

TEXTOS Y GLOSAS

Fundamento teológico del dinamismo agustiniano *

La filosofía griega llegó a la conclusión de que es imposible explicar un origen del tiempo o del movimiento. Y la razón es que hay que suponer ya lo que se pretende demostrar: el movimiento es paso de la potencia al acto, y ese paso sólo puede verificarme en virtud de algo que ya está en acto: *quid- quid movetur, ab alio movetur*. De ese modo Aristóteles hizo un esfuerzo gigantesco de especulación acerca de un hipotético *motor-inmóvil*. Pero las mismas nociones de tiempo y de movimiento imponían necesariamente un «eterno retorno», impersonal, ciego, que podría llamarse Naturaleza. *Fysis*. Así queda unificado el mundo, constituyendo un *uni-verso*, una inmensa y necesaria correlación de movimientos en el tiempo. Los neoplatónicos, aprovechando influencias posteriores redondearon su propia teoría de la unidad Platónica: del Uno emana el Nous y de éste emana el Alma universal; ésta origina el movimiento, el tiempo y la multiplicidad. Así se constituye el universo como henología, frente a la ontología aristotélica. En lugar del recurso a la «generación y corrupción» se recurre a la emanación, o procesión. Y en ambas se procura armonizar la inmanencia con la trascendencia.

La postura judeo-cristiana al apoyarse en la creación, implanta otro tipo de inmanencia y de trascendencia. Dios es inmanente y trascendente al mundo, pero de un modo muy diferente de la metafísica griega. Tanto en el caso del *Ser*, como en el caso del *Uno*. Pero era normal que los Padres de la Iglesia recurriesen a esa metafísica griega para buscar explicaciones racionales a su postura creacional, que significaba un misterio. La Biblia proporciona un esquema básico: el Padre engendra al Hijo y de ambos procede el Espíritu San-

* Con ocasión de una ponencia que me encargaron para un Curso de Formación Permanente (Roma 15-26, VII, 1985) bosquejé una ligera y doble exploración que aquí ofrezco a los lectores de *Estudio Agustiniano*.

to. El uni-verso aparece por creación con el tiempo y el movimiento, por ese dinamismo personal y activo. No hay aquí «causalidad física» griega, puesto que no hay *principium conjunctum*, pero en cierto modo puede hablarse de causalidad, aunque misteriosa, puesto que la razón de la existencia del mundo es la Trinidad.

Pero el caso de san Agustín era singular. Provenía del maniqueísmo gnóstico, emanatístico y por lo mismo su encuentro con el cristianismo significa un golpe radical. Se concibe su obsesión por estudiar el Génesis, para entender «la verdad» de la existencia; y ante todo, el golpe planteaba a Agustín la eliminación de la necesidad de la creación, para imponer la libertad divina: *Deus creavit, non quia bonus, sed quia voluit*. Así ajusta su concepción de la Trinidad: El Padre es la Unidad, el *Principium sine principio*, la energía primordial, que engendra al Hijo, transmitiéndole su propia energía. El Hijo es la Forma no formada, sino engendrada, pero por eso mismo es Forma y es energía de esa Forma, principio con principio respecto al Padre, pero principio ejecutivo y formal de la creación. Y ya que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, es también la energía que llamamos Orden, el principio que relaciona y mantiene cada cosa en su sitio, o las empuja hacia su sitio para implantar el orden y la tranquilidad. De ese modo el Uni-verso aparece como un dinamismo único, derivado de la libertad divina, y podemos llamarlo «orden natural».

No se trata aquí de distinguir entre entendimiento y voluntad divinas, al modo aristotélico en que los escolásticos hablaban de un primado de la voluntad o de la razón en la definición de la ley: *ratio vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans...* En efecto la voluntad se atribuye al Espíritu y la razón al Hijo. Aquí se trata del Padre creador y se la atribuye el *imperio libre*, la predestinación, que es diferente de la voluntad.

