dios, no significa naturalmente que la imagen que se hizo fuera de la misma sustancia divina. Porque si fuera de la misma sustancia, entonces no se diría que fue hecho, sino engendrado (...) Me llama la atención, si no se ha querido recordar después únicamente la imagen, justamente porque en donde hay una imagen, automáticamente hay allí también una semejanza. De donde se sigue que Moisés prohibe también aquí que se hagan semejanzas e imágenes, quizá por la razón que hemos dicho»[26].

Establece San Agustín una clasificación de las imágenes según la sustancia de la que estén formadas. En una primera categoría están las imágenes que son de la misma sustancia que la del prototipo, como es el caso del hijo en relación con el padre. Por esta razón añade, que por ser el hijo de la misma sustancia que la del padre, se puede decir con propiedad que el hijo es engendrado. En una segunda categoría se encuentran las imágenes que son de sustancia diferente al modelo, como sucede en las pinturas y las esculturas. En esta segunda categoría caben todas las obras artísticas que han sido realizadas a partir de un modelo humano.

26. «*Quarum aliae sunt eiusdem substantiae, sicut filius, aliae non eiusdem, sicut pictura. unde illud, quod in genesi scriptum est: fecit deus hominem ad imaginem dei, manifestum est ita dictum, ut non eiusdem substantiae sit imago quae facta est. si enim eiusdem esset, non facta, sed genita diceretur (...) miror autem si non propterea postea imaginem solam uoluit commemorare, quia ubi imago, continuo et similitudo est. unde et hic moyses similitudinem et imaginem fieri uetat secundum eam fortasse rationem quam diximus*» (San Agustín, *Quaestionum in heptateuchum*, V, 4: CSEL 28/3, 371).

Llegados a este punto, da un salto en su explicación y cita las palabras de Gn 1,27 sobre la creación del hombre a imagen de Dios, para explicar que el sentido en que se debe entender esta imagen es como perteneciente a la segunda categoría. Dicho de otra manera, el hombre es imagen, pero de una sustancia diferente a la del Creador. En nuestro parecer, este *excursus* que ha realizado el Obispo de Hipona en el comentario al Dt, va encaminado probablemente a ratificar la doctrina de la creación, y de la consubstancialidad del Hijo con el Padre[27]. Aunque estas reflexiones exceden el campo de la presente comunicación, señalemos que en este *excursus* se encuentra una ampliación y confirmación del comentario al Primer Mandamiento, en el que San Agustín declaraba que Dios tiene una imagen de primera categoría en la que puede ser adorado, esa imagen es el Hijo[28].

Retomando el hilo argumentativo, sobre cómo se debe entender el pasaje del Dt, afirma que en dicho pasaje ha querido Moisés prohibir tanto las semejanzas como las imágenes debido a las razones aducidas. Es decir, que donde hay una imagen hay semejanza, pero donde hay semejanza no necesariamente hay una imagen. Después de haber asentado las bases argumentativas sobre las relaciones entre estos términos, propone una interpretación a la cita de la Escritura.

«En el Decálogo, sin embargo, se dice de una manera general que no debe hacerse ninguna semejanza, pero no se menciona la imagen. Naturalmente, cuando no se hace ninguna semejanza, es evidente que tampoco se hace ninguna imagen, porque si se hace una imagen, se hace también una semejanza. En cambio, si se hace una semejanza, no por eso se hace necesariamente una imagen. Ahora bien, si no hay ninguna semejanza, se sigue que no hay ninguna imagen. Por último, cuando se prohibió la semejanza y la imagen, el texto quiso referirse a la del hombre, y una imagen propiamente de éste o de aquel hombre. Al referirse, en cambio, a los ganados y a los animales irracionales, sólo se ha mencionado la semejanza»[29].

27. Esta reflexión sobre el Hijo que es imagen y semejanza de Dios, y en cambio que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios por estar compuesto de una sustancia diversa a la divina, aparece en varias obras donde los argumentos giran en torno a los términos (imagen, semjanza, igualdad). Remitimos a uno de los textos más destacados; cfr. SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, LXXIV: CCL 44A, 213.

28. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 10, 11: CCL 50, 241.

29. «*In decalogo autem generaliter dicitur nullam fieri debere similitudinem nec imago commemoratur. cum enim nulla similitudo fit, procul dubio nec imago fit, quoniam si imago, utique et similitudo; non autem si fit similitudo, continuo fit et imago. tamen, si nulla similitudo, sequitur, ut nulla imago. denique ubi prohibuit similitudinem et imaginem, hominis intellegi uoluit, ubi et similitudo fieri potest non huius aut illius, sed cuiuslibet hominis, et imago, id est huius proprie uel illius hominis; cum uero de pecoribus diceretur atque irrationalibus animantibus, solam similitudinem dixit*» (SAN AGUSTÍN, *Quaestionum in heptateuchum*, V, 4: CSEL 28/3, 372).