Este dinamismo implica de un modo u otro una *creatio continua*. Eso es inevitable desde el momento en que san Agustín estima que Dios creó *in actu*, en un instante: es inevitable que creó un núcleo que ha ido creciendo y multiplicándose hasta nuestros días. Naturalmente, eso no significa que sea Dios quien directamente siga creando cada nuevo movimiento o «evolución», lo que convertiría el mundo en una mera apariencia. Si Dios creó *in actu*, dio al núcleo primordial las potencialidades y leyes apropiadas para que se desenvuelva por sí mismo. Bastará, pues, que san Agustín complete su teoría de la creación con la de providencia o conservación para evitar todo panteísmo y explicar de algún modo su teoría de las «razones seminales». Éstas no implican la «evolución» en el sentido científico moderno de «transformismo», pero son suficientes para la explicación de las teorías antiguas, que aceptaban sin discusión la «generación espontánea».

Así pues, cuando san Agustín trata de explicar el retorno del alma hacia

Dios, tiene que comenzar por la acción o impulso del Espíritu Santo. Para eso se vale del texto bíblico Gen 1,2: «*el Espíritu del Señor aleteaba sobre la superficie de las aguas*. «El Espíritu se cernía sobre las aguas para que ellas produjeran los animales, según las razones seminales que poseían como otras tantas «potencias de la materia», como decían los escolásticos.

Con esa base, por analogía con ese «orden natural», era fácil organizar un «orden sobrenatural», aunque no se hablase explícitamente de «sobrenaturalidad», ni se separaran estrictamente ambos «órdenes». Porque el orden de la *gratia redemptionis*, quedaba contrapuesto al orden de la *gratia creationis*, como se fue desarrollando cuando apareció Pelagio. Subsistía el mismo fundamento: el Padre es siempre el Principio sin principio, el decreto eterno, la predestinación libre, la recreación, la Unidad. El Hijo es no sólo la Forma y la energía de la Forma, sino también el Mediador y Redentor, principio formal y ejecutivo de la salvación de los hombres. El Espíritu Santo, como Espíritu del Padre y del Hijo iniciará todas las funciones salvíficas, llevando a los hombres hacia el Verbo de Dios.

Pero Cristo es el Verbo Encarnado y la Encarnación significa la presencia activa de Dios en el tiempo y la participación de la naturaleza humana en las funciones de Cristo: Cristo se hace hombre para que los hombres participen en Dios, manteniendo siempre la trascendencia. Cuando Cristo recibe a la humanidad, como herencia propia asignada por el decreto del Padre, hablamos de un «Cristo total», porque queda constituida una Iglesia espiritual y universal, animada por el Espíritu Santo. A su vez la Iglesia espiritual vive y trabaja dentro del tiempo y por eso es visible, jerárquica, unitaria. Queda así sometida al dinamismo divino, y la función básica de los hombres es «edificar Iglesia», labor edificante. La unidad, pues como Principio sin principio es el arché de la Iglesia, transmitido por el Hijo al Espíritu Santo que impulsa a los hombres. La obra de la unidad es la caridad y ésta se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos da (Rom 5,5).

Hablamos, pues, fundamentalmente de caridad o de amor, como principio o *arché*, que lleva a cada ser, a cada hombre a la Iglesia entera hasta el grado de perfección que le corresponde: ésa es su «razón de ser», su razón seminal desarrollada, su potencia, mientras no encuentre un obstáculo que lo impida, como son el pecado, el cisma, la herejía, etc. El amor nos lleva a la plenitud del Cristo total, a la edificación de una Iglesia en el mundo, y de una santidad en cada hombre. El Vaticano II ha promovido una pneumatología, que recoge el espíritu agustiniano, según los comentarios de san Agustín a san Juan (In Jo 26,17; 27; 27,6; 82,1-4, etc.).

En virtud de ese dinamismo universal, la iniciativa corresponde siempre a Dios. Estamos, pues, unidos a Dios, no ya solo moralmente por el conoci-

miento y el amor, sino también de un modo natural y ontológico, aunque inconsciente. Por eso san Agustín profundiza el concepto de oración. No le basta considerar los diversos tipos de oración o las oraciones, sino que descubre lo que considera como «alma de la oración», que es el deseo. Así explica el texto *oportet semper orare*. Quien siempre desea, piensa san Agustín, siempre está orando, y quien no desea no ora realmente. Este deseo arraiga, pues, en el inconsciente y de él proviene tanto el valor como el sentido de la oración. En efecto, si la iniciativa pertenece a Dios, es el Espíritu Santo el que en nosotros inicia la oración, impulsándonos a orar y de ahí el texto Rom 5,5.

Dada la relación de la contemplación con la acción, resulta que la contemplación se ordena a la acción, pero la acción recibe sentido y valor de la contemplación. Antes de ejecutar o de llevar una vida apostólica, necesitamos orar y llevar una vida de oración. No podríamos edificar Iglesia ni caminar hacia Dios y hacia nuestra perfección, si no es el Espíritu Santo el que nos mueve o si no se funda en su impulso nuestro deseo. Resulta así una aparente paradoja, ya que tenemos que orar previamente, pero para orar tenemos que recurrir a Dios y demandar que nuestra oración y su acción sean eficaces. Esto significa que para orar necesitamos previamente orar y eso sería ir al infinito. Pero ya hemos dicho que la fuente de la oración surge en el inconsciente, bajo el impulso del Espíritu Santo, que tiene la iniciativa, ya que nosotros «no sabemos como conviene orar». La oración comienza, pues, por una moción del Espíritu. Es una gracia preveniente, ya de tipo natural ya de tipo sobrenatural, según los casos.

Pondríamos como ejemplo el agua del mar. En la superficie, las olas suben y bajan, corren y se enarcan por causas normales, como el viento, la luna, las circunstancias, mientras la masa profunda del mar permanece inalterable, si bien a veces, por causas también normales, pero más fuertes, las mismas profundidades se remueven. Así san Agustín, atento a su doctrina de la *Memoria Dei*, establece un «tirón de Dios» permanente que se expresa como clave de las Confesiones: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti». El santo expresa su pensamiento de varios modos. Uno de esos modos, quizá el más llamativo es la llamada «teoría de los pesos»: «Mi amor es mi peso; por él llevado soy adonde quiera que voy». Es aquí el impulso del Espíritu Santo que nos lleva hacia arriba, hacia Dios, en busca de nuestro centro, de nuestro sitio. Esa tendencia es ya de por sí una «oración metafísica» u «oración ontológica», que precede a toda oración consciente o deliberada, dándole sentido y valor. Es pues, como van explicando las *Confesiones* una constante vocación de parte de Dios y una posible conversión de parte del hombre. Es la invitación a la conversión, ya la acepte o no la acepte la libre voluntad. No depende, pues, de nosotros, sino que es nuestra gravitación, nuestro peso.

Eso mismo podría decirse del tirón de la verdad, felicidad, unidad, tal como se expresa cuando san Agustín quiere mostrar cómo es el Hijo el que nos lleva al Padre: «¿Acaso desea el alma algo con más ardor que la verdad?». Y lo mismo se diría de los demás universales y nociones fundamentales. El hombre es llevado de muchos modos hacia Dios, natural y sobrenaturalmente, y lo que san Agustín busca es que cobremos conciencia de esos tirones para ver la mano de Dios que nos lleva o la voz de Dios llama, a la conversión, a volvernos hacia él, a no darle la espalda. Esto es para el santo tan importante que puede decir que Dios es «la vida del alma». La vida del alma es esa oración movida por Dios, porque es una comunicación natural o sobrenatural con la divinidad.

Es pues claro que las «horas de oración» no pueden separarse de esta «vida de oración», como las olas del mar no pueden separarse del fondo. La oración deliberada e intermitente es la manifestación de las profundidades, y eso se comprueba cuando por una ocasión extraordinaria, las algas de las profundidades suben a la superficie. En suma, la mayor profundidad del hombre es ese tirón de Dios que nos lleva hacia él, que constituye a Dios en nuestro último fin, en la Unidad terminal, ya que salimos de la Unidad inicial.