San Agustín comienza refiriéndose al Decálogo, en particular a Ex 20,4; dónde se prohibe hacer semejanzas pero no se menciona el término *imago*, y por lo tanto, no se prohibe explícitamente fabricar imágenes. Para San Agustín esto se explica de forma sencilla, en el sentido que el Primer Mandamiento al prohibir la fabricación de semejanzas incluye a su vez las imágenes. Dicha interpretación es posible, gracias a los argumentos que se han expuesto a lo largo de esta *quaestio*[30].

Una vez esclarecida esta interpretación sobre el Ex 20,4; pasa a tratar sobre la interpretación de Dt 4,16-19. Según el Obispo de Hipona, en este pasaje, al prohibir la fabricación de una imagen y de una semejanza, se debe entender tal prohibición en referencia a obras que son imágenes de hombres, y semejanzas de animales y hombres. En otras palabras, esta prohibición se cierne sobre dos tipos de obras. La primera, es que queda prohibida la realización de semejanzas esculpidas, donde se aludan de forma general a los animales o a cualquier hombre. La segunda, es sobre la fabricación de una imagen de un hombre en particular.

Resulta entonces, que esta prohibición explicada de esta manera, no es una negación absoluta de las obras artísticas; sino de las obras que presentan: una semejanza con los hombres, una imagen de un hombre en particular, o bien una semejanza de algún animal, para que fueran receptoras de culto. Esta opinión es avalada por el hecho de que la cita de Dt 4,16-19; se encuentra en el marco de las exhortaciones a cumplir la Ley, y en particular a las admoniciones para evitar la idolatría.

Parece probable entonces sostener la hipótesis de que San Agustín comprende que la prohibición, expresada en el Antiguo Testamento, va encaminada a evitar la fabricación de estatuas, o cualquier clase de obra, que en resumidas cuentas no son imágenes o semejanzas de Dios, sino imágenes y semejanzas de hombres o animales. Es una prohibición dirigida a las obras artísticas que pretenden asemejar algo de Dios. Son obras que no procuran directamente representar a Dios, no han tomado a Dios como modelo, sino que pretenden asemejar algo de Él, atribuirle una cualidad que Él pudiera no tener.

En definitiva, estas obras son representaciones de hombres y animales, ya que presentan una imagen de un hombre en particular, o bien una semejanza de los hombres o los animales en general. En pocas palabras son ídolos, lo que equivale a ser invenciones de los hombres, las cuales comportan un error capital por promover un culto a

30. Idéntica forma de razonar aparece en el comentario al pasaje del Dt 4,23. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Quaestionum in heptateuchum*, V, 7: CSEL 28/3, 373.

una criatura o a una falsedad que no es Dios. No obstante, queda una puerta abierta a las imágenes, ya que San Agustín menciona que Dios (Padre) tiene una imagen en la que puede ser adorado. Esta imagen es el Hijo, y el Hijo se ha encarnado, ha asumido una naturaleza susceptible de ser delimitada por las artes. Por ello, el camino para dilucidar la postura del Doctor de Hipona sobre las imágenes debe dirigirse al análisis de su comprensión sobre las relaciones de la humanidad con la divinidad en Jesucristo.

4. Conclusiones

Los comentarios de San Agustín al Primer Mandamiento giran en torno a las reflexiones sobre imagen y semejanza. De esta forma, reitera en su exposición la comprensión sobre la consubstancialidad del Hijo con el Padre, lo que fundamenta que el Hijo pueda ser considerado imagen (de primera categoría) del Padre. Además, dichas reflexiones le permiten establecer que la prohibición que se especifica en la Escritura, es una prohibición a atribuir falsedades a Dios, como por ejemplo un antropomorfismo o zoomorfismo, lo que equivale a caer en la idolatría.

Pero el punto de interés de estos comentarios reside en que, para el Obispo de Hipona, el Primer Mandamiento fue promulgado para que el hombre llegue a conocer a Dios. Ahora bien, lo anterior unido a que sólo el Hijo es imagen del Padre ofrece una posibilidad de conjeturar que si se realizan obras (imágenes de segunda categoría), que tengan por modelo al Verbo encarnado, éstas estarían justificadas y, por lo tanto, serían lícitas.