La conexión de la oración con la acción resulta así ya preestablecida, ya que la acción será la expresión de esa oración constante que es la vida del alma. Cuando hablamos de «carácter», cuando decimos que «el estilo es el hombre» y fórmulas semejantes, expresamos esa verdad innegable: cada cual obra como es, y cada uno es como ora. Así lo decía san Agustín: *bene novit vivere, que bene novit orare*. Quien ora bien vive bien, y del mismo modo quien vive bien ora bien. No puede darse que ore bien quien vive mal o viva bien quien ora mal. Porque precisamente esa tendencia natural de la oración es la acción, la conducta, el comportamiento. Y si eso es ya cierto en el orden natural, mucho más lo es cuando entra de por medio la *caritas* cristiana, dirigida por el primer mandamiento. La experiencia agustiniana tiene una gran fuerza, pues a sus intuiciones filosóficas de la primera hora vino de pronto a sorprenderle en Tagaste la urgencia de esa caridad cristiana.

Si bien ya desde el principio era imposible considerar a Agustín como auténtico «platónico», desde el momento en que la teoría de la creación le obligaba a poner la Unidad divina como «cualitativamente trascendente», al fin en la *caridad*, opuesta al *eros* griego a la contemplación filosófica, aparece otro mundo. La caridad agustiniana es en realidad la manifestación de Dios en esa caridad, ya que la caridad que los hombres tienen es un regalo de Dios: «Para que tuviéramos el amor con que amamos, fuimos amados cuando aún no teníamos amor. Somos, pues, instrumentos de Dios, pero no instrumentos materiales o mecánicos, sino colaboradores conscientes y libres.

Es también evidente que la acción humana se concreta para nosotros principalmente en el concepto de «Predicación». Por un lado quedan excluidas para nosotros muchas formas de acción que son incompatibles con nuestro género de vida. Y por otro lado, el término «predicación» se extiende hasta abarcar las más diferentes expresiones. Se puede predicar con el ejemplo, con la doctrina, con la escritura, con las instituciones, con las misiones, con los colegios, con las parroquias, con cualesquiera actividades que se enderezan a «edificar Iglesia», dada la condición social del hombre y del cristiano. Todo ese dinamismo de la Iglesia que «enseña a todas las gentes», y se difunde por todos los pueblos, no es otra cosa que el dinamismo universal, natural y sobrenatural que desde el padre que está en los cielos, llega hasta los abismos del corazón humano.

II

PROCESO EVOLUTIVO DE LA CONTEMPLACIÓN EN SAN AGUSTÍN

1. Cuando Agustín, en su conversión, escogió definitivamente su género de vida dentro del monaquismo, realizaba el proyecto que había adelantado a sus amigos ¹. Aunque el elemento religioso cobraba una nueva importancia, el programa se puede reducir al *otium*, en oposición al *negotium*. Y la forma concreta del proyecto se debía a Pitágoras, con sus tres condiciones prácticas: a) Vida en común: b) administración por medio de dos magistrados: c) la amistad ². Sobre el modo de coordinar esos principios con el elemento religioso y cristiano no tenía un plan concreto todavía.

2. La catequesis bautismal debió influirle poderosamente. El planear con sus amigos *dónde su actividad sería más útil para la Iglesia* era ya un revolucionario del maniqueísmo. Se pasaba del reducto personal o del grupo de amigos a la *utilidad de la Iglesia*, a una vida de acción, que todavía no parecía muy clara, pero que era decisiva en principio ³.

3. El ambiente africano cambia la visión. Agustín discute con Aurelio y otros amigos la situación de la Iglesia africana, reconociendo que era necesaria una reforma. Al mismo tiempo, los amigos africanos le advierten que su estilo académico no es apropiado para llegar al pueblo y le invitan a escribir con

1. *Confess.* VI, 14,24 PL 32,731.

2. Cfr. VERHEIJEN, L., *Nouvelle Approche de la Règle de S. Augustin*, Vie monastique, n. 8 (1980), p. 216-236.

3. *Confess.* IX, 8,17 PL 32,771.

mayor sencillez y vivacidad popular. Esto significa entrar en el ambiente polémico, en el «estilo africano», que se manifiesta en seguida ⁴.

4. La correspondencia con Nebridio nos hace ver una evolución progresiva. Poco a poco Agustín se va cansando de las especulaciones de Nebridio, mientras éste protesta de que Agustín se entrega a la acción ⁵. Lo que realmente interesa a Agustín es atraer a Nebridio al monasterio de Tagaste, incorporándole a lo que ya podemos definir como *caritas*. El monasterio de Tagaste es un centro de actividad religiosa, literaria, polémica y práctica ⁶. El *otium* queda ya subordinado al *negotium*.

5. De pronto muere Nebridio, el entrañable amigo, y muere también Adeodato, su hijo. Aunque Agustín no hace comentarios concretos, parece que estas circunstancias ensombrecen su optimismo platónico ⁷.

6. Un cambio decisivo se produce en el *De Genesi contra Manichaeos* libro II, cuando Agustín comenta el «pecado original» como un hecho histórico. Se hace necesario cultivar un campo que produce zarzas y abrojos ⁸. Por eso, en el *De sermone Domini in Monte*, aunque el programa de la perfección aparece como siete etapas para alcanzar la sabiduría, esta sabiduría es la «verdadera religión», la *caridad*, que implica las obras de benevolencia y de beneficencia, como en el *De Moribus Ecclesiae* ⁹. El esencialismo cede definitivamente el paso al existencialismo.

7. Ordenado de presbítero por sorpresa, Agustín se entrega al estudio de la Biblia, para dedicarse a la administración de sacramentos y a la predicación. Sus meditaciones filosóficas se convierten en meditaciones exegéticas. Pero su fama comienza a procurarle celos y reservas en su ambiente, dada la independencia de su obispo Valerio. Los católicos de Hipona eran una minoría, con un cierto complejo de inferioridad, y los éxitos de Agustín tenían que crearle rivalidades en todas partes. Por otra parte, la discusión pública con el maniqueo Fortunato y la exposición de las Epístolas de san Pablo a los Romanos y a los Gálatas, le introdujeron en un mundo nuevo ¹⁰.

4. Cfr. *Ep.* 22,2 PL 33,91; *De Gen.c.Manich.* I,1,1 PL 34,173.

5. Cfr. *Ep.* 5, PL 33,67.

6. Cfr. *De Vera Relig.* 55,107 PL 34,169: las especulaciones en el *De libero arbitrio* y en el *De Musica* cobren sentido práctico, que se va acentuando.

7. Cfr. BROWN, P., *Augustine of Hippo*, London, 1967, p. 135.

8. *De Gen. c. Manich.* II, 22, 33s PL 34,213s.

9. Cfr. *De Sermone D. in Monte*, II, 23,77 PL 34,1304ss. Cfr. *De Mor. Eccl.* I,27,52 PL 32,13324ss.

10. Agustín, defensor de la libertad humana, se negaba a admitir una «raíz de la raíz», esto es, un condicionamiento de la libertad, que le proponía Fortunato. Pero Fortunato se refugiaba en san Pablo que nos habla de la ley de los miembros, opuesta a la del espíritu. Agustín tiene que

8. Si la ordenación había causado recelos, mayores los produjo la consagración episcopal, que iba contra los cánones de Nicea, que prohibía dos obispos en una sola diócesis. Agustín mismo hubo de confesar que ignoraba esa prescripción. Pero de todos modos surge frente al nuevo obispo una oposición general, que en cada caso tiene motivaciones variadas. ¿Quién es en realidad este Agustín? Dicen que es un exmaniqueo convertido. ¿Dónde se ha convertido? ¿Cuándo? ¿Por qué? Los maniqueos creen tener muchos motivos para sospechar de él.

9. La oposición se agrava en la lucha con los donatistas, que empiezan a perder su hegemonía y a cobrar miedo al nuevo polemista. Se enfurecen sobre todo contra su monaquismo. ¿Quiénes son esos monjes, que Agustín está lanzando a la pelea? ¿Y quién es este Agustín, desconectado de la tradición africana, extraño al espíritu popular? Parece que le denuncian los mismos católicos. El obispo que le ordenó, le ha acusado de inmoralidad pública en una carta que se copia ávidamente¹¹. Parecía un filósofo, mal convertido, y un revolucionario, respaldado por unos monjes, que eran, como los circunceliones, «soldados de Cristo»¹².

10. Entre los mismos católicos surgían el recelo y la oposición por las reformas y por la convocatoria a la lucha¹³.

11. Llega un momento en que Agustín harto de sentirse acobardado, detenido por el negro muro de la oposición, no está seguro ni de ser útil a la Iglesia ni de buscar a Dios y a la vida bienaventurada. A eso vienen a agregarse los conflictos interiores. ¿No se habrá engañado él mismo en su optimismo reformador del mundo? La correspondencia con san Paulino de Nola le abre nuevas perspectivas. La lectura de las *Metamorfosis* de Apuleyo le ofrece la idea de una vida informe sometida a la forma mediante una vocación y una conversión. El comentario al Génesis le da la idea de una «formación» total. Y por una serie de circunstancias que le mueven, se propone escribir sus *Confesiones*. Antes de que nadie adivine o invente sus pecados, él mismo los confesará en la serie de sus infirmitades o deformidades. Esto son sus *Confesio-*

precisar su teoría de la libertad exagerada (Cfr. *Contra Fortunatum* II, 2123 PL 42, 125ss.). Agustín describe así este período que termina en las *Cuestiones a Simpliciano*: «me esforcé en defensa del libre albedrío de la voluntad humana, pero triunfó la gracia de Dios» (Retract. II, 1, 1 PL 32, 629).

11. Cf. *Secundini manichaei Epistola* PL 42, 571.

12. *Contra litteras Pristiliani*, III, 16, 19 PL 43, 356s.; *Contra Cresconium* III, 80, 92 PL 43, 545s.

13. Si bien un pequeño círculo católico de amigos podía gloriarse de los triunfos de Agustín, muchos otros manifestaban su sorpresa, y la aprovecharon cuando Agustín comenzó a manifestar sus tendencias reformistas. Así se vio desde el principio con la supresión de las fiestas llamadas *Alegrías* (*Laetitiae*). Cfr. Ep. 29 PL 33, 114ss.

nes. Y al llegar el momento crucial de esas *Confesiones*, Agustín pone de manifiesto su crisis existencial ¹⁴.

12. Agustín convierte su propia experiencia en lección universal. El sentido de la vida se enuncia en dos fórmulas: 1) No vivir para sí; 2) Vivir para el Cristo total, esto es, vivir para el prójimo. Ambas fórmulas se aplicarán universalmente, pero para los monjes tendrán un sentido muy concreto. Libre ya de sus angustias personales, y bien desahogado con la publicación de las *Confesiones*, Agustín expone la doctrina fundamental en una Epístola al Abad del monasterio de la Cabrera, Eudoxio. Lo propio del monje es la vida contemplativa: en ella debe vivir tranquilo, aunque siempre con referencia al Cristo total. Por eso, si la Madre Iglesia le «llama» a la acción, debe inmediatamente agregarse a las milicias activas, al apostolado ¹⁵.

L. CILLERUELO

14. «Aterrado por mis pecados y por la pesadumbre de mi miseria, había planeado en mi corazón y había decidido fugarme a la soledad, pero tú me lo prohibiste y me fortaleciste, diciendo: *para eso ha muerto Cristo por todos, para que los que viven no vivan para sí, sino para aquel que ha muerto por todos* (2 Cor 5,15) *Confess. X, 43,70 PL 32,808*). Es ridículo quitar a ese texto su sentido literal y obvio. Agustín expone ese mismo pensamiento en muy diferentes lugares y siempre con referencia a su persona, aunque generalice.

15. Ep. 48 PL 33,187. La vida contemplativa y la activa se juntan en el Cristo total, en el Cuerpo místico: «Cuando pienso en vuestra quietud, la que tenéis en Cristo, también yo reposo en vuestra caridad, aunque ocupado en trabajos ásperos y variados. Porque somos un solo Cuerpo bajo una sola Cabeza, para que vosotros seáis activos en nosotros y nosotros seamos contemplativos en vosotros». De este modo queda ya formulado el sentido de la vida monástica en un esquema sintético y teórico, que es fácil aplicar a las relaciones entre la vida activa y la contemplativa en general